የቱለማ ኦሮሞ "መርሣ" ወቅቶች ፎክሎር አውዳዊ ጥናት፡-

በ

ጥላሁን ተሊላ

ለፎክሎር የፒ. ኤች. ዲ. ማሟያ የቀረበ ጥናት

አዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ

ሂዩማኒቲስ፣ ቋንቋዎች ጥናት፣ ጆርናሊዝምና ኮሚዩኒኬሽን ኮሌጅ

ለአማርኛ ቋንቋ፣ ሥነጽሁፍና ፎክሎር ክፍለ ትምህርት

ድሕረ ምረቃ መርሐ ግብር

መጋቢት፣ 2007 ዓ.ም.

አዲስ አበባ

አዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ

ሂዩማኒቲስ፣ ቋንቋዎች ጥናት፣ ጆርናሊዝምና ኮሚዩኒኬሽን ኮሌጅ

አማርኛ ቋንቋ ሥነጽሁፍና ፎክሎር ክፍለ ትምህርት

የቱለማ ኦሮሞ "መርሻ" ወቅቶች ፎክሎር አውዳዊ ጥናት፡-

ድሕረ ምረቃ መርሐ ግብር

ለፎክሎር የፒ. ኤች. ዲ. ማሟያ የቀረበ ጥናት

በ

ጥላሁን ተሊላ

መጋቢት ፤ 2007 ዓ.ም

አዲስ አበባ

አዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ

በሂዩማኒቲስ፣ ቋንቋዎች ጥናት፣ ጆርናሊዝምና ኮሚዩኒኬሽን ኮሌጅ

ለአማርኛ ቋንቋ፣ ሥነጽሁፍና ፎክሎር ክፍለ ትምህርት

ድሕረ ምረቃ መርሐ ግብር

የቱለማ ኦሮሞ መርሣ (ሊሚናል) ወቅቶች ፎክሎር አውዳዊ ጥናት፡-

በ

ጥላሁን ተሊላ

2007 ዓ.ም

የፈተና ቦርድ አባላት

የአማካሪ ስም ፊርማ

ታደሠ በሪሶ (ዶ/ር) ______________

የውጭ ፈታኝ ስም ፊርማ

ታደሠ ጃለታ (ዶ/ር) ______________

የውስጥ ፈታኝ ስም ፊርማ

ዘላለም ተፈራ (ዶ/ር) ______________

ADDIS ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 1176
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

ምስጋና

ይህ ሥራ እዚህ እንዲደርስ ብዙ ሰዎች ረድተውኛል፡፡ ስማቸውን እና በስራው ውስጥ የነበራቸውን አስተዋጽኦ ቁንጽል በሆነ ደረጃ ከማመስገን ውለታቸው ዘወትር ከእኔ ጋር እንደሚኖር ገልጬ በጥቅሉ "አመሠግናለሁ" ብል የተሻለ ይመስለኛል፡፡ ሆኖም ዶ/ር ማሞ ሄቦ እና አቶ ዘሪሁን አስፋው በጥናቱ የደረጃ ማበልፀጊያ ላይ የመጀመሪያዎቹን ሰባት ምዕራፎች አንብበው ገንቢ የሆነ ሙያዊ አስተጽኦ ስላደረጉልኝ በተለየ ለማመሰግናቸው እወዳለሁ፡፡ ዶ/ር ቶክ ቶምሰን በክፍል ውስጥ ስለ ሊሚናሊቲ አንስተው እንዲሰራበት ስለገፋፉኝ ሳላመሰግናቸው አላልፍም፡፡

በስም ከጠቀስኳቸው ባለውለታዎቼ በተለየ ለማመስን የሚፈልጋቸው ሁለት ሰዎች አሉ፡፡ የመጀመሪያው አማካሪዬ ዶ/ር ታደሠ በሪሶ ሲሆኑ እሳቸው በማማከር፣ ለጥናቱ ወሳኝ የሆኑ ምንጮችን በመጠቆምና በማዋስ ፣ በፍጥነት አንብበው ገንቢ አስተያየት በመስጠት ሲያተጉኝ አብረውኝ ለረጅም አመታት ደክመዋል፡፡ ለዚህ ሁሉ አባታዊ አገልግሎታቸው÷"Ilma Abbaa dhaalu Na'aa godhu- አባቱን የሚተካ ልጅ ለመሆን ዋቃ ይርደኝ" ብዬ ላመሠግናቸው እወዳለሁ፡፡ እንደዚሁም ለዚህ ጥናት እንደሞዴል የተጠቀምኩበትን ምንጭ ለማግኘት ባልቻልኩበት ወቅት በአጭር ጊዜ ውስጥ አፈላልገው ለላኩልኝ የቀድሞ መምህሬ ዶ/ር ሊውዛ ዲጊዶ ምስጋናዬ ከፍ ያለ ነው፡፡

የአዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ የትምህርት ዕድል ስለሰጠኝ፣ በትምህርት ላይ እያለሁም የማስተማሪያ ሰዓት ቀንሶ በጥናቱ ላይ እንዳተኩር ስለረዳኝ ምስጋና ይገበዋል፡፡

ADDIS ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 1176
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

የይዘት ማውጫ ገጽ

ምስጋና..I
የይዘት ማውጫ..II
የሠንጠረዥ ማውጫ...VIII
የምስሎች ማውጫ...IX
የፎቶ ግራፎች ማውጫ...X
ሙዳየ ቃላት.. XI
አጠቃሎ...XIIII
ምዕራፍ አንድ፡- መግቢያ 1
1.1 የጥናቱ ርዕሰ ጉዳይ ትውውቅ:- 1
1.2. የጥናቱ አነሳሽ ምክንያት 7
1.3. የጥናቱ ዓላማ 8
1.3.1. የጥናቱ ዓቢይ ዓላማ..8
1.3.2. የጥናቱ ንኡሳን ዓላማዎች፡-..8
1.4. የጥናቱ ጠቀሜታ..9
1.5. የጥናቱ ገደብ፡ 11
1.6. ያጋጠሙ ችግሮችና የተወሰዱ መፍትሔዎች፡..14
ምዕራፍ ሁለት፡- የተዛማጅ ሥራዎች ቅኝት 16
2.1. የጽንሰ ሀሳቦች ማገናዘቢያ 16
2.1.1. የሊሚናሊቲ ጽንሰ ሐሳብ..16
2.1.1.1. የሊሚናሊቲ መገለጫዎች...19
2.1.1.2. የሊሚናሊቲ ዓይነቶች..21
2.1.2. ሊሚናሊቲ ከጊዜና ቦታ አምዶች አንፃር 22
2.1.3. የፎክሎር ጽንሰ ሀሳብ 25

2.1.4. የፎክሎርና ሊሚናሊቲ ጥምረት 27

2.2. የንድፈ ሀሳብ ቅኝት 29

2.2.1. የትዕምርቶች፣ ሥነትርጓሜና እዉቀት አዋቃሪያን ንድፈሀሳቦች፡- 29

2.2.1.1. የትዕምርቶች መፈክሪያ ንድፈ ሀሳብ፡- 29

2.2.1.2. የማህበረሰብ እውቀት አዋቃሪያን እና የሥነትርጓሜ ንድፈ ሀሳቦች፡- 31

1.2.2. የሂሚስፌርክ ንድፈ ሀሳብ፡- 35

2.3. የቀደምት ሥራዎች ቅኝት፡- 38

2.3.1. የጥናቱን ስፍራ የሚጋሩ ቀደምት ሥራዎች፡- 38

2.3.2. ርዕሰ ጉዳዩን የሚጋሩ ሥራዎች፡- 39

ምዕራፍ ሦስት፡- የአጠናን ዘዴ 44

3.1. የጥናቱ ዓይነት፡- 44

3.2. የጥናቱ ዘዴ 44

3.3. የማጥኛ ዘዴዎች 44

3.3.1. ምልከታ፡- 45

3.3.1.1. ተሳትፏዊ ምልከታ፡- 46

3.3.1.2. በከፊል ተሳተፏዊ ምልከታ 46

3.3.2 ቃለመጠይቅ፡- 47

3.3.3. ሜታ-ፎክሎር ምርመራ፡- 47

3.3.4. የባለ - ጉዳይ ምርመራ ፡- 48

3.3.5. ተተኳሪ የቡድን ውይይት፡- 49

3.4 የማጥኛ መሣሪያዎች 49

3.5 የተሰበሰበው የመረጃ ዓይነት፡- 50

3.5.1. ትራንስክሪፕሽን 51

3.5.2. አተረጓጎም 51

3.6. የጥናቱ አደረጃጃት፡- 51

3.7. የጥናቱ አተናተን 52

3.8. ሙያዊ ሥነግባር፡- 53

ምዕራፍ አራት፡- የቱለማ ኦሮሞ ማሕበረ- ባሕላዊ ዳራና የማሕበረሰቡ ጊዜ እና የጊዜ እሳቤ..55

4.1 የቱለማ ኦሮሞ ማህበረሰባዊ፣ አካባቢያዊና ታሪካዊ ዳራ ዳሰሳ 55

4.1.1 የቱለማ ኦሮሞ ዘር ሐረግ 57

4.1.2. መልክዓምድርና የአየር ሁኔታ 59

4.1.3. የማህበረሰቡ መተዳደሪያ፡- 60

4.1.4. ሐይማኖት፡- 61

4.1.5. ቋንቋ 65

4.2 የጊዜ እሳቤና የኦሮሞ ጊዜ ዕይታ 66

4.3 ኦሮሞ ለመሬት ያለው እይታና የከበራ ሥፍራዎች፡- 69

ምዕራፍ አምስት፡- የቱለማ ኦሮሞ "መርሣ" (ሊሚናል) ወቅቶች፡ 72

5.1. Guyyaa - ዕለት 72

ሀ. ተምሳሌታዊ እንቆቅልሾች 93

5.2. ወር/ ባቲ/ 102

5.3. ወቅቶች 112

5.3.1. ቢራ 113

5.3.1.1. ኢቢሣ ቢራ / ደመራ እና ጭፈራ 114

5.3.1.2. እሬቻ 125

5.3.2. በጋ 147

5.3.3. አርፋሣ 151

5.4. ገዳ 160

5.4.1. የቱለማ ገዳና የገዳ መርሣዎች 160

5.4.2. ፎሌ 164

ምዕራፍ ስድስት፡- የቱለማ ኦሮሞ ከበራ ሥፍራዎች፡- 173

6.1. "Mana"- ቤት 173

6.2 "Mooraa/ Dallaa/ Qe'ee/ Adbaarii " - ቅጥር ግቢ/ ቂዬ 178

6.3 "Malkaa" -መልካ....181

6.4 "Tulluu"፡ ቱሉ /ጋራ/ 183

6.5 "Lafa Jilaa/ Caffee" - ጨፌ 185

6.6 አዳና ትላልቅ ዛፎች፡- 188

ምዕራፍ ሰባት፡- የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች መገለጫና ፎክሎር ዘውጎች፡- 193

7.1. የነፃነት ጊዜ መሆኑ፡-....194

7.1.1. በዕለት....195

7.1.2. ነፃነት በወቅቶች ውስጥ፡-....202

7.1.3.በገዳ ወቅት ያለው የነፃነት ገጽታ....204

7.2. **የግብረስጋ ግንኙነት ነክ ጉዳዮች ይነሳሉ፤ የጾታ ድርሻ መለዋወጥም ሊኖረው ይችላል**....206

7.2.1. በዕለት....206

7.2.2. በኩዳ አርፊ....210

7.2.3. በወቅቶች 211

7.2.4. በገዳ....214

7.3. **በተሳታፊዎች መካከል የእኩልነት፣ የሚና መቀያየር፣ የተገላብጦሽ፣ ንቡር ማሕበራዊ ተቋማትን የመጠየቂያ፡-**....216

7.4. **ባሕላዊ / ነባር በሚባለው ማሕበራዊ መዋቅር ላይ የተቃርኖ ድምጾች ማሰማት፡-**....222

7.5. **የአዳዲስ ቃላትና አገላለፆች መሰማት፡-**....223

ምዕራፍ ስምንት ፡- በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት በፎክሎር ዘውጎች የተገለጡ ትዕምርቶች፡- 225

8.1. በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት የታዩ ትዕምርቶችና ፍቺያቸው፡- 225

8.1.1. በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት በሥነቃላት የተገለፁ ትዕምርቶች፡- 225

8.1.1.1. በዕለት....225

8.1.1.2. በወር 231

8.1.1.3. በወቅት 232

8.1.1.4. በገዳ..234

8.1.2. በቁሳዊ ነገሮች የተገለጡ 234

8.1.2.1. በዕለት ውስጥ፡-..234

8.1.2.2. በወራት፡-..236

8.1.2.3. ወቅቶች፡-..236

8.1.2.4. በገዳ..243

8.1.3. ክዋኔ/ ድርጊት..245

8.1.3.1. በዕለት 245

8.1.3.2. በወራት..246

8.1.3.3. በወቅቶች 247

8.1.3.4. ገዳ 252

8.1.4. ሐገረሰባዊ ልማድ፡-..253

8.1.4.1. በዕለት..253

8.1.4.2. በወራት..253

8.1.4.3. በወቅቶች እና ገዳ..254

8.2. የማሕበረሰቡ ትዕምርት መመስራቻ መንገዶች፡- 257

8.2.1. ተመሳስሎ፡-..257

8.2.2. ምክንያታዊ የተምሳሌት አመሠራረት፡-..262

8.2.2.1. በአዲስነት/ ትኩስነታቸው ፡- 262

8.2.2.2. ከትልቅነትና ስፋታቸው፡- 262

8.2.2.3. በፍሬያቸው ብዛት ወይም ቁጥር መበርከት አንፃር፡-..263

8.2.2.4.ረጅም ዕድሜ በመኖራቸው እና መሬት በመያዛቸው፡-..263

8.2.2.5. አደጋ መቋቋም በመቻላቸው፡- 263

8.2.2.6. በዘወትር ለምለምነታቸው፡-......264

8.2.2.7. ረጅም ዕድሜ በመኖራቸው፡-......264

8.2.3. ተግባቦታዊ፡-......264

ምዕራፍ ዘጠኝ፡- የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት ፎክሎር ለውጥና ቀጣይነት ትንተና፡-......266

9.1. ማስማማት፣ መላመድ ፣ ማጣመድር ፡-......272

9.1.1 በዕለት ከጊዜና ቦታ አንፃር፡-......272

9.1.2. በወር ከጊዜና ቦታ አንፃር፡-......274

9.1.3. በወቅቶች ከጊዜና ቦታ አንፃር፡-......276

9.1.4. በገዳ ከጊዜና ቦታ አንፃር፡-......277

9.2. መዘንጋት፣ መረሣት፣ መቀየር ፡-......278

9.2.1. በቀናት፡-......278

9.2.2. ወራት፡-......279

9.2.3. ወቅቶች፡-......280

9.2.4. ገዳ፡-......280

9.3. ማቆየት፣ መልሶ ማቋቋም፡-......282

9.3.1. በቀናት፣ ወራት እና ወቅቶች፡-......282

9.3.2 ገዳ፡-......283

ምዕራፍ አስር፡ ማጠቃለያና ይሁንታ፡-......284

10.1. ማጠቃለያ......284

10.1. *ይሁንታ፡-*......291

ዋቢዎች፡-......295

የዋና ዋና የመረጃ አቀባዮች ዝርዝር፡-......303

የሠንጠረዥ ማውጫ .... ገጽ

ሠንጠረዥ 1፡ የቱለማ ኦሮሞ ወቅቶች ማሳያ..59

ሠንጠረዥ 2፡- የቱለማ ኦሮሞ አካባቢ የቱሉና ተራራ ስሞችና የቀድሞና የአሁን ተግባራቸው ናሙና ማሳያ...185

ADDIS ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 1176
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

የምስሎች ማውጫ **ገጽ**

ምስል 1፡ የጥናቱ አሠራር አጠቃላይ ሂደት ማሣያ ምስል 53
ምስል 2፡ የቱለማ ኦሮሞ የዘር ሐረግ ማሳያ ምስል...58
ምስል 3፡ በኦሮሞ እይታ በሰው እና በዋቃ መካከል ያሉ የግንኙነት መስመሮች ማሳያ........63
ምስል 4፡ የኦሮሞ ስለዓለም አፈጣጠር ያለውን አተያይ የሚያሳይ ምስል........................68
ምስል 5፡ የቱለማ ገዳ መርሣ ማሣያ...163
ምስል 6፡ የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች ማሳያ..171
ምስል 7፡- የቱለማ አሮሞ መርሣ ወቅቶች ክንውንና ተምሳሌታዊነት ማሳያ.....................250

የፎቶ ግራፍ ማውጫ **ገጽ**

ፎቶ 1፡ በተጂ ወንዝ 'መልካ ፉሌ' ላይ በተሻጋሪዎች የተቀመጠ እሬቻ……………………..90

ፎቶ2፡ እንቆቅልሽ ሲጫወቱ ያመሹ ልጆች ፎቶግራፍ………………………………….92

ፎቶ 3፡ ለቦረንቲቻ ምጁ የተወሰደበት ቅል ምስል………………………………….150

ፎቶ 4፡ የፎዱ መልክ ማሳያ ፎቶግራፍ………………………………………..167

ፎቶ 5፡ በሆለታ ገንዳ ጎሮ ቂረንሳ በቤት መግቢያ በር ላይ አርደው የገቡት በግ…………177

ፎቶ 6፡ በአዋሽ ወንዝ ላይ የተከናወነ የመልካ እርድ……………………………...183

ፎቶ 7፡ በጨፌ በሎ በስርዓቱ ለመታደም በሄደበት ወቅት የተነሳ ……………………187

ፎቶ 8 ፡ ጠገራ ሰባሪዋ ላፍቶ የአምልኮ ሥርዓት ማዕከል ሆና ሰዎች በስር ሆነው ………191

ፎቶ 9፡ በ2003ዓ.ም የፎሌ አባላት ጨፋሪዎች በአዋሽ በሎ…………………………216

ፎቶ 10፡- በአዋሽ በሎ የቢርመጂ ገዳ አባላት ዓ.ም ውይይት ሲያደርጉ……………………218

ፎቶ 11፡- በኢሉ በቾ ሞራ በአዋቂዎች ሲነበብ……………………………………255

ፎቶ 12 ፡ በመልካ ጨሌ ላይ የፋሲካ ፍቺ ዕለት የአርፋሣ የቦረንቲቻ ስጦታ ሲሰጥ………..277

መዳያ ቃላት

Accomodation -	ማስማማት
Acculturation-	መረሣት/ መቀየር
Adaptation-	መላመድ
Disappearance -	መጥፋት
Case study-	የባለጉዳይ ጉዳይ ምርመራ
Context	አውድ
Hemispheric theory-	የሂሚስፊርክ ንድፈ ሀሳብ
Incorporation-	ድህረ ሥርዓት፣ ደግም መቀላቃል
Indexical-	ምክንያታዊ
Initiation -	ቅድመ ሥርዓት
Meta- Folklore-	ሜታ ፎክሎር
Liminal -	መርሣ/ ሊሚናል
Personal history of informant-	ግላዊ መረጃ
Recession	መዘንጋት ፣
Resemblance-	ተመሳስሎ
Retention-	መልሶ ማቆየት
Rites of Passage-	የሕይወት ዑደት/ የከበራ ሥርዓት
Ritual-	ከበራ
Revatalization-	ተመልሶ መቋቋም

Semiotician- የሥነትርጓሚ አጥኝዎች

Social Construction theory- የእውነት አዋቃሪን ንድፈ ሀሳብ/ ትውር

Symbol - ትዕምርት/ተምሳሌት/

Symbolic - ተግባቦት

Symbolic Interpretations theory- የትዕምርቶች መፈክሪያ ንድፈ ሀሳብ

Syncroticism- ማጣመድር

አጠቃሎ

ይህ ጥናት የተካሄዳው በቱለማ ኦሮሞ መርሣ (ሊሚናል) ወቅቶች ላይ ፎክሎሮች ላይ ነው፡፡ ለጥናቱ በተመረጠው ማህበረሰብ አከባቢ እስከ አሁን የተካሄደ ሰፊ ጥናት አይታይም፡፡ በሊሚናሊቲም ሆነ ፎክሎር ላይ በዚህ ደረጃ ተጣምሮ የተጠና ጥናት የለም፡፡ በመሆኑም በእነዚህ የጥናት መስኮች ውስጥ ያለው ሀገራዊ እውቀት በውል አይታወቅም፡፡ በመሆኑም ክፍተት አለ፡፡ በዚህ መነሻነት ጥናቱ ይዞት የተነሳው ዓላማ÷ "በቱለማ ኦሮሞን የመርሣ ወቅቶች ያሉ ፎክሎሮችን መተንተን" የሚል ነው፡፡ ጥናቱ÷ የፎክሎር የጥናት መስክ በሚከተለው አውድን መሠረት ባደረገ አጠናን የተካሄደ ነው፡፡ ዓላማውን ከግብ ለማድረስ የተለያዩ የመረጃ መሠብሠቢያ መሣሪያዎችን (ምልከታ፣ ቃለመጠይቅ፣ የጉዳይ ምርመራ፣ ሚታ ፎክሎር እና የተተኳሪ ቡድን ውይይቶችን) ተጠቅሟል፡፡ የተሰበሰቡት መረጃዎች ጥናቱ መሠረት ባደረጋቸው ንድፈሀሳቦች (የተምሳሌት መተንተኛ ንድፈ ሀሳብ ፣ ሥነትርጓሜ፣ የማሕበረሰብ እውቀት ማዋቀሪያ እና ሄሚስፈርክ) ተተንትነዋል፡፡ በትንተናውም መሠረት የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች በዕለት፣ በወር፣ ወቅቶችና ገዳ ዑደት ውስጥ እንደሚታይ ለማወቅ ተችሏል፡፡ በተጠኘው ማሕበረሰብ ነባር ዕውቀት መሠረት ለመርሣ ወቅቶቹ መነሻ የሚደረጉት÷ በመሬትና ዋቃ መካከል ባሉ ክስተቶችና እነርሱን ጨምሮ አምስት አካላት ላይ የተመሠረተ እንደሆነ ጥናቱ አሳይቷል፡፡ ከዚህም ሌላ በመርሣ ወቅት የሚከናወኑ የፎክሎር ዘውጎች የከበራዎቹ ሥርዓት ማስኬጃዎች ከመሆናቸውም በላይ ተምሳሌታዊ ሚና እንደያዙ ጥናቱ አረጋግጧል፡፡ አብዛኛዎቹ የእውቀትና ፍቺ ማዕከል የሆኑት ተምሳሌቶች የተዋቀሩት በተመሰሰሎ የእውቀት መፍጠሪያ ስልት የተመሠረቱና እየተከናወኑም እንዳሉ ተመልክቷል፡፡ በሌላ በኩል የቱለማ ኦሮሞ በጊዜ ሂደት ውስጥ በተፈጠሩ ውጫዊና ውስጣዊ ተፅዕኖዎች የተነሳ በርካታ ዕውቀቶቹ መልኮቻቸውን እንደለቀቁ አረጋግጧል፡፡ ዕውቀቶች ማዕከላቱ ከነባር ጊዜና መከወኛ ሥፍራዎቻቸው ተንቀሳቅሰዋል፤ ከሌላ ጋር ተጣምረዋል፤ አንዳንዶቹም ተዘንግተዋል፡፡ ከቅርብ ጊዜ ወዲህ ውስን በሆነ ደረጃ ወደ ማንሰራራት እያመሩ ያሉ መኖራቸውም ተመልክቷል፡፡ በተገኙት ውጤቶች መነሻነት ለወደፊቱ የማህበረሰቡ መርሣ ወቅቶች በሚመለከታቸው ክፍሎች ቢበረታቱ ሊገኙ የሚችሉ ማሕበራዊና ሀገራዊ ፋይዳዎች መኖራቸውን ጥናቱ ጠቁሟል፡፡

ምዕራፍ አንድ፡- መግቢያ

1.1 የጥናቱ ርዕሰ ጉዳይ ትውውቅ:-

በዚህ ምዕራፍ ስር ከጥናቱ ርዕሰ ጉዳዮች ጋር የሚያስተዋውቁ ጽንሰ ሀሳቦች ተነስተዋል፡፡ ከተነሱት አበይት ጽንሰ ሀሳቦች መካከል÷ "መርሣ" / "liminality" አንዱ ነው፡፡ የመርሣ ሥርወ ቃልና በቃሉ ሊሚናሊቲን ለመግለጽ የተፈለገበት በማሳያ ምሳሌዎች ተደግፎ እንደሚከተለው ቀርቧል፡፡

"መርሣ[1] " የአፋን ኦሮሞ ቃል ነው፤ ትርጉሙ÷ "ክብ" ወይም "መክበብ" እንደማለት ነው፡፡ መነሻ ግሱ÷ *"መሪ"* ሲሆን የቃል በቃል ትርጉሙ÷ *መዞር* ወይም *ዙር* እንደማለት ነው፡፡ በኃላፊ ጊዜ *መሬ* ሲሆን ትርጉሙ እንደየመደቡ÷ *ዞረ፣ ተጠመጠመ / ጠመጠመ ፣ ተጠቀለለ/ ጠቀለለ...* ለማለት ይሆናል፡፡ "መርሜ" ሲሆንም በሦስተኛ መደብ ተባዕት ነጠላ መደብ÷ *ዞረ፣ከበበ* የሚሉትን ትርጉሞች ይይዛል፡፡ ከዚህ በመነሳት "መርሣ" ማለት *የሚከብ ፣ ክብ የሚሠራ፣ ጉዞው ዙር የሆነ...* የሚሉትን ሂደታዊ ድርጊቶች የሚገልፁ ጽንሰ ሀሳቦችን የያዘ መሆኑ ይታያል፡፡

በአፋን ኦሮሞ አጠቃቀም ውስጥ በክብ መሰል ቅርጽ÷ "ይጓዛሉ" ተብለው የሚገለፁ ነገሮች በዓይን የሚታዩ- ቁሳዊም÷ በምናብ ምስል ያላቸው- ረቂቅ ጉዳዮች ሊሆኑ ይችላሉ፡፡ ለምሳሌ ከተጨባጭ ወይም ከሚታዩት ክብ-ቅርፅ ነገሮች የኦሮሞ የቤት ቅርፅ አንዱ ነው፤ ከረቂቅ ነገሮች ደግሞ÷ **ጊዜ** /time/ ሊጠቀስ ይችላል፡፡ የመሬት ጉዞም እንዲሁ፡፡ "Lafatu Naan Naana'e/Mare" - በየቃል በቃል ትርጉም "መሬት ይዞኝ ዞረች" እንደማለት ነው፡፡

ከመርሣ ጋር ወደሚያያዘው ጉዳይ÷ "ጊዜ" ስንመለስ **ጊዜ /Time/** የሚባለው ነገር ረቂቅ እሳቤ መሆኑን ማንሳቱ ተገቢ ነው፡፡ ጊዜ በነገሮች ቅደምተከተላዊ ክስተት የሚገለፅ፣ በመደበኛ ጊዜ አቆጣጠር በንዑሳን እየተከፋፈለ (በሰኮንድ፣ ደቂቃ፣ ቀን፣ ወር፣ ዓመትና ከዚያም በላይ...)[2] የሚመዘን እንጂ በቅርፁ፣ በቀለሙ ወይም በለስላሳነቱ አሊያም በሻካራነቱ የሚታወቅ ተጨባጭ

---

[1] "መርሣ" የአፋን ኦሮሞ ቃል ሆኖ አፃፃፉ ግን የአማርኛ አንባቢን ታሳቢ ተደርጎ ተናጋሪው÷ "ማሪሣ" ይል ከነበረው ወደ "መርሣ እንዲስማማ ተደርጓል፡፡ ይህም የምንጩ ቋንቋ የ/ኸ/ እና /እ/ አናባቢዎች ስለሌሉት በግዕዝ እና በሳድስ አይጠቀምም፡፡ ሆኖም ከላይ በተጠቀሰው ምክንያት ተስማምቷል፡፡

[2] Time (minute/day/year) that part of existence which is measured in seconds, minutes, hours, days, weeks, months, years, etc., or this process considered as a whole(*Cambridge Advanced Learner's Dictionary*:)

ሆኖ የሚዳሰስ ነገር አይደለም። ሆኖም ጊዜ "ይታይባቸዋል" ወይም "ይገለጥባቸዋል" ወይም "የጊዜ መክፈያ ቦታዎች" በሚባሉት የማህበረሰብ የጋራ ስምምነት ነጥቦች ላይ በድርጊት ውስጥና በአገላለፅ ከረቂቅ ወደ ጉልህ ምስል ይመጣል። ይህም ሆኖ በጋራ የሚፈጠረው ጉልህ ምስል /Image/ እንደየማህበረሰቡ፥ በቀለሙ፣ በቅርፁ እና በጉዞው አቅጣጫ ያለው ምናባዊ ምስል ይለያያል[3]።

የኦሮሞ አተያይ ጊዜ በቀናት፣ በወራት፣ በዓመታትና በገዳ እየተከፋፈለ የሚሄድ ሲሆን አጓጓዙ (አቅጣጫው) በክብ መሰል ቅርፅ የሆነ የሚያስመስሉ ነገሮች ያሉ ይመስላል። ይህ ምስል ማህበረሰቡ ከዚህ ጋር በተያያዘ በሚገልጥባቸው ጉዳዮች ውስጥ ተደጋግሞ ይስተዋላል። ይህ ጉዳይ በምዕራፍ አራት ውስጥ በሰፊው የተዳሰሰ ቢሆንም ለመግቢያ ያህል ቀጥለው ያሉትን ጉዳዮች ማንሳቱ የጥናቱን ርዕሰ ጉዳይ ሊያጎላው ይችላል።

በኦሮሞ ማህበረሰብ በዓመት አንድ ጊዜ በቢራ ወቅት ለምስጋና ወደ *ሆራ አርሠዲ*[4]ና ሌሎች የምስጋና ቦታዎች ለእሬቻ የሚጓዝ ታዳሚ፥ "Mareehoo / *መሬሆ*/" ያዜማል። '*መሬ..ሆ*'፤ ማለት፥ "ዞረ" ሆኖ ለወቅት ነው- ወቅቱ ምናልባትም ዘመኑ "በሠላም ዞረልን፤ ሆ በሉ! በጋራ አመስግኑ" የሚል ነው። ሂደቱ ሲታይ ቀድሞ የሚለው ሰው ፥ መዞሩን እንደ አረረጋገጠ ሰው ሆኖ[5] ጀምሮ ተዳሚዎቹ አብረውት በጋራ እንዲሉ ለማለት ሲፈልግ የአውጪውን፥ ተቀባዩ፥ ድርጊቶች አንድ ላይ መጥተው ሁለት የነበረው ቃል አንድ ሆኑ- "*መሬ- ሆ*"።

---

[3]. Time conceptualization vary culturally [and] the manner in which time is conceptualized is also vary (Samovar and Porter. *Intercultural Communication: A Reader.* Words Worth Publishing Campany, Inc., Belmont, California). 1972: 15

[4] *ሆራ አርሠዲ* በቢሾፍቱ ከተማ የሚገኝ የሐይቅ ስም ነው። ይህ ስፍራ በዓመት አንድ ጊዜ በቢራ ወቅት የእሬቻ ሥነስርዓት የሚካሄድበት ማዕከላዊ ስፍራ ነው።

[5] የዚህ "እርግጠኛ ሆነናል፤ ይሆናል" አገላለጽ ምክንያት በጥናቱ ምዕራፍ ስምንት *የተምሳሌት አመሠራረት* ክፍል ሥር ተተንትኗል።

ማስረጃ አንድ

አፋን ኦሮሞ		*አማርኛ ትርጉም* [6]	
Kan dhahu:	Marehoo	*መሪ፡-*	*መሬሆ*
Kan Jalaa qabu:	Marehoo	*ተቀባይ፡-*	*መሬሆ*
Kan dhahu:	Marehoo	*መሪ፡-*	*መሬሆ*
Kan Jalaa qabu:	Marehoo	*ተቀባይ፡-*	*መሬሆ*
Kan dhahu:	Hoo Yaa Haayoleehoo፡	*መሪ፡-*	*ሆ በሉ ሀዩዎች*[7]
Kan Jalaa qabu:	Hoo Yaa Haayoleehoo	*ተቀባይ፡-*	*ሆ አልን ሀዩዎች*

ማስረጃ ሁለት፡- በደመራ " መስቀል" ምርቃት ውስጥ "መርሣ" ሲጠቀስ:-

Kan Eebbisu: *"kan baranaan isin gahe bara egereen nu haa gahu;*

Kan Fudhatu: *Haa gahu!*

Kan Eebbisu: *sadeenni akkanumatti darootti isinii yaa naanawu*

Kan Fudhatu: *Haa Naanahu!*

ትርጉም፡-

ምርቃት ሰጪ፡- ለዘንድሮ ያደረሳችሁ እንዲሁ ለከርሞ ያድርሳችሁ!

---

[6] በዚህ ጥናት ውስጥ በበጀት እጥረት ምክንያት የትርጉም ስራ ያከናወነው አጥኚው እራሱ ነው (የአተረጓጎሙ ማብራሪያ በምዕራፍ ሦስት ስር ቀርቧል)።

[7] *ሀዩ* "አዋቂ" የሚል ትርጉም አለው። በዕድሜና ልምድ በተገኘ ባህል እውቀት ጋር በተያያዘ ዕውቅናቸው የተመሠከረላቸው ሰዎች ሀዩ ይሠኛሉ፤ ስርዓት ለማስፈጸም፣ ስለማሕበረሰቡ *መረጃ* ለመስጠት እምነት የሚጣልባቸው እነርሱ ይሆናሉ። በዚህ አውድ "በባለፈው ዓመት ምስጋና አቅርባችሁ ለከርሞ አድርሰን ብላችሁ ነበርና ይኸው አድርሷዋችሁ ስለተመለሳችሁ እናንተ *ሀዩዎች* ሆናችኋል- በትክክል ብላችኋልና *መሬሆ*/ይኸው ዞረ በሉ፤ ብላችሁም አመስግኑ/" የማለት እንድምታ የያዘ ሆኖ ይታያል። ከቃላት *መመሳሰል* የተነሳ "Aayyolee hoo-እያሉ የሚቀበሉ *ታዳሚዎች* አጋጥመዋል። *ሃዮሌ* "እናቶች" እንደማለት ነው። ሆኖም በዚህ ጥናት ከእሬቻ ከወቅት ጋር ተያያዞ "እናቶች" የሚለውን የሚያስረዳ ማስረጃ አልተገኘም፤(ምዕራፍ አምስት 5.3.1.2. ይመልከቱ)።

ታዳሚ፡- ያድርሰን!

ምርቃት ሰጪ፡- ዘመን[8] እንዲሁ በትውልድ ለትውልድ ይዙርላችሁ፡፡

ታዳሚ፡- ይዙርልን!

ማስረጃ ሦስት፡ በገዳ ስርዓት ፡-

ፎሌ በገዳ ሥርዓት ወቅት ሥርዓቱን ያዘጋጀ ሰው በዘፈን ሲመርቀው፡-

Kan Weeduu dhahu: Oofali wayya Lubakoo oofali

Miseensota foollee: Oofali wayya Lubakoo oofali

Kan Weeduu dhahu: Wayya luba koo

Miseensota Foollee: Ooffali

Kan Weeduu dhahu: Gadaa'beeti

Miseensota foollee: Oofali

Kan Weeduu dhahu: Taraan teeti (Caffee Bal'oo; 2002).

ትርጉም፡-

የፎሌ ዘፈን አውጪ፡- በሰላም ተወጣ የእኔው ሉባ

የፎሌ አባላት(ተቀባዮች)፡- በሰላም ተወጣ የእኔው ሉባ

የፎሌ ዘፈን አውጪ፡- የእኔው ሉባ

የፎሌ አባላት(ተቀባዮች)፡- የእኔው ሉባ

የፎሌ ዘፈን አውጪ፡- የአባትህን ገዳ

[8] በአማርኛው ዘመን ተብሎ የተተረጎመው ሀሳብ ቀጥታ ትርጉም "ስምንት" ሲሆን በገባበት አውድ "ስምንተኛውም" እንዲሁ ይዙርላችሁ እንደማለት ነው፡፡ ይህ "ሰዴታ" የሚለው ቃል ከሠርግ በፊት በአማርኛው "ቀለበት" የሚባለውን ስነስርዓትም የሚወክልበት ጊዜ አለ፡፡ መሠረታዊ ሀሳቡ ግን በኦሮሞ ማህበረ ባህላዊ ተቋም ከሆነውና በየስምንት ዓመቱ ከሚዞረው የገዳ ሥርዓት የተያያዘ ሳይሆን አይቀርም፡፡

የሮሌ አባላት(ተቀባዮች)፦   የእኔው ሉባ

የሮሌ ዘፈን አውጪ፦   ዙሩ ያንተ ነውና

የሮሌ አባላት(ተቀባዮች)፦   በሠላም ተወጣዉ የእኔው ሉባ (Caffee Bal'oo; 2002).

በዚህ ዘፈን እንደተጠቆመው ገዳ የአሁኑ ሉባ (ባለጉዳይ) አይደለም- የአባቱ ነው፡፡ የአባቱ ገዳ ዞሮ እሱ ዘንድ ስለደረሰ ነው፡፡ የእሱም ለልጁ እንዲደርስ ÷" በሰላም ተወጣው" ተብሎ እየተመረቀ ነው፡፡ ገዳዉ ÷በተለይም አሁን ባለበት ሁኔታ በቱለማ ኦሮሞ÷ የአሁኑ ሉባ ወይም ግለሰብ ሳይሆን የአባቱ መሆኑን ከሚያረጋግጡት የእሱም፣ የአባቱም፣ የአያቱም እንዲሁም የጎሣዉ በሙሉ ገዳ መጠሪያ አንድ መሆኑ ነው፡፡ ለምሳሌ ከአምስቱ ገዳ የግለሰቡ *ቢርመጂ* ከሆነ የእሱን ቢርመጂ መሆንን የወሰኑት የቀድሞ አባቶቹ እንጂ እሱ አይደለም- በአርባ ዓመት ዞሮ ሲመጣ ሥርዓቱን ፈጽሞ ግዴታውን ይወጣል፤ ከዚህ ገዳ አባል ወደሌላ (ሚችሌ ወይም ሮባሌ) ሊወጣ አይችልም፡፡ ስለሆነም ይህ የገዳ ወቅት በየአርባ ዓመቱ ዞሮ ይመጣል፡፡ ከዚህ አንፃር ገዳ ጊዜም ሆኖ፤ የጊዜ መገለጫም ሆኖ ይታያል፡፡

ማስረጃ አራት፡- በሕፃናት ጨዋታ ሳምንት እንደ ዙር ሲገለፅ

ሕፃናት ቁጥር መቁጠር ከሚማሩበት ጨዋታዎች አንዱ÷ "Takkooyyee, Lamooyyee"- አንድዬ ሁለትዬ- " ተብሎ የሚታወቅ ጨዋታ ነው፡፡ በዚህ ጨዋታ ውስጥ ሕፃናት በመቀባባል በጥያቄና መልስ መልክ ይጫወታሉ፡፡ ጠያቂው አንድ ምንድናት? ሁለት ምንድናት? ሦስት ምንድናት እያለ የሚመለሰው ትክክል መሆኑን እያረጋገጠ ያልፋል፡፡ ጨዋታው መመለስ መቻል ብቻ ሳይሆን በፍጥነት ያለፉትንም ወደኋላ መልሶ ማለትን ይጠይቃል፡፡

<u>አፋን ኦሮሞ</u>	<u>ትርጉም</u>
Tokkeen maali?	*አንድ ምንድናት?*[9]
Tokkeen tokkittuma	*አንድማ አንድ ናት*

[9] በታደሠ በሪሶ (2000) ሥራ ውስጥ "አንድ ምንድናት?" ለሚለው መላሹ "አውራ ጣት" ብሎ እንደሚመልስ ተገልጿል፡፡ በተመሳሳይ ሁኔታ÷ "ሰባት ምንድናት?" ለሚለውም "buusa Waaqaa" 'Seven – are stars in the constellation of ursa major'" ብለው ይገልፃሉ፡፡ በዚህ ጥናት እንደታየው ሳምንት (ሰባቱ ቀናት) በኦሮሞ የጊዜ አከፋፈል ውስጥ ሲጠቀሱ አይታዩም (ምዕራፍ አምስትን ይመልከቱ)፡፡ ከዚህ አንፃር የታደሰ በሪሶ (2000) ጥናት ሰባት ቁጥር ያስፈረው ነባሩን አገላለፅ የያዘ ሳይሆን አይቀርም የሚል ግምት ያሳድራል፡፡

Lameen maali?	*ሁለት ምንድናት?*
Lamaan mucha re'ee tokkeen tokkittuma	*ሁለት የፍየል ጡት ነው አንድ አንድ ናት*
Sadeen maali?	*ሦስት ምድናት?*
Sadeen snsummanii	*ሦስቱ ጉልቻዎች*
Lamaan mucha re'ee tokkeen tokkittuma...	*ሁለት የፍየል ጡት አንድማ አንድ ናት...*
Torba maali?	*ሰባት ምንድናት?*
Torban naannoo sanbataa	*ሰባት የሣምንት መዞሪያ*
ja'an jabbii qaraxaa	*ስድስት የግብር ጥጃ*
shanan Quba harkaa	*አምስት የእጅ ጣት*
Arfan mucha saawwaa, ... tokkeen tokkittuma.	*አራት የላም ጡት... አንድማ አንድ ናት*
....	....

(Tapha Abdiisaa Makonniiniifi Aannannee Yaa'ii, 2003) *(ሕፃን አብዲሣ መኮንን እና አነኔ ያኢ.) 2003 ዓም)*

በዚህ መልክ ሰባት ቁጥር ላይ ሲደረስ ሳምንት በዙር ጉዞ ዞሮ እንደሚመጣ ተደርጎ ይህ ጥናት ባተኮረበት የቱለማ አከባቢ ይገለፃል። ከዚሁ ጋር በተያያዘ በኦሮሞ አተያይ ቁጥሮች ሁሉ በዙር ይመጣሉ። በ (Taddesse Berisso, 2000 " ስራ ውስጥ ይህንን የሚያስረዳ ሀሳብ ይገኛል። "... in the traditional Oromo counting system, there are only nine "true" counting numbers, lakkobsa dhugaa. These are the digital numbers one to nine. All the other numbers are said to be a reproduction of this series and can be repeated infinitively. This repetition is called *mara*, 'round', or 'return', and represents the zero concept. ይህ በታደሠ ጥናት ውስጥ ዘጠኝ ላይ ያለው የ "mara, round or return" እሳቤ የሚያሳየው በዚህ ጥናት ምዕራፍ ዘጠኝ የለውጥና ቀጣይነት ምዕራፍ እንደተብራራው ወደ ሰባት መጥቶ ሳምንት ሲገለፅ ይታያል።

ስለሆነም በኦሮሞ አተያይ በርካታ ነገሮች በመርሣ ክብ ወይም መሰል ቅርጽ ሲጓዙ እንደሚታዩ የተጠቃቀሱ ምሳሌዎች ጠቋሚ እንደሆኑ ሁሉ በመርሣ ቅርፅ ከሚጓዙት ጊዜ አንዱ ነው። በዚህ የጊዜ ክባዊ ቅርጽ አጓጓዝ ውስጥ በተወሰኑ የጊዜ ዑደት ዞረው ከሚመጡት በርካታ ማሕበረሰባዊ ጉዳዮች መካከል "የሽግግር (የወቅቶች፣ የማሕበረሰባዊ እርከን ማዕኛ

ወቅቶች)- እንደምሳሌ ሊጠቀሱ ይችላሉ። እነዚህ ወቅቶች ደግሞ ብዙውን ጊዜ በክበራና በመገለጫዎቻቸው÷ በሰፊው ትርጉም ፎክሎር በሚይዛቸው ጉዳዮች ይታጀባሉ፤ ይገለፃሉም (Gennep, V. 1960, Dorson 1972) ። " Most rituals bring together many types of folklore: verbal, such as chants, recitations, poems or songs; customary, such as gestures, dance or movements; and material, such as food, books, awards, clothing and costumes(Sims, Stephens፡ 2005፡ 95). ስለሆነም ከጊዜ ጋር በተያያዘ የስነሰብ ባለሙያዎች በሕይወት ዑደት ወቅት "Liminal/ transitional/ in between/ Treshold " በሚሉት ወቅት ላይ ያሉትን ፎክሎር ገጽታዎች በዚህ ጥናት ታይተዋል። ሊሚናል የሚለውም ሀሳብ ከጊዜ አንፃር በተጠኘው ቋንቋ ውስጥ ባለው ቃል"መርሣ" በሚል ተወክሎ በተናጠልም በተለዋጭነትም እንዲያገለግል ተደርጓል። የሊሚናሊቲ ጽንሰ ሀሳብ ከመርሣ በላይ ሰፊ ቢሆንም ጥናቱ ባተኩረበት በዚህች ሥፍራ ላይ ተቀራራቢ ሀሳቦችን ስለሚጋሩ በተናጠልም በተለዋጭነት ለመጠቀም ተችሏል። (የዚህ ጥናት የጽንሰ ሀሳብ ክፍል ሰፊ ማብራሪያ ይዟል)።

1.2. የጥናቱ አነሳሽ ምክንያት

ሊሚናሊቲ የሀሳቡ ጠንሳሽ ሳይሆን አይቀርም ተብሎ ከሚጠቀሰው÷ (Arnold Van Gennep, 1960) [1908]) የመጀመሪያ ህትመት ከሆነው "*Rites De Passage*" ጀምሮ ከተለያዩ አንፃሮች እየተጠና ይገኛል። በስፋት በሕይወት ዑደት " Rites of Passage" ጥናት ውስጥ የከበራ ስርዓት ሂደት የተከታታይ ክስተት (Sequential structure) አካል ሆኖ ይጠናል- "Initiation/separation , Liminal, Incorporation/Incorporation"። በሂደቱ ውስጥ ዑደቱን የማስተካከልም ሆነ የማበላሸት አቅም ያለው ደረጃ የመካከለኛው /ሊሚናል/ ወቅት ይመስላል። ለዚህም ነው ይህን ደረጃ ብዙዎቹ ቀደምት አጥኚዎች በፍርሃትና አልፎ አልፎ ከ "አደጋ" ጋር እንደሚያያዝ የሚገልፁት። የሕይወት ዑደቱም ሆነ የሊሚናል ወቅቱ ክንውን ከጊዜ ጋር የጠበቀ ግንኙነት አላቸው (Thomassen, 2009)። ሆኖም በዚህ የማስተካከልም ይሁን የማዛባት ብቃት አለው በሚባለው የመርሣ ወቅት (ሊሚናሊቲ) ላይ በማተኮር የተጠና ጥናት አልተገኘም። ከማሕበረሰብ የጊዜ እሳቤ ጋር በማያያዝ የተመለከተ አጥኚም የዚህ ጥናት ባለቤት እስከተመለከተው ድረስ አልተገኘም። ከዚህም ሌላ በስፋት በስነሰብ የጥናት መስክ ውስጥ የሚታወቀውን ይህ "ሊሚናል" የተባለን ጽንሰ ሀሳብ ፎክሎር ከሚባለው መስክ ጋር በማያያዝ የተጠና ጥናት የለም፤ ወይም አልተገኘም። ከኦሮሞ ባህል ጋር በማያያዝ እንዲሁ ያተጠና ጥናት አላጋጠመም፤ አልተገኘምም። በመሆኑም ይህ ጥናት በያዘው ርዕስ ዙሪያ ሁለቱን

ሙያዎች (ፎክሎርና አንትሮፖሎጂ) በማጋባቱም ከኦሮሞ ባህል አንፃር በሙያው ውስጥ በማንሳቱም የመጀመሪያ ይሆናል፡፡ ይህ ርዕስ እንዲጠና ለአጥኚው መነሻ የሆነው ጉዳይ በኦሮሞ ዘንድ ያሉ እውቀቶች ሲሆኑ እነዚህም ሲከወኑ በአጥኚው አዕምሮ "ለምን" የሚል ጥያቄ መፍጠር መቻላቸው ነው፡፡ ከበርካታ ጉዳዮች ውስጥ ለማንሳት ያህል በምሽት ወቅት ሕፃናት ሲያወሩ (ሲጫወቱ) ወላጆች በአንፃሩ አያወሩም፤ ለምን? በቢራ ጭፈራ ወቅት ወጣቶች ስጦታ ተቀብለው ሲመርቁ በተገላቢጦሽ አባቶች ምርቃት ተቀባይ ይሆናሉ፤ ለምን? የሠርግ ዕለት ሙሽራውን/ ሪትን በሙገሣ ከመሸኘትና መቀበል ፈንታ ይሠድቧቸዋል፤ ለምን? በገዳ የእርከን እና "ፓርቲ"ዎች ሥልጣን መቀያየሪያ ወቅት ፎሌዎች ከማንም በላይ ይፈራሉ፡፡ የሚፈሩት "ይሣዳባሉ" ስለሚባል ነው፡፡ ለምን ይሣደባሉ? እና በጥቅሉ በዚህ ወቅት ወትሮ ካለው በተለየ ምን ዓይነት የማሕበረሰብ እውቀት ቢኖር ነው? የሚለው ትኩረት የሳበ ጉዳይ ነው፡፡ በመሆኑም በዚህ መስክ ያለውን እውቀት በማውጣት ያለውን ክፍተት ይሞላል ተብሎ የታሰበ ነው፡፡

በተጨማሪ የቱለማ ኦሮሞን በተመለከተ የዚህ ጥናት አቅራቢ እስከዳሰሰበት ድረስ የተጠኑ ጥናቶች እንዲሁ ውስን ሆነው ይታያሉ፡፡ የተጠኑ ቢኖሩም ከላይ እንደተገለፀው መርሣን የተመለከቱ የሉም፡፡ የተጠኑ ሥራዎች በተመሳሳይ ሥራዎች ቅኝት ሥር ተከልሰዋል፡፡

1.3. የጥናቱ ዓላማ

1.3.1. የጥናቱ ዓቢይ ዓላማ

የዚህ ጥናት አቢይ ዓላማ በቱለማ ኦሮሞ የ መርሣ ወቅቶች ያሉ ፎክሎሮችን መተንተን ነው፡፡

1.3.2. የጥናቱ ንኡሳን ዓላማዎች፡-

- የቱለማ ኦሮሞን መርሣ ወቅቶች መግለፅ፡-
- በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች በፎክሎር ዘውጎች የተገለፁ ጉዳዮችን ማሳየት፡-
- በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት በፎክሎር ዘውጎች የተገለፁ ትዕምርቶች መፍታት፡-
- የቱለማ ኦሮሞን የትዕምርት አመሠራረት መግለፅ፡-
- በቱለማ ኦሮሞ በመርሣ ወቅት የታዩት ጉዳዮችን ለውጥና ቀጣይነት ማሳየት፡-

1.4. የጥናቱ ጠቀሜታ

የቱለማ ኦሮሞ ማህበረሰብ ለረጅም ጊዜ ባኖረው መሠረተ ባህላዊ ተቋማት፥ በሌላው አካባቢ እንደሚኖረው ኦሮሞ ሁሉ ለብዙ ዘመናት የኖረበትና እየኖረበት ያለ እንዲሁም ያኖራቸውና ለወደፊቱም ሊያኖራቸው የሚችሉ በርካታ እሴቶች አሉት፡፡ ካሉት እሴቶቹም የተወሰኑት በሐይማኖታዊ አከፋፈልና አገላለፅ የአዘቦት (በየዕለቱ፣ በየወቅቱና በየአጋጣሚው የሚከናውናቸው) እና የከበራ ተብለው በጥቅሉ ሊጠቀሱ ይችሉ ይሆናል፡፡

የቱለማ ኦሮሞ ካሉት እሴቶቹ አንዱ÷ አሁን ለዚህ ጥናት በተመረጠው *የመርሃ* ወቅቶች ያሉ ፎክሎሮች እና የያዟቸው ጉዳዮች ይሆናሉ የሚል እምነት አለው፡፡ ማሕበረሰቡ ፎክሎሩን ለበርካታ ዘመናት ፊልጎም ይሁን ወይም በማህበራዊ ጉዳይ ተገድዶ፥ አውቆም ይሁን በውል ሳያውቅ በቃል ብሏቸው፣ በተግባር ከውኗቸው ከትውልድ ወደ ትውልድ ሲያስተላልፍ ያኖራቸውና እያኖራቸውም ያሉ ናቸው፡፡ *የሊሚናል* ወቅትን በአግባቡ መያዝ ሊኖሩት ከሚችሉት ጠቀሜታዎች የሚከተለውን ለምሳሌ ያህል ማንሳት ይቻላል፡፡

> …researchers acknowledge that this space can be turned into a position of power if the liminal party can properly manipulate his or her situation in such a way to play up the strengths of his or her space. By taking on this position of power they find that they are in a place where the weak or marginalized may become more powerful than their oppressors (Turner 168) Reese, Glessie:*: 3).*

በጥቅሱ እንደተጠቆመው የሊሚናል ወቅት በአግባቡ ከተያዘ አቅም የማጎልበቻ፣ የማጠንከሪያ አጋጣሚ ይሆናል፡፡ ይህ ካልሆነ በተቃራኒው የሚጠበቀው ሳይሆን ቀርቶ የሚፈራው÷ እንዳይሆን የሚፈለገው÷ የሚከሰትበት ሊሆንም ይችላል፡፡ እነዚህም ለመሆንም ሆነ ላለመሆን የየራሳቸው መገለጫ ይኖራቸዋል፡፡ ስለሆነም በዚህ ጥናት ውስጥ ሁለቱ አንጓሮች የተገለጡባቸው ማሕበረሰባዊ ጉዳዮች ስለሚታዩ ይህ ማሕበረሰቡ ያለውን እሴትና ያለበትንም ሁኔታ ስለሚገለጽ ማህበረሰቡን ከዚህ አንጻር ለማወቅ ይጠቅማል ተብሎ ይታሰባል፡፡

(Chatrine; 1997:101) እንደምትለው በሽግግር ወቅት በትውልድ መካከል ያለን ትስስርና የትስስር መግለጫ ጉዳዮች (Intergenerational rites) ማወቅ ጠቀሜታ እንዳለው የአሜሪካኖችን ልምድ በማንሳት ትገልፃለች፡፡ "It is often suggested that the lack of clear life-passage rites in American culture has contributed to the loss of community and a growing sense of social alienation" ፡፡ በጥናቱ አነሳሽ ችግር ስር የቱለማ ኦሮሞ ለበርካታ አመታት እንደሌላው ኦሮሞ

ሁሉ "የራሴ ነው" በሚሏቸው ፖለቲካዊና ኢኮኖሚያዊ እንዲሁም በሂደት በባህሉም ላይ ለመወሰን አቅም ቢያጣም በተወሰነ ደረጃ ባህላዊ ጉዳዮች ሲያከናውኑ ይታያል፡፡ ውስን በሆነ ደረጃ እየተከናወኑ ካሉት የሕይወት ዑደት እርከን መግለጫዎች ይገኛሉ፡፡ ስለሆነም ማህበረሰቡን በዚህን ወቅት መመልከት ካቲሪን ቤል ካለችው አንፃር አንዳች ጠቃሚ ነገር ይገኛል የሚል ግምት አለ፡፡

በሌላ መልኩ ደግሞ ከከበራ ጋር የተያያዙ ወቅቶችን ማጥናት ካሉት ፋይዳዎች ያለውን ማሕበረሰባዊ የፈጠራ ችሎታ ለመመልከት የሚያስችል ነው፡፡ "... ritual passages served as moments of creativity that freshened up the societal make-up, and [...] that rituals were much more than mere reflections of "social order"(Thomassen 2009: 14)".

ስለሆነም ይህ ጥናት ፡-

- በአጥኚው እይታ የሊሚናሊቲን ጽንሰ ሀሳብ ወደ ፎክሎር ሙያና ጥናት አጉልቶ ለማምጣት የራሱ አስተዋጽኦ አለው፡፡
- አንድን ማህበረሰብ በመርሣ ሽግግር ወቅት መመልከት፣ መንከባከብ ለባህል ጉዳይ ኃላፊዎች፣ ለኢንቨስትመንት አስተዳዳሪዎችና ፖሊሲ አውጪዎች አስተዋጽኦ ሊኖረው ይችላል፡፡
- የመልክዓ ምድር ተረኮች ከታወቁ ለኦሮሞ ጉዳይ ተመራማሪዎች፣ በአርት ስራ ውስጥ ለታሪካቸው መቼት ሴራ ማዋቀሪያም ለመጠቀም ለሚያስቡት ሊጠቅማቸው ይችላል፡፡
- ከከበራ ስፍራዎች ጋር በተያያዘ ለቱሪዝም ኢንዱስትሪ ግብዓቶች የሚሆኑ ሀሳቦች ሊገኙ ይችላሉ፡፡
- በዚህ ርዕሰ ጉዳይ ዙሪያ ለማጥናት ለሚፈልግ ቀጣይ አጥኚ አንዳች ዕውቀት ሊያበረክት ይችላል ተብሎ ይታመናል፡፡

1.5. የጥናቱ ገደብ፡

ይህ ጥናት ሊሚናሊቲ የሚለውን ጽንሰ ሀሳብ ከጊዜና ከቦታ አቅጣጫዎች (Spasio-temporal dimensions) አንፃር ይመለከታል፡፡ ከዚህም አንፃር የጥናቱ አድማስ በዚህ ጥናት ሊጠናቀቅ የማይችል በመሆኑ ሁለቱ በአንድ ላይ በአውድ በሚታዩበት ላይ ያተኩራል፡፡

ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 1176
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

የጥናቱ ክልልና ትኩረት የቱለማ ኦሮሞ በነባሩ አውድ የሚኖርባቸውን ቦታዎች የሚያካልል ቢሆንም[10] በተለያየ መንገድ በቱለማ መሬት ላይ የሠፈሩትን የሌላ ብሔረሰብ አባላት አያካትትም። ጥናቱ የሚዳስሳቸው ቦታዎች የቱለማ ዘር ግንድ የሆኑትን የዳጪ፣ ጂሌና በቾ አካባቢዎች የሚመለከት ይሆናል። አሁን ባለው መንግስታዊ የአስተዳደር አጠራር የፊንፊኔ ዙሪያን ኦሮሚያ ዞን፣ ምስራቅ ሸዋ፣ ሰሜን ሸዋ፣ ደቡብ ሸዋና ደቡብ ምዕራብ ሸዋ የሚባሉትን የሚመለከት ነው ።

ከምዕራብ ሸዋ ዞን (ኮሎቦ፣ ሆለታ፣ ኤጀሬ"፣ ኪሚያ "እሁድ ገበያ" ነጮና ኦሎንኮሚ) የሚባሉ ከተሞችና የአካባቢው ኦሮሞ ከሶስቱ ከቱለማ ልጆች የበቾ ስለሆኑ በእነዚሁ ላይ ያበቃል። ከደቡብ ምዕራብ ሸዋ አቅጣጫ ያለው በቾ (ሰበታ፣ አዋሽ በሎ፣ ተጂ፣ አስጎሪ፣ አዋሽ ቡኤና ቱሉቦሎ እንዲሁም በኤጀሬ ሶዶ በኩል ቦኒያ፣ ጃዊ ጌጃ ፣ አዋስ፣ ቀርሣ፣ ኮሲ፣ ተሬ፣ሐሮ፣ እና ከፊል ጢያ አካባቢ) እና ሶዶ ድረስ ያለውን ያቅፋል። በሰሜን ሸዋ በኩል ከአማራው ክልል ጋር " እስኪዋሰን" ድረስ ያሉትን የዳጪ ልጆች ቦታዎችን ያካልላል። ከአባይ ማዶ ያሉትን ደራና ራያ ይህ ጥናት አይመለከትም። በምስራቅ ሸዋ (ቢሾፍቱ፣ሞጆ አዳማና ወለንጪቲ እንዲሁም ኢዲቀርሳ፣ ቆቃ፣ መቂ) እስኪደርስ ያለውን ይይዛል።

ከላይ የተጠቀሱት ስፍራዎች በመልክአ ምድር አቀማመጥ ሰፊ ስፍራ አካለው ያሉ ናቸው። እነዚህን ሁሉ ስፍራዎች በጥናቱ ለማካለል ባይችልም ከተጠኚው ማሕበረሰብና ከጥናቱ ባህርይ አኳያ ወካይ ናሙናዎች በአውድ ውስጥ ተወስደዋል።

ተጠኚው የቱለማ ኦሮሞ ማሕበረሰብ እስከአሁንም ድረስ በጠነከረ መልክ ባይሆንም የጋራ ማዕከል አለው። በገዳ ወቅትና እጅግ ወሳኝ የሆነ ጉዳይ ሲያጋጥም እስከ ኦዳ ነቤ ይመጣል፤ ችግሮቹንም በጋራ ይፈታል። ከዚህም ሌላ በየአመቱ በሆራ አርሰዲ እየተገኘ ጎሳውን በመወከል ምርቃት ይሰጣል፤ ይወስዳል። በኦዳ ነቤ ሰብሳቢነት አሁን ቢሾፍቱ ከተማ ባለው ማዕከል ከሌሎች አባገዳዎች ጋር በመሆን በጋራ ማሕበራዊና ባህላዊ ጉዳዮች ይሳተፋሉ። ሁሉም በዚህ የጋራ በሆነው ማዕከል ውስጥ የጎሳውን ያህል መቀመጫ ይዞ ይገኛል። በተለይም ይህ ጥናት ጊዜና ከጊዜ እሳቤ ጋር ተያይዞ ባሉ ከበራዎች ላይ ያተኮረ በመሆኑ በከበራ ወቅቶቹ ላይ÷ ከመልክዓ ምድርና የአኗኗር ዘይቤ ተመሳስሎ ሊሆን ይችላል (ምዕራፍ አራትን

---

[10] አሁን "የአዲስ አበባ መስተዳድር" እየተባለ የሚጠራው የቱለማ ኦሮሞ መሬት ነው። ሆኖም ይህ ጥናት በዋነኝነት አዲስ አበባን በዋነኛነት ባያጠናም በከፊል በተለይም የከተማዋ ማስፋፊያ ፕላን መሠረት ባከለላቸው ሥፍራዎች ምክንያት ስርዓቱ እየተከናወነ ያለባቸውን የመስተዳድሩ ክፍለ ከተሞች ሊነካ ችሏል።

ይመልከቱ)÷ በትርጉም ላይ ልዩነት አይታይም፡፡ በዚህ ጥናት ምዕራፍ አምስትና ስድስት እንደታየውም በሚጠቀሙባቸው የሥርዓት ማስኬጃ ባህላዊ ድንጋጌ ላይ ልዩነት እንዲሁ አልታየም፡፡ ይህ የመሆኑ ምክንያት ግለሰቦች በግል ደረጃ ሥርዓት ሲፈጽሙ በቀደምት አባቶች በጋራ ማዕከላቸው ገዳ የተደነገጉ ህግጋትን ስለሚከተሉ ነው፡፡

ይህ ማለት በሁሉም ሥፍራዎች ያሉ በተለይም የመርሣ ወቅቶች ፎክሎር ከነዘውጋቸው "ፍፁም ተመሳሳይ ናቸው" የሚል እሳቤ የያዘ አይደለም፡፡ ፎክሎር ከሌሎች ሙያዎች የሚለይበት በማለት (Dundes, 1965) ከሚጠቅስባቸው ጉዳዮች አንዱ የሆነው መልከ - ብዙነት (Variant forms) ይኖራሉ፤ ታይተዋልም፡፡ ይህ የመልከ ብዙነት እሳቤ ማሕበረሰብ ደረጃ ቀርቶ በአንድ ግለሰብ ደረጃ የተከወነ ፎክሎር ደግሞ ሲከውን ከቅላፄ ጀምሮ እስከ ይዘት ባለው ላይ የሚቀንስ ወይም የሚጨምር ወይም የሚያሻሽል ነገር መኖሩ አይቀሬ ነው፡፡ የአንድ ፎክሎር ዘውግ መልኮች መኖር ልዩነት አመላካች ሳይሆን በ (Dundes, 1965 Preface; vii-viii) የጠለቀ ባህላዊ መሠረት የመኖሩ ገላጭ ነው፡፡

> "All folklore, no matter what genre, will exhibit 'multiple existence' meaning that an item will exist in more than one time and place; more over, as a result of the transmission process from person to person, there will inevitably be variation. No two versions will be exactly the same. …This multiple existence and variations therefore qulifay as bona fide folklore.

በመሆኑም ጥናቱ በዋነኛነት በቾና ገላን ላይ ያተኮረ ቢሆንም ከተጠቀሱት ሌሎች ሥፍራዎችም ከተፈጥሯዊ መቼቶች ሲከወኑ ተወስደዋል፡፡ በተመሳሳይ የጊዜ እሳቤ ውስጥ በሚደረጉ ከበራዎች ሊኖሩ የሚችሉ ልዩነቶች በተጠቀሰው መልኩ ይስተናገዳሉ በሚል ተሳቢነት ተካተዋል፡፡

በሌላ በኩል ይህ ጥናት በርዕስ ጉዳዩም ካሉት የሽግግር ወቅት አይነቶች ጊዜን ማዕከል ባደረገና ማሕበረሰቡ÷ "ጊዜ ዞሮልናል" ብሎ በሚገልፀው "መርሣ" ወቅቶች ላይ ያተኮረ ነው፡፡ ስለሆነም ይህ ጥናት ከጊዜና የጊዜ ጽንሰ ሀሳብ ጋር የተያያዘውን የሽግግር ወቅት እና በወቅቱ የታዩትን የፎክሎር ዘውጎች ተመልክቷል፡፡ ከጊዜ ጋር ተያይዞ የከበራ ሥፍራዎች የየራሳቸው ማህበረሰባዊ እሴት ስላሏቸው የፎክሎር ገጽታዎቻቸው ታቅፈዋል፡፡

ከሕይወት ዑደት ጋር አያይዘው የሊሚናል ወቅትን "Crises period" ብለው የሚገልፁ አሉ፡፡ ይህም በሽግግሩ የሚያልፈው ሰው በአዎንታ የማያልፍበት አጋጣሚም ሊኖር ስለሚችል ነው፡፡

ስለሆነም በጭንቀት የተሞላ ወቅት ነው። አንድት እናት ልጅ ከመውለዱዋ በፊት በማሕበረሰቡ የራሷ ሕይወት፣ የሕፃኑ ሕይወት፣ የሕፃኑ አካላዊ ሁኔታ ... መሰል ጉዳዮች በስጋት መልክ የሚታዩ ናቸው። አስፈላጊው ስርዓት እነዚያን ስጋቶች ለመቀነስ በሚያስችል መልኩ ለፈጣሪ በልመናም ይሁን ሥርዓቱ በሚፈልገው መልክ ይቀርባሉ። ይህ ወቅት የራሱ (ባለጉዳዩ) ጊዜ ብቻ ሳይሆን አብሮ ያለውም ማሕበረሰብና የማሕበረሰቡም ተቋማት ጉዳይ ነው ለማለት ይቻላል።

> "In most of the world's simpler societies and in many 'civilized' societies, too, there are a number of ceremonies or rituals designed to mark the transition from one phase of life or social status to another....These 'crisis' ceremonies not only concern the individuals on whom they are centered, but also mark changes in the relationships of all the people connected with them by ties of blood, marriage, cash, poletical control, and in many other ways(Turner, Victor; 1967:7- 8).

ከላይ እንደ ቀረበው የሽግግሩ ወቅት የባለጉዳዩ ብቻ አይደለም፤አብሮ ያለውም ማሕበረሰብ ጉዳይ ነው። በዚህ ጥናት ውስጥ ትኩረት የተደረገው ባለጉዳይ የሆነው ለምሳሌ ሙሽራው/ሙሽሪት ላይ ሳይሆን በእነርሱ (በባለጉዳዮቹ) ማዕከልነት በታዳሚዎቹ ስለነርሱ በፎክሎር ዘውጎች የገለፁት ጉዳዮች ናቸው። ስለሆነም ከመዋቅሩ ይልቅ መዋቅሩ በራሱ ሂደት እየተጓዘ ላለው ማህበራዊ እይታ (በቃል ግጥም፣ በተረክ፣ በክዋኔ፣ በተምሳሌታዊ...) የተገለፁትን ተመልክቷል።

ከላይ እንደ ተጠቀመው ድንገቴ/ ቅጽበታዊ የሆኑት የሊሚናል ወቅቶች (እንደ የወሊድ በተለይም የምጥ ፣ የሞት፣ የኅርፍ፣ የጠለፋና÷ "Irra Dhaabaa/ Fuudha Kallachaa- *እረዳባ* / የከለቻ ጋብቻ መሰል) ወቅቶችና ፎክሎሮች በዚህ ጥናት ውስጥ ተተኳሪ ሆነው አልተጠኑም።

1.6. *ያጋጠሙ ችግሮችና የተወሰዱ መፍትሔዎች፡*

ይህ ጥናት ሲካሄድ የተለያዩ በርካታ ችግሮች አጋጥመዋል። ሆኖም ዋነኛው ችግር የነበረው ለጥናቱ የተፈቀደው ገንዘብ አነስተኛ መሆን ነበር። ከኑሮ ውድነት እና የሀገሪቷም ገንዘብ የመግዛት አቅም እየወደቀ መሄድ በተጨማሪ ሌሎች ችግሮች ነበሩ። ማሕበረሰቡ "ከእኔ በላይ እከሌ ያውቃል" እያሉ ከራስ ወደ ሌላኛው፣ እሱም በተራው ለሌላው እያስተላለፉ መረጃ ለመስጠት ፍቃደኛ ያለመሆን ችግር ተጠቃሽ ነው። ከዚሁ ጋር ተያይዞ መረጃ አቀባዮቹ ለውይይት ሲጋበዙ በጋራ እንጂ በግል ሆነው መረጃ የመስጠት ልምድ የላቸውም። ይህ

የአብሮነት ገዞ በወንዶች ዘንድ ቢኖርም በሴቶች ዘንድ ጎልቶ ይታይል [11]። ይህም ጥናትና ምርምር በትልቅ ገንዘብ የሚካሄድ እንደሆነ በመገመት ለእያንዳቸው እንቅስቃሴዎች ከገንዘብ ጋር የተያያዙትን ጥያቄዎች በቀጥታና በተዘዋዋሪ በቅድሚያ የመጠየቅ ልምድ ጎልቶ የታየ ነው።

ለምሳሌ ያህል ገንዘብ በጥሬ ወይም በአይነት (በተዘዋዋሪ) እንዲከፈላቸው የሚጠይቁባቸው የማስገደጃ አባባሎች ተሰምተዋል (እነዚህ ጥያቄዎች ሙሉ በሙሉ ለማለት ይቻላል የተሰነዘሩት በወንዶች ነው)።

- *"Dubbiin eebban namaa qajeelti"* - የጠየቁት የሚረጋው በእሬቻ ነው።
- Dubbii[12] dhaabatatti hinhaasa'an"- ውይይት በቁም አይደረግም!

እነዚህ በሙሉ እንደየአገላለጻቸው ልዩነት የየራሳቸው መልዕክት አላቸው፤ አፈፃፀማቸውም እንዲሁ። ለምሳሌ ያህል "*ሀሳብ (ነገር) የሚቀናው በእሬቻ ሲጠየቅ ነው*" የሚለውን ብንመለከት ከውይይት በፊት ምርቃት መደረግ እንዳለበት ይገልፃል፤ ምርቃት ደግሞ ሲደረግ መሟላት ያለባቸው ነገሮች አሉ። ከእነዚህም ጠያቂው ክፍል ጉዳዩ እንዲቃናለት የሚያያስፈልገውን አሟልቶ አቅርቦ መመረቅ አለበት (በተለይ አንድ ሙሉ ነገር መቅረብ አለበት ለምሳሌ አዘውትሮ የሚቀርበው መጠጥ በተለምዶ የ"ሀበሻ" አረቄ የሚባለው ነው)።

ሌላው በጥናቱ ወቅት ያጋጠመው ችግር በመስክ ቀደም ብለው ከተነሱ ፎቶዎች ጋር ይያያዛል። ቀደም ያሉ ፎቶዎች ይህ ጥናት ከጀመረበት 2002 ዓ.ም /እ.አ.አ. 2010 የተነሱ ናቸው። ሆኖም አጥኚው በወቅቱ ፎቶዎቹ ቀናቱን እንደሚመዘግቡ ካለማወቁ የተነሳ አብዛኛዎቹ ፎቶዎች እ.አ. አ. በ2014 በሚል ቀናቱንና ዘመኑን ቀይረው ወጥቷል። በመሆኑም ለጥናቱ እምብዛም ፋይዳ የሌላቸው ፎቶዎች እንዲቀሩ ሲደረግ ውስጥ የሆኑትን ግን በማካተት አጫጭር መግለጫ በጥናቱ ግርጌ ላይ እንዲቀመጥላቸው በማድረግ ለመጠቀም ተሞክሯል።

---

[11] ይህ ልምድ መንገድ ሲሄዱም ሆነ ሲሰሩ የሚታይ ነው ። ለብቻው የሚጓዝና መስክ ላይ ቀኑን ሙሉ የሚሰራ ሰው የለም ለማለት ያስደፍራል። ለምናልባት ለብቻ የሚሰራ ወይም መንገድ የሚጓዝ ሰው ካለ የአብዛኛውን ሰው ትኩረት ይስባል፤ የመነጋገሪያ ርእሰ ጉዳይም ይሆናል። በአንድ ማሕበራዊ ጉዳይ መዛባት ምክንያት "ባይተዋር" የሆነ ሳይሆን እንዳልቀረ ይገመታል። ይህ አጥኚም ለብቻው የተንቀሳቀሰባቸው አጋጣሚዎች ውስን ናቸው።

[12] ቃለመጠይቅን እንደ የዘወትር ውይይት አይመለከቱትም። በአብዛኛው ከሽምግልና ጋር ያስተያዩታል። ሽምግልና ደግሞ እነርሱ እንዳሉት አንድ ሥፍራ ተቀምጦ መወያየት የተለመደ ነው። እርቁ ሲሳካ ደግሞ ለተሳታፊዎች መጋበዝ የተለመደ ነው።

- ወቅታዊ የሆኑ ጉዳዮችን (ለምሳሌ የአስተዳደር ነክ ችግሮች ያሉባቸውን ወቅቶች) በቪዲዮ ለመቅረጽ ታዳሚዎች በተለይም የዘፈን አውጪዎች ምስላቸውን ለመቀረጽ ፍቃደኛ አለመሆን ሲሆን፤ ይህም ቴክኖሎጂና ዘመናዊ የህግ አስተዳደር በባህል ላይ እያደረሰ ካሉ ተጽዕኖዎች አንዱ በመሆኑ ሙሉ ለሙሉ ለመቅረፍ የማይቻል ሆኗል፡፡ ለዚህ የተወሰደው መፍትሔ በድጂታል ድምጽ መቅረጫ መረጃውን ለማኖር ሲባል በእየተሳተፉ የመመልከት የመረጃ መሰብሰቢያ ዘዴ በመጠቀም መቅረፅ ነበር፤ ይህም ተከናውኗል፡፡
- አንዳንድ መረጃ አቀባዮች ቀድመው በአንድ አጋጣሚ ሰጥተው የነበረን መረጃ ከጊዜ በኋላ ለማጣሪያ ያህል ሲጠየቁ የመቀየም ስሜት ታይቶባቸዋል፡፡ የመቀየማቸው ምክንያት "አልታመንም ማለት ነው?" የሚል ስሜት የነበረው ነው፡፡ ለእነዚህም አማራጭ አቀራረቦችን በመጠቀም መረጃውን ለማጠናከር ተችሏል፡፡

ምዕራፍ ሁለት፡- የተዛማጅ ሥራዎች ቅኝት

መግቢያ

በዚህ ምዕራፍ ሥር ሦስት ዋና ዋና ጉዳዮች ተነስተዋል፡፡ አንደኛው ክፍል የጥናቱን ጽንሰ ሀሳቦች የያዘ ሲሆን ሁለተኛው የንድፈ ሀሳብ ማዕቀፍ ነው፡፡ ሦስተኛው ደግሞ ከጥናቱ ጋር የሚመሳሰሉ ቀደምት ሥራዎች የቀረቡበት ነው፡፡ በእያንዳንዳቸው ስር የተነሱት አበይት ጉዳዮችም በምንጮች ተደግፈው ቀርበዋል፡፡

2.1. የጽንሰ ሀሳቦች ማገናዘቢያ

በዚህ ርዕስ ስር በዋነኛነት ሁለት ርዕሰ ጉዳዮች ተነስተዋል፡፡ አንደኛው "መርሣ"ን (ሊሚናሊቲን) የሚመለከት ሲሆን ሌላኛው ፎክሎርን የሚመለከት ነው፡፡ ስለ ሊሚናሊቲ ጽንሰ ሀሳብ (ምንነት፣መገለጫና ዓይነቶች) እና ስለፎክሎር ምንነትና ዓይነቶች እንዲሁም ከሊሚናሊቲ ጋር ስለሚዛመድባቸው መልኮች ተብራርተዋል፡፡

2.1.1. የሊሚናሊቲ ጽንሰ ሐሳብ

ሊሚናሊቲ ÷ "Gennep, [1960], Turner (1961, 1974), Chatrin; 1992; Sims, and Stephens; 2005, Thomassen (2009)" እና ሌሎችም እንደሚገልፁት በሕይወት ዑደት (Rites of Passage) በተለይም በከበራ (Ritual) ሂደት በሁሉም ማሕበረሰብ ዘንድ አሉ ካሏቸው ሦስት የሕይወት እርከኖች - "ቅድመ ሊሚናሊቲ፣ የሊሚናል ወቅትና ድህረ ሊሚናሊቲ" የመካከለኛውን እርከን የሚያመለክት ነው፡፡ በእንግሊዝኛው አገላለፅ "ሊሚናል" ከሚለው ስያሜ ሌላ÷"threshold", "transition", "in between" በሚሉት አገላለፆችም ይታወቃል፡፡ Thomassen (2009) ይህ የመካከለኛውን ክፍል ሊይዝ የሚችለው አንድን ክስተት ወይም ቁሳዊም ጉዳይ ሊሆን እንደሚችል የቀዳሚውን ባለሙያ ጠቅሶ መስማማቱን ይገልፃል፡፡ " In Turner's own words, liminality refers to any "betwixt and between" situation or object." (ገጽ 16)"፡፡ በመሆኑም የመካከለኛውን ክፍል ሊይዝ የሚችል አንዳች ድርሻ ያለው ወይም የተሰጠው ቁሳዊ ነገር፣ ሕያው ወይም ረቂቅ ወይም ሌላ ሊሆን እንደሚችል ከገለፃው ይስተዋላል፡፡ ለምሳሌ ባህሉ እምብዛም ባለተበረዘ ማህበረሰብ ዘንድ በመካከል ያሉ ተፈጥሯዊ የሆኑ ቦታዎች (ቋጥኞች፣ ትላልቅ ዛፎች፣ ወንዞች ወይም ሐይቆች እንደ ወሰን (ድንበር) ሆነው በሁለት ሀገራት መካከል እንደሚያገለግሉ (Gennep,: 1960) ይገለፃል፡፡

በመሆኑም ሊሚናሊቲ የሚባለው ጉዳይ በተለይም ከከበራ ጋር ሲያያዝ የከበራውን ጉዞ ሂደት ሁነት የሚወክል መሆኑ ይታያል። በተግባሩ በቅድመና በድህረ ከበራ ያሉትን የሚያስተሳስር ነው። ማስተሳሰርም ብቻ ሳይሆን በቅድመና ድህረ ያሉትን የማሕበረሰቡ የደህንነት ጉዳዮች በአዎንታ ወይም በአሉታ እንዲፈቱ ተምሳሌታዊ ሚና ይዞ የሚገኝም እንደሆነ ይስተዋላል። የሥርዓቱ መሳካት የአንድን ማሕበረሰብ ማሕበራዊ ደህንነት የሚያረጋግጥ ፥ በአንፃሩ የሊሚናሊቲ ወቅት አለመሳካት ማሕበራዊ ደህንነቱን የሚያናጋ ሊሆን የሚችል ነው። "In ritual passages, liminality is followed by reintegration rituals that re-establish the order of the new personality as a part of the social order that he or she re-enters with a new role, stamped by the formative experience. This is a critical passage, but without reintegration liminality is pure danger" (Thomassen, 2009: 22) ስለሆነም ይህ ወቅት ጥንቃቄ የሚያሻው ወቅት ሆኖ ይታያል። ወቅቱን አለማለፍ ፍርሃትን የሚያፀናና ሐዘን የሚፈጥር፣ ማለፍ ደግሞ በሐሴት የሚሞላ ነው። ግን በሊሚናሊቲ ወቅት ላይ ሆኖ በስተመጨረሻ ስለሚሆነው ነገር እርግጠኛ ሆኖ ለመናገር ስለማይቻል የስጋት፣ የሐዘንና የደስታ ስሜቶች "ይደርስበታል" ተብሎ ከታሰበው ወይም ከተነሳበት ዓላማ አንፃር በስጋትም በተስፋ መልክም መታየቱ አይቀሬ ነው (in Dundes, Alan; 1999: 103) ። ለውጥ በሊሚናል ሂደት የሚጠበቅ ሆኖ የለውጡ ዓይነትና ከለውጡ ጋር የሚፈጥረው ስሜት ከከበራው መከበር ምክንያት/ አላማ ጋር የሚያያዝ ይሆናል ። ለምሳሌ በቀብር ሥርዓት ወቅት ያለው የሊሚናል ገጽታና በጋብቻ ሥርዓት ያለው ሁለቱም ሂደት ስላላቸው ይመሳሰሉ እንጂ በግብ ይለያሉ፤ የሚፈጥሩትም ስሜት እንዲሁ።

የሊሚናሊቲ ወቅት በአብዛኛው ሂደታዊ መሆኑ ተጠቅሷል፤ መድረሻውን ግን በእርግጠኝነት ለመናገር እንደማይችል ተጠቁሟል። "In liminality there is no certainty concerning the outcome. Liminality is a world of contingency where events and ideas, and “reality” itself, can be carried in different directions (Thomassen, 2009: 1)".

የለውጡ ሂደት ቢሳካ ተፈጥሯዊ ዑደቱ እንደነበረው ይቀጥላል፤ ባይሳካ ተፈጥራዊ ዑደቱ ይዛባል፤ ወይም አንዳንዶቹ እንደሚገልፁት በሊሚናሊቲ "Permanent Liminality" ይቀራል። ለምሳሌ በብዛት በየማሕበረሰቡ አካል ጉዳተኝነት "የእግዚአብሔር ቁጣ ነው" በሚል እይታ በጥቅሉ ይገለፃል።

"Physical disability functions in modern society as a status betwixt and between everyday assumptions about "normal" physical strength and functioning (Jeffrey Willett, and Mary Jo Deegan, Summer 2001፡ 137-152" "…liminal state may become "fixed", referring to a situation in which the suspended character of social life takes on a more permanent character (Turner, 1978), Thomassen 2009: 15) .

የሊሚናል ወቅቶች÷ "Liminal periods" የሚኖረው በአብዛኛው ከክበራ ወቅቶች ጋር ተያይዞ ቢሆንም ከበራው የሚፈልጋቸው ተፈጥሯዊ አውዶች/ወቅቶች፣ ማሕበራዊ እርከኖች፣ ቦታዎች፣ ክስተቶች… ይኖራሉ፡፡ "… there are always new thresholds to cross: the thresholds of summer and winter, of a season or a year, of a month or a night; the thresholds of birth, adolescence, maturity, and old age; the thresholds of death and that of the after life- for those who believe in it" (re printed in Dundes, 1999: 104, Gennep; 1960).

እስከአሁን ስለሊሚናሊቲ ከተነሱት በመነሳት ለማለት የሚቻለው÷ ይህ የመካከለኛው ክፍል በሁለት አምዶች መካከል ያለ አንድ ጉዳይ (ሂደታዊ፣ ቁሳዊ፣ ማሕበራዊና ተፈጥሯዊ ክንውኖች…) መሆኑን ነው፡፡ በአብዛኛው ከሕይወት ዑደት ጋር ተያይዞ በተወሰነ ጊዜና ቦታ በከበራ ታጅቦ የሚከወን መሆኑም እንዲሁ የሚጠቀስ ነው፡፡ ከበራ ደግሞ እንደየማሕበረሰቡ ጎላ ባለ መልክም ይሁን በውስን ደረጃ "መለኮታዊ" ጉዳዮችን የሚይዝ በመሆኑ ሊሚናሊቲና ከበራ በጣም የጠበቀ ግንኙነት አላቸው ሊባል ይችላል፡፡ በተለይም ከበራው መለኮታዊ ገጽታው ጎልቶ በሚታይበት አጋጣሚ ማሕበረሰቡ ከጉዳያቸው መሳካትና አለመሳካት ጋር ስለሚያያይዙት በዑደት ያለው ወቅት ማሕበራዊ ተቋሙን እንደነበረ ለማቆየት ብሎም ለማጠንከር በተቃራኒው ደግሞ በሂደት እያለ ለማምከን፣ነባሩን ለመናድም ጭምር አቅም ያለው እንደሆነ ተደርጎ ይታያል፡፡ ይህም ቀጥሎ ባለው ርዕስ ሥር በስፋት እንደቀረበው በተለያዩ መልኮች የሚገለፅ እንደሆነ ለማስተዋል ይችላል፡፡

2.1.1.1. የሊሚናሊቲ መገለጫዎች

ከዚህ በላይ ስለሊሚናሊቲ ጽንሰ ሀሳብ ለመጠቆም ተሞክሯል፡፡ ሰፋ ባለ አገላለፅ በወቅትም ይሁን በማሕበራዊ እርከኖች ወይም በሌላ ይህ ወቅት "የመኸለኛው" ተብሎ የሚታወቅ ነው፡፡ የሊሚናል ወቅት መታወቂያ ባህርያትን በተመለከተ በመስኩ ጥናት ያደረጉ ባለሙያዎች ያስቀመጧቸው የመገለጫ ሀሳቦች አሉ፡፡ ከእነዚህም በዚህን ወቅት ያለው የቋንቋ አጠቃቀም ከወትሮው የተለየ ሊሆን እንደሚችል የሚጠቁም ሀሳብ አለ፡፡

- **አዳዲስ ቃላትና የቋንቋ አጠቃቀም የሚስማበት ወቅት ነው፡-**

"During most of the ceremonies,... especially during transition periods, a special language is employed which in some cases includes an entire vocabulary unknown or unusual in society as a whole, and in others consistes simply of prohibition against using certain words in the common tongue. ... (Gennep, Van: [1960]: 169). በዚህን ወቅት በማሕበረሰቡ ውስጥ ከባህል ጋር በተያያዘ ሲያገለግሉ የነበሩ ቃላትና የተሸከሟቸው ሀሳቦች ለረጅም ጊዜ ከመቆየታቸው ጋር በተያያዘ ተረስተው አዉዱ ሲፈጠር የተገኙ ሊሆኑ ይችላሉ። ወይም በዘወትር ቋንቋ ውስጥ ያልተለመዱና የተከለከሉም በዚህ ወቅት ታይተውም ሊሆን ይችል ይሆናል። ይህንን ሀሳብ ከሚጋሩ ባለሙያዎች (Sims and Stephens, 2005: 106, Thomassen, 2009: 11) ይጠቀሳሉ።

- **የግብረስጋ ግንኙነት ነክ ጉዳዮች ይነሳሉ፤ የድርሻ መለዋወጥም ሊኖረው ይችላል።**

ጾታዊ ነክ ጉዳዮች ተፈጥሯዊ በመሆናቸው በየትኛውም ማሕበረሰብ ሊኖሩ የሚችሉ ናቸው። ነባር ወይም ተፈጥሯዊ የሆነው አካላዊ ተራክቦ እንደሆነው ሁሉ ከጾታ ጋር ተያይዞ የሚሰጡ ማሕበራዊ ሚናዎች አሉ። ሚናዎቹ በአለባበስ፣ በሥራ ድርሻ ፣በተሳትፎ፣ በስነልቦና እና ሌሎችም በዚያው ማሕበረሰብ ይታወቃሉ። ሆኖም ማሕበራዊ ሚናውን ጥሰው ከተሰጣቸው ገደብ የሚወጡባቸው፣ በተቃራኒ የሚቆሙባቸው፣ "አይጠሬ/ አይነገሬ" የሆኑ የጾታ ነክ ስያሜና ድርጊት እንደዘወትር ሰላምታ መለዋወጫ ቃላት ለአፍ የማይከብዱባቸው አጋጣሚዎች በሊሚናል ወቅት ይፈጠራል።

> Frequently, there is an androgynous quality to the liminal individual (Turner 1967:98). They may be assigned characteristics of both genders, the opposite gender, or treated as genderless. During some nonmodern ceremonies involving both sexes, the liminal participants often dress alike and behave similarly (Turner 1974:246). The liminal state also modifies sexual activity, sometimes stressing sexual abstinence or a greater degree of sexual freedom (Deegan and Brooks 1985).

በውዳሴም ይሁን በተግሳፅ ከወቅቱ ጋር ተያይዞ የጾታ ጉዳይ በቀጥታም ይሁን በተዘዋዋሪ ሊጠቀስ እንደሚችል ይስተዋላል። በአብዛኛው ባለጉዳዩ (Liminal Being) በሁሉም የከበራ ወቅቶች ከጾታዊ ግንኙነት የሚከለከል ይመስላል። በጉዳዩ ውስጥ እራሳቸውን አስቀምጠው የሚሳተፉት ግን በአንፃሩ የጾታዊ ግንኙነት ነክ አገላለፆችን፣ ዘፈኖችን ፣ ተረኮችን፣ ለምናልባትም በተምሳሌታዊ መልክም ይሁን፣ በምናባዊ ወይም በተግባር ለመፈፀም ካለገደብ የሚፈቀድለት መስሎም ይታያል።

- **በተሳታፊዎች መካከል የእኩልነት፣ የሚና መቀያየር፣ ነባር ማሕበራዊ ተቋማትን የመጠየቂያ (የመፈተኛ) ወቅት ነው።**

ከዚህ በላይ ከጾታዊ ግንኙነት ነክ ጉዳዮች ጋር በማያያዝ በዘወትር ተግባር ውስጥ በገሃድ የማይባሉ ጉዳዮች "እውቅና" ያገኙ ይመስል በግልፅ የሚባሉበት፣ ባለጉዳዩንም በተፈጥሯዊም በጾታው ከተፈጥሮው ጋር ተያይዞ በማሕበረሰቡ ውስጥ በተሰጠው ማሕበራዊ ሚና በተቃራኒ እንደሚባሉ ተነስቷል። በዚህም ውስጥ በተቃራኒ በነባሩ 'ተቀባይ" የሆነው አሁን "የሰጪነትን ሚና" የሚይዝበት ወቅት ነው። ይህ አንዱ መገለጫ ሆኖ ሌሎች ጉዳዮችም እንዳሉ በመስኩ ያጠኑ ባለሙያዎች ይገልጻሉ።

> "For Turner, liminality is one of the three cultural manifestations of communitas—it is one of the most visible expressions of anti-structure in society. Yet even as it is the antithesis of structure, dissolving structure and being perceived as dangerous by those in charge of maintaining structure, it is also the source of structure. Just as chaos is the source of order, liminality represents the unlimited possibilities from which social structure emerges. (Charles La Shure, 2005),
>
> "... pilgrimage shares aspects of liminality because participants become equal, as they distance themselves from mundane structures and their social identities, leading to a homogenization of status and a strong sense of *Communitas (Turner in Thomassen 2009: 14).*

ከላይ የተመለከተው ሀሳብ በዚህ ወቅት በማህበረሰቡ ውስጥ በአዘቦት ወቅት ያለው "የአድርግና አታድርግ"፣ ህጎች፣ ማህበራዊ ደረጃዎች፣ የቦታና ጊዜ ገደቦች ሁሉ ለሁሉም እኩል፣ ሁሉም እኩል የሚሆኑበት ነው። ቀድሞ የነበረው በተገላቢጦሽ የሚታይበትና አዲስ መዋቅር የመፍጠር አቅም ያለው ወቅት እንደሆነም ተጠቁሟል። ቀጥሎ እንደአንድ የሊሚናሊቲ ባህርይ የተጠቀሰውም ሀሳብ ከዚህ ጋር የሚጋራ ሀሳብ አለው።

- **ባሕላዊ / ነባር በሚባለው ማሕበራዊ መዋቅር ላይ የተቃርኖ ድምጾች ይሰማሉ፣ ይኖራሉ።**

> ...two distinict ways in which liminality created through ritual allows important cultural experiences to happen. ... the ritual space open, providing an opportunity for transformation to occur, but the transformations are of different types, one challenge cultural order and hierarchy and another reinforces cultural values by establishing a certain cultural order(Sims and Stephens; 2005: 110).

ተቃርኖው በወቅቱ ከሚሰጡ ስጦታዎችም በመነሳት በነባሩ ወቅት ያለው የስጦታ አሠጣጥ በተገላቢጦሽ እንደመሆን ማለት ነው። ለምሳሌ "ንጉስ ግብር ያበሉ ነበር" ይባል እንደነበረው ማለት ነው። "For this holiday, the rules of giving are slightly different from the usual social concept of "downward giving," in which people give gifts to those of lesser status—to younger people, the elderly, the poor, or from the boss to employees, teacher to students, with no expectation of reciprocity" (Shuman 2000, 499 [referring to Nancy F. Joffe 1953, 386]) in (Sims and Stephens; 2005: 107).

2.1.1.2. የሊሚናሊቲ ዓይነቶች

የሊሚናሊቲ አይነቶችን በተመለከተ የሀሳቡ ፀንሳሽ ከሆነው Gennep, (1908) ጀምሮ እና መስኩን ከረጅም ጊዜ በኋላ ያነሳው ቪክቶር ተርነር እና ዘመነኛው የፖለቲካል አንቲሮፖሎጂ ባለሙያ Thomassen (2009፣ 2012) በተለያዩ አገላለጾች አይነቶቻቸውን አመልክተዋል። Thomassen (2009፡16, 2012፡ 24)። የሁለቱን ሀሳቦች በማገናኘት በሚከተለው መልኩ ከነዝርዝር ጉዳዮቻቸው ያስቀምጣል።

ሀ. ከባለጉዳዮች አንፃር፦ ግለሰብ፣ቡድን እና ማሕበረሰብ

ለ. ከጊዜ አንፃር፦ ቅጽበታዊ (ድንገተኛ ክስተቶች)፣ ወቅታዊ (ሣምንታዊ፣ ወራዊ፣ዓመታዊ) እና የረጅም ጊዜ (የአስርት ዓመታት፣ የአንድ ትውልድ ዕድሜ፣ የክፍለ ዘመናዊ)

ሐ. ከቦታ አንፃር፦ ውስን ቦታዎች (የቤት መግቢያ በሮች፣ የከበሩ ሥፍራዎች፣ በመካካል ያሉ ቁሳዊ ነገሮች)፣ ድንበርተኛና የተከለሉ አካባቢዎች(በሀገራት መካከል ያሉ ሥፍራዎች፣ ገዳማት፣ እስር ቤቶች፣ የባህር ጠረፍ ቦታዎች፣ የአየር ማረፊያ ጣቢያዎች) እና ሀገራት ወይም ክፍለ ዓለማት (ለምሳሌ "meso-potamia, mediterranean; Ancient Palestine, in between Mesopotamia and Egypt; Ionia in Ancient Greece, in between the Near East and Europe) በማለት ይዘረዝሯቸዋል።

Gennep, Van (1960፡ 22) የቦታን ሊሚናሊቲ ከመንፈሳዊ ገጽታው ጋር ሲገልፅ " A rite of spatial passage has became a rite of spiritual passage" በማለት ስፈራዎች/ ቦታዎች መንፈሳዊ ድባብ እንዳላቸው ይጠቁማል። በእነዚህ ቦታዎች የሚከናወኑ ጉዳዮች መለኮታዊ ምልከታ ያላቸው ይመስላል።

2.1.2. ሊሚናሊቲ ከጊዜና ቦታ አምዶች አንፃር

በጥቅሉ ሲታይ የሊሚናሊቲ አውዶች በአብዛኛው ከከበራዎች / Rituals/ ጋር የተያያዙ መሆናቸው ጎልቶ የሚታይ ነው። ከበራዎች ደግሞ ከማሕበረሰብ ከእምነት ጋር የጠበቀ ግንኙነት አላቸው።

ከበራ /Ritual / የሚለውን ቃል የእንግሊዝኛ አማርኛ አውዳዊ ፍቺ መዝገበ ቃል÷ "ሥነሥርዓት"፣ "የጸሎት ሥነሥርዓት" በማለት ይፈተዋል (Leslau, Wolf 1973፡1087)። ለመጀመሪያው ትርጉም ምሳሌ ሲሰጥ ከበራ÷ ሂደት፣ አከዋወን፣ አፈፃፀም ለማለት መሆኑ ከአገላለፁ ይታያል። በሁለተኛው÷ ከበራ የጸሎት ሥነሥርዓት መሆኑን ለማስረዳት ካቀረበው ማሳያ ደግሞ በትርጉሙ ተደጋጋሚ የሆነ፣ ተዘውትሮ ወይም በተወሰነ የጊዜ ልዩነት ውስጥ ተመላልሶ የሚፈጸም ድርጊት መሆኑን ይጠቁማል።

Chatrin, Bell (1992) ስለምነቱ ስትጠቁም÷ "[R]itual [is…] primerly communal, traditional (that is, understood as carrying on ways of acting established in the past), and rooted in beliefs in divine beings of some sort. These types of rituals, usually associated with clearly defined religious traditions [.] በዚህ ጥቅስ ውስጥ ከበራ ማሕበረሰባዊ ባህርይን የተላበሰ መሆኑ፣ የቀደምትነት ዳራ ያለው መሆኑ፣ እንዲሁም ሐይማኖታዊ መሠረት ያለው መሆኑን እንዳነሳች ይታያል። ለዚሁ መጽሐፉዋ መግቢያ የፃፈችው ባለሙያ ለከበራ ከተቀራራቢነትም በላይ ተመሳሳይ ሀሳብ እንዳላት ቀጥሎ የሠረው ሀሳብ ይገልፃል።

> , Today we think of "ritual" as a complex sociocultural medium variously constructed of tradition, exigency, and self-expression; it is understood to play a wide variety of roles and to communicate a rich density of overdetermined messages and attitudes. For the most part, ritual is the medium chosen to invoke those ordered relationships that are thought to obtain between human beings in the here-and-now and nonimmediate sources of power, authority, and value (Clara, sara; preface, in Chatherin, Bell 1997:Xi, 94).

ከበራ በማሕበረባህላዊ አውድ ለዘመናት ተዋቅሮ በአንድ ማሕበረሰብ በነበረውና ባለው አመለካከት ተዋቅሮ የኖረና ያለ መሆኑን፣ ዛሬም በማሕበረሰቡና ትውልድ መካከል ማዕከል ሆኖ የእርስ በርስ መግባባትን የሚያቆራኝ እንዲሁም ያለፈውንም ሆነ ያለውን ባህል ለመረዳት/ ለማወቅ/ የሚረዳ መሣሪያ እንደሆነ አድርጋ ገልፀዋለች።

ከበራን ከሊሚናሊቲ ጋር በማያያዝ የተመለከተው Turner, (1967) ከላይ እንደተነሳው ሁሉ አገናኝ መሆኑን በመጠቆም ለሐይማኖታዊ መሠረትነቱ/ ንቡርነቱ አጽንኦት ይሠጣል። በአገናኝነቱ ማሕበረሰብን በሌላ አነጋገር በዘመን የተለያዩ ትውልዶች እንዲተሳሰሩ ተመሳሳይ አመለካከትና ስፋም ሲል "ባህላችን" የሚሉትን እንዲጋሩ የሚያደርግ መሆኑን ያመላክታል።

> " By 'ritual" I mean prescribed formal behavior for occasions not given over to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings power (Turner, 1967:19). ... more fittingly applied to forms of religious behavior associated with social transitions, while the term "ceremony" has a closer bearing on religious behavior associated with social states, where politico-legal institutions also have greater importance. Ritual is transformative, ceremony confirmatory (Turner, 1967 : 95)

ከበራ በየትኛውም ማህበረሰብ ከላይ እንደተጠቆመው በባህላዊ ዳራ ልዩነት ይኑረው እንጂ ከአዘቦት ይለያል። በመሆኑም ተሳታፊው ከለመደው ዘወትራዊ ሕይወት ወደተለየ አውድ ምናልባትም የተለየ ደረጃ ወይም የሕይወት መልክ ሊገባ ይችላል። "The nature of ritual, the way it is framed as a separate time and experience outside the everyday world, allows the participants to enter a space that is different from their real world environment (Sims, and Stephens, 2005:105).

ከበራ ከአዘቦቱ÷ ቦታው፣ ሠዓቱ፣ ክንውኑ፣ ድባቡ፣ የስራ ድርሻው... በሙሉ የተለየ ይሆናል ወይም እንደሆነ ተደርጎ ይታሰባል። ለከዋኙ ግለሰብም ይሁን ማሕበረሰብ የክንውኑም ምክንያት በፈንጠዚያ የተሞላ ወይም "ዓለማዊ" ተግባር ብቻ ያለው ተደርጎ የሚወሰድ ላይሆን ይችላል። አልፎ አልፎ ከአቅም በላይ የሆነን ተግባር ወደ ነበረው ለመመለስ የሚውልባቸው ጊዜያት አይጠፉም። ለምሳሌ ሞት ተፈጥሯዊ ክስተትም ቢሆን ከጋብቻ ይለያል። ማሕበረሰቡ በሠላም ይኖር ዘንድ ለሞተው ተለቅሶ ለቀረው ደህንነት የሚያስፈልገው ክንውን ይካሄዳል። "A folk ritual can involve any event in which a tradition is preserved through repetition, whether annually or on another basis (Watts, Linda; 2007 : 336). መደበኛ በሆነ ማሕበራዊ ሕይወት ውስጥ የጋራ ባህላዊ ዳራ ያላቸው ማሕበረሰቦች ለረጅም ጊዜ የተለያዩ ከበራዎችን በጋራ በማክበራቸው ምክንያት የሚከናወኑባቸውን ጊዜያት ማወቃቸው አይቀሬ ነው። በዕለታት፣ በአብዛኛው ከመልክዓ ምድር ጋር ተያይዞ በወቅቶች መለዋወጫ ጊዜያት፣ በምርት መሰብሰቢያ ወቅቶች (Turner, Victor 1967: 95) ፣ በአዲስ ዓመት፣ ወይም ከዚያም በላይ ሊሆን የሚችል

ይመስላል፡፡ Thomassen (2009፡16) ከከበራ ጋር ተያይዞም ይሁን በአለማዊው የሊሚናሊቲን ዓይነቶች ባመለከተበት ክፍል የሚከተሉትን መዘርዘሩን ከላይ ተጠቁሟል፡፡

"The **temporal** dimension of liminality can relate to:

[1]. [M]oments (sudden events)

[2]. [P]eriods (weeks, months, or possibly years)

[3]. [E]pochs (decades, generations, maybe even centuries)"

ስለሆነም ከጊዜ አምድ አንፃር ቅጽበራዊ ክስተት ውስጥ፣ በአጭርና ረጅም ጊዜ ገደብ፣ በአንድ (ወራትና ዓመታት) እንዲሁም በታሪክ ምናልባትም ባህላዊ ጉዳይ አንፃር ጉልህ ሥፍራ የሚሰጣቸው በረጅም ጊዜ ክስተት ወቅቶች ሊታዩ እንደሚችሉ ይስተዋላል፡፡

በተመሳሳይ ሁኔታ ከቦታ አምድ አንፃር ሊሚናል የሆኑና ከበራ የሚያስተናግዱ ስፍራዎች በየማሕበረሰቡ ይኖራሉ፡፡ እነዚህ ቦታዎች በየሚሰጣቸው ማህበራዊ እሴቶች ይለያዩ ይሆናል እንጂ አንዳች ድባብ የተላበሱ ወይም ከሌላው ልዩ የተባሉ ወይም ለሌሎች ስፍራዎች በበለጠ ለከበራ ወቅት የሚፈለጉ መኖራቸው አይቀሬ ነው፡፡ ይህንንም በተመለከተ Thomassen (2009) " The spatial dimension of liminality can include specific places, larger zones or areas, or entire countries and larger regions"(2009: 16) ሲል ይገልፃል፡፡. እነዚህን በተመለከተ በሰጠው ማብራሪያ ውስጥ የቤት መግቢያ በሮች፣ ታዛዎች/ ኮሪደሮች፣ አድባራት፣መስቀለኛ መንገዶች ወቅታዊ የሆኑ የከበራ ስፍራዎች እንዲሁም ለቱሪዝም የሚመረጡ ስፍራዎችን እንደ ዘረዘረ ከላይ ተጠቅሷል፡፡ ከእነዚህ ሌላ ሌሎች ሊሚናል የሆኑ ስፍራዎች እንዳሉ (Arpad Szakolczai, 2009: 141) ሲያመለክት፡፡ "… springs, caves, shores, rivers, volcanic calderas - 'a huge crater of an extinct volcano...[are] another symbol of transcendence." የሚሉትን ያክላል፡፡ ከጊዜ ጋር ተያይዞ የሚሰጣቸው ክብር ይኖራል፡፡ በመሆኑም ሥፍራዎቹ ካላቸው በመሆኑም ሥፍራዎቹ ካላቸው ክብር አንፃር የማሕበረሰብን ህገጋት የማስጠበቅ ሚናቸው ትልቅ ሊሆን እንሚችል የሚገመት ነው፡፡

2.1.3. የፎክሎር ጽንሰ ሀሳብ

Robert A. Gorge and Oring E. (1995፡1) ስለ ፎክሎር ጽንሰ ሀሳብ እንዲሁም ስለተስተላልፎው ያሰፈሩትን በመጠቀም ስለ ፎክሎር ምንነት ለመግቢያ ያህል ለማንሳት ቀጥሎ የሠፈረውን መነሻ ማድረግ ጠቃሚ ይሆናል፡፡

> The Word *folklore* denotes expressive forms, processes, and behaviors (1) that we customarily learn, teach, and utilize or display during face-to-face interactions, and (2) that we judge to be traditional (a) because they are based on known precedents or models, and (because they serve as evidence of continuities and consistencies through time and space in human knowledge, thought, belief, and feeling.

ፎክሎር ስሜት ሊገልፅ በሚችል ቋንቋ÷ በተለይም በማህበረ-ባህላዊ ትርጉም በታጀለ (Connotative) አገላለፅ፣ በምልክት (Non verbal) እና በእንቅስቃሴ መልክ በነባር ማህበረሳባዊ ሕግጋት ላይ ተመስርቶ ያለ የጋራ እውቀት መሆኑን ሀሳባቸው ይጠቁማል፡፡ ይህ የጋራ እውቀት ሎር ተብሎ የሚታወቀው ሲሆን ከሙያው ስያሜም "የማህበረሰብ የጋራ እውቀት" የሚመለከት መሆኑ ጠቃሚ ነው፡፡ በእነዚህ ሰዎች አገለላፅ የዚህ መስክ ጥናት ከብዙዎቹ ሙያዎች ጋር የሚጋራ ነገር ያለው መስሎ ይታያል፡፡ Sims and Stephens; (2005: 3) ከዚህ ሀሳብ ጋር የሚስማማ ገለፃ አላቸው፡፡.

> The study of folklore touches on every dimension of human experience and artistic expression. It has grown out of the study of literature, has roots in anthropology, and contains elements of psychology and sociology. In many ways, it is the study of culture, visual and performing arts, sculpture, architecture, music, theater, literature, linguistics, and history rolled into one. The discipline of folklore has evolved into a way of thinking about how people learn, share knowledge, and form their identity. Studying folklore is a way of learning about people, of thinking about how we communicate and make meaning. It is different from its related disciplines in its approach and focus"

በእነርሱ አገላለፅ ፎክሎር የሰው ልጅን ልምዶችና ተግባራዊ ኪናዊ ስራዎች ጭምር ከተለያዩ አቅጣጫዎች ለመመርመር የሚችል ሙያ መሆኑና በዚህም ማህበረሰብን ከሚያጠኑ እንደ ስነጽሁፍ፣ ስነሰብ፣ ስነልቦናና ሌሎችም የሚጋራው ድንበር እጅግ በጣም ሰፊ መሆኑን ያረጋግጣሉ፡፡

ይህ ፎክሎር የሚያጠናው "የጋራ ዕውቀት- ሎር" እንደለ ሆኖ÷ አንድ እራሱን ከአንድ ቡድን ጋር አያይዞ የሚገልፅ የሁለትና ከዚያ በላይ የሆነ ሰዎች ሕብረት ከሌላው ማህበረሰብ ጋር የሚጋራውም ሆነ የሚለይበት፣ በጋራ የገነባ እውቀት አለው ተብሎ ይወሰዳል፡፡ ይህ እውቀት ከብዙ ዘመናት ጀምሮ በትውልድ የተገነባ ወይም በአምሳያው (ሞዴል ተደርጎ) የተፈጠረ ሊሆን ይችላል፡፡ ስለሆነም ይህ የጋራ እውቀት ከትውልድ ወደ ትውልድ ሲተላለፍ ማህበረሳባዊ ተቋም ሆኖ ማገልገሉ አይቀርም፡፡

እነዚህ የየማህበረሰቡ እውቀቶች ሰፋ ሲልም ተቋማት ÷ በፎክሎር ባለሙያዎች የሚጠኑትና "ሎር" ተብለው የሚታወቁት÷ "እንደየወንዛቸው" የመታያቸውና የመባያ ሁነታቸው ይለያያል፡፡ በትልቁ ማዕቀፍ ውስጥም ከአውድ ጋር በተያያዘ ያላቸው ገፅታና ይዞታ በዓይነትና በስፋት እንዲሁ መለያየቱ አይቀርም፡፡ የፎክሎሩ ጥናት የበለጠ ዕውነታ አዘል ትርጉም ሊኖረው የሚችለው ቡድኑ ቀድሞ በገነባዉ ማዕቀፍ ውስጥ ከእነርሱ ጋር በቁጹው እያስተያየ ሲተረጎም ነው (Ben- Amos, 1979)፡፡ ማሕበረሰብን ለማጥናት እነዚህን መመርመር አስፈላጊነቱ የጎላ ነው፡፡ "[Folklore] involves values, traditions, ways of thinking and behaving. It's about art. It's about people and the way people learn. It helps us learn who we are and how to make meaning of the world around us (Sims and Stephens; 2005:2).

ይህ እውቀት በአውዱ ሲጠና ከፎክሎር ሳይንስ ጋር ተያይዞ መሆን እንደለበት ታሳቢ የሚደረግ ነው፡፡ ሳይንሱ ኪናዊ ገፅታዎችን መመልከቱ እንዳለ ሆኖ ለይዘቱ ምክንያታዊነትን የሚያጣቅስ ነው፡፡ ስለሆነም እንደየሚቀርበው ተጠየቃዊ ምክንያት የማጥኛና የማጥኛው ዓይነት ስያሜ ሊለያይ ይችላል፡፡ ከዚህ አኳያ ፎክሎርን ለማጥናት በድንበር ቀንብቦ መመልከቱ ተገቢነት ያለው ነው፡፡ ከዚህ ሙያ አንፃር ተዘውትሮ የሚጠቀሰው አቀራረብ የሪቻርድ ዶርሰን (1972) አከፋፈል ነው፡፡ አከፋፈሉም ፎክሎርን ÷ ቃላዊ ፎክሎር፣ ቁሳዊ ባህል፣ ሀገረሰባዊ ትውን ጥበባትና ሀገረሰባዊ ልማድ በሚል ያስቀምጣቸዋል (ፈቃደ፤ 1991 ጽንሰ ሀሳቦቹን በአማርኛ እንዳስተዋወቀው)፡፡ ለእነዚህ ከተሰጡት መግለጫዎች ጥቂቱ ቀጥለው የቀረቡት ናቸው፡፡

ሀ. *ሥነቃል* **/Oral literature/፡-** በአፍ የሚባሉና ከትውልድ ወደ ትውልድ በቃል የሚተላለፉትን ይመለከታል፡፡ ይህ እንደ ተረት፣ እንቆቅልሽ፣ ቃል ግጥም፣ አፈታሪክ፣ ሚት፣ ምሳሌያዊ ንግግር… ያሉትን ያካትታል፡፡

ለ. ቁሳዊ ባህል /Material Culture/:- "'ቁሳዊ ባህል' በዓይን የሚታየውን በእጅ የሚዳሰሰውን ÷ ከዘመናዊ ኢንዱስትሪ በፊት ጀምሮ የሰው ልጅ ፈጥሮ የተገለገለባቸውን ቁሳቁሶች÷... የልዩ ልዩ ምግቦችን አሰራር ÷የቅመም አቀማመም ብልሃትን፤ የልብስ÷የቤት የአጥር ወዘተ አሠራ [ር] ... ማለት ነው"(ፈቃደ÷1991፡15)። በፎክሎር ጥናት ውስጥ ጉዳዩ በቁሳዊው (ተጨባጩ) ነገር የሚያበቃ አይደለም። ይልቅስ ቁሳዊያኑ ነገሮች ከማሕበረሰቡ አስተሳሰብ ጋር ያለውን ቁርኝት እስከ መመልከት የሚደርስ ነው። "Material culture is culture made material; it is the inner wit at work in the world. Beginning necessarily with things, but not ending with them, the study of material culture uses objects to approach human thought and action (Glassie, Henery; 1999:41).

ሐ. ሀገረሰባዊ ትውን ጥበባት (Performing Folk Arts)፡- "በዚህ የጥቅል ስም የምንጠራው ሀገረሰባዊ ሙዚቃ÷ሀገረሰባዊውን ዳንስ እና ሀገረሰባዊውን ድራማ የሚያጠናውን ሙያና የሚጠኑትን ነገሮች ነው"(ፈቃደ÷ 1991፡12)።

መ. ሀገረሰባዊ ልማድ (Social Folk Customs)፡- ይህ ከማህበረሰቡ እምነት ጋር የተያያዙትን ጉዳዮች ይመለከታል። ክብረ-በዓላትንና አከዋወናቸው እንዲሁም የመተግበርያ ምክንያታቸውና የመተግበርያ ቦታ ከጊዜ ጭምር የሚገልፅ ነው። ስለሆነም ከእነዚህ የፎክሎር ዘርፎች ጋር የተያያዘው ጉዳይ ከምድራዊ ይልቅ ሰማያዊ ነው-መለኮታዊ።

እነዚህ አበይት የፎክሎር ዘርፎች ተያያዥነት ያላቸው ናቸው። በሁሉም ውስጥ የማህበረሰብ እውቀት የሆነው ሎር ይገኛል። ልዩነታቸው የትኩረት ነው- ሎሩን በቃል ከተገለፁት ውስጥ መፈለግ፣ ከቁሳዊ ነገሮች ጋር በተያያዘ ያለውን መፈለግ፣ ወይም ከአከዋወን ውስጥ ለምሳሌ ከአጨፋፈር የሰውነት እንቅስቃሴ ውስጥ መፈለግ እንደማለት ነው። ሆኖም በእያንዳንዱ ውስጥ ያለው ዕውቀት ከየአጣጫቸው በወጉ ሲታይ ያለው ማህበረሰባዊ እሴት ጎልቶ የሚመጣ ነው።

2.1.4. የፎክሎርና ሊሚናሊቲ ጥምረት

ከዚህ በላይ ሲነሳ እንደነበረው የሊሚናሊቲ ጽንሰ ሀሳብ በሕይወት ዑደት (life cycle) ውስጥ ሲነሳ የነበረ ሀሳብ ነው። የሕይወት ዑደትን በዋነኛነት ያነሱ የነበሩት ደግሞ የስነሰብ ዘርፍ ተመራማሪዎች እንደሆኑ የሚጠቅሱ በርካቶች ናቸው። ከዚህ አንፃር በዚህ ርዕስ ስር ሰፋ ተደርጎ ሲገለፅም÷ በዚህ ጥናት ውስጥ ሁለቱ ሙያዎች (ፎክሎርና ስነሰብ) ሲጋቡ

ይታያል። ይህም በአንድ መስክ የተወሰነን የእውቀት አድማስ በበይነ[13] ሙያዊ ጥምረት (Interdiciplinary Approach) በስፋት ለመመልከት እድል የሚሰጥ ሆኖ ይገኛል።

> Histories of knowledge are shaped by the travels that concepts or ideas make, changing meaning and purpose as they migrate from one discipline to another, and become inserted in new discourses, productively going beyond their delimited empirical beginnings while opening up new fields of enquiry and spaces of imagination (*Thomassen, Bjørn* ; 2009፡ 1)"

ከቀረበው ሀሳብ በጽንሰሀሳቦች ዙሪያ የተለያዩ ሙያዎች ከየአንፃሮቻቸው ጋር እየተስተያዩ በበይነ- ሙያዊ አቀራረብ ተጋብተው ሀሳቦችን ቀድመው በአንድ ሙያ ውስጥ ካሉዋቸው ደረጃ በበለጠ ሊያጎለብቱ እንደሚችሉ ጠቋሚ ነው።

> Folklore differs from [history, literary study, anthropology and sociology] fields in the way in which it looks at everyday, unofficial, expressive communication. Folklorists study how members of a group communicate creatively with each other, as well as what—and to whom—they communicate" (Sims, and Stephens; 2005: 3).

ፎክሎር መደበኛ በሆነውም መልክ ይሁን በኢ-መደበኛ በተግባቦት ውስጥ ማህበረሰቡ የሚያደርገውን በማበረታታት ወይም በመንቀፍም ባህላዊ ተግባሩን የሚወጣ የአንድ ማሕበረሰብ እውቀት ነው። ማንኛውም ባህል እንደራሱ በጎውን የማበረታታት እንዲሁም ክፉ ተግባርን የመንቀፍ ተግባር ይፈፅማል፤ ተቋማትም አሉት (Greenblatt, Stephen 1995: 225)። ፎክሎር ባሉት መገለጫ መንገዶቹ እነዚህን ተግባራት የመያዝና መግለፅ ከሚችሉት ውስጥ ነው። "Rather than venting feelings of resentment against cultrural norm, sometimes a group uses folklore activity for social and political critique in attempts to alter institutions, values, and policies dominating their lives"(Gorges Robert A. and Michael Owen Jones; 1995:177). በዚህ ጽሁፍ ውስጥ የሊሚናሊቲ ባህርያት በተመለከተበት ክፍል ውስጥ በዚህን ወቅት በነባሩ ማህበረሰባዊ ተቋም ላይ የማመጽ፣ የመንቀፍ፣ አንዳንድ ጊዜ በራሳቸው እይታ የመፍጠር አቅም መፍጠሪያ ጊዜ በመሆኑ "አደገኛ" ተብሎም የተገለፀበት ሁኔታ እንደለ ተጠቁሟል። ይህ እነ ሮበርትና ጆንስ ከፎክሎር አንፃር ከገለፁት ጋር ተመሳሳይነት ያለው ሆኖ ይገኛል። በሊሚናሊቲ ዓይነቶች ውስጥና ሊሚናሊቲ ከጊዜና አምድ አንፃር በሚሉት ክፍሎች ስር የተነሱት የጊዜና ቦታ ጉዳይ በፎክሎር ሙያዊ እይታ አውድ ተብሎ ይታወቃል። አውድ

---

[13] ቴዎዲሮስ ገብሬ (2009) "Interdiciplinary" የሚለውን ለመግለፅ መጽሐፉ ላይ የተጠቀመው ስያሜ ነው።

አንድ የፎክሎር ቅንጣት የተገኘበት ቦታ፣ የተከወነበት ጊዜ(ሰዓታዊ ጊዜ/ clock time"፣ባህላዊ ጊዜ (Cultural context)፣ ማሕበራዊ ጊዜ (Social Context)፣ ድባቡ (Context) እንደማለት መሆኑን በርካታ ባለሙያዎች ይገልፃሉ (Ben- Amos; 1975, Sims and Stephens; 2005, Catherina, Bell; 1997)።

2.2. የንድፈ ሀሳብ ቅኝት

ለዚህ ጥናት መሠረት የተደረጉ ንድፈ ሀሳቦች የትዕምርቶች መፈከሪያ ንድፈ ሀሳብ (Symbolic Interpretations theory)፣ የማሕበረሰብ እውቀት አዋቃሪያን ንድፈ ሃሳብ (Social Construction of Reality theory)፣ የሥነትርጓሜ አጥኚዎች ንድፈ ሀሳብ (Semiotics)፣ እና የሂሚስፌርክ ንድፈሀሳብ (Hemispheric theory) ናቸው።

እነዚህ ንድፈ ሀሳቦች በቁጥር በርከት ያሉ ቢሆኑም ባኋቸው የጋራ ጉዳዮች በሁለት ዋና ዋና ርዕሰ ጉዳዮች ሥር ተካተዋል። የመጀመሪያው ክፍል ትዕምርቶን (ተምሳሌቶችን በመለየት፣ በመፈከርና የእውቀት ማዕከል ሆነው የሚመሠረቱትን) የሚመለከት ሲሆን ሁለተኛው በነባር እውቀት ለውጥና ቀጣይነት ላይ በሚያተኩር ነው።

2.2.1. የትዕምርቶች፣ ሥነትርጓሜና እዉቀት አዋቃሪያን ንድፈሀሳቦች፡-

በዚህ ርዕስ ስር በተናጠል ሦስት ቲዎሪዎች ተጠቅሰዋል። በመግቢያው ክፍል እንደተነሳው "ትዕምርቶች የእውቀት ማዕከል ናቸው" በሚለውና በቀጥታም ሆነ በተዘዋዋሪ "Interprative" በመሆናቸው ይገኛሉ።

2.2.1.1. የትዕምርቶች መፈከሪያ ንድፈ ሀሳብ:-

በዶርሰን (1972) አከፋፈል ትዕምርቶች "ቁሳዊ ባሕል" በሚባለው የፎክሎር ዘውግ ሥር የተነሱ ናቸው። በተለምዶ÷ "ቁሳዊ ባህል" የሚለው አገላለፅ ወደ አዕምሮ የሚያመጣው ምስል ከቅርፅ ጋር የሚያያዙትንና በእጅ የሚዳሰሱትን "የእጅ ጥበብ" ሥራዎችን የሚገልፅ ነው። ሆኖም ጥበቡ ወይም በቁሳዊ አካሉ ላይ የሚታየው ችሎታ (ክሂሎት) እንደለ ሆኖ ትዕምርታዊነትን የሚያላብሰው ቅርፁ በውስጣቸው የሚታቀፈውንም ረቂቅ ጉዳይ ጭምር

ካለው "ታሪክ" ጋር የሚመለከት እንደሆነ የሚያነሱ ባለሙያዎች አሉ። ለምሳሌ ቪክቶር ተርነር (1961) ካርል ዩንግ 'ትዕምርቶች የማህበረሰብን እውቀት ያቀፉ እሴቶች ናቸው' ብሎ መግለፁን በመጥቀስ÷ "A 'symbol', he says 'is pregnant with meaning'. When the meaning is 'born out of it' much of its efficacy is lost (Turner, Victor; 1961:1) በማለት በውስጣቸው የታቀፈ ነገር መኖሩን ይጠቁማሉ። በተመሳሳይ ሁኔታ የስነሰብ ባለሙያው ሌቪ ስትረውስ "...Objects are higly compact "reduced models" of reality and the aesthetic emotion provoked by them stems from this simultanety of perceived meaning (Levi-Strauss in Gemechu and Aneesa, 1996) ብለዋል። ስለሆነም ቁሳዊ ነገር ትዕምርት ገላጭ የሚሆነው በቅርፁ ብቻ አይደለም፤ በቅርፁም ይሁን በይዘቱ ባዘለው ማህበረ ባህላዊ ፍቺውም ጭምር ነው ። ለዚህም ይመስላል "ትዕምርት ይህም በመሆኑ የትልቁ ማሕበረሰብ ትንሽ ምስል ነው" የተባለው።

ሌሎች ባለሙያዎች ትዕምርት ከላይ እንደተጠቆመውና በተለምዶም እንደሚባለው ቁሳዊ ብቻ እንዳልሆነ ጠቅሰው ረቂቅ ነገርም (Physical and Abstract) ትዕምርትነት ሊኖራቸው እንደሚችል ይጠቅሳሉ። በመሆኑም ተጨባጭና ረቂቅ በማለት በሁለት የሚከፍሉ አሉ (Eahleman, J. Ross, Barbara G. Cashion, Laurence A, Basirico: 1993.) ። ረቂቅ ከሆኑት ትዕምርቶች ቀለማት- ቀይ፣ ጥቁር፣ ነጭ፣...÷ እንዲሁም ድምፆች- በለሊት፣ በማለዳ፣ በምሽት...÷ አቅጣጫ ጠቋሚ ክስተቶች.... ሊጠቀሱ እንደሚችሉ ያስረዳሉ።

በአፍሪካ በተለይም በዛሚቢያ ማሕበረሰብ ላይ ጥናት ያደረገው ቪክቶር ተርነር (1967:19) የተመለከተውን የተምሳሌት አይነቶች ውጫዊ በሆኑ ወይም ግዑዝ ነገር ብቻ እንዳልሆነ ጠቅሶ በሰዎች ተግባራት ውስጥም ተምሳሌታዊ ጉዳዮች እንዳሉ በማከል ይዘረዝራል። "The symbols I observed in the field were, empirically, objects, activities, relationships, events, gestures, and spatial units in a ritual situation". በማለት ይጠቅሳል። በተመለከተበት የመስክ አውድ ቁሳዊ የሆኑ ጉዳዮች ብቻ ሳይሆኑ ድርጊቶች፣ ማህበራዊ ግንኙነት መስመሮች፣ ክስተቶች፣ አካላዊ እንቅስቃሴዎች፣ ሥፍራዎች ጭምር ተምሳሌታዊ አገልግሎት ይዘው እንደተገኙ ያስረዳል።

በሌላ በኩል እነዚህ ከላይ የተዘረዘሩትን ባካተተ መልኩ በሐይማኖታዊ ጽሁፎች ውስጥ ስምንት የተምሳሌት ዓይነቶች እንደሚታዩ(Conner, Kevin. 1996፡ 8) በመጥቀስ ይዘረዝራቸዋል።
1. Symbolic Objects [Human, Man made, Mineral, Objects in the Sky, Superhuman Objects,

Vegetable] (2) Creatures (3) Actions (4) Numbers (5) Names (6) Colores (7) Directions and (8) Places

ከእነዚህ የተዘረዘሩ የተምሳሌት ዓይነቶች ነባር ትርጉም ቢኖራቸውም የነባርም ይሁን ሌሎቹ ፍቺ ስፋትና ጥልቀት ጎለቶ የሚታየው በአውድ ውስጥ÷ በአገልግሎት ላይ እያሉ÷ መሆኑ አይቀሬ ነው። ከአውዳዊ ፍቺ ጋር በተያያዘ በዚሁ ምዕራፍ 2.1. ሥር ከተነሱት ጽንሰ ሀሳቦች ፎክሎር አንዱ ነው። በዚያ ስር እንደተነሳው መስኩ÷ የማሕበረሰብን እውቀት የሚያጠና ነው። እውቀቱን ለማጥናት ባሉት በዘውጎቹ (ሥነቃላት፣ ቁሳዊ ባህል፣ ሐገረሰባዊ ልማድና ማሕበረሰባዊ ክዋኔ/ ድርጊት) አማካኝነት በአውድ ውስጥ ማሕበራዊ እውቀቱን እና እውቀቱ ያለውን ድርሻ ይመለከታቸዋል። ይህም በመሆኑ እነዚህ ዝርዝር የተምሳሌት ዓይነቶች ከአንድ ዘውግ በላይ እንደየአገልግሎታቸው ሊታቀፉ የሚችሉ ናቸው። ከእነዚህ አብዛኛዎቹ በሐገረሰባዊ ልማድ ስር የሚታቀፉ ናቸው (Objects in the Sky, Superhuman Objects, Creatures, Colores, Directions)፣ ሲሆኑ ሌሎቹ በቁሳዊ ባህል (Objects , Numbers , Names , Colores, Directions and Places)፣ ቀሪው በድርጊት (Actions) እንዲሁም ውስን በሆነ ደረጃ በሥነቃላት (Numbers, Names, Colores , Directions, Places) ይታያሉ፤ አውዳዊ ትርጉምም ይኖራቸዋል።

2.2.1.2. የማህበረሰብ እውቀት አዋቃሪያን እና የሥነትርጓሜ ንድፈ ሀሳቦች:-

> ***The existence of culture depends on people's ability to create and understand symbols. A Symbol is something that is used to represent something else. Words, numbers, flags, and kisses are symbols (Eshleman, J Ross etal; 1993:92)...***

በዚህ ርዕስ ሥር ሁለት ንድፈ ሃሳቦች ተነስተዋል። አንደኛው እውቀት በማሕበረሰብ እንደሚዋቀር በአጽንኦት የሚያነሳ (Social Constructive theory) ነው። ሌላኛው የሥነ ትርጓሜን (Semiotics) ሀሳብ የሚመለከት ነው። የሁለቱም ቲውረቶች መሠረታዊ ሀሳቦች በእያንዳንዱ ሥር ተነስተዋል። በጋራ በሚያነሷቸው ጉዳዮች ዙሪያም ማብራሪያ ቀርቧል።

የማሕበረሰብ ዕውቀት አዋቃሪያን ንድፈ ሀሳብ ትውረት ጠንሳሾች *Berger, Peter and Luckmann Thomas* የሚባሉ ሁለት ባለሙያዎች ሲሆኑ ቲዋሪው እ.አ.አ.በ1966 *"The Social Construction of Reality"* በሚል ርዕስ በጋራ ካሳተሙት መጽሐፍ በኋላ ገኖ የወጣ መሆኑ ተዕፏል። ትውረቱ በድህረ ዘመናዊያን (Post-structuralist) ተዋሪያን ማዕቀፍ ውስጥ ያለ መሆኑ

ከዘመኑ ይታያል። ለሁለቱ ባለሙያዎች መነሻ የሆኗቸው ግን የእነ "George Herbert Mead, ተምሳሌታዊ አተረጓጎም - symbolic Interpretive" እሳቤ ነው።

የእውቀት አዋቃሪያን ትውረት ማሕበረሰብ በየዕለት ተዕለት ውሎው ከሚያከናውናቸው ተግባራት በሂደት ልማድ እየፈጠረ ፣ በኋላም ተቋማትን እየገነባ ይሄዳል የሚል እሳቤ አላቸው። የጋራ እውቀቱም እያንዳንዱ ሰው በተናጠል ካለው እውቀት ተጠራቅሞ የተገነባ ነው- "It is the sum total 'what everybody knows' about a social world, an assemblage of maxims, morals, proverbial nuggets of wisdom, values and belifs, myth, and soforth (Berger and Luckmann: 1966:65) በመሆኑም ዕውቀት ተፈጥሯዊ ሳይሆን ማሕበራዊ ውቅር ነው (ገጽ: 1). ትውረቱ ማሕበረሰቡ በጋራ ያዋቀረው እውቀት በግለሰብ ደረጃም በማሕበረሰብ ደረጃም እኩል የሚሰራ ድንጋጌ እንደሆነ ይገልፃል። ግለሰቦች ማሕበረሰቡ ባኖሯቸው ድንጋጌዎች ይጠቀማሉ ፤ ይመራሉ ፤ ይቀጣሉ። ንድፈ ሀሳቡ ዕውቀቱ በሂደት ባዋቀሯቸው የጋራ ጉዳዮች ውስጥ በግለሰብ ደረጃና በማሕበረሰብ ደረጃ ትርጉም አዘል ሆኖ ሊሰራ እንደሚችል ያነሳል። ሆኖም በግለሰብ ደረጃ ያለው እውቀት ከግለሰብ ግለሰብ ሲለያይ (ገጽ፡ 43) ተቋማትም ባላቸው ሚና በደረጃ ይለያያሉ (ገጽ፡ 77)

በግለሰብም ሆነ ማሕበራዊ ተቋማት ውስጥ ያለው የእውቀት ስርጭቱ እንዲጣጣም፣ ሽግግርም እንዲኖራው ቋንቋና ትዕምርቶች ያሏቸው ድርሻ ትልቅ ነው። ሁለቱ እርስ በርስ ያላቸውም ትስስር ጥብቅ ነው። በርገርና ሉክማን እንደሚሉት " Language is capable not only of constructing symbols that are highly abstructed from everyday life experience, but also of 'bringing back' these symbols and presenting them as objectively real elements in everyday life" (1966: 40) . በእነርሱ አገላለጽ በቋንቋ ተምሳሌት ይፈጠራሉ፣ ይገለፃሉም። የተፈጠሩት ተምሳሌቶችም ከትውልድ ወደ ትውልድ ሲሸጋገሩ በቋንቋ ሲገለፁ መኖራቸው አይቀሬ ነው። ተምሳሌታዊ ሚና አለው ወይም አገኘ ማለት ፍቺ አዘል ሆነ ለማለት እንደሆነ ግልጽ ነው። ይህ ፍቺ የተባለው በተምሳሌታዊ ነገር ውስጥ የታቀፈውና ለግለሰብም ሆነ ማሕበረሰብ አገልግሎት የሚሰጥ ዕውቀት ነው። ከዚህም በላይ በተምሳሌታዊነቱና በፍቺው ዝምድና ላይ አንዳች የሚቀርብ ምክንያት መኖሩ ስለማይቀር ያለውን እውቀት ተጨባጭ ያደርጋል።

> A sign [has the] explicit intention to serve as an index of subjective meanings. To be sure, all objectivations are susceptible of utilization as signs, even though they were not originally produced with this intention. For instance, a weapon may have been originally produced for the purpose of hunting animals, but may then (say, in

> ceremonial usage) become a sign for aggressiveness and violence in general. But there are certain objectivations originally and explicitly intended to serve as signs (Berger and Luckman 1966: 35).

ከላይ እንደተጠቀሰው በጊዜ ሂደት ውስጥ ከነባር አገልግሎቱ ውጪ በአውድ ውስጥ ተምሳሌታዊ ሚና የሚይዝ እንደለ ሆኖ በምክንያታዊነት የሚፈጠርም ይኖራል፡፡ ስለዚህ ወደተምሳሌታዊነት የመምጫ ምክንያቶቹና አውዱ በርካታ ሊሆኑ እንደሚችሉ የሚገመት ነው፡፡ ከዚህም በመነሳት ሊሆን ይችላል እነዚህ ፀሐፊት ተምሳሌቶቹን በሏቸው ተመሳስሎ ለመመደብ ሲሞክሩ "Signs are clustered in a number of systems. Thus there are systems of gesticulatory signs, of patterned bodily movements, of various sets of material artifacts, and so on (ገጽ፡ 36) በማለት ገልጿቸዋል፡፡

ከላይ የማህበረሰብን ዕዉቀት ተጨባጭ ያደርጋሉ ከተባሉትና ንድፈ ሀሳቡ ከሚመለከታቸው ጉዳዮች ተምሳሌትና የተምሳሌቶቹ ምደባ ተጠቅሷል፡፡ በርካታ ሊሆኑ እንደሚችሉ ተጠቁመል፡፡ በመጽሐፋቸው ውስጥ ተደጋግሞ ከተነሱት ሀሳቦች ግን ዋነኛው ጉዳይ በተምሳሌቶቹ ላይ ከማተኮር ይልቅ እውቀቱ የተዋቀሩበትን፣ የተመሠረተበትን ሂደት ማወቁ የበለጠ ተፈላጊ እንደሆነ አጽንኦት የሠጡት ይመስላል፡፡

> "... reality is socially constructed and that the sociology of knowledge must analyse the process in which this occurs(p. 1,) ... a 'sociogy of knowledge' will have to deal not only with the empirical variety of 'knowledge' in human societies but also with the processes by which any body of 'knowledge' comes to be socially established as 'reality'... [A]ll human 'knowledge' is developed, transmitted and maintained in social situations; the sociology of knowledge must seek to understand the processes... In other words, we contend that the sociology of know- ledge is concerned with the analysis of the social construction of reality (Berger and Luckmann; 1966: 3) .

በዚህ ሀሳብ ውስጥ ለአመሠራረቱም ሆነ አተረጓጎሙ ትኩረት የሚሰጠው ጉዳይ እንደሆነ ተነስቷል፡፡ እንደ የማሕበረሰብ እውቀት አዋቃሪያንም ሁሉ የሥነትርጓሜ ትውረት አቀንቃኞችም (Semiotics) ባለሙያዎች የእውቀትን አተረጓጎም የሚመለከቱ በመሆናቸው የሚመሳሰሉባቸው ጉዳዮች ይጎላል፡፡

የሥነትዕምርት ባለሙያዎች በተመሳሳይ ሁኔታ ትዕምርቶቹን ከመመልከት ባለፈ የትዕምርት አመሠራረቶችን ይመለከታሉ፤ በአመሠራረታቸው ላይ ማሕበረሰቡ ባለው እውቀት ላይ በመመስረት በዓይነትም ይከፍላሉ፤ ማብራሪያም ያቀርባሉ፡፡

የእነርሱ የትዕምርቶቹና ማህበረሰባዊ ትስስርን የሚመለከቱት÷ የስነትርጉም (Semiotician) ባለሙያዎች ተምሳሌቱን ከመጥቀስ ይልቅ ተምሳሌቱን ሊመሰርቱ የሚችሉባቸውን መሠረታዊ ጉዳዮች ያነሳሉ፡፡ በዚህም ሦስት መሠረታዊ አቀራረቦች መኖራቸውን (Mitchell,1995) ያመለክታሉ፡፡ እነዚህም፡- የተመሳስሎ (Resemblance)፣ የአመክንዮ (Indexical) ፣ የተግባቦት (Symbolic) ናቸው፡፡

[1] **የተመሳስሎ** (Resemblance- where the sign resembles its referent, e.g. stone represent- a man " would stress *resemblance*: ይህ ከተመሳስሎ በመነጨ የሚደረግን ውክልና በምሳሌ ሲያስረዱ ሀውልት ለሰው የሚቆመው እንደሰው ወደላይ ቆሞ ስለሚታይ ወይም ጠንካራ ስለሆነ ወይም ሰው ስለሚመስል ነው ይላሉ፡፡ ይህ በወካዩና ተወካዩ መካከል ያለን መመሳሰል (ምናልባትም አካላዊ፣ ድርጊታዊ፣ ባህርያዊ ወይም ሌላ) መቀራረብ መሠረት የሚያደርግ መሆኑ ይታያል፡፡

[2] **በምክንያታዊና ውጤት** (Indexical) በተመሳስሎ ሳይሆን ከራስ አንፃር "በምክንያትና ውጤት" ተዛምዶ ውክልናን የሚሰጥበት/ የሚፈታበት ነው፡፡ "Indexical representation,…, 'standing for' in terms of cause and effect or some 'existential' relation like physical proximity or connectedness:…"

[3] **የተግባቦት** (Symbolic) መሆናቸው ይገለፃል ፡፡ ይህ እንደ ተመሳስሎ 'ስለሚመሳሰል ነው' ወይም 'በዚህ ምክንያት ነው' ነገር የለውም፡፡ ለምሳሌ ሀውልት ለምን ለሰው ይቆማል?" ለሚለው ጥያቄ÷ "በቃ እኛ ስላልነው ነዋ፤ ስለተግባባንበት" የሚል መልስ የሚያቀርብ ነው፡፡ ማህበረሰቡ በምክንያት ሳያስደግፍ፣ ፍቺያቸውንም ሳያውቅ ሊጠቀምባቸው የሚችሉ ተምሳሌታዊ ነገሮች ናቸው፡፡

> There are many things about a society and about their own behavior in it that most individuals simply do not understand. This is because many human actions are of a traditionalist, rote kind; they are engaged in because the individuals have been taught to perform them, and not because they know the specific reasons behind their actions." (Barrett, 1991 in Tadesse Bariso; 2000).

የሥነ- ትዕምርት ባለሙያዎች ከላይ እንደተጠቀሰው ከማሕበረሰብ የእውቀት አዋቃሪ ተዋሪያን ጋር እውቀት የሚመሠረትበትን ሂደት በመመልከታቸው ተመሳስሏቸው የጎላ ነው፡፡ የማሕበረሰብ እዉቀት አዋቃሪያን ተዋሪዎች ሀሳቡን ያንሱ እንጂ ዝርዝር የሆኑ የአመሠራረት ሂደቶችን ከተምሳሌት አንፃር አላነሱም፡፡ የሥነትጓሜ ባለሙያዎች እነዚህን በማንሳታቸው ሀሳቡ በጥምረት ጎልቶ እንዲወጣ አስተዋጽኦ አድርጓል፡፡

በመሆኑም በዚህ ጥናት ውስጥ የታዩትን ተምሳሌቶች ዝርዝር በሆነ የዓይነቶች መክፈያ ማዕቀፎች ስር ለመመልከት እንደሚችል ከላይ የተመለከተው ገለፃ ይጠቁማል፡፡ ሆኖም በአውድ የመለዋወጥ አጋጣሚ ሊኖራቸው ስለሚችል ሙሉ ምስሉን ለማግኘት ላያስችል ይችል ይሆናል፡፡ ሙሉ ፍቺያቸውና አመሠራረታቸው ሊታይ የሚችለው በከበራዎች በመሆኑ ውክልናቸው በተናጠል ከሚገኘው የሰፋ ሊሆን እንደሚችል የፎክሎር ባለሙያዎች ያምኑባቸዋል፡፡ "…rituals are stylized, highly contextualized, deeply symbolic activities that enable groups to acknowledge, exemplify and/or act out certain traditional ideas, values and beliefs"(Sims, and Stephens, 2005: 95). ስለሆነም ዓይነቶቹን በየአውዶቹ መሠረት አድርጎ ማሕበረሰቡ ተምሳሌቶቹን እንዴት ሲወክል ኖሯል? የሚለው መመልከቱ ነባር ማሕበረሰባዊ እውቀቱን እና ለምናልባትም ለወደፊቱ ከጉልህ የአወካከሉ መንገድ በመነሳት ስለማሕበረሰቡ እውቀት ለመናገር ስለሚያስችል በዚህ መልኩ ማየቱ የተመረጠ ነው፡፡

1.2.2. የሂሚስፈርክ ንድፈ ሀሳብ፡-

ይህ ንድፈ ሀሳብ እንደ ፎክሎር ባለሙያው ሪቻርድ ዶርሰን (1972) በማህበራዊ እንቅስቃሴ ፥ በተለይም በታሪክ አጋጣሚና መልክዓ-ምድር ጋር በተያያዘ የተገናኙ የማህበረሰብ ሎሮን አይነትና ደረጃ እንዲሁም ለውጥ ይመለከታል፡፡ ንድፈ ሀሳቡ ሲነደፍ በወቅቱ በነበረው የዓለም እንቅስቃሴና የማህበረሰብ ሁኔታ ውስጥ፥ የሚዳቀሉ፣ የሚዋዋጡ፣ የሚዘነጉና የሚጠፉ ባህሎችን የተመለከተ ነበር፡፡ ለምሳሌ በባሪያ ንግድ ዘመን ከአካባቢያቸው የተጋዙ ሰዎች በቀዬያቸው የነበሯቸውን ባህላዊና ማሕበረ-ባህላዊ እሴቶችን ትተዋል፤ ከሌላ ጋር አስማምተዋል፤ ወይም ዘንግተዋቸዋል፡፡ ንድፈ ሀሳቡ በወቅቱ የተመረኮዘው የዚያን ወቅት የታሪክ አጋጣሚ ግንኙነት ዛሬ የለም፤ ወይም ቀንሷል፡፡ ንድፈ ሀሳቡን ዶርሰን መሠረት ባደረገው አኳኋን ሙሉ በሙሉ ለመተግበር አይቻልም፡፡

ሆኖም ንድፈ ሀሳቡ ታሪካዊና ባህላዊ ግንኙነት ሲኖር፣ አንዱ በአንዱ ላይ የሚያሳድረውን ተፅዕኖና አንድ ባህል እራሱ በሂደት የሚያሳየውን ለውጥ (Dynamism) የሚገልፅ በመሆኑ በዚህ በኩል ሊሠራበት የሚችል ነው። የፎክሎር ባለሙያውም በዚህ ትውረት መሠረት ነባርና የለውጥ መልኮችን በአውድ እንደሚያስስ ያስረዳል። "According to hemispheric theory…the task of … folklorist is to examine closely the processes of syncretism, adaptation, acculturation, retention, accommodation, revitalization, recession, and disappearance that determine the altimate product" (Dorson 1972: 44) በማለት ይገልፃል። በዚህ ጥቅስ ውስጥ የተመለከቱትን ጽንሰ ሀሳቦች በተጠቀሰው ምንጭ ውስጥ ያብራራል። ለምሳሌ ያህል የተዘነጉና የጠፉት በተመለከተ መገለጫቸው ምን እንደሆነ እንደሚከተለው ይጠቅሳል።

"Recession: - is the withdrawal of formarly active parts of folk tradition in to the back of the mind, where it becames "memory culture" to be elicited only by a chance association or collector's producing (Ibid)".

ይህ የፎክሎሩ መገለጫ በከዋኙ አዕምሮ ውስጥ ያለውን የህያዉነት ደረጃ የሚመለከት ነው። ተረስቶ የቆየ ግን በመታያ አጋጣሚው ሊታወስ የሚችል አጋጣሚም በፎክሎሪስቱ በሚዘጋጅ ድባብ የመፍጠሪያ አጋጣሚ መሆኑን ያስረዳል። ታሪካዊና አካባቢያዊ ጉዳዮች ነባር ልማዶችን ለመለወጥ አቅሙ ስላላቸው እነዚህ ጉዳዮች በፎክሎርስቱ ሊጤኑ እንደሚገባ ያነሳል። ይህ ሀሳብ "Oral History" በሚባለው መስክ ውስጥ ከማጥናት ዓላማ ጋር የሚጋራው ነገር አለው። ዋናኛ ዓላማው በአንድ ማሕበረሰብ ውስጥ የቆየ ባህላዊም ይሁን ማሕበረሰባዊ እውቀት ከድርጊቱ አለመከናወን ወይም ለረጅም ጊዜ በተግባር ሕያው ሆኖ አለመኖር ጋር ተያይዞ የበለጠ እየደበዘዘ እንዳይሄድ በሚፈጠሩ አጋጣሚዎች መዘገብን የሚመለከት ነው። ከበራዎች በአብዛኛው የቀድሞ አውዶችን በተሳታፊ አዕምሮ በመፍጠር አቅም ያላቸው ናቸው።

"Elimination: - refers to those portions of… lore that never servive … chifly local legends, and demonic beliefs connected to land marks (Ibid)". ይህ በታሪክ አጋጣሚ የጠፉትን የፎክሎር ዘውጎች የሰው ልጅ የሕይወት ልምድ ተሞክሮ ውጤት በመሆናቸው ዕውቀቱ እንዳይጠፋ ለመሠነድ ያህል የሚደረገውን ጥረት የሚመለከት ነው። በተለይም በተለያዩ ክስተቶች ከጊዜ፣ ከመልክዓ-ምድርና አከባቢ ጋር የተያያዙ ተረኮችንና አገልግሎታቸውን የሚያቅፍ ነው። ይህ በሥነቃል ጥናት ውስጥ "አፈ-ታሪክ" ተብለው የተተረጎሙትን (ዘሪሁን አስፋው 1992 እና ፈቃደ አዘዘ 1991) የሚመለከት ነው። በአፍ የሚገለፁ ወይም ማሕበረሰቡ እንደራሱ የዓለም

እይታና ማሕበራዊ ሕይወት ውስጥ ክስተቶች ከመልክዓ-ምድር ጋር አያይዞ የሚያነሳቸውን፣ የሚተርካቸውን፣ የሚያከናውናቸውን ተግባራዊ ጉዳይ የሚመለከት ነው፡፡ በዚህም ውስጥ አንዳንድ ቦታዎች ከሌሎች የበለጠ ባህላዊና ማሕበራዊ ጉዳይ አላቸው፤ የከበራ ቦታዎች ጥሩ ምሳሌ የሚሆኑ ይመስላሉ፡፡ ተምሳሌታዊ አገልግሎት ያሏቸውም እንዳሉ የመስኩ ባለሙያዎች ያነሳሉ፡፡ እነዚህ ከላይ የተነሱ ጉዳዮች ካሏቸው ተመሳስሎ በመነሳት በሦስት ተከፍለው ሊታዩ የሚችሉ ናቸው፡፡

እነዚህም፡ -

1. **መላመድ** (Adaptation)፣ **ማስማማት** (Accomodation) ፣ **ማጣመር** (Syncroticism)

እነዚህ በታሪካዊና አካባቢያዊ ግንኙነት የተነሳ በተገናኙ ሁለትም ሆነ ከዚያ በላይ የማሕበረሰብ እውቀቶች እርስ በርስ መላመድ ጀምረው በሂደት እየተስማሙ ተጣምረው እስከ መከወን ያለውን የሚመለከት ናቸው፡፡

2. **መርሣት**/ (Disappearance) ፣ **ትዝታዊ** (Recession) ፣**መቀየር** (Acculturation)

እነዚህ በመስተጋብር ውስጥ በሚፈጠሩ አጋጣሚዎች በተግባር ይፈፀሙ የነበሩ ነገሮች እየተረሱ፣ እየደበዘዙ፣ በትዝታ (Memory culture) እየሆኑ በስተመጨረሻም ነባሩ እውቀትና ልማድ በሌላኛው እየተተካ፣ አዲሱ ደግሞ በነባሩ ላይ ገኖ በሂደት በገናኑ ማሕበረሰብ እውቀት የሚተካበት ነው፡፡

3. **መቋቋም** (Retention)፣ **መልሶ መቋቋም** (Revatalization)

ይህ ነባሩ ባህል በአዲሱ ሳይገፋ በማሕበረሰቡ ጥንካሬ ተቋቁሞ በጊዜ ሂዳት ውስጥ በነባሩ ላይ በመመስረት ደግም ለመቋቋም፣ ወደ ተግባራዊ ክንውን ለመመለስ የሚያደርገውን ሂደት ይመለከታል፡፡ ይህ ሲሆን ሙሉ በሙሉ ሳይሆን በማሕበረዊ ጉዳዮች ውስጥ የታዩና ያሉ ጉዳዮች ከግንዛቤ ገብተው ከመጠነኛ ማሻሻያ ጋር ሊያንሠራሩ የሚችሉበት ነው፡፡

ከዚህ በላይ ከጥናቱ ርዕሰ ጉዳይና ዓላማ አንፃር ሊዛመዱ የሚችሉ ንድፈ ሀሳቦች መኖራቸውን ለማንሳት ተሞክሯል፡፡ ከሌሎች በበለጠም ተምሳሌትን እና የዶርሰን ሂሚስፈርክ ትውረቶች በማብራሪያ በማስደገፍ ለማቅረብ እንዲሁ ተሞክሯል፤ ለዚህ ጥናት መመረጣቸውም እንዲሁ ተገልጿል፡፡ የእነዚህ ትውረቶች መመረጥ ለማጥናት ከተፈለገው ርዕስ ጉዳይ ጋር በቀጥታ የመታየት አጋጣሚያ ስላላቸው ነው፤ ከጊዜና ከቦታ ጋር፡፡

2.3. የቀደምት ሥራዎች ቅኝት፡-

በዚህ ርዕስ ስር ይህ ጥናት በሚጠናበት የቱለማ ኦሮሞ አካባቢ የተጠኑ ስራዎችና በቀጥታም ይሁን በተዘዋዋሪ ከሊሚናሊቲ ጽንሰ ሀሳብ ላይ የተጠኑ ሥራዎች ተመርምረዋል፡፡ በጥቅሉ ሲታይ ግን በጥናቱ ስፍራ ላይም ሆነ በተያዘው የሊሚናሊቲ ጉዳይ ላይ የተጠና ሥራ ውስን ሆኖ ይታያል፡፡ ይህንን ለመዳሰስ እንዲቻል በንዑሳን ዓላማዎች ከፋፍሎ ለማየት ተሞክሯል፡፡

2.3.1. የጥናቱን ስፍራ የሚጋሩ ቀደምት ሥራዎች፡-

በጥናቱ አነሳሽ ምክንያት ስር ለመጥቀስ እንደተሞከረው የኦሮሞ ማሕበረሰብ በተለይም ደግሞ የመካከለኛው አካበባቢ ኦሮሞ በተለያዩ ዘመናት በነበረበት አስተዳደራዊ በደል ምክንያት ዘመናዊውን ትምህርት ሳያገኝ የቆየ ማሕበረሰብ መሆኑ ተጠቅሷል[14]፡፡ በዚህም ምክንያት ትምህርትን ለማስፋፋት የተቋቋመ የመጫና ቱለማ መረዳጃ ማህበር በ1955ዓ.ም መመስረቱን የተፃፉ የታሪክ ሠነዶች ያመለክታሉ (ኦላና ዞጋ፣ 1985)፡፡

አብዛኛው ተወላጅ የትምህርት ዕድል ባለማግኘቱ ምክንያት እግረ መንገድ ካልሆነ በስተቀር ተጠንቷል ለማለት የሚያስደፍር አይሆንም፤ የተጠና ስራም አልተገኘም፡፡ ውስን በሆነ ደረጃ ወደ ባህል ሲመጣ ደግሞ ያለፉ ገገርዎች እና ይከተሏቸው የነበሩ ርዕዮታ ዓለም/ ፖሊሲ በአጠቃላይ የሌሎች ሀገር;ቷ ሕዝቦች ባህል እንዲጠና እምብዛም የሚያበረታታ ስላልነበረ ትኩረት ተሰጥቶት መጠናቱን የሚያሳይ ጥናት አልተገኘም፡፡

የተጠኑ ሥራዎች አሉ ከተባሉ የመጀመሪያ የሚባለው በአዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ ኢትዮጵያ ቋንቋዎችና ስነጽሁፍ ትምህርት ክፍል በ1963ዓ.ም የተጠናው የመጀመሪያ ዲግሪ ስራ በኢዶሳ "የሸዋ ኦሮሞ ሀገረሰብ ግጥሞች፣ በሚል ርዕስ መጠናቱን እንመለከታለን፡፡ ከዚያ በኋላ በዘመነ ደርግ በ1970ዎቹ አጋማሽ የተጠኑ የተወሰኑ የመጀመሪያ ዲግሪ ሥራዎችን እናገኛለን፡፡ ለምሳሌ ታደሠ ዓለሙ፤ "የሰላሌ ኦሮሞ የፍቅርና የሠርግ ዘፈን ግጥሞች"፤ 1974፣ አበባየሁ ደምሴ፤ "የኦሮሞ ረገዳና ዲቺሣ ዘፈን ግጥሞች በየረርና ከረዩ አውራጃ፤ 1974 ሲጠቀሱ በ1980ዎቹ ደግሞ የመኮንን ብሩ፤ "በመናገሻ አውራጃ በአደዓ በርጋ ወረዳ በገዳ ሥርዓት የሚዘፈኑ የኦሮሞ ዘፈኖች ይዘታዊ ጥናት" ፤ 1981ዓ.ም የተሠራ ስራ ይጠቀሳል፡፡

---

14 "በ1939 ዓም በአዲስ አበባ ከተማ ይማሩ ከነበሩት 4795 ተማሪዎች መካከል÷ 3055 አማሮች ሲሆኑ÷ ከእነዚህ [ኦሮሞ] ነን ያሉት 583 ነበሩ" (አማኑኤል አብረሃም፤ *የሕይወቴ ትዝታ*፤ 1992፡ 45፤አዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ ፕሬስ)፡፡

ከመጀመሪያ ዲግሪ ስራዎች የግርማ በቀለ፤ በኦሮሞ ብሔር በኣዳማ ወረዳ የዳቤ ደብቁ ገበሬ ማህበር የቱሉ በዓል አከባበር፤ 1998፣ የመጀመሪያ ዲግሪ ማሟያ እና የደረጀ ተሰማ፤ " በቢሾፍቱ ከተማ የኢሬቻ በዓል አከባበር ሥነቃላዊ ይዘት"፤ አ.አ.ዩ. ኢትዮጵያ ቋንቋዎችና ስነጽሁፍ ትምህርት ክፍል፣ የመጀመሪያ ዲግሪ ማሟያ ፡ 1998 ዓ. ም ተጠቃሽ ናቸው።

ከዚህ በ1990ዎቹ ከመጀመሪያ ዲግሪ በተጨማሪ በሁለተኛ ዲግሪ ደረጃም መጠናት ሲጀምር እንመለከታለን። በሁለተኛ ዲግሪ ደረጃ በ1997 ዓ.ም በሙሉጌታ ነጋሣ "በአደኣ ሊበን ወረዳ የኦሮሞ ሴረ-ጉማ ከግጭት አፈታት አንፃር " በሚል ለኢትዮጵያ ሥነጽሁፍና ፎክሎር ሁለተኛ ዲግሪ ማሟያ የተጠናው ስራ የመጀመሪያ ሥራ ነው። ከዚያ በመቀጠል በ2000ዓ.ም. ሰሎሞን ደርቤ፣ "የገዳ ሳአቦ ክብረአል አከባበር" በሚል ርዕስ ለተመሳሳይ ዲግሪ ማሟያነት ሠርቷል።

በወቅቱ በኢትዮጵያ ቋንቋዎች ስር ከተሠሩት ሥራዎች ሌላ በሥነትምህርት ኮሌጅ በኢትዮጵያ ቋንቋዎች ስር በነበረው የአፋን ኦሮሞ ንኡስ ዘርፍ ተከፍቶ በነበረው የማስተርስ ፕሮግራም ስር የተሠሩ ሁለት ሥራዎች ነበሩ። ሁለቱም ስራዎች በተመሳሳይ ዘመን (2007/1999ዓም) በገዳ ሥርዓት ቃል ግጥሞች ላይ የተሠሩ ሆነው አንደኛው የአበበ መርጋ "Qaaccessa Sirba Gadaa" (2007) ሲሆን ሌላኛው የኢማና በየነ "Qaaccessa Qabiyyee Faaruu Amantii Duudhaa Oromoo" (2007) ነው። ሌሎች የተጠኑ የዚሁ ፕሮግራም ተመሳሳይ ደረጃ ጥናቶች እንዳሉ ርዕሶቻቸውን Dastaa Dasaalaany: 2011) ባሳተመው መጽሐፍ ውስጥ ተጠቅሰዋል፤ ሆኖም ጥናቶቹን ለማግኘት አልተቻለም።

2.3.2. ርዕስ ጉዳዩን የሚጋሩ ሥራዎች:-

ሊሚናሊቲን በሕይወት ዑደት አካልነት እንጂ ርዕስ ጉዳዩ አድርጎ ያጠና ሀገራዊ ሥራ እምብዛም አይታይም። እስከአሁን የታዩትን ለመመልከት ያህል በዚህ ንዑስ ክፍል ስር ቀጥሎ እንደቀረበው በአፍሪካ ደረጃ የተደረጉ ሁለት ጥናቶች እና አንድ ሀገራዊ ስራ ተገኝተዋል።

በአፍሪካ ደረጃ የተደረጉ ጥናቶች በቦትስዋና የተካሄደው አንደኛው ሲሆን ሌላኛው ከኢትዮጵያና ኤርትራ ጋር ተያይዞ በኤርትራዊያን ላይ የተደረገ ነበር። በቦትስዋና በወላጅ አልባ ሕፃናት ሊሚናሊቲ ገጽታ ላይ የተጠናው አንደኛው ስራ÷ "Beyond Liminality: Orphanhood and Marginalisation in Botswana" በሚል ርዕስ የተካሄደ ነው። ሥራው የቫን ጄኔፕን የሕይወት

ዑደት እርከኖች እንደመመዘኛ "framework መጠቀሙንና በዚህም የተወሰኑ ሕፃናት በሊሚናል ሁነት ውስጥ ቆይተው የተወሰኑት በዚያው እንደቀሩ ያስረዳል፡፡ " some children demonstrate resilience as they emerge from liminality while others seem stuck in perpetual marginalisation."

ሌላኛው ከኤርትራ ነፃነት በኋላ በተፈጠረው የኢትዮ ኤርትራ ግጭት ምክንያት በኢትዮጵያ የተወለዱ የኤርትራ ዜጎች ወደሀገራቸው እንዲሄዱ በተደረገበት ወቅት ያንን ክስተት መሠረት አድርጎ የተጠና ጥናት ነው፡፡ ጥናቱ ሪጋን ጄኒፈር በተባሉ አጥኚ " In Between Nations: Ethiopian-Born Eritreans, Liminality, and War" በሚል ርዕስ በፖለቲካና ሕግ አንትሮፖሎጂ ጥናት መጽሔት ላይ የታተመ ነበር፡፡ ጥናቱ ከድንበር ማካለል ጋር ተያይዞ በሁለቱ ሀገራት (በነበረና በአዲሱ ሀገራቸው መካከል ባልተረጋጋ መንፈስ ውስጥ የነበሩትን እና ለእነርሱ "አደገኛ" የሆነን ወቅት ከሊሚናሊቲ ጽንሰ ሀሳብ አንፃር ያዩበት ነው፡፡

> The national identities of Eritreans born in Ethiopia, known as Amiches, ran counter to state-produced forms of nationalism in both Ethiopia and Eritrea. Amiches defined their understanding of belonging by imagining attachments to two different national spaces. In this article, I use the concept of liminality to explore the dangers that Amiches experienced when confronted with this border-making process and the sense of community that emerged from their liminal state (Jennifer Riggan, 2011: 131).

ከላይ የተጠቀሱት ሁለቱ ጥናቶች ከዚህ ጥናት ጋር ሲተያዩ ከልዩነታቸው ይልቅ ተመሳስሏቸው ይጎላል ለማለት ይቻላል፡፡ ይህም ሁለቱም ሥራዎች (Thomassen: 2009) ከዘረዘራቸው የሊሚናሊቲ ዓይነቶችን ውስጥ በባለጉዳዮች ስር ባሰፈረው ስር የሚመደቡ ናቸው፡፡ ይህ ሥራ ግን በሌሎቹ ሁለት የሊሚናሊቲ ዓይነቶች ላይ ያተኮረ በመሆኑ ከሊሚናሊቲ አንፃር በትኩረቱ ይለያል፡፡ በተጨማሪም የፎክሎር ገጽታዎች ላይ በመተኮሩም ከእነዚያ ስራዎች ይለያል፡፡

ከሥነቃል ጋር በማያያዝ ያጠናና ከዚህ ሥራ ጋር የሚቀራረበው ጥናት የ "Taddesse Berisso (2000) 'The Riddles of Number Nine in Guji Oromo'" በሚል ርዕስ *ለኢትዮጵያ ጥናት መጽሔት* በ 2000፣ ቅፅ: 33. ቀጥር: 1. የቀረበ ስራ ነው፡፡ ስራው በሦስት ጉዳዮች ከዚህ ስራ ጋር ተመሳስሎ አለው፡፡ አንደኛው በኦሮሞ ማሕበረሰብ ላይ የተሠራ መሆኑ ነው፡፡ ሁለተኛው በጥናቱ ውስጥ እንደተመለከተው በኦሮሞ በተለይም ጥናቱ ባተኮረበት የጉጂ ኦሮሞ ዘንድ ዘጠኝ ቁጥር ሊሚናል ሆኖ መገኘቱ ነው፡፡ ስለሆነም የሊሚናሊቲ ጽንሰ ሀሳብ ለጥናቱ መዋሉ

ተመሳስሎውን የሚያጎላ ነው። ዋነኛውና በሦስተኛ ደረጃ የሚነሳው ተመሳስሎ ጥናቱ እንደዚህኛው ጥናት ሁሉ ፎክሎር ከሚያጠናው "የማሕበረሰብ ዕውቀት-" ÷ በዚህ አውድ ከበራዎች እና አገለላዎች በመነሳት ያለውን የማህበረሰብ አስተሳሰብ ለመመልከት የቻለበት በመሆኑ ነው። በዚህም መሠረት በጉጂ ኦሮሞ ዘጠኝ ቁጥር "በመርሣ" ላይ የሚገኝ- ለመደገም ወይም ላለመደገም የሚቻልበት ሥፍራ ላይ በመሆኑ በስጋት የሚታይበት ወቅት መሆኑን ለመሳየት ችለዋል። " ... in the traditional Oromo counting system, there are only nine "true" counting numbers, lakkobsa dhugaa. These are the digital numbers one to nine. All the other numbers are said to be a reproduction of this series and can be repeated infinitively. This repetition is called *mara*, 'round', or 'return', and represents the zero concepts.

ሆኖም ይህ ጥናት የራሱ የሆኑ ችግሮች አሉት። ከእነዚህም አንዱ በፅሁፉ ውስጥ "ጥቅል" የሆኑ ሀሳቦች ሰፍረው መገኘታቸው ነው። ለምሳሌ በኦሮሞ ገዳ ስርዓት ውስጥ አምስት ቁጥር በብዙ መልኩ ትርጉም ያለው ነው። የገዳ ፓርቲዎች በኦሮሚያ የተለያዩ አካባቢዎች በስያሜ ልዩነት ይኑሯቸው እንጂ በቁጥር ግን አምስት ናቸው (Dirribii: 2012: 260)። ይህ ጥናት የተካሄደበት የጉጂ ኦሮሞ ከቦረና ጋር በሚስተካከል መልኩ ከሌላው አካባቢ ገዳ ሥርዓት በበለጠ [ከቱለማም በላይ] ሕያው ሆኖ ያለበት አከባቢ ነው። ሆኖም "As a whole, all odd numbers are bad, and things associated with them are considered undesirable" (56) የሚለው ጥያቄ የሚያስነሳ ነው። ቀጥሎ በዚህ ጥናት ውስጥ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ እንደሚታየው × እንደሚታየው አምስትና ዘጠኝ ቁጥሮች በብዙ አውዶች ውስጥ ተምሳሌታዊ ፍቺ ይዘው ይታያሉ።

በጥናት ቦታና ርዕሰ ጉዳይ በከፊል የሚመሳሰለው ሌላኛው ስራ እ.አ.አ. በ2001 ለሁለተኛ ዲግሪ ማሟያ "The Significance and Symbolic Meaning of The Tree and Water to the Warshipers of Erecha: A Case Study of Indegnious Religion in Ethiopia" በሚል ርዕስ በመስከረም አሰግድ የተሠራ ሥራ ነው። ሥራው በኢትኖግራፊክ መልክ የተጠና ነው። በሥፍራው በአርሰዲ ዙሪያ የሚከናወኑ ተግባራትን በመመልከትና በዚያም ላይ ማብራሪያ በመጠየቅ መረጃ ለመዘገብ የቻለ ነው። የጥናቱ ጥያቄ የሆራ አርሠዲን ውሃ እንዲሁም በስፍራው ያለው ኦዳ ተምሳሌትነትና ፋይዳ ለመመርመር ያለመ ነው። በዚሁ መሠረት በስተመጨረሻ "...the rituals performed by the tree and the water are symbolic reminders to the worshipers that their survivals

depends on other elements of nature" (Meskerem Assegued; 2001: 70) የሚል ውጤት ላይ መድረሱን ያሳያል። ጥናቱ እሬቻን እንደሐይማኖት ወስዶ ከክርስትና፣ ጁዳይዝምና እስልምና ጋር ሲያስተያይ ከተፈጥሮ ጋር ተስማምቶ መኖርን መሠረት ያደረገ በመሆኑ የተሻለ መሆኑን ያስረዳል። በሌሎቹ ሐይማኖቶች ፈጣሪ ለሰው የበለጠ ድርሻ እንደሰጠው ሲታመን በእሬቻ ከዋኞች ግን ለሁሉም እኩል ድርሻ እንደሰጠ፣ ይህም ሰው ለፈጣሪ ፍጥረታት ሁሉ የሚገባውን እንዲሰጥ በማድረጉ እንደሚሻል ያነሳል። ከበራውም እንደሌሎቹ ሐይማኖቶች በተገነቡ ሕንፃዎች ውስጥ ሳይሆን በተፈጥሮው ቦታ ለሚሳተፍ ሁሉ ክፍት ሆኖ በመከበሩ በተፈጥሮ ተፈጥሮን በማመስገኑ መለየቱን እና ዘመኑ በቴክኖሎጂ ርቀት ተፈጥሯዊ ነገሮችን እያጠፋ ባለበት ዘመን ጎልተው የሚታወቁት ሐይማኖቶች ከዚህ አንፃር ተፈጥሮን የመጠበቅ አቅማቸው ውስን በመሆኑ እንደ እሬቻ ያሉ ሐገር በቃል ሐይማኖቶች ለዓለም የሚያበረክቱት አስተዋጽኦ ትልቅ ስለሆነ ሊታሰብበት እንደሚገባ ያነሳል።

በጥናቱ ላይ የታዩ ችግሮች፡- እሬቻ "ሐይማኖት ነው" ተብሎ መገለፁ አንዱ ሲሆን ሌላኛው ቢሾፍቱ የሚለው የከተማ ስያሜ ትርጉም "መልከ ጥፉ" ማለት ነው ተብሎ መገለፁ ሊጠቀስ የሚችል ነው። ሦስተኛው በተሳሳተ መልክ የተገለፀው የቱለማ ልጆች ("Handa, Takicka, Ilicha) የሚባሉ ሲሆኑ ሦስቱም የአንድ እናት ልጆች ዝምድናቸውም በእናት በኩል ነው (ገጽ፡ 61) የሚሉት ጎልተው የሚታዩ መሠረታዊ ስህተቶች ናቸው።

የስህተቶቹ መንስኤ አጥኚዋ እንደገለፀችው በዘመኑ በከበራዎች ላይ በተለይም በቱለማ ኦሮሞ አካባቢ የተፃፉ ስራዎች አለመገኘታቸው አንዱ ሊሆን የሚችል ችግር ሆኖ አሁን ባሉ ጽሑፋዊ ሠነዶችና የእሬቻ ተሳታፊዎች አገላለፅ የእሬቻ ሥርዓት "የምስጋና ማቅረቢያ ወይም አቀራረብ" እንጂ በራሱ ሐይማኖት አይደለም።

የቢሾፍቱ ከተማ ስያሜ በአካባቢዋ ካሉ ሐይቆች (ውሃማ) አካላት የተነሳ ነው። በከተማዋ ውስጥና በአካባቢዋ ስድስት ሐይቆች በጥናቱ ውስጥ (ገፅ፡1) እንደተፃፈው (Bushoftu, Babogaya, Kilole, Kuriftu, Hora boto Hadho and hora Arsadi) አሉ። ከእነዚህ በመነሳት "Bishaanoftu-ውሃማ" በሚል የተሰጠ ስያሜ ነው (Biiroo Aadaafi Tuurizimii Oromiyaa,)።

በተመሳሳይ ሁኔታ የቱለማ ልጆች (ዳጪ፣ ጂሌ እና በቾ) የሚባሉ እና በስራቸው በርካታ ጎሣዎች ያሏቸው እንጂ በጥናቱ የተገለፁት አይደሉም (በዚህ ጥናት ምዕራፍ አራት የቀረበው የቱለማ ኦሮሞ ዘር ሐረግ ማሳያ ምስል ይገልፃል)፡፡

ከላይ ለመጠቆም እንደተሞከረው የመስከረም ጥናት ከዚህ ጥናት ጋር በብዙ መልኩ ይቀራረባል፡፡ ተመሳሳይ ሥፍራ በመጋራቱ ብቻ ሳይሆን ከበራ ላይ በማተኮሩ፣ ተምሳሌታዊነትን በመመልከቱ፣ በተፈጥሮና ሰው መካከል ያለን ዝምድና በማንሳቱ ይመሳሰላል፡፡ ሆኖም ይህ ጥናት ከመስከረም አሰግድ ስራ በላይ በሁሉ ነገሩ ስፋት አለው፡፡

ምዕራፍ ሦስት፡- የአጠናን ዘዴ

ይህ ምዕራፍ ከስያሜው ለመረዳት እንደሚቻለው የጥናቱን መሣሪያዎች የሚመለከት ነው፡፡ ጥናቱ ተጀምሮ እስኪጠናቀቅ ድረስ ያለውን የመረጃ አይነት፣ አወሳሰድ፣ መረጃ ለመሠብሰብ ስራ ላይ የዋሉ የመሣሪያዎች አይነትና የመጠቀም ምክንያት እንዲሁ ይገልፃል፤ የጥናቱን አደረጃጀትና አተናተን ጭምር ያብራራል፡፡

3.1. የጥናቱ ዓይነት፡-

ይህ ጥናት ምክንያታዊ ገላጭ ("ኳሊታዊ") የሚባለው የጥናት አይነት ነው፡፡ ይህም ማህበረሰቡን የሚመለከቱ መረጃዎችን በተለያዩ የማጥኛ መሳሪያዎች ተቀብሎ የተገኙትን መረጃዎች በማጣመር ለማብራራት የተጠቀመ አቀራረብ በመሆኑ ~~በዚህ ሥር የሚነሳ~~ በዚህ ሥር የሚነሳ ነው፡፡ የተመረጠውን ርዕስና የተያዙትን የጥናቱ አላማዎች ከግብ ለማድረስ ተስማሚ በሆኑ የመረጃ መሠብሠቢያ ዘዴዎች፣ የማጥኛ አቀራረቦች እና የገለፃ አተናተን ተግባራዊ ተደርገዋል፡፡

3.2. የጥናቱ ዘዴ

የተለያዩ ባለሙያዎች ስለፎክሎር ጥናት ዘዴ ሲያስረዱ ወቅታዊውና ተመራጩ የፎክሎር አጠናን ዘዴ አውድን መሠረት ያደረገ ነው በማለት ይገልፃሉ (Ben- Amos:1979, Dundes; 1980, Goldeistin: 1964)፡፡ ይህ ዘዴ ፎክሎሩን ከማህበረሰቡና አተገባበሩ ጋር በማያያዝ የሚመለከት በመሆኑ ከፎክሎር ቅንጣት (text) በማያያዝ የተሟላ መረጃ ለማግኘት የሚያስችል ነው፡፡ በዚህም መሠረት መረጃዎቹ ከ2002 ዓ.ም ጀምሮ እስከ 2007ዓ .ም ድረስ በተፈጥሯዊ አውድ ውስጥ ሲከወኑ ከነአውዳቸው ተወስደዋል፡፡ የትኛው የመረጃ ዓይነት መቼ ከየት እና ከማን እንደተወሰደ በትንተናው ክፍል ከመረጃዎቹ ጋር ሠፍሯል፡፡

3.3. የማጥኛ ዘዴዎች

ለዚህ ጥናት ሥራ ላይ የዋሉ አምስት የማጥኛ ዘዴዎች ቀጥለው ተዘርዝረዋል፡፡ የተለያዩ የማጥኛ ዘዴዎችን በስራ ላይ የማዋል ዋነኛ ምክንያት እያንዳንዱ የማጥኛ ዘዴ የየራሱ የሆነ ጠንካራና ደካማ ጎን እንዳለው ስለሚታመን ነው፡፡ ጠንካራ ጎናቸው እንደለ የሚወሰድ ሆኖ

ADDIS ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 1176
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

የአንዱን ድክመት በሌላኛው ለመሙላት ሲባል ዓይነታቸው በርከት ሊደረግ ችሏል። ይህም የሚገኘውን መረጃ አስተማማኝነት ለማረጋገጥ ሲባል የተደረገ ነው።

ሆኖም እነዚህን የማጥኛ ዘዴዎች ዓበይትና ንዑሳን በማለት በመክፈል ከፎክሎር ሙያ አንፃር ምልከታና ቃለመጠይቅ አበይት ከመሆናቸውም በላይ በአውድ ውስጥ የአንድ ሳንቲም ሁለት ገጽታዎች መሆናቸው በመስኩ ባለሙያዎች ይገለፃል (Goldstein, 1964)። ስለሆነም ሁለቱ ከተፈጥሯዊ አውድ ጋር ተጣምረው የተተገበሩ ሲሆኑ የተቀሩት ለማረጋገጫነት እንደየአስፈላጊነታቸውና ተዛማጅነታቸው መረጃ ለማውጣጣት፣ ለማስደገፍ፣ ለማረጋገጥ ያገለገሉ ናቸው። እነዚህን የማጥኛ ዘዴዎች አጥኚው የማሕበረሰቡ አባል በመሆኑ ምክንያት ሊሰበስባቸው የሚችላቸውን ለመቆጣጠር እንዲሁም ከማሕበረሰቡም የተገኘው መረጃ ተመሳስሎ ለማጣቀስ በማሰብ የተገበራቸው ናቸው።

3.3.1. ምልከታ:-

ምልከታው በአውዱ የሚከናወኑትን ባህላዊና ማህበረሰባዊ ጉዳዮች ለመመልከት ታልሞ የሚደረግ ነው። በማህበራዊ ሳይንስ ከመስክ ስራ ጋር በተያያዘ ለማጥኛነት በሰፊው የሚያገለግል ዘዴ ነው። ዘዴው ግን እንደሚፈለገው የመረጃ ዓይነት የተለያየ መልክ ሊኖረው ይችላል።

> Observation methods… used by field worker in obtaining data by direct observation, looking from the outside in and describing the situation as he sees it. The term, "observation," …is not limited only to visual aspects of the situation, but also involves a full range of sensual experience including hearing, feeling, smelling, and tasting, whenever these may be appropriate (Goldstein, 1964:77).

የዚህ ጥናት ባለቤት እላይ "የተለያየ መልክ አላቸው" ከተባሉት የምልከታ አይነቶች ሁለቱን ተግባራዊ አድርጓል። አጥኚው ለማህበረሰቡ ቋንቋና ባህል ቅርበት ያለው ነው። ስለሆነም ለማህበረሰብ በመስክ ***ሙሉ በሙሉ ተሳትፏዊ ምልከታ*** መመልከትንና ***በከፊል ተሳትፏዊ ምልከታ*** መመልከት የሚበሉትን ተግባራዊ ሊያደርግ የሚችልበት አቅም ስላለው እነዚህን ለመተግበር ችሏል።

3.3.1.1. ተሳትፏዊ ምልከታ:-

በዚህ የምልከታ አይነት አጥኚው በተሳታፊነት ውስጥ የራሱን ድርሻ (role) ወስኖ የባህሉ አካል ከመሆን በላይ የከዋኙ አካል ሆኖ በአዉዱ የተሳተፈበት ነው። ለምሳሌ በእሬቻ ፣በቡታ/ፎሌ ሥርዓት፣በጋብቻ ላይ በቀጥታ በመሳተፍ እየተገበሩ መመልከትን ዘዴው ስለሚፈቅድ ሊተገበረው ችሏል።

> As a participant observer [who participate in folklore context, or event] he will have many advantages working for him. If he is able to disguise his purpose and is accepted as an equal in the situation, he will be able to study the situation in as natural and unaffected a state as possible… As an active participant he is able to identify with other participant in the same role; he is thereby enable to obtain information on internal content of the situation instead of only its mechanics (Goldstein, 1964:78-80).

ሆኖም ይህ ዘዴ ብቸኛው መንገድ ተደርጎ አልተወሰደም። ምክንያቱም ይህ ዘዴ የራሱ እንከኖች ሊኖሩት ይችላል ከተባሉት እንከኖችና በዚህም ጥናት ወቅት ካጋጠሙት የዘዴው ችግሮች የሚከተሉት ታይተዋል።

- በክዋኔ ወቅት በአብዛኛው ማስታወሻ ለመያዝ አመቺ አልነበረም፤ ስለሆነም መያዝ ያለበት ሀሳብ ሊዘነጋ ይችላል።
- በማስታወሻ ለማስፈር ጊዜ ይወስዳል (በተለይም የክዋኔው ሂደት ረጅም ሲሆንና እንደእሬቻ ሥርዓት ዓይነት በእንቅስቃሴ የሚከናወን ተፈጥሯዊ መቼት በሆነበት ያለውን ተለዋዋጭ ስሜቶች ተከታትሎ ለመያዝ አመቺ አይደለም)። ስለሆነም ለዚህ ጥናት ብቸኛ የማጥኛ መሣሪያ ለመሆን ባለመቻሉ ሌሎች በተጓዳኝነት ተመርጠዋል።

3.3.1.2. በከፊል ተሳተፏዊ ምልከታ

ይህም ሌላኛው የመረጃ መሰብሰቢያ ዘዴ ሆኖ ያገለገለ ነበር። በዕድሜ፣ በፆታ ፣ በማህበራዊ ደረጃዎች ልዩነት ምክንያት ሙሉ በሙሉ ለመሳተፍ በማይቻልበት ወቅት ተግባራዊ የሚደረግ ዘዴ በመሆኑ በተለይም በምርቃት ወቅት፣ በቦረንቲቻ ሥርዓት፣ ዓጊ ቱፊናና ግለሰባዊ እሬቻ ሥርዓቶች ላይ ያገለገለ ዘዴ ነው። ይህ ዘዴ ጎልድስተን ሙሉ በሙሉ እየተሳተፉ መመልከት ያለዉን ክፍተት የሚሞላ እንደሆነ አንስቷል። በዚህ ጥናትም ከላይ የተጠቃቀሱ ዓይነት መረጃዎች አሉ፤ ለጥናቱም ውለዋል።

በመሆኑም ይህ የምልከታ ዘዴ ዋነኛው የዚህ ጥናት መረጃ መሠብሰቢያ ዘዴ ሆኖ ተግባራዊ ተደርጓል፡፡ ይህም አውድ ሥርዓቱ ሲከወን የግድ በቦታው መገኘትን የሚመለከት በመሆኑ ነው፡፡ አቢይ የሆነው መረጃ በዚህ ከተወሰደ በኋላ ቀጥለው ባሉት ሌሎች የመረጃ መሰብሰቢያ ዓይነቶች ታግዟል፡፡

3.3.2 ቃለመጠይቅ:-

Interview methods: Those methods used by field worker to obtain data about ideas or events outside the context of the interview itself through questioning persons believed or known to have that information. During the interview, the informants describe situations, materials, attitudes, or ideas from the vantage point of the insider (Goldstein, 1964፡ 77-78).

በዋነኛነት ይህ የቃለመጠይቅ ጥያቄዎች የተመሠረቱት በምልከታ ላይ እየተከናወኑ ካሉ ክስተቶችና የማህበራዊ ድርጊት አዉዶች በመነሳት የቀረቡ ናቸው፤ ስለሆነም ቀድመው በውስጥ ቅርፅና መጠን ተደራጅተው የተቀመጡ አልነበሩም፡፡ ውስን በሆነ መልኩ የመረጃ አቀባዮችን ዳራ ለማካተትና ለጥናቱ አጋዥ የሚሆኑ ታሪክ ጠቀስ ጉዳዮች ለመጨመር እንዲሁም ለማብራሪያ ሲባል ክፍት በሆነ አቀራረብ ተግባራዊ ተደርጓል፡፡ ዘዴው እራሱን የቻለ ሆኖ የሚወጣቸው ተግባራት ቢኖሩም ምልከታ ያለውን ክፍተት ለምሳሌ የመረጃ አቀባዮቹን ግላዊ መረጃ፣ የመረጃ አቀባዩ ቋንቋ አጠቃቀም ውበታዊ አገላለጽ ፣ የመረጃ አቀባዩ ዕውቀት፣ ስሜት እና ትርጓሜ፣ የፎክሎር ዘርፎች ፣ በሙሉም ሆነ ከፊል ተሳትፎ ምልከታ ያልተብራሩ፣ ግልፅ፣ ያልሆኑ ጉዳዮች ገለፃ ይገኝበታል (Goldstein, 1964: 106-108) በሚለው በ "Narrative/ unstructured interview" መሠረት ተግባራዊ ሆኗል፡፡

3.3.3. ሜታ-ፎክሎር ምርመራ:-

ሜታፎክሎር በቃል ግጥም፣ በተረክ (Narratives)፣ በልመና (ሀሉት) እና ሌሎች አጫጭር ሥነቃላዊ ቅርፆች (ምሳሌያዊ ንግግሮች፣ እንቆቅልሽ፣ቃል ግጥሞች፣ አፈ-ታሪኮች...) የማህበረሰብን ማህበራዊ ጉዳዮች ከዘመኑ ጋር በማገናዘብ በመረጃ መልክ የሚያኖሩዋቸው ስለሆኑ እነዚህን ተተኳሪ ከሆኑ ጉዳዮች ጋር ለማጣቀስና ለማመሳከር ይረዳል፡፡ እራሳቸው ስለራሳቸው እንዲሁም ስለሌሎች የፎክሎር ዘውጎች ይገልፃሉ፤ በዚህም በባህያቸው አንዳቸው ስለአንዳቸው የሚያትቱት ነገር አላቸው በማለት (Ben Amos: 1975) ይገልፃል፡፡ ሜታ-ፎክሎር የሚለውን ጽንስ ሀሳብ ወደ መስኩ ያመጣው አለን ደንደስ እንደሚከተለው ይገልፃል፡፡

"... metafolklore[15] as stories or sayings about folklore. For folkloristics, the significance of this kind of material is what it reveals about attitudes toward, and perceptions of, folklore from a native viewpoint. It can provide contextual information for folklorists assessing the role of folklore in a society or situation (Dundes, 2007:77).

በተጨማሪም በሥነቃላቱ ውስጥ ምናባዊ ጉዳዮች ቢኖሩ እንኳን መቼቱና የክስተቱ ሁነት ዘወትር ከየእለት ተግባራት ጋር መያያዛቸው እንደማይቀር Andrzejewski (1962) ይገልፃል።

> "Even if the characters in the stories are personified animals, the settings and situations are always closely connected with everyday life, and familiar events and patterns of behavior. A fable, for example, in which there is a dispute between monkeys and baboons about a wall, will have many characteristics of real quarrels about water-supplies, all too common in the Horn of Africa.

በዚሁ መሠረት በአብዛኛው በአጫጭር ቅርፅ የተገለፁ የተለያዩ የፎክሎር ቅንጣቶች ሌሎች ፎክሎሮችን እንዲያብራሩ እና እንዲያጎሉ ተፈልጎ ተከናውኗል።

3.3.4. የባለ - ጉዳይ ምርመራ :-

> ... case study is a way of organizing social data for the purpose of viewing social reality. It examines a social unit as a whole. The unit may be a person, a family, a social group, a social institution, or a community. The purpose is to understand the life cycle or an important part of life cycle of a unit. The case study probs deeply and analyze interactions between the factors that explain present status or that influence change or grouth (Best and Jems V. Kahn; 1993: 19).

ከላይ ለጽንሰ ሀሳቡ ትውውቅና ንድፈሀሳብ ክፍል እንደተጠቆመው *የጉዳይ ምርመራ* በፎክሎር ዘዉጎቹ የታዩትን ፍንጮች ከባለጉዳዩ ቦታና ጊዜ እንዲሁም አጋጣሚና የአጋጣሚ አፈጣጠር ጋር ለማያያዝ የሚያስችል ነው። የእውቀት አዋቃሪያን ንድፈ ሀሳብ አቀንቃኞች እውቀት በግለሰቦች ተፈጥሮ ወደ ወል ካደገ በኋላ ግለሰብ የሚፈጽመውንም ጭምር እንደሚመራ ሲያስፈልግም እንደሚገራ ተነስቷል። ስለሆነም የጉዳይ ምርመራ ግለሰቦች በግልም ይሆን በውስን ቡድን (ለምሳሌ ቤተሰብ ደረጃ) ሆነው ባህላዊ ክንውን ሲፈጽሙ መሠረታዊ

---

[15] *Dundes combines the linguistic concept of "metalanguage" (a language used to make statements about other languages) with literary criticism (usually associated with thematic readings of expressive language in novels and poetry) to propose an "oral literary criticism" using the evidence of "metafolklore."* (Dundes, Alan.*The meaning of folklore: the analytical essays* of *Alan Dundes / edited and introduced by Simon J. Bronner).*

መመሪያቸው በጋራ ያዋቀሩት እውቀት ይሆናል። በመሆኑም በምልከታ፣ ቃለመጠይቅ፣ አውዳዊ የቡድን ውይይት በ(non- purposeful group discussion) ተግባራዊ የተደረገበት ነው። በዚህ መረጃ የታቀፉ ከበራዎችና በውስን ደረጃ ባለጉዳዮች በሰሚ ሰሚ ፍሰጋ (snowball sampling) ናሙና የታቀፉ ናቸው።

3.3.5. ተተኳሪ የቡድን ውይይት፡-

በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች ፎክሎር ዙሪያ ከላይ በተጠቃቀሱት ዘዴዎች የተገኙ መረጃዎች ላይ ተጨማሪ ማብራሪያ ለማግኘት ሦስት የቡድን ተተኳሪ ውይይቶች ተደርገዋል። በእያንዳንዱ ተተኳሪ ቡድን ውስጥ ከአምስት እስከ ዘጠኝ አባላት ታቅፈዋል። ሁለቱ ቡድኖች ወንዶች የታቀፉበት ሲሆን አንደኛው ሴቶች ብቻ የነበሩበት ነው። ከሦስቱ ቡድኖች ሁለቱ በኢሉ በቾ (አንድ የወንድና አንድ የወንዶችና ሴቶች ቅልቅል ተተኳሪ ቡድን) የተወሰዱ ሲሆን አንደኛው ቡድን በጂሌ የተደረገ ነው። የቡድን ውይይቶቹም ልዩነት በሚታይባቸው ጉዳዮች ላይ ሆኖ በአብዛኛው በገዳ ላይ ያተኮሩ ነበሩ።

3.4 የማጥኛ መሣሪያዎች

ይህንን ጥናት ከግብ ለማድረስ የተለያዩ የፎክሎር ዘውጎችን ለመቅረፅ የሚያስችሉ መሣሪያዎችን መጠቀም የግድ በመሆኑ ይኸው ተግባራዊ ሆነዋል፡፡ ለእነዚህም ቪዲዮ ካሜራ አንዱ ሲሆን አውዱ እስከፈቀደ ድረስ ለሁሉም የፎክሎር ዘውጎች መቅረጫነት ለመጠቀም የተሞከረ ቢሆንም በሙሉ ሳይሆን በከፊል ለመጠቀም ተችሏል። ለሥራው የዋለው÷ "HD 5 Digital video camera" ነው። በጥናት "ያጋጠሙ ችግሮች" ስር ለመጥቀስ እንደተሞከረው እንደታሰበው ሙሉ በሙሉ ሥራ ላይ ለማዋል እንዲሁም ከበራው ተፈጥሯዊ ዑደቱን ተከትሎ ሲከወን ለመቅረጽ ሳይቻል የቀረባቸው አጋጣሚዎች አሉ። ከዋኞች ውስጥ ምስላቸው እንዳይቀረፅ የሚፈልጉ በርካታ ሰዎች አጋጥመዋል። በተፈጥሯዊ መቼት እያሉ በካሜራው ምክንያት አቋርጠው የሚወጡ ጭምር አጋጥመዋል። ሌሎች ደግሞ ካሜራውን ፍለጋ ተፈጥሯዊ የአከዋወን ቅርፁን ቀይረው ፊታቸውን ወደ ካሜራው የሚያዞሩም አጋጥመዋል። ለምሳሌ የዲቼሣ ዘፈን አንድ ዘፈን አውጪ በመሃል ሆኖ በክብ ቅርፅ ሌሎች ከበውት የሚጫወቱት ሆኖ ሳለ ካሜራ ፍለጋ ቅርፁን ወደ መስመራዊ የቀየሩበት ሁኔታ አጋጥሟል። ቃላዊ የሆኑ የፎክሎር መረጃዎችን በአዉዱ ለመሰብሰብ እና ለቃለመጠይቅ መረጃ ሰብሰቢያነት መቅረጸ ድምጽ አገልግሏል። የቪዲዮ ቀረፃ ባልተቻለበት አጋጣሚ (ባለቤቱ ምስሉ እንዳይቀረፅ

ፍቃደኛ ባልሆነበት አጋጣሚ፣ የብርሃን እጥረት ባጋጠመበት የምሽት ወቅት ከበራዎች ላይ እና የቪዲዮ ቴክኒክ ችግር ባጋጠመባቸው) ጊዜ በተለይም በአብሮ ተሳትፎ ምልከታ ወቅት ጥቅም ላይ ውሏል። በመሆኑም የዲጂታል ድምፅ መቅረጫ ስራ ላይ ውሏል። በተጨማሪም ፎቶ ካሜራ ተምሳሌታዊነት ይኖራቸዋል ተብለው የታሰቡ ሊኖራቸው የሚችሉትን ቁሳዊ፣ ቀለማዊ በከፊል እንቅስቃሴ (ክወና) ፎክሎሩ በሚከወንበት ቦታ ያሉ መረጃዎችን ውሏል። ለዚህም ዲጂታል F5 ካሜራ ለዚህ ሥራ አገልግሏል።

3.5 የተሰበሰበው የመረጃ ዓይነት፡-

ለዚህ ጥናት የዋሉት መረጃዎች ከጊዜ ዑደት "መርሣ ወቅቶች" ከሊሚናሊቲ ገጽታዎች ጋር የተያያዙ ከበራዎች ናቸው። በዚህ ጽሁፍ "የጥናት ገደብ" ስር እንደተመለከተው የዚህ ጥናት ትኩረት ከጊዜ ጋር የተያያዘን የሊሚናሊቲ ዓይነቶች ከከበራ ስፍራዎቻቸው ጋር የተመለከተበት ነው። በመሆኑም የተሰበሰበው መረጃ ዓይነት ናሙና ቀጥሎ የተጠቀሱትን ይመለከታል ፡-

- የዕለት፡-(በተለይም የማለዳና የማምሻ) ፎክሎሮች፡-
- የወራት (Kudha Arfii- ኩደ አርፊ) ሥርዓቶች፡-
- የወቅቶች ("Irreecha Birraa- የቢራ እሬቻ"፣ የበጋ "Boorantichaa- ቦረንቲቻ" እና የ"Arfaasaa- አርፋሣ" የጋብቻ ሥነሥርዓት እና 'Qalma Malkaa- የመልካ ላይ እርድ" " Seasonal") ከበራዎች፡-
- የገዳ እርከን የፎሌ ፎክሎሮች) " Intergenerational rites of passage " ከበራዎች ናቸው።

ስለሆነም እነዚህን መረጃዎች ከሦስቱ የቱለማ ልጆች (ዳጪ፣ ጂሌና በቾ) ለእያንዳንዱ የመረጃ ዓይነት በማህበረሰቡ እውቅና ከተሠጣቸው፥ በማህበረሰቡ ቋንቋ ሃዩዎች ፥ ሐይማኖታዊ ማዕከላት (ቦታዎች) እንዲሁም በፆታ ምክንያት የሚለያዩ መረጃዎችን በተመለከተ በታላሚ ናሙና ዘዴ (Purposive Sampling) ቃለመጠይቅ ተደርጓል። ከዚህም ሌላ የፎክሎር ቅንጣቱ ተስተላልፎ፣ የከዋኞቹን ስሜት፣ የዕድሜና ፆታ ተዋፅኦ ለማጤን በተገኘ ናሙና (Available Random Sampling) ተግባራዊ ተደርጓል።

3.5.1. *ትራንስክሪፕሽን*

ከማሕበረሰቡ የተገኘው ቃላዊ መረጃ ከመተርጎሙ በፊት ወደ ፅሁፍ ተቀይሯል፡፡ ይህም መላልሶ በማዳመጥ ቃል አቀባዩ በትክክል የተጠቀመባቸውን አገላለፆች ለማስቀመጥ ተሞክሯል፡፡ ከድምፅ ጀምሮ ማሕበረሰቡ የሚጠቀምበትን ቃላት ጭምር ለማስፈር ጥንቃቄ ተደርጓል፡፡ በዚህ ላይ በባለቤቶቹ በዜማ የተገለፁ ቃል ግጥሞችን በቅርፃቸው ለማስፈር ፥ በተለይም "ይህ ስንኝ ይቀጥላል ወይስ ወደኋላ ይመለሳል? የሚለውን ለመለየት አዳጋች የሆነ ነገር አጋጥሞ የነበረ ቢሆንም በተቻለ መጠን (Ben Amos: 1957) በሚገልፀው መሠረት በአውድ ላይ በመመስረት ለማስፈር ተሞክሯል፡፡

3.5.2. **አተረጓጎም**

ለዚህ ጥናት የዋሉት መረጃዎች በሙሉ በአፋን ኦሮሞ ከባለቤቶቹ በተለያዩ ዘዴዎች የተወሰዱ ናቸው፡፡ መረጃዎቹን ለዚህ ጽሁፍ ለመማዋል የትርጉም ስራ ተሠርቷል፡፡ ተግባራዊ የተደረጉ የትርጉም ስራዎች የቃል በቃል ትርጉም(literal or word for word) እንዲሁም አውዳዊ ትርጉም ሥራ ላይ ውለዋል (Kluckhohn, Clyde; 1972:107)፡፡ የትርጉሙን ትክክለኛነት በሌላ ባለሙያ ለማስርጎምና የአተረጓጎሙን ክፍተት በማስተያየት ለመሙላት የታሳበ ቢሆንም በበጀት እጥረት ምክንያት ሊተገበር አልቻለም፡፡ ሆኖም በደረጃ ማበልፀጊያ ወቅት ከሁለት አንባቢያን በተገኙ የማበልፀጊያ ሀሳቦች መሠረት የቀድሞውን ለማስተካከልና ሌሎችንም ለመተግበር ተሞክሯል፡፡ ስለሆነም አጥኝው በመጀመሪያ ትርጉም የመነሻ ቋንቋ (አፋን ኦሮሞ) ሀሳብ ሳይጓደል ለማስተላለፍ ተሞክሯል፡፡ በዚህ ደረጃ በታላሚ ቋንቋ (አማርኛ) ስሜት መስጠትና አለመስጠቱ ከግንዛቤ አልገባም፡፡ በሁለተኛ ደረጃ በተተረጎመው ላይ በማተኮር ለአማርኛ አንባቢ ስሜት መስጠትና አለመስጠቱን በማሰብ ለማቃናት ተችሏል፡፡ ግልፅነት በታጣበት ሥፍራ ወደ ምንጭ ቋንቋ በመመለስ ለማስያየት ተሞክሯል፡፡ በአማርኛ ሲገለጽ በአፋን ኦሮሞ ያለው ሀሳብ ሙሉ በሙሉ ያልተላለፈ መስሎ በታየበት ተጨማሪ ማብራሪያ በግርጌ ማብራሪያ ተሰጥቶባቸዋል፡፡

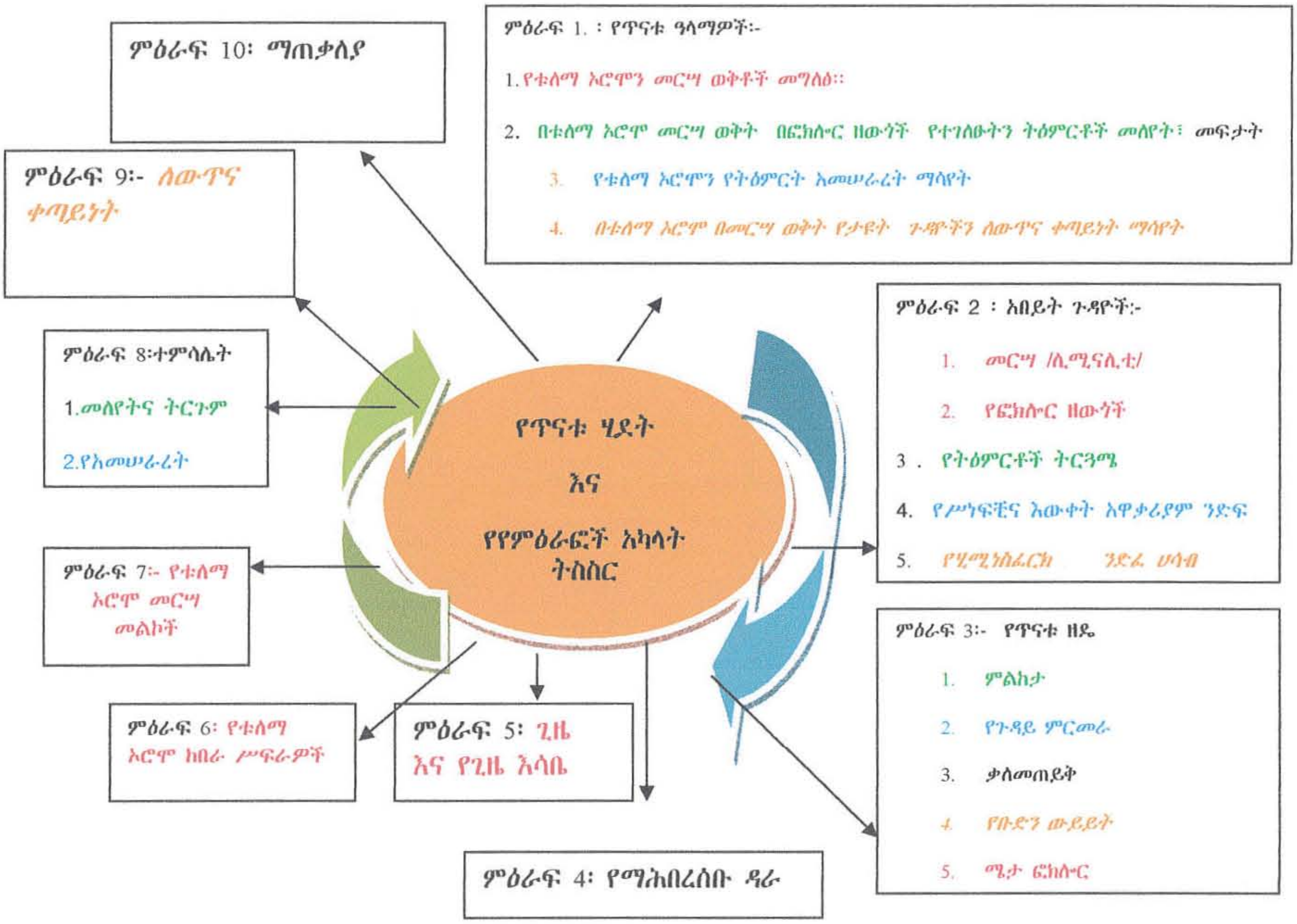
3.6. **የጥናቱ አደረጃጃት፡-**

ይህ ጥናት ዘጠኝ ምዕራፎች አሉት፡፡ ምዕራፍ አንድ የጥናቱን ርዕሰ ጉዳይ ምንነት የሚያስረዳ የመግቢያ ክፍል የያዘ ሲሆን÷ ምዕራፍ ሁለት የንድፈ ሀሳቦች፣ ጽንሰ ሀሳቦች እና የቀደምት ሥራዎችን ቅኝት የያዘ ነው፡፡ ምዕራፍ ሦስት የጥናቱ ዘዴ፣ ምዕራፍ አራት የቱለማ ኦሮሞን ማህበረ- ባህላዊ መረጃ ፣ ምዕራፍ አምስት የመረጃ ትንተና ከማህበረሰብ አተረጓጎም አንፃር

በገላጭ አቀራረብ የቀረበበት ነው። ምዕራፍ አምስት የመረጃ ትንተና ከጊዜ አንፃር ፣ ምዕራፍ ስድስት የመረጃ ትንተና ከከበራ ሥፍራ አምድ አንፃር በተመሳሳይ በገጭ አቀራረብ ቀርቧል። ምዕራፍ ሰባት የቱለማ ኦሮሞ መርሣ (ሊሚናል) ወቅቶች መገለጫና ፎክሎር ዘውጎች፣ ምዕራፍ ስምንት በፎክሎር ዘውጎች ውስጥ የታዩ ትዕምርቶች ፍቺ፣ ምዕራፍ ዘጠኝ የቱለማ ኦሮሞን ማሕበረሰባዊ እውቀት ለውጥና ቀጣይነት እንዲሁም በመጨረሻው ምዕራፍ የጥናቱን ማጠቃለያና የወደፊት የጥናት አቅጣጫ የሚሉት ታቅፈዋል። የተገኙት መረጃዎች በተነሳው ርዕስ ጉዳይ ስር በገጸንባብ ተራክቦ አቀራረብ "Intertextuala Approach " ተተንትነዋል።

3.7. የጥናቱ አተናተን

በዚህ ጽሁፍ ምዕራፍ ሁለት እና ሦስት ሥር÷ የትዕምርት፣ የሂሚስፌርክ፣ የሊሚናሊቲ እና ፎክሎር ጽንሰሀሳቦች ተነስተዋል። እነዚህን ጽንሰ ሀሳቦች በማጣመር መረጃ ለመተንተን በሚመች መልክ ማስተሳሰሩ የሚያስፈልግ ነው። Thomassen (2009) ባስቀመጠው የሊሚናል ወቅት "Temporal dimention' ላይ የሂሚስፌርክ ንድፈሀሳብ የሚያተኩርበትን Spatial dimention' በማከል "Spatio- temporal dimentions " እንደሞዱል ማውጣት የሚቻል ይሆናል። በመሆኑም በጊዜ ዑደት ያለው ከበራ ከሥፍራው ጋር ተያይዞ ተተንትኗል። የጥናቱን አጠቃላይ ዑደት ቀጥሎ ባለው ምስል ተፈልጿል።



ምስል 1፡- የጥናቱ አሠራር አጠቃላይ ሂደት ማሣያ ምስል (ተመሳሳይ ቀለማት በየምዕራፉ በአንፃራዊነት የበለጠ ትስስር ያሏቸውን ይጠቁማሉ)

3.8. ሙያዊ ሥነግባር፡-

በዚህ ጥናት ውስጥ በርካታ ሰዎች በመረጃ አቀባይነት፣ የክበራ ሥፍራ ወቅትና ሥፍራ ጠቋሚነት፣ በከፊል መረጃ ሰብሳቢነት፣ መንገድ መሪነት ጭምር ተሳትፈውበታል፡፡ በጥናቱ ውስጥ ከመረጃ አቀባዮች ጀምሮ በተቻለ መጠን ፍላጎታቸውን ለማሟላት ተሞክሯል፡፡ ይህን ፍላጎት ለመሟላት ካስቻሉት ጉዳዮች ዋነኛው "ጥናቱ ስለባህላቸው" ለማወቅ የሚጠና መሆኑን ማስረዳት ነበር፡፡ ይህም በብዙ መልኩ በሰሚ ሰሚ ጠቋሚ ሂደት ማሕበረሰቡ እውቅና ወደሰጣቸው በማህበረሰቡ ቋንቋ÷ Hayyuu- ሀዩ [አዋቂዎች] ለመድረስ በእጅጉ እገዛ አድርጓል፡፡ ሆኖም ጥናቱ ተፈጥሯዊ መቼትን መሠረት ያደረገ ቢሆንም በዚያም አውድ ውስጥም ሆነ

በፈለጉበት ወቅት፥ በሙሉ ወይም በከፊል፥ በሌላ አውዱን ለመግለፅ በሚችል አገላለጽ በመተግበር (ለምሳሌ እውናዊ ያልሆነን ስም በመጠቀም ከነምክንያቱ በግርጌ ማስታወሻ ማስፈር) ተግባራዊ ለማድረግ ተችሏል።

በሌላ በኩል መረጃ አቀባዮች ለዚህ ስራ ሲሉ በተንቀሳቀሱበትና ጊዜያቸውን በሰውበት ወቅት እንደየስፍራው የትራንፖርት ክፍያ፣ የምሳና ተያያዥ ወጪዎች፣ በዓይነት ለምሳሌ ቡና በኪሎ ገዝቶ በመስጠት ለማካካስ ተሞክሯል። በሌላ በኩል ለከበራዎቹ ያዘጋጁቸውን የምግብና መጠጥ ዓይነቶች አብሮ በመቋደስ ቤተሰባዊ ስሜት በመፍጠር ሙያዊ ሥነምግሮችን ለመጠበቅ ተሞክሯል።

ምዕራፍ አራት፡- የቱለማ ኦሮሞ ማሕበረ- ባሕላዊ ዳራና የማሕበረሰቡ ጊዜ እና የጊዜ እሳቤ

4.1 የቱለማ ኦሮሞ ማህበረሰባዊ፣ አካባቢያዊና ታሪካዊ ዳራ ዳሰሳ

'ቱለማ ' በሚል የሚታወቀው ኦሮሞ በመካከለኛው የኦሮሚያና ሀገሪቱዋ ክፍል የሚኖር አንዱ የኦሮሞ አካል ነው[16]:: አሁን ያለውን የኢትዮጵያ ፌዴራላዊ ዲሞክራሲያዊ መንግስት ጨምሮ በተለያዩ ዘመናት የነበሩት መንግስታት የሚኖርነትን ስፍራ "ሸዋ"[17] በሚል መጠሪያ ስር ሲያካትቱዋቸው ኖረዋል፤ እየተጠሩም ይገኛሉ:: ማህበረሰቡ ግን ከመንግስት መዋቅር ጋር በተያያዘ ካልሆነ በስተቀር እራሱን "ሸዋ" አይደልም:: በዕለት ተዕለት ቋንቋውና ምርቃቱ እራሱን "ቱለማ" ወይም ሦስቱ ቱለማ "Tuulama Sadeen" ወይም በሶስቱ የቱለማ ልጆች ስም / ወይም በተከበሩ ቦታዎች ስም "Biyya Hora ja'an, biyya Tulluu Saddeettan Waaqayyoo"/ የዋቃ ስድስቱ ሆራዎች/ምንጮች ሀገርና የስምንቱ የዋቃ ኮረብታዎች ሀገር/ እያሉ እራሳቸውን ይገልጻሉ (Alamayyoo; 1998):: ይህ በተለይም ጎልቶ የሚታየው በምርቃት ላይ ነው:: እነዚህ በልጆች ስምና በቦታዎች እራስን መጥራታቸው በዚህ ስራ ቀጣይ ምዕራፎች ውስጥ እንደቀረበው የየራሳቻቸው ማሕበረሰባዊ ተረኮች አሏቸው:: "ሸዋ" የሚለው ስያሜ ግን በምርቃታቸውም ሆነ በቦታ ትረካቸው ውስጥ ተጠቅሶ አይገኝም[18]:: በቃል ግጥም ውስጥ ተጠቅሶ የምናገኘው "ሸዋ" ከሚባል አካባቢ በተራራ በኩል እየወረደ የመጣበት ጦር መኖሩን የሚያስረዳ ነው:: ስጋቱም ከቦታቸው ለመንቀል እንደሆነ÷ ግን

---

[16] አሁን ጥናቱ ከሚካሄድበት ከነባር ቦታቸው በተለያዩ ምክንያቶች የተንቀሳቀሱ አሉ:: የዚህ እንቅስቃሴ ዳራ ሲታይ ከዘመነ ዳግማዊ ሚኒሊክ ይጀምራል:: በዋነኛነት ከተንቀሳቀሱት ቱለማ ጎሳዎች ከፊንፊኔ "አዲስ አበባ" በማዕከልነት በተያዘበት ወቅት አብዛኛው የኤካና ጉለሌ ኦሮሞ ከቦታው ወደ አርሲ መጋዛቸው ይጠቀሳል::

[17] ይህ ቃል የአካባቢው ኦሮሞ በደግማዊ ሚኒሊክ አገዛዝ ስር ከወደቀ በኋላ የመጣ ስያሜ መሆኑን የሚያነሱ ፀሐፊት አሉ:: Gascon, Alain(2009) ቃሉ በ17ኛው ክፍለ ዘመን ለመጀመሪ ጊዜ በፖርቹጋሎች አገር አሳሾች ካርታ ላይ መመዝገቡን ገልጾ÷"The people of Shoa found themselves almost surrounded by Oromo Teritory and formed a kind of outpost in borde *Marche.* As early as the first half of XIXth century…[t]his border region although facing the threat of Wällo and Tulama Oromo even on its plateaus became the center of Greater Ethiopia when its king Miniliek came to the throne(pp:85) :: ስለሆነም ኦሮሞ እራሱንና ሀገሩን አሁንም እየተለመደ ቢሆንም በነባሩ የሚጠራበት አይደለም::

[18] ከ1990ዎቹ በኋላ እየተዘፈኑ ባሉ አንዳንድ ሙዚቃዎች ውስጥ በጎሣቸው እየተጠሩ ካሉ እንደ ቦረና፣ ከረዩ፣ ጉጂና ሌሎች ጋር በአቻ ለመሰላፍ ፈልገው "ሸዋ/ በቁልምጫ መልክም "ሸዌ" በሚል ሲጠቀሙ እየተስተዋለ ነው::

ሰውን ከሥፍራው ለመንቀል አቅም ያለው ሠራዊት ሳይሆን ዋቃ ብቻ መሆኑን ቃል ግጥሙ ያትታል፡፡

…………………………… ……………………………

waqayyo hingodaanuu,	*ዋቃ አይሠደድም*
nama godaansisaa	*ሰውን ይሠደዋል'ጂ*
Wataadarri Shaa'ee	*የሸዋ ወታደር*
akka waaqa gannaa,	*እንደ ክረምት ሰማይ*
gaaraan gad dhufe	*ከተራራው ወረደ*
nama sodaachisaa	*በጣምም ያስፈራል*
amma ammaa!(BATO; 1999:14),	*አሁን ነው ጊዜው አሁን (BATO; 1999:14)*

(Alamayyoofi kan biroo; 1998፡27) የተለያዩ ምንጮችን በማጣቀስ "ሸዋ" የሚለውን ስያሜና በዚህ ስም አሁን የሚጠራው አካባቢ በተመለከተ ዳስሰዋል፡፡ ሆኖም የኦሮሞ ማሕበረሰብ በሂደት እየተለመደ የመጣ ሊሆን እንደሚችል ይጠቅሳሉ፡፡

ማህበረሰቡ በማህበረ ፖለቲካዊ ገፅታው በነባሩ የኦሮሞ ባህላዊ አስተዳደር÷ "ገዳ"[19] ሲተዳደር የነበረና በከፊልም እየተዳደረበት ያለ ሆኖ ኦዳ ነቤን[20] ማዕከላዊ የአስተዳደር ቦታው አድርጎ ሲንቀሳቀስ የነበረ ነው፡፡ በአሁኑ ወቅትም በተመሳሳይ ማዕከል፥ ኦሮሚያ ውስጥ እንዳለው ሌላው የገዳ ስርዓት ሁሉ ቀድሞ በነበረው ሰፊ መዋቅሩም ባይሆን[21] እየተተዳደረበት የሚገኝ ነው፡፡

---

[19] ይህ ቃል በተለምዶ በአማርኛ ሲጻፍ በ÷"ገ" ሆሄ ይገለፅ እንጂ መሆን የሚገባው የአፋን ኦሮሞ ተናጋሪ በሚገልፀው መሠረት/Gadaa/ "ጋ" መሆን ነበረበት፡፡ ይህም የሚሆነ አፋን ኦሮሞ የ/አ/ አናባቢ ድምጽ ስለሌለው መሆኑ ከዚህ በፊት ተነስቷል፡፡

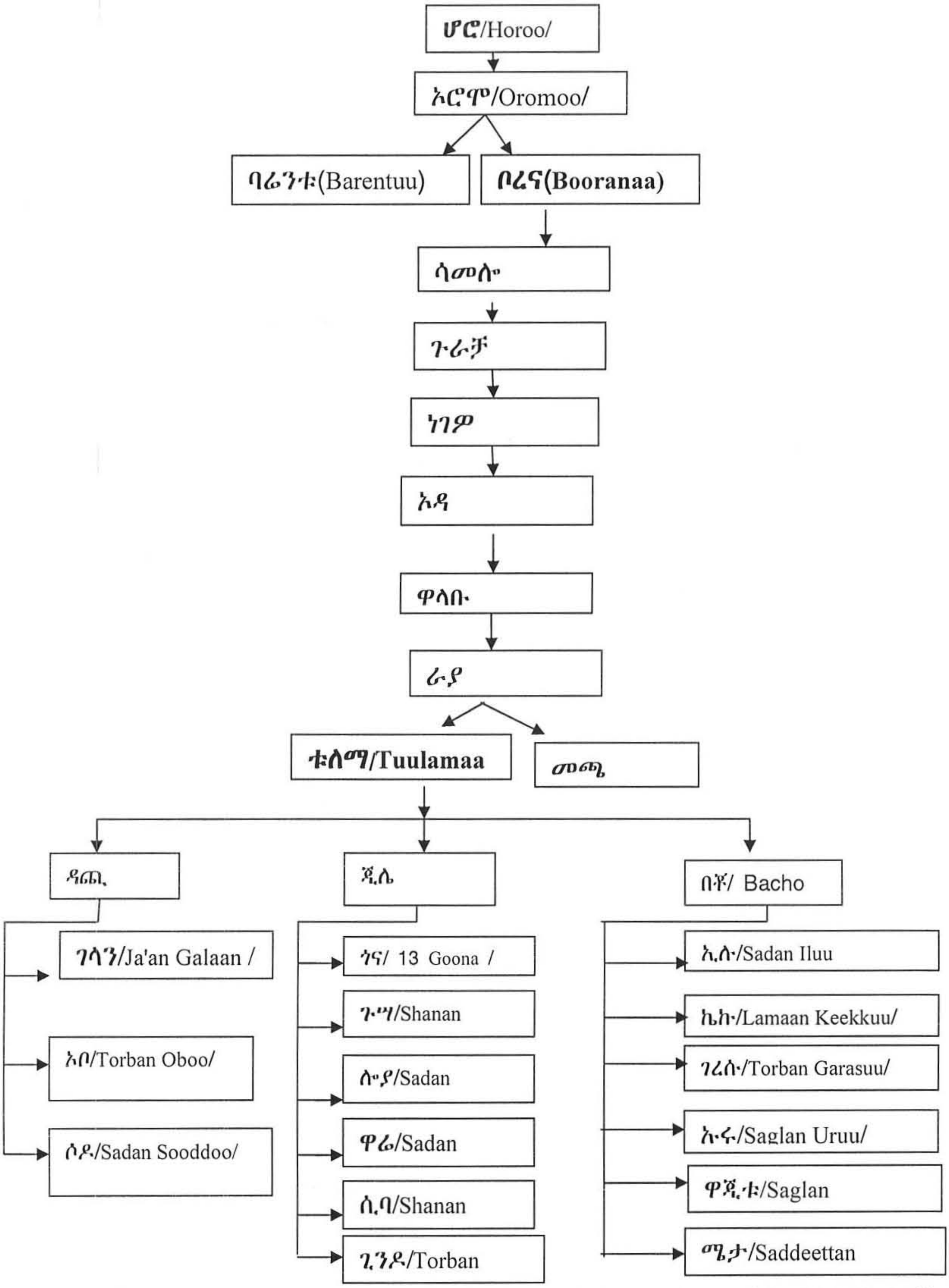
[20] ኦዳ ነቤ ገላን ተብሎ የሚታወቀው የቱለማ የልጅ ልጅ ቄዬ ተመርጦ ሲያገለግል የኖረና ያለ ስፍራውም በኦዳ ዛፎች የተከበበ ቦታ ነው(Alamayoo፡ 1999፡) ፡፡ በአሁኑ ዘመን መንግስታዊ መዋቅር አጠራር በምስራቅ ሸዋ ከገላን ከተማ በምስራቅ በኩል ይገኛል፡፡

[21] በገዳ ስርዓት ውስጥ **ሰልገን ያኢ ቦረና**/ዘጠኙ የቦረና ሸንጎ/ የሚባሉ ነበሩ፤ አሉም፡፡ ሆኖም "ኢትዮጵያ" መንግስት ከተመሠረተበት ጊዜ ጀምሮ የገዳ መዋቅር ከነሙሉ ተግባሩ አይደለም፡፡ **ሰልገን ያኢ ቦረና** ለምሳሌ÷

4.1.1 የቱለማ ኦሮሞ ዘር ሐረግ

የቱለማ ዘር ሐረግ ሲታይ ምንጮች እንደሚገልፁትና ተረኮቻቸው እንደሚያረጋግጡት ቱለማ ከቦረና ልጅ አንዱ ሲሆን እሱም በበኩሉ ሦስት ልጆች ነበሩት። እነርሱም÷ ዳጪ፣ጂሌና በቾ ናቸው (Alamayoo ፡1999 በመዋቅር ያስፈረው ይመለከተዋል)።

"አባ ሳዓ" "የግምጃ ቤት ኃላፊ"፣ አባ ዱላ የጦር አዛዥ፣ አባ አለንጋ የፍትህን ጉዳይ ኃላፊ የሚሉ መዋቅሮች ነበሩት። አባ ሳዋ ና አባ ዱላ በየዘመናቸው አካባቢውን ካስተዳደሩና እያስተዳደሩም ካሉት የኢትዮጵያ ነጋሲዎች መዋቅር ጋር መጣጣም ሲላልቻሉና ስለማይችሉም መልካቸውን ቀይረው ከዘመናዊው አስማምተዋል፤ ወይም በከፊል አሊያም በሙሉ ከስመዋል። አባ አለንጋ ካለበት ደረጃ ወርዶ "የሀገር ሽማግሌ" በሚል ጥቅል መጠሪያ ስር ስልጣኑ ተከፋፍሎና የወል ሆኖ ይገኛል (እሼቱ ኢረና፣ 2001/2009፡144)።



ምስል 2፡ የቱለማ ኦሮሞ የዘር ሐረግ ማሳያ ምስል ምንጭ፡- የኦሮሞ ታሪክ እስከ አስራ ስድስተኛው ክፍለዘመን (በአፋን ኦሮሞ ከተፃፈው ሁለተኛ ዕትም የተወሰደ፡ 1998፡109)

4.1.2. መልክዓምድርና የአየር ሁኔታ

አብዛኛው የቱለማ ኦሮሞ መልክዓምድር ሜዳማ እና ተራራማ ሲሆን ዝቅተኛ ቦታም አሉት። የቱለማ ምስራቃዊ ክፍል የዳጪ ቱለማ አካባቢ ደጋና ወይና ደጋ ሲሆን ቆላማ ቦታዎችም አለው። የጂሌ ኦሮሞ አካባቢ በአንፃራዊነት ሞቃታማ ነው። በአንፃሩ አብዛኛው ገላን እና ጃፓን በቾ ሜዳማና የወይናደጋ አየር ጠባይ የሚታይበት ይመስላል። ስለሆነም አብዛኛው የቱለማ መሬት አቀማመጥ ሜዳማነት የሚበዛው ነው ለማለት ይቻላል። ሦስቱ የቱለማ ልጆች አቀማመጥ በመልክዓ-ምድር የተከለለ ይመስላል። ለምሳሌ የበቾና ዳጪ በተለይም ገላን መለያ የአቃቂ ወንዝ ነው። ባህሉ እምብዛም ባለተበረዘ ማህበረሰብ ዘንድ ተፈጥሯዊ ሥፍራዎች (ቋጥኞች፣ ትላልቅ ዛፎች፣ ወንዞች ወይም ሐይቆች እንደ ወሰን (ድንበር) ሆነው ያገለግላሉ (Gennep Van፡ 1960)። አቃቂም ሆነ ሌሎች ድንበርተኛ ወንዞች ለሁሉም የቱለማ ልጆች የጋራ አገልግሎት እየሠጡ ይገኛሉ።

የአካባቢው አየር ንብረት በአራት ወቅቶች የተከፋፈለ ነው። አራቱ ወቅቶች÷ "Birraa - ፀደይ" Bona- በጋ"፣ *"Arfaasaa-* በልግ" እና "Ganna- ክረምት" ናቸው። የወቅቶቹ እርዝማኔ በሁሉም የቱለማ አካባቢ ተመሳሳይ ነው ለማለት ይቻላል። ካሉት ወራት የበጋውና የቢራው ወቅቶች ረጃጅም ይመስላሉ። በአንፃሩ የበልግና ክረምት ወራት አጫጭር ናቸው ወይም ከአየር ንብረት እየተለወጠ መሄድ ጋር ተያይዞም ሊሆን ይችላል እየሆኑ ያሉ ናቸው። ቀጥሎ የቀረበው ሠንጠረዥ ወቅቶቹ በሙሉና በከፊል ያያዟቸውን ወራት ያሳያሉ።

ወቅቶች	ቢራ"Birraa" /ጥቢ?/	ቦና "Bona" /በጋ/	አርፋሣ "Arfaasaa" /በልግ/	ገና "Ganna" /ክረምት/
ወ	መስከረም	ታህሣሥ	መጋቢት	ሰኔ/በከፊል
ራ	ጥቅምት	ጥር	ሚያዚያ/ከፊል/	ሐምሌ
ት	ህዳር	የካቲት	/ግንቦት	ነሐሴ

ሠንጠረዥ 1፡ የቱለማ ኦሮሞ ወቅቶች የሚያሳይ ሠንጠረዥ (Alamaayyoo; 1998:73-75)

በዚህ አካባቢ አብዛኛው ምርት የሚመረተውና ከምርት ጋር የተያያዘ ስራ የሚሰራው ቀድሞ በበጋና በክረምት ሆኖ አሁን ከአየር ለውጥ፣ ማዳበሪያ መለመድ፣ ምርጥ ዘር መጠቀም ጋር ተያይዞ ወደ ቢራ ወቅት እየሠፋ ያለ ይመስላል። በሌሎች ሁለቱ ወቅቶች ወጥ በሆነ ሁኔታ የሚሠራ ስራ አለ ለማለት አያስደፍርም። በክረምት ይዘራል፤ በበጋ ይሰበሰባል። በቢራ ወቅት

ይታረማል፤በበልግ ወቅት ደግሞ ይታረሳል፡፡ አልፎ አልፎ በበልግ የሚመረትበትም አካባቢ አለ፡፡ ቀጥሎ ያለው ቃል ግጥም በየወቅቱ ምን ምን እንደሚሠራ የሚገልፅ ነው፡፡

birraan bubbisee caamee,	*ቢራ ነፍሶ፤ ዝናብ ሲቆም*
kan harree qabutu caalaa,	*አህያ ያለው ይበልጣል፤*
arfaasaa gungumee roobee,	*አርፋሣ እያጉረመረመ ሲዘንብ*
kan sangaa qabutu caalaa,	*ሠንጋ ያለው ይበልጣል*
qotanii aramanii,	*አርሰው አርመው*
dhahanii calleessanii,	*ወቅተው አበጥረው*
gootaraatti naqanii,	*ከጎተራ ይከታሉ፡፡*
maaltu halkaniin deemaa?	*ማን በለሊት ይጓዛል?*
'eenyutu liqaa deemaa?	*ማን ለብድር ይወጣል?*

(BATO; 1999:6-7)

በግጥሙ በእያንዳንዱ ወቅት የሚሠራው ስራ ተመልክቷል፡፡ የየወቅቶቹ ስራ አንዱ በአንዱ ላይ የተመሠረተ ነው፡፡ በአርፋሣ ያላረሰ በቢራ የሚያርመው የለውም፡፡ በቢራ ካልታጨደ በበጋ የሚወቃ የለውም፡፡ ምናልባት ቢኖር በጎተራ የሚከተት ምርት ላይሆን ይችል ይሆናል፡፡ በመጨረሻዎቹ ሁለት ስንኞች የተመለከተው በየወራቱ የሚሠራው ስራ በወጉ ሳይሰራ ሲቀር ሊደርስ የሚችለውን መከራና ውርደት የሚገልፁ ናቸው፡፡ ለሊት የሚጓዝ ሰው ሳይሆን ጅብ ነው፤ የቸገረው ሰው ግን ከጅብ እየተጋፋ በለሊት በብድር ይሄዳል፡፡ ለሊት የሚጓዘው አንድም ከሰው አይን ለመደበቅ አንድም በዚህ ሥራ ምዕራፍ አምስት እንደተመለከተው በማለዳ ሰው ቤት ሲካሄድ ጠያቂው ስለማይከለክል ነው፡፡ በምሽት ወደቤት ያስገባሉ እንጂ ወደ ውጪ ንብረት አይሰጡም፤ በአንፃሩ ማለደ ይሰጣል፡፡

4.1.3. የማህበረሰቡ መተዳዳሪያ፡-

የቱለማ ኦሮሞ መተዳደሪያ ከላይ እንደተጠቀመው በእርሻና በከብት እርባታ ላይ የተመሠረተ ነው፡፡ በአብዛኛው የሚታረሰው እህል ጤፍ ሲሆን ገብስ፣ ስንዴ፣ ሽንብራ፣ ምስር፣ ጓያ፣ባቄላ፣ አተርና ሌሎችም ይበቅላሉ፡፡ ከዚህ ጋር የከብት እርባታ እራሱን ችሎ ባይኖርም ከእንዳንዱ ገበሬ ደጅ ከጥማድ በሬና አንድት ጥገት ጀምሮ በመቶች እስከሚቆጠሩት ከብቶች ይረባሉ፡፡

በዋነኝነት የቱለማ ኦሮሞ የሚያረባው የቀንድ ከብቶችን ሲሆን በጎች እንዲሁ ይረባሉ። አልፎ አልፎ ፍየሎችና የጋማ ከብቶችም ለአይነት ያህል ሲረቡ ይታያል። "የበቾ ጤፍ"፣ "የአዳዓ ጤፍ"፣ "የሰላሌ ጦስኝ..." እየተባለ በምርጫ ምርቱ ከሀገሩ ጋር ሲጠራ መስማት የተለመደ ነው።

4.1.4. ሐይማኖት፦

የቱለማ ኦሮሞ በአብዛኛው የኦርቶዶክስ ቤተክርስቲያን ሐይማኖት የሚከተል ነው። አልፎ አልፎ ሌሎች በመንግስት እውቅና የተሰጣቸው ሐይማኖታዊ ተቋማት አሉ። ማሕበረሰቡ በስፋት በ"Waaqaa- ዋቃ[22]"፣ "Indigenous religion" የሚያምንም ይመስላል። "ይመስላል" የተባለው የአንደኛው ሃይማኖት ተከታይ የመሆናቸው መገላጫዎች በአውድ እንደሚቀያየሩ የዚህ ጥናት ባለቤት በተለያዩ ጊዜያት በመስክ ስራና አብሮም በመኖር ስላስተዋለ ነው። ለመደበኛው፣ ወይም ለመንግስታዊ መዋቅር በአጠቃላይ "Orma" ለሚሉት "ባዕድ" (ለውጪ ሰው) የሚሰጡት መረጃ ወይም የራሳቸው ጉዳይ ከመንግስት መዋቅሩ ጋር የሚጋጭ መስሎ ከታያቸው የራሳቸውን ከመግለፅ ይልቅ ከጠያቂው ስሜት ጋር÷ "የተስማሙ" መምሰልን የሚያዘወትሩ ይመስላል። ይህ አጥኚ በ1987ዓ.ም በሀገር አቀፍ ሕዝብና ቤቶች ቆጠራ በአስተባባሪነት፣ በ1988ዓ.ም ድህረ ቆጠራ በአስተባባሪነት እንዲሁም በ2002ዓ.ም "Contemporary Issues in Ethiopian Folklore" ለሚባል ኮርስ ለመስክ ስራ በወጣበት ወቅት አሁን ጥናት ከሚካሄድባቸው አካባቢዎች የገላን (ምስራቅ ሸዋ ዞን) እና በቾ (ደቡብ ምዕራብ ሸዋ) በማሕበረሰቡ ውስጥ ገብቶ ተመልክቷ፤ ይህንን አስተውሏል። ስለሆነም በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ መሠረት ይዞ ያለው እነርሱ እንደሚገልፁት ÷ "Waaqa Abaafi Haadhaa" (የአባት እና እናታቸው አምላክ) ቢሆንም በመደበኛው ሐይማኖቶችም ያምናሉ። "Guyyaa guyyaa urufatti isaaniif, galgala galgaa mana keessatti keenyaaf galata galfanna; innis wanta garaa keenyaa waan beekuuf nudhaga'a" jedhan (Obbo Turan) "በአጉል አምልኮ አታምልኩ ብለው ይከለክሉን

---

[22] ዋቃ በአፋን ኦሮሞ [God, sky] የሚሉትን ለመግለፅ ያገለግላል። ለኦሮሞ ከመሬት በላይ የሆነ ሁሉ የዋቃ ግዛት እንደሆነ፣ የመሬት እንዳልሆነ በማድረግ ተደርጎ ይገለፃል። ለምሳሌ " Allaattiin Waaqarra kaatti- በየቃል በቃል ትርጉም ወፍ ዋቃ [ሰማይ] ላይ ትበራለች" ይባላል። በእንግሊዝኛው "sky" እና በአማርኛው "ሰማይ" የሚባለው ጽንሰ ሀሳብ በአፋን ኦሮሞ ሲገለጽ አይታይም። ስለሆነም የለም። ሆኖም አንዳንድ ሰዎች የአማርኛውን "ሰማይ" ወስደው በአፋን ኦሮሞ "Samii- ሰሚ" ሲሉ ይሰማል፤ በጽሁፍም ይታያል። ለምናልባት የዚህ መንስኤ መጠናት ያለበት ቢሆንም በግልብ ግምት ግን÷ "non indignious Religious followers" "ዋቃ" በሚል ጥቅል ስም ሲጠሩ "ሰማይ ብለው እንዳያሳንሱት" በመፍራት እንደ አማራጭ ለማስቀመጥ የተጠቀሙት ሊሆን ይችላል።

በነበረበት ወቅት ቀን ቀን ለእነርሱ÷ ለሊት ለሊት ለራሳችን አምላክ ምስጋና እናደርስ ነበር፤ እሱም የልባችንን ስሚያውቅ ይሰማናል" (አቦ ቱራ ÷ አቃቂ በሰቃ፤ 2005)፡፡

ከቱለማ አካባቢዎች በተለምዶ ሰላሌ በሚባለውና ሶዶ አካባቢዎች የኦርቶዶክስ እምነት በአንፃራዊነት የሚፀና ይመስላል፡፡ በሁለቱ አከባቢዎች የመጉላት ምክንያት በማሕበረሰቡ ውስጥ ማሕበረሰባዊ ደረጃ የነበሩዋቸው ሰዎች ሐይማኖቱን በመቀበላቸው ምክንያት እንደሆነ ይገለፃል[23]፡፡ ሆኖም መሠረታዊ በሆነ ደረጃ ለረጅም ጊዜ ሳይለውጠው እንደቆየ ምንጮች ይጠቁማሉ፡፡

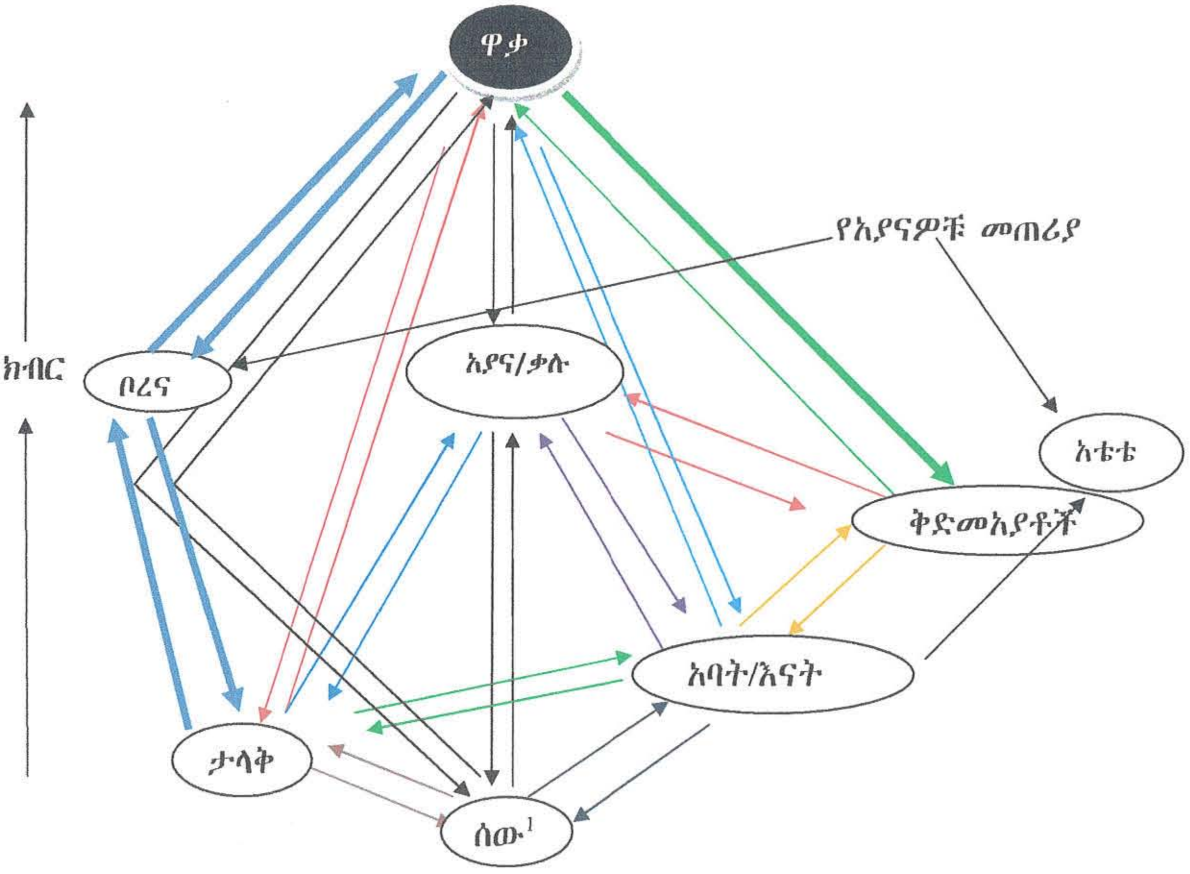
> Bartels (1983) expressed this reality as follows: 'Whether they (Oromo) became Christians or Muslims, the Oromo's traditional modes of experiencing the divine have continued almost unaffected, in spite of the fact that several rituals and social institutions in which it was expressed, have been very diminished or apparently submerged in new ritual cloaks."

በዚህ ጥናት የመረጃ ትንተና ክፍል እንደተመለከተው ሐይማኖታዊ ከበራዎች ሲከናወኑ ይታይ እንጂ አብዛኛዎቹ የከበራ ጊዜያቸውን ለቀዋል፡፡ ምናልባትም እስከአሁን ለመቆየት የቻሉትም ነባር የከበራ ጊዜያቸውን ለቀው ከኦርቶዶክስ ክብረበዓላት ጋር በማዳበል ወደፊት ወይም ወደኋላ በመግፋት መከወን በመቻላቸው ይመስላል፡፡

በዋቃና በኦሮሞ መካከል ያለ ተግባቦት/ ግንኙነት ሲታይ በኦሮሞ እይታ የሁሉ ነገር አድራጊ ፈጣሪ አንድ ዋቃ ብቻ ነው- ሲያደርግም የሚያለማ፣ ሲነፍግም የሚያጠፋ ተደርጎ እንደሚታይ ይስተዋላል፡፡ ስለሆነም "በዋቃ እና ሰው መካከል ያለው ተግባቦት መንገዶች ናቸው" ናቸው ተብሎ የሚታሰበው በሚከተለው ምስል ለማሳየት የተሞከረውን ይመስላል፡፡ ክፉ ሲደርስ የሚችለው እነዚህ የግንኙነት መስመሮች ሲዛቡ እንደሆነ ይታመናል፡፡

---

[23] በዘመነ በአፄ ሚኒሊክ እና ቀዳማዊ ኃይለ ስላሴ አብዛኛዎቹ የኦሮሞ ጦረኞች ጀብዱ ሲሰሩ ለማሕበረሰባቸው ይዘው እንዲገቡ ታቦት ይሸለሙ ነበር (ኦላና ዞጋ (1995)፣ ታቦር ዋሚ (1992) እንደሚገልፁት ባልቻ ሳፎ፣ ገረሱ ዱኪ (ወሊሶ መግቢያ ላይ ያለውን የጨፎ ገብርኤል ቤተክርስቲያን)፣ ከበደ ብዙነሽ (የሜታ ሮቢ ሚካኤል ቤተክርቲያን፣ ሐብተጊዮርጊስ [ቱሴ] ዲነግዴ የኢሉ በቾ ጊዮርጊስ ቤተክርስቲያን (ይህ በ2003ዓም በቃለመጠይቅ የተገኘ ነው) ተሸልመው ያቋቋሟቸው እንደሆነ ተገልጿል፡፡ የአካባቢያቸው ማሕበረሰብ÷ "ጀግኖቻቸው" ተሸልመው ያመጡላቸውን "የንጉስ ስጦታ" በእነርሱ ዓይን በማየት በፍጥነት ለመቀበል ችለዋል፡፡



ምስል 3፡- በኦሮሞ እይታ በሰው እና በዋቃ መካከል ያሉ የግንኙነት መስመሮች ማሳያ ከ (Alamayyo, 1999, Daaniyaa 6400, *Dirribii; 2012, Leellisaa; 2013, Maammoo, 2006(2013) ምንጮች መነሻነት በአጥኚው የተዘጋጀ*

አንድ ግለሰብ የራሱ አምላክ እንደለው ከሚያመለክቱት አገላለፆች አንዱ "Ayaanni Wal Haa caalu" (አያና ይበላለጥና) እንደማለት ሆኖ በዕድሜ አቻ የሆኑ አንዱ በሞት ሲለይ "እኩያ ነበሩ" ከማለታቸው በፊት የሚጠቀሙበት አገላለፅ ነው፡፡ አባባሉ ሕያውን ከሙት ጋር ላለማስተያየት- "አያናቸው ይበላለጥና" በማለት ይጀምራሉ፡፡ ይህ አባባል በዕድሜ አቻ የሆኑ ሁለት ልጆች ወይም ወጣቶች ኖረው አንደኛው በአደጋም ይሁን በሌላ አጋጣሚ ሲሞት አሁን÷ "ሁለቱ እኩያ ናቸው አይባልም"፡፡ እነርሱ በእድሜ እኩያም ቢሆኑ *አያናቸው* ስለተበላለጠ እኩያዎቹ በአያና ተበላልጠዋል፡፡ የሟቹ አያና በመሸነፉ ለሞት ዳርጎታል፤ የቀረው አያናው በዋቃ ፊት ብርቱ በመሆኑ አኑሮታል እንደማለት ነው፡፡

የአባት አያና ከልጅ እንደሚበልጥ÷ ሆኖም የአባትም አያና ከዋቃ እንደማይበልጥ ለማሳየት በምሳሌያዊ ንግግራቸው ውስጥ÷ "'Ani Aabborra hinbeekuu, aabboon Waaqarra hinbeekuu'

jedhe mammaakan"(Yaa'ii Bajji, Ebla 27, 2005 Ilu, Bacho) (እኔ ከአባቴ የበለጠ አላውቅም፤አባቴ ከዋቃ የበለጠ አያላውቅም አለ ተራቹ" ይላሉ፡፡

Gemetchu Megerssa (2005: 69) በምስሉ የተመለከቱትን በሦስት ዋና ዋና አምዶች ከፍሎ ያሳያል፡፡ "The World- view of the Oromo Could be treated under three headings: *ayyaanaa, uumaa* and *Safuu*" (ፅንሰ ሀሳቦቹ እሱም በስራው ውስጥ እንዳብራራው ሰፊ ቢሆኑን ከዚህ ስራ ጋር ለማስተያየት በቅደም ተከተል *አያና፣ [ዋቃ]* እና *ሰፉ* ሊባሉ ይችላሉ፡፡ *ሰፉ* በከፊል በመስመሮቹ የተመለከተው ነው፡፡ በተግባሩም በሁሉም መካከል ያለው ግንኙነት እንዲጠበቅ ማድረግ በመሆኑ ሞራላዊ ጉዳዮችን በማስጠበቅ ላይ ያተኩረ ነው፡፡ የሰፉ መዛነፍ በሰውና በአምላኩ እንዲሁም በኦሮሞ የዓለም አፈጣጠር ምስል የታየው ሁሉ መቃወስ ሊያደርስ እንደሚችል በጥናቱ አሳይቷል፡፡

አሁን ባለው በተለይም የኦርቶዶክስ እምነት በአካባቢ ከተስፋፋ በኂላ ሳይሆን አይቀርም *ሰይጣን* የሚል የክፉ ነገሮች ማሳያ ቃል በየዕለት የሰው አነጋገር ውስጥ እንደሚሰማ አጥኚው በመስክ ስራው አስተውሏል፡፡ ሆኖም ከከበራ ጋር በተያያዘ እና ሚታዊ አገለለፆች ውስጥ ክፉ አድራሽ የራሱ የዋቃ ቁጣ እንደሆነ ተደርጎ ይገለፃል፡፡ "Kun Dheekkamsa Waaqati" ይህ የዋቃ ቁጣ ነው ወይም ጉዳዩ ስሙ የማይጠራ ከሆነ÷ "Waaqatu Itti Dheekkame" "ዋቃ ተቆጥቷቸው ነው" ሲባል ይሰማል፡፡ ለምሳሌ "መብረቅ" የወረደበትን ሰው፣ ቂዬ፣ ከብት … በአካባቢው ካለ ያንን ክስተት ለመግለፅ "መብረቅ" ተብሎ አይጠራም፡፡ ምክንያቱም "ስሙ ሲጠራ ይመጣል" ተብሎ ስለሚታሰብ እንዲሁ "እግዜር ተቆጥቷቸው" ይባላል፡፡ ለታመመ ሰው ሲለመን ወይም ስለጤንነት ዋቃ ሲለመን በምርቃት ውስጥ ይህ ይገኛል፡፡

Ittillee guyyaa nu jalaa kaasi *የቀኑን ቁርበት አንሳልን (ከቀን መኘታ ሰውረን)*

Ittillee Halkanii nuu afi *የለሊት ቁርበት አንጥፍልን*

Ati nuu araarami *አንተ ታረቀን"* ተብሎ ይጠየቃል፡፡

(ለአዴ ወርቂቲ በዳዳ÷ በገላን መጋላ ጥቅምት 2006 ከማለፉዋ በፊት ሲለመንላት ከነበረ ምልጃ የተገኘ)

በኦሮሞ አተያይ ቀን የሰው ነው፤ የስራም ጊዜ ነው፤ ስለሆነም ይንቀሳቀሳል፤ ይሰራል እንጂ በቀን ወደቤት ተመልሶ አይተኛም፡፡ ለሊት ደግሞ የአራዊት ነው፡፡ ስለሆነም ሰው በለሊት

ይተኛል፡፡ ይህ ተፈጥሯዊ ሂደት እንዲጠበቅ ይፈለጋል፡፡ ሆኖም ሰው ሲታመም በቀን ወደ ቤት ተመልሶ ይተኛል፡፡ ይህ ሲሆን "የቀኑን የመተኛ ቁርበት ያነጠፈለት ዋቃ ነው" ስለሆነም ምህረቱም ከእሱ ዘንድ ይገኛል ተብሎ ይወደሳል፡፡ በኦሮሞ በተለይም ቱለማ ዘንድ ኦቦ ታምሩ ዲርባ (2003) እንደሚገልፁት መኝታ ቀን ቀን አንጥፎ ማዋል ከቅርብ ጊዜ ወዲህ እየተለመደ የመጣ ነው፡፡ በድሮ ጊዜ ሰው ከመኝታው እንደተነሳ ምንጣፉ ሁሉ ተነስቶ ይጠረጋል፡፡ ለሊት ሲደርስ ደግሞ ይነጠፋል፡፡

4.1.5. ቋንቋ

የቱለማ ኦሮሞ እንደ ሌላው ኦሮሞ ሁሉ ቋንቋው "አፋን ኦሮሞ" ነው፡፡ ቋንቋውንም ሲጠራ "አፋን ኦሮሞ" ይሏል፡፡ ይህም በየቃል በቃል ትርጉም "አፋን" ማለት በዚህ አዉድ ውስጥ "ቋንቋ" ማለት ሲሆን÷ "አፋን ኦሮሞ" ማለት ደግሞ÷ "ኦሮሞ የተናገረው" ወይም ÷ "ኦሮሞ ይናገር የነበረው ቋንቋ" እንደማለት ነው፡፡ ስለሆነም አሁን ያለው ኦሮሞ የምንናገረው ቋንቋ የእሱ ሳይሆን የሚወሰነው የአባትየው የነበረ ነው- 'የኦሮሞ' ቋንቋ ነው" እንደማለት ይሆናል፡፡ ይህም ከላይ ስለታላቅነት ማክበር ከተገለፀው ጋር ሊተያይ ይችላል፡፡

የቱለማ ኦሮሞ *የመካከለኛውን ክፍል ኦሮሞ ዘዬ* የሚጠቀም ነው፡፡ ከሚታወቅባቸው ዘዬዎች የተወሰኑትን በማንሳት ለመመልከት በስሞች ላይ ድህረ ቃል ÷ / "-ch/ ቻ"ን፣ "-to/ቶ" በማዘውተሩ ታወቃል፡፡ ለምሳሌ በሬቻ፣ ዴሬቻ፣ ወዬቻ፣በሬቻ፣ ገሜቻ፣ ተሬቻ፣... የሚሉትን የሰው ስሞች÷ "ከሌቻ- 'ትናንት'"፣አጼቻ-'ጨረቃ'፣... የመሳሰሉትን በብዛት ይጠቀማል፡፡ በቃል ደረጃ እንደ÷ " motii- ሞቲ- "አይደለም" ለማለት" ያሉትንም ሲጠቀም ይታያል፡፡

ከዳጪ ልጆች የሆነው የሶዶ ኦሮሞ÷ ከሌሎቹ በመጠኑ ለየት በማለት የትናጋ ላይ መከሠቻ ድምጽ የሆነውን÷ "dha" ድምጽ ወደ ኋላ በማስጠጋት የላንቃ አድርገው ይጠቀማሉ፡፡ ለምሳሌ÷ "'dhadha'- ቅቤ" የሚለውን÷ "a'a" በሚለው ይተኩታል[24]፡፡ በሌላ በኩል በመዋቅር ውስጥ ባለቤትነትን ለማመልከት ለሁለቱም ፆታ የተባዕት ፆታ ይጠቀማል- "Kan Kiyyaa,- 'የእኔ ነው' " Kan Keenya- የእኛ ነው"፡፡ በሁለቱም ውስጥ ተባዕት ፆታ ተገልፆ ይገኛል፡፡ ሌላው የቅድመ ግንድ ቅጥያ "hin-" አሁን በመደበኛው የአፋን ኦሮሞ አፃፃፍ አሉታ አመልካች ሆና ብታገለግልም በማሕበረሰቡ ቋንቋ አጠቃቀምና ቃላዊ በሆኑ የሥነቃል ዘውጎች ውስጥ

---

[24] ይህን የትናጋ ላይ መፈጠሪያ "dha"ን ድምጽ ወደ "a'a" የመቀየር አጠቃቀም በመጫ ሆሮ (ሌቃ) ኦሮሞም ዘንድ ይታያል፡፡ የመልክዓምድር ልዩነት በመካከላቸው እያለ የሁለቱ አጠቃቀም መመሳሰል ምክንያት በስነሊሳን ዘርፍ አንፃር ሊታይ የሚችል አንድ ጉዳይ ይመስላል፡፡

በአምንታም በኡሉታም በመዋቅር ውስጥ ትገባለች፡፡ ይህ የሁለት ተቃራኒ ጉዳዮች አመልካችነቷ በአውድ የሚለይ ነው፡፡

ለሰላምታ አንድን ዕለት ጊዜ የሚገልፅባቸው አገላለፆች እንደ ሌላው ኦሮሞ ሁሉ ሁለት ዓይነት ነው፡፡ እኩለ ቀን ከሆነ በኋላ ያለውን ÷ "Akkam Ooltan?- እንደምን ዋላችሁ?" በሚል ሲገለፅ ከተተኛ በኋላ ያለው ነግቶ እኩለ ቀን እስኪሆን ድረስ "Akkam Bultan?- እንደምን አደራችሁ?" በሚል ይገለፃል፡፡ በአማርኛ ውስጥ "እንደምን አረፈዳችሁ? አመሻችሁ?" ሲባል እንደሚሰማው አይነት አይታይም፡፡

4.2 የጊዜ እሳቤና የኦሮሞ ጊዜ ዕይታ

በዚህ ርዕስ ስር ጊዜን የሚመለከቱ ሀሳቦች ተዳስሰዋል፡፡ በዚህም የሚታወቁት የጊዜ አቆጣጠሮች መነሻ ያደረጓቸው ተመልክተዋል፤ የኦሮሞ ማሕበረሰብ ጊዜን ለመቁጠር መነሻ የሚያደርጋቸው ጉዳዮችም እንዲሁ ተዳስሰዋል፡፡

በዘመን አቆጣጠር ውስጥ ተዘውትረው ከሚጠቀሱት ውስጥ *የጎርጎሪያን ካላንደር፣ የጁሊያን ካላንደር፣ ሉናር እና የሂጂራ* አቆጣጠር የሚሉት ይገኛሉ፡፡ በዚህ ዙሪያ ከተፃፉ ጽሁፎች የጥንታዊያን፣ የሮማውያን ፣ የጎሮጎሪያንና የሐይማኖታዊ ካላንደር በማለት የሚያስቀምጡም አሉ (Kinfemichael Daba Ilanso: 2013)፡፡ እነዚህኑ በመዘርዘር በሌላ መልክ እና ከሌላው ጋር በመጨመር የጎሪጎሪን፣ የጁሊያን፣ የሂንዱ፣ የቻይናዊያን በማለት የሚገልፁ ምንጮችም አሉ፡፡

እነዚህ ሁሉ አቆጣጠሮች የየራሳቸው የሆነ መነሻ ምክንያትና የየራሳቸው የሆነ ጊዜን የሚመጥኑባቸው መሥፈርቶች አሏቸው[25]፡፡ ሆኖም ሁሉም ጊዜን ለመቁጠር መሠረት ያዳረጓቸው ጉዳዮች በአብዛኛው ተመሳሳይነት እንደላቸው ይስተዋላል፡፡ በዘመናዊው (አሁን ያለውን ለማለት ነው) የጊዜ አቆጣጠር ሳይቀር መነሻ የተደረጉ ነገሮች እየሠሩ ይገኛሉ፡፡ "Calendar, system of measuring time for the needs of civil life, by dividing time into days, weeks, months, and years. Calendar divisions are based on the movements of the earth and the regular appearances of the sun and the moon (Encarta, 2009). በዚህ ውስጥ እንደተጠቆመው÷ የመሬት፣ የፀሐይና የጨረቃ መደበኛ እንቅስቃሴ ጊዜን ለመቁጠር እየዋሉ እንደነበርና አሁንም

[25] "The Romans named the days of the week in honor of the sun, moon, and various planets". "Monday" "Moon", Thursday from Thunder, Sataday from Saturn, Sunday from Sun (Bentii Ujulu in Hundasaa Waaqwayyaa (Gul., 6411)

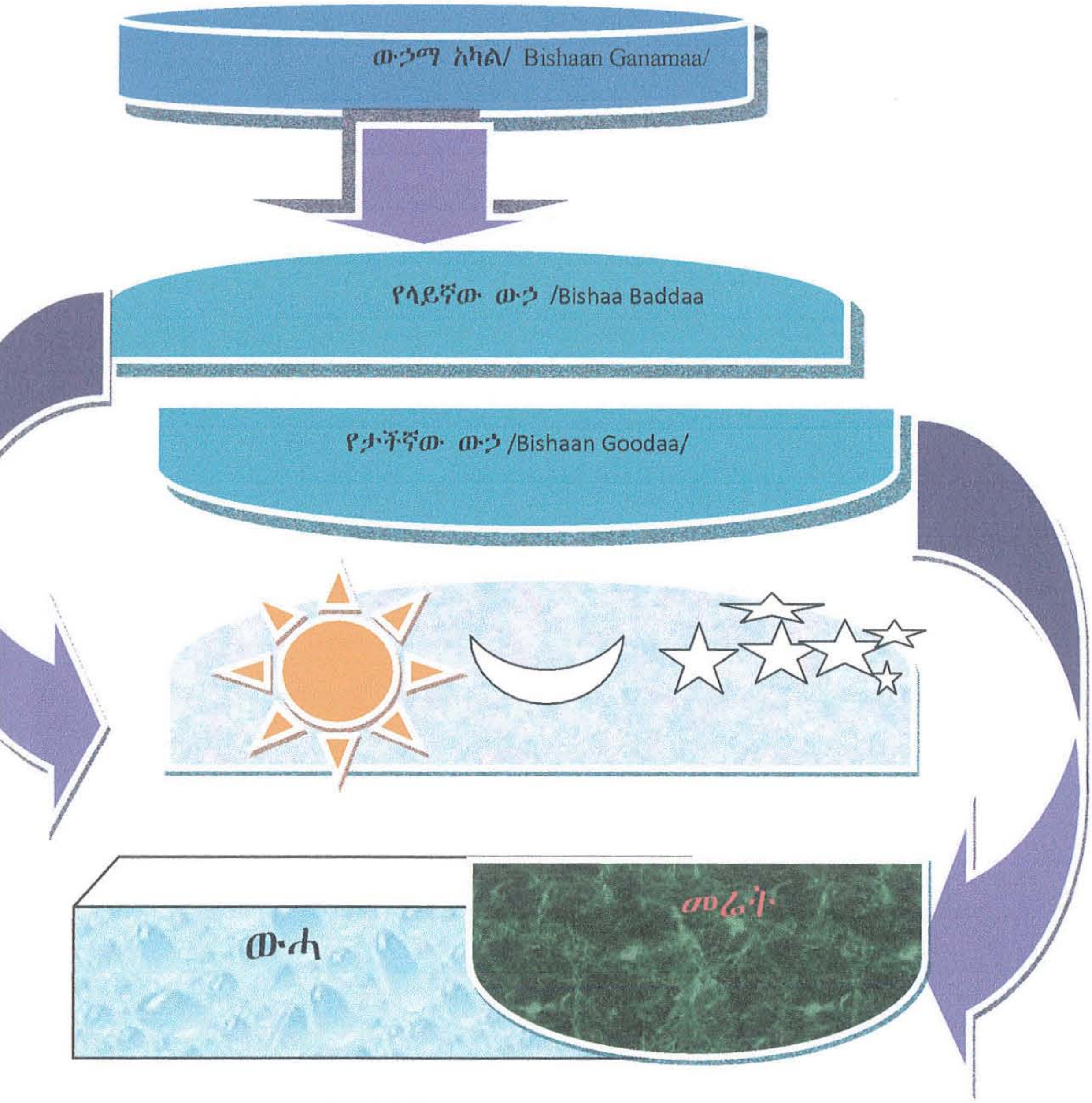
እንዳለ ጭምር ይገልፃል፡፡ ሀገራትና ዓለማት የሚጠቀሙባቸው የአሁን መደበኛ አቆጣጠሮች በጥንታዊያኑ ማሕበረሰብ እርሾ ላይ በከፊልም ሆነ በሙሉ መሠረት ሆነው ሊዘጋጁ እንደቻሉ ለመናገር ይቻላል፡፡ ለምሳሌ በእንግሊዝኛው ቋንቋ ካሉ ቀናት "ሰኞ" እና "ወር" የሚለው "Monday - Moon day, Month- the moon cycle" ከጨረቃ የተወሰዱ ሲሆኑ በአማርኛው "የወር አበባ" የሚለውም እንዲሁ ከጨረቃ ዑደት ጋር የተያያዘ ስያሜ የያዘ ሲሆን "Sunday" ከፀሐይ "ሰን" ከሚለው የተወሰደ ነው (Bantii Ujuluu; 2010)::

በተመሳሳይ ሁኔታ የኦሮሞ የጊዜ አቆጣጠርም እንደሌሎቹ ሁሉ ፀሐይና ጨረቃን መሠረት ያደረጉ ይመስላሉ፡፡ የዚህ መነሻ ኦሮሞ ስለዓለም አፈጣጠር ካለው እይታ የሚመነጭ ይመስላል፡፡

> Akka baruumsa argaa dhageettii Gadaa Oromootti Waaqni jalqaba Walaabu uume. Walaabu kun uumamni amma Qolloo keessa jiru bifa amma jiru kana osoo hinqabatiin dura bishaan ture. Bishaan kanas bakka [lamatti] qoode. Isaanis bishaan gubbaafi bishaan godaa jedhaman. Deebisee bishaan gubbaa bakka sadittii qoode. Biiftuu, Urjiiwwaniifi Alafoo(pilaaneetota) jedhaman. Bishaan goodaa ammo Ardiifi Gabrattii qoode. Akkasiin Walaabuun bakka shanitti yayyabe. Isa booda ayyaanota 27 keessatti waan lafaafi jireenya har'a ilmaan namaa, bineensotaa fi uumamni lubbuu qabeeyyiin seera uumamaan wal dandeechisee bobbaasee, inni tokko isa kaan waliin hidhata cimaa akka qabaatu godhhe (Abbaa Liiban Dabbasaa Guyyoo kan barsiisan, Asnaaqaa Irkoo, 6411: 8-9) kan qindeesse. , Gamachuu Magarsaa, *2005, Daaniyaa* 6400, *Dirribii 2012, Lalisaa 2013, Maammoo, 2006 (2013)* .

ትርጉም

እንደ ኦሮሞ የዓለም አተያይ÷ ዋቃ መጀመሪያ ዋላቡን "ህዋ" ፈጠረ፡፡ የወላቡ ቅርፅ ዛሬ እንዳለው ሳይሆን መጀመሪያ ውሃማ አካል ነበረ፡፡ ዋቃ ይህን ውሃ በሁለት ቦታ ከፈለው፤ የላይኛ ውሃና የታችኛው ውሃ አደረገው፡፡ መልሶ የላይኛውን ውሃ ወደሦስት አካላት ከፈለው፡፡ እነርሱም ፀሐይ፣ ከዋክብትና ፕላኔቶች ሆኑ፡፡ የታችኛውን ውሃ ደግሞ ለሁለት ከፈለው፡፡ እነርሱም መሬትና ባህር ሆኑ፡፡ በዚህ መልኩ ዋላቡ በአምስት ቦታ ተከፍሎ ተፈጠረ፡፡ ከዚህ በኋላ በ 27 አያና [ቀናት] ውስጥ ለሰው ልጅ፣ለእንስሳት እና ሕይወት ላላቸው ሁሉ የሚሆነውን ሁሉ አዘጋጀ፤ በመሃላቸው ያለውንም የግንኙት መስመር ፈጠረ(Abbaa Liiban Dabbasaa Guyyoo kan barsiisan, Asnaaqaa Irkoo, 6410: 8-9)



ምስል:4፡ የኦሮሞ ስለዓለም አፈጣጠር ያለውን አተያይ የሚያሳይ ምስል
ምንጭ፡- ገመቹ መገርሣ በ2005ዓም ለአዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ "GAAO" "Theorizing The Knowledge Of Oromo" በሚለው ካቀረቡት ጥናት እና *"Yaayyaa, Daaniyaa"* ተስማምቶ በአጥኚው አዘጋጅነት በምስል መልክ የቀረበ፡-

ይህ ሀሳብ÷ "Gamachuu Magarsaa, *2005, Daaniyaa* 6400, *Dirribii 2012, Lalisaa 2013, Maammoo, 2006(2013)* በተለያየ አገላለፅ ይሁን እንጂ ይጋራሉ። ከላይ የተቀዳው ምንጭ እንደሚጠቁመው ዋቃ መጀመሪያ ወላቡ ተብሎ የሚታወቅ ውሃማ አካል መፍጠሩን፣ ከዚያም

ለአምስት አካላት በሂደት መለየቱን÷ እነርሱም ፀሐይ፣ ጨረቃ፣ ኮዋክብት፣ ውሃና መሬት) መሆናቸውን ይጠቁማሉ። ገመቹ መገርሣ በኦሮሞ አተያይ የነገሮች ሁሉ መጀመሪያና ማጠናቀቂያ በእነዚህ አምስቱ አምሳያነት ተሠርቶ የተጠናቀቀ ነው ይላሉ (2005፡ ለ "GAAO" መድረክ አዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ ያቀረቡት ጥናት)። በመቀጠል ፍጥረታትን በሃያ ሰባት አያና [ምናልባትም ቀናት] መፍጠሩን ይጠቁማሉ። ሃያ ሰባቱ አያናዎች [ቀናት] ፍጥረታትን የፈጠረባቸው ዕለታት ስለሆኑ ዕለታቱ የየራሳቸው አያና (መንፈስ፣ ውቃቢ- እጣፈንታ) የተወለዱባቸው ሆኖ ይገለፃል። ስለሆነም በዕለቱ የሚወለዱ ፍጥረታት መጀመሪያ ዋቃ በደነገገላቸው መሠረት የዕጣ ፈንታው ተቋዳሽ ይሆናሉ። ስለሆነም ፍጥረታት በሙሉ የየራሳቸው አያና ይዘው ይወለዳሉ እንደማለት ነው። ሰው በአጋጣሚ እንስሳት ቢገድል፣ አለ አግባብ ዛፍ ቢቆርጥ "ጉማ- ዋጋ" የሚከፍለው እንስሳቱን በመግደሉ ሳይሆን አምላክ የፈጠረውን በማጥፋቱ ለዋቃ ይቅርታ መጠየቂያ ተደርጎ ይታያል።

በኦሮሞ የወር አቆጣጠር አንድ ወር ሃያ ሰባት በስም የሚታወቁ ቀናት አሉት። ወይም ሁለት÷ "Kudha Arfii" ኩዳ አርፊዎች'/ ሁለት አስራ አራቶች/ አሉት። ሁለቱ አስራ አራት የቀናት ብዛት ሲሆኑ የሚቆጠሩት በጨረቃ ቆይታ/መታያ ነው (Dirribii; 2012)።

4.3 ኦሮሞ ለመሬት ያለው እይታና የከበራ ሥፍራዎች፡-

መሬት /Lafa, Dachee / ማለት መልክዓ-ምድር ላይ ያሉትን በሙሉ የሚመለከት ይመስላል። ሁለም የየራሳቸው ማህበረሰባዊ ድርሻ አላቸው። "Dirree (Lafa) yoo jennu malkaa, tulluu, hora, burqaa, caffee, siida, odaafi k.k.f. jechuu keenya ta'a (Maammoo Gadaa 2006/2013:12). "መሬት" ወይም "ድሬ" ስንል መልካ፣ ተራራ፣ ሆራ፣ ምንጭ፣ ጨፌ፣ ሐውልት [ተፈጥሯዊ/ ሚታዊ]፣ ኦዳ እና የመሳሰሉትን ማለታችን ነው (Maammoo Gadaa 2006/20013:12).

በኦሮሞ አገላለፅ ውስጥ መሬት ባለቤቷ (ንብረትነቷ) የአባት ነው፤ ሀገርም እንዲሁ። "Lafa abbaa kooti"- "የአባቴ መሬት" እንደማለት። "Biyya Abbaa kootii- የአባቴ ሀገር" ሲባል ሀገሩ አባቱ ያኖሩለት ነው ተብሎ ይታሰባል። በሌላ በኩል ምድር "የሰማይ ሚስት ናት" ተብሎ ይገለፃል፤ የሰው ተንከባካቢ፣ ቻይ፣ ፍሬ ተቀባይ ሆና አብዝታ ለሰው ልጅ ማኖሪያነት መላሽ በመሆኗ ለዋቃ ሚስቱ ለሰው ልጆች እናቱ እንደሆነች ተደርጋ የምትገለፅ ይመስላል። ቀጥሎ ከሠፈረው ስነቃል ይህ ይስተዋላል።

"Dachee Niitii waaqaa"	ደቼ የዋቃ ሚስት፡-
Jiraa keenya Baattaa	ሕያውያኑን ትሸከማለሽ
Du'aa keenya Nayaatta	ሙታችንን ትከልያለሽ
Gara bal'eetti koo	ሆደ ሰፊ ቻያችን ነሽ

(ከማሕበረሰቡ ሥነቃል በመነሳት ዘላለም አበራ፣ 2009 በሲ.ዲ. ከተዘጋጀ ግጥም ውስጥ)

Dachii yaadha Margaa	አንቺ ደቼ የእድገት እናት
Irrikee midhaani, jallikee bishaanii	ገጽሽ እህል ነው፤ ውስጥሽ ውሃማ
Qonnee sirraa nyaannee, horre sirra yaanee	አርሰን ተመገብን፣ አርብተን ተንሠራፋን።

(Alii Birraa)

የኦሮሞ ማሕበረሰብ ለመሬት ከዋቃ ቀጥሎ ትልቅ ክብር ይሰጣል። ክብሩ ከአጠራሩ ይጀምራል። ለመሬት 'lafaa' - ላፋ፣ 'dachee- ደቼ ፣ Biyyee- አፈር... የሚሉ ስያሜዎች አሉት- '። እነዚህ አጠቃቀማቸው በአውድ ሊቀያየር ቢችልም ደቼ ለክብር መግለጫነት የሚጠቀምበት ነው። በምርቃት ውስጥ እና ክብር የሚሰጣቸውን ቦታዎች ከሚታረስ የእርሻ መሬት እኩል ቀለል አድርጎ አይጠራም።

> Pre- conquest Oromia's traditional religious beliefs and culture had important functions in protecting the environment. One of such believes relates to the ways Oromos in their tradition perceived *lafaa* (land) and waaqa (God, Sky) to the same degree of appreciation and respect both in speeches and expressive acts. Agreements and committements towards certain actions were, and still are, made in refrence to *lafaa* and *waaqaa* and certainly abide by. Strong convictions persists among Oromos that a mythical bond exists between humans and land, which cannot easily be broken (Terefa Degefa; 1998:126)

የሜታ ፎክሎር መረጃ

በዚህ ጥናት ውስጥ "የጉዳይ ምርመራ ክፍል ምሽትን በሚመለከት ስለተገኘው ሲወሳ ሕፃናት በምሽት እንቆቅልሽ ሲጫወቱ ከተጠያየቁት "Hiibboo/ Hiibbakkaa- እንቆቅልህ/ ምንአውቅልህ" አንዱ ስለዋቃ ስድስት ድንቅ/ ተዓምራዊ/ ነገሮች መፍጠር ይጠይቃል። ከስድስቱ ተዓምራዊ አፈጣጠር አንዱ የመሬት አፈጣጠር መሆኑን የእንቆቅልሹ መልስ ይገልፃል።

"Waa Ja'a Dinq[ii]"	ስድስት [የአምላክ] ድንቅ ነገሮች እወቅልኝ።
Deebii	***መልስ***
Waaqa utubaa malee dhaabatu;	*ካለ ምሰሶ የቆመ ሰማይ፤*
Lafa dhisaa malee diriiru;	*ሳይለፋ[26] የተዘረጋ መሬት፤*
Laga jallisa malee yaa'u;	*ቦይ ሳይዘጋጅለት የሚፈስ ወንዝ፤*
Bofa luka malee deemu;	*እግር ሳይኖረው የሚሄድ እባብ፤*
Gaangee dhala malee maseentu;	*መሐን ሆና የተፈጠረች ወላድ - በቅሎ፤*
Hiddi rooba malee magartu;	*ካለ ዝናብ የምትለመልም እንቡዋይ ።*

(አብዲሣ መሆንንና ባይሣ አጃሜ ግንቦት 2002ዓም ኢሉ በቾ ከተጫወቱት)

ሌላ በኩል መሬት ለሊት ለሊት ከባለቤቷ ዋቃ ጋር ስትተኛ እንደምታድር ተደርጎም ይታያል። ለምሳሌ "በማለዳ እነሳለሁ" ለማለት÷ "Yoo Waaqnifi lafti walgadhiisu calqabun ka'a- ልክ ሰማይና ምድር መላቀቅ ሲጀምር እነሳለሁ" ሲባል ይሰማል። ሰማይ ወደላይ ሲሄድ መሬት ግን እዚያው ትቆያለች። መሃላ ሲደረግ የሚምለው ሰው ዋቃን እና መሬትን ጠርቶ (Waaqaafu, Lafaafuu- በዋቃ ስም፣ በመሬት ስም) እምላለሁ ብሎ ይጠራል። ሁለቱም እውነትን ለማየት ይችላሉ፤ ሆኖም ዋቃ ዘወትር ቀድሞ ስለሚጠራ "እኩል ድርሻ ተሰጥቷቸዋል" ለማለት አያስደፍርም።

---

26 "ቆዳ/ ነት" ሳይለፋ አይዘረጋም። ቆዳ የማልፋት እና የመግራት ስራም የአንድ ጊዜ ሥራ አይመስልም፤ መልሶ መላልሶ በጉሎ ፍሬና በሞራ ማጀል፣ ማልፋት ይፈልጋል። መሬት ግን ተለፍቶ እንደተገራ ቆዳ ተዘርግታ ተገኘች- "ድንቅ ነገር"። ሁለቱም ÷ ቁርበትና መሬት ደልዳላ በመሆናቸው ለሰዎች ለመተኛነት "ዘር" መዝሪያነትም ያገለግላሉ።

ምዕራፍ አምስት፡- የቱለማ ኦሮሞ "መርሣ" (ሊሚናል) ወቅቶች፡

በዚህ ምዕራፍ በ *Thomassen Bjørn* (2009, 2012) የሊሚናሊቲ ዓይነቶች ማመላከቻና ሞዴል መነሻነት በቱለማ ኦሮሞ ያሉትን የሊሚናል ዓይነቶች ከሊሚናሊቲ መገለጫዎች ጋር የሚመለከት ነው። በመሆኑም ሁለቱ መሠረታዊ ጉዳዮች ተነስተዋል። እነዚህም የቱለማ ኦሮሞን ሊሚናል ዓይነት ከጊዜ አምድ አንፃር ምን እንደሚመስል የሚመለከትና ሁለተኛው ከሥፍራዎች አንፃር የሚመለከት ነው።

ይህ ትንተና ሲደረግ ቶማሰን ካስቀመጣቸው የሊሚናሊቲ ዓይነቶች በሁለት ነገር ይለያል፤ ወይም ማሻሻያ ተደርጎበታል። አንደኛዉ ከጥናቱ ዓላማ አንፃርና በጥናቱም ገደብ እንደተጠቀሰው ከሊሚናሊቲ ዓይነቶች÷ "Galtee-"/ ድንገቴ÷ ቶማሰን "Moment" ያላቸውን ባለመመልከቱ ይለያል። ሌላኛዉ÷ በቶማሰን የሊሚናሊቲ ዓይነቶችን ከጊዜ አንፃር ሲገልፅ "ዕለትን /ቀንን" አላከተተም፤ ወይም በአንድ ቀን ደረጃ ሊሚናሊቲ "የለም" በሚል እንድምታ ባለው እሳቤ ያለፈው ይመስላል፤ ወይም ቅፅበታዊ /"Moment"/ ባለው ሥር የሚጠቃለል አድርጎ ወስዶት ሊሆን ይችላል። ሆኖም በዚህ ጥናት የመግቢያ ክፍል ማስረጃ አራት ስርና ምዕራፍ አራት "የቱለማ ኦሮሞ የማሕበረሰብ ዳራ" ክፍል እንደተገለፀው በአንድ ቀን ውስጥ በሊሚናል ገጽታ ሊገለፁ የሚችሉ በርካታ ጉዳዮች ተነስተዋል፤ አሉም። ስለሆነም በዚህ ምዕራፍ ትንተና ክፍል ውስጥ ከጊዜ አንፃር "ዕለት" እንዱ ማሻሸያ ተደርጎ ካለው መረጃ አንፃር ተነስቶ ተተንትኗል።

በኦሮሞ ዘንድ በተለይም በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ከተገኙት መረጃዎች የሚስተዋለው ለሊሚናል ወቅቶች መፈጠር ምክንያት የሚደረጉት አምስቱ አካላት (ዋቃ፣ መሬት፣ ፀሐይ፣ ጨረቃ እና ኮከብ) ናቸው። የማስረጃ ሀሳቦች ቀጥለው በየንዑሳን ርዕሶቹ ሥር ቀርበዋል።

5.1. Guyyaa - ዕለት

"Guyyaa- ዕለት" የሚለው ቃል በኦሮሞ እይታ ÷ "ቀን"/ አንድ ቀን፣ የፀሐይ ብርሃን ያለበት ወቅት" የሚለውን የሚገልፅ ነው። ። ለሊት የቀኑ አካል ሆኖ በቀንና በለሊት ተከፍሎ በሰዓት "24 ሰዓት" የሚባለውን ይገለፃል። ቴክኖሎጂ ሳይስፋፋና "ሰዓትና የሰዓት ዘሮች" ከመለኪያዎቻቸው ጋር ከመስፋፋታቸው በፊት ጥላና የጥላ አቅጣጫ፣ የጥላ ርዝመትና

እጥረት፣ የፀሐይ ብርሃን ቀለም፣ሙቀት መጠን፣ የአውራ ዶሮ ጩሀት፣ የእንስሳት እንቅስቃሴ(ለምሳሌ የዶሮ ወደ ማደሪያ መግቢያ ወቅትና ሌሎች አዕዋፋት)፣ እና በተወሰነ ደረጃ የወፎች ጫጫታ (ንጋት) ላይ የጨረቃና ኮከቦች አወጣጥ የመሳሰሉት በዕለት ውስጥ ያሉትን ሰዓታት ለመከፋፈል ያገለግሉ እንደነበር፤ አሁንም አጣምረው እንደሚጠቀሙበት ይገልፃሉ (አያኖ ገርደፋ፣ ድንቃ ጉታ፣ ዲንቂቱ ዓለሙ[27]፣ ቃለመጠይቅ፣ 2004 ከኢሉ በቾ የተለያዩ ቀበሌዎች)፡፡

በቋንቋው ተናጋሪ "Guyyaa" የሚለው ቃል በአውድ የተለያዩ ትርጉሞችን ይይዛል፡፡ ለምሳሌ "Halkan mitii, guyyaadha"- ለሊት አይደለም ቀን ነው- ማለት 'ቀን' ፣ ብርሃን (ጭለማ ያልሆነ) ጊዜ ለማመልከት ይሆናል፡፡ "Guyyaa walakkaa- ሲባል "እኩለ ቀን/ ግማሽ ቀን" የሚሉ ትርጉሞችንም ይይዛል፡፡ "Guyyaa'e",- ወደ ረፋድ የተቃረበ፣ "Guyyaa Har'aa" ሲል ደግሞ (በዛሬው ዕለት ይሆናል፤ ተናጋሪው እየተናገረ ያለው ምሽት ወይም ለሊት እንኳ ቢሆን ብርሃን ወደ ነበረበት ዕለት ይቆጠራል፡፡ , "guyyaa kaleechaa" - በትናትናው ዕለት፣ "Guyyaa boruu" - በነገው ዕለት (ከዛሬ ቀጥሎ ያለው ቀን) "guyyaa dheengaddaa- ከትናንት ወዲያ"፣ Guyyaa kudha Arfan- የዛሬ አስራ አራት ቀን" የሚሉ አገለለፆች ከቀን ጋር ተያይዘው ይነሳሉ፡፡ እርግጠኛ ያልሆነን ቀን ለማመልከት " tokko" - "አንድ" የሚል አህዝ ጋር ይሰለፋል፡፡ ለምሳሌ "Guyyaa/Gaafa tokko"- አንድ ቀን- በውል ያልታወቀ ቀን" ማለት ነው፡፡ በክረምት ወቅት "ዝናብ በልጣለበት አንድ ቀን እመጣለሁ" ለማለት፥ "Gaafa Birraa ta'e tokko, nandhufa" *ብራ የዋለ 'ለት እመጣለሁ"* ይላሉ፡፡

ከዚህ በላይ "Guyyaa- *ጉያ* የሚለው ቃል ሊይዛቸው የሚችለውን ዋና እና ተዛማጅ ትርጉሞቹን ለማየት ተሞክሯል፡፡ በአማርኛ "ቀን" እና "ዕለት" የሚባሉትን በተለያየ ስፋትና መገለጫ ይጠቀምባቸዋል፡፡ ከላይ ለመጥቀስ እንደተሞከረው ቀን ከብርሃን ወቅት ጋር የተያያዘ፣ ውስን ቀን፣ ሆኖ ለሊት ብርሃን ሆኖ ወደ ዋለው ቀን የሚቆጠር ነው፡፡ ለምሳሌ "Halkan san"- ለሊቱን/ በዚያ ለሊት" ሲባል "የቱ ለሊት?" ለሚለው ጥያቄ ቀኑን ተውሎ የዚያ ዕለት ቀጣይ የጭለማ ሰዓት ላይ ለማለት መሆኑ የሚስተዋል ነው፡፡ "ዕለት" የሚለው ደግሞ በአድማስ

[27] ለእነዚህ ሰዎች ከቀረብኩላቸው ጥያቄዎች ለማወቅ የቻልኩት ማንበብና መፃፍ አይችሉም፡፡ እጃቸው ላይ ለጌጥም ይሁን ለጊዜ መቁጠሪያ ወይም የሐብታምነት ምልክት ወይም ለዘመናዊነትታቸው ማሳያ ብለው ሰዓት አላሰሩም፡፡

ከቀን የሰፋ ሆኖ እምብዛም ውስን/ በውል ላልተመለከተ መግለጫነት የሚያገለግል ነው ለማለት ይቻላል። ስለሆነም በቀን እና በለሊት መካከል ያለው ግንኙነት የታላቅና ታናሽ፣ ወይም አባትና ልጅ፣ ወይም ኦሮሞ÷ "Gaangeen seera Fardaatin bishaan dhugdi- በቅሎ ውሃ የምትጠጣው ለፈረስ በተደነገገ ህግ መሠረት ነው" እንደሚለው አይነት ግንኙነት አላቸው ማለት ይቻል ይሆናል።

ስለሆነም ለቀንም ሆነ ለዕለት ወሳኙ ፀሐይ ሆና ትገኛለች። ፀሐይ "Aduu- አዱ" በሚል ስያሜ ትታወቃለች። ስያሜዋ "Adii" "ነጭ" ከሚለው ጋር የሚጋራ ነገር አለው። "Ifaa- ብርሃን እንትፍ እንትፍ" እንደዚሁም "የማለዳ ፀሐይ- 'Biiftuu'" ትሰኛለች። ይህቺም÷ " ifa, Iftuu,"- "ብርሃን የምትረጭ፣ ወገግ የምታደርግ" የሚሉ ትርጉሞች አሉት። ከላይ "Guyyaa- ጉያ ከሚለው ጋር "አንድ" ሲሰለፋ ቀንን ሳይሆን እርግጠኛ ያልተሆነበትን ቀን/ "ዕለት" ይገልፃል በሚል ተነስቶ ነበር። አሁን ከአዱ ጋር "አንድ" ሲሰለፍ የሚሰጠው ትርጉም "ቀን" የሚል እንጂ "ዕለት" የሚል አይደለም። ለምሳሌ " Aduu San- ያንን ቀን" "Aduu tokko- አንድ ቀን- ይህ አንድ ቀን መነሻው ያለው እንጂ ድንበር የሌለው ቀን እንደሆነ በተናጋሪው አገላለፅ ውስጥ የሚስተዋል ነው።

ከዚህ አገላለፅ በኦሮሞ የአለም አፈጣጠር እይታ (World View) ከአምስቱ አካላት (ፀሐይ፣ ጨረቃ፣ ኮከብ፣ መሬትና ውኃ) ወሳኝዋ ፀሐይ ሆና ትገኛለች። ፀሐይ ስትወጣ ቀን ይጀምራል፤ ስትጠልቅ ያበቃል፣ ለሊት በቀን ተከታይነት ይወሰዳል። አንድት ፀሐይ ወጥታ እስክትጠልቅ ድረስ ግን ከብርሃኗና አቅጣጫዋ ጋር ተያያዦ እንደየማሕበረሰቡ በተምሳሌት መልክም ሆነ በሌላ ማሕበራዊ ትርጉሞች የሚሰጡ በአንዳንድ ማሕበረሰብ ዘንድ ከበራም የሚካሄድባቸው ጊዜያትም አሉ። (Sims and Stephens: 2005) እንደሚሉት "The sunrise ceremony experiences and reinforces sacred belief and secular ideas that are meaningful for the group (2005: 106).

አንድ ቀን በአፋን ኦሮሞ በተለያዩ የጊዜ ልዩነቶች በተለያዩ ስያሜዎች ይታወቃል፣ Ganama (ጧት)፣ Guyyaa(ቀን)፣ Waaree Booda (ከሰዓት) በሚሉ ይከፋፈላል። የለሊቱም እንዲሁ÷ "Dimimmisa Galgalaa" (አመሻሽ)፣ "Waaree Dheertuu"(ዘለግ ያለ ምሽት)፣ "Halkan/ walakka"

(ለሊ.ት/እኩለ ለሊ.ት)፣ "Iyya Hindaaqqoo"(የዶሮ ጩኸት)፣" Obboroo- ኦቦሮ፣ "Barii Barraaqaa" (ጎህ ሲ.ቀድ) / Suphii[28] - ሱ.ጺ.) በሚሉት ይታወቃል።

አብዛኛዎቹ ከበራዎች ከማለዳና ምሽት ጋር የተያያዙ ይመስላሉ። እላይ ከተዘረዘሩት ስያሜዎች አንዳንዶቹ የአክብሮት (ባህላዊ ድባብ ባላቸው) ስያሜዎች የተቃኙ ናቸው። ለምሳሌ አመሻሽ የተባለው ሰዓት "Gala Soorechaa"- የበረከት/ሀብት መግቢ.ያ ሰዓት'፣ "Gaadiifi Okolee"- በቀጥታ ትርጉም "የገዲ እና 'ኦኮሌ- የወተት ማለቢ.ያ ዕቃዎች ወደቤት መሰብሰቢ.ያ፣ መግቢ.ያ ወቅት" ተብሎም ይገለፃል። በመስክ ሥራ 2005 ዓ.ም ከታየው አንዱ ትላልቅ ክምሮች ሲ.ወቁ ምርት ከአውድማ ወደ ቤት የተሰበሰበበት ወቅት መሆኑን አጠኚው አስተውሏል። ይህ÷ "Humni ganama dhufeet, qalbiin galgala dhufti- ጉልበት ጠዋት ሲ.መጣ፤ ማስተዋል አመሻሽ ላይ ትመጣለች" ከሚ.ለው የማሕበረሰቡ ምሳሌያዊ ንግግር ጋር የሚ.ሄድ ይመስላል።

ማለዳ ወይም ጠዋት ተብሎ በሚ.ታወቀውም÷ ለምናልባት እስከሦስት ሰዓት ባለው ጊዜ ውስጥ÷ ባህላዊ ክለላ ተሰጥቷቸው የሚ.ጠሩ ስያሜዎች እንዲ.ሁ ይገኛሉ። ለምሳሌ *ኦቦሮ*[29] እና *በሪ በራቃ* የሚ.ባሉት የሚ.ጠቀሱ ናቸው። በተፈጥሯዊ ዑደት ላይ ባህላዊ ክለላ ትርጉም የሚ.ሰጠው ነገር ከታከለ ያንን ወቅት ከሌላው በበለጠ መንታ ስምና ትርጉም እንዲ.ይዝ ያደረገ ነገር መኖሩ አይቀርም ተብሎ መገመቱ አይቀሬ ነው።

በተመሳሳይ ሁኔታ ጧት ከልጅነት፣ ከመጀመር ጋር ይያያዛል። ይህ የታመቀ ጉልበት፣ ኃይል ያለበት ነው። በዚ.ህን ወቅት ያለው የማለዳ ፀሐይ (ልጅነት) በአግባቡ ካልተያዘ በኂላ ያለውን

---

[28] Suphii/ shuuphii- ሲ.ጺ./ ሹ.ጺ. የሚ.ሉ ስያሜዎች በተለዋዋጭነት የሚ.ሰሙባቸው አካባቢ.ዎች አሉ። የቃሉ መነሻ አፋን ኦሮሞ ስለመሆኑ አጥኝው ጥርጣሬ አለው፤ ከአረብኛ በውሰት የመጣ ሳይሆን አይቀርም የሚ.ል ግምትም አለው።

[29] Oboroo /ኦቦሮ/ የሚ.ለው " Obboo" እና " Horoo" አንድ ላይ የመጣ ነው፤ የኦሮሞ አባት 'ሆሮ' ስም ነው ብለው የሚ.ገልፁ ምንጮች አሉ (Gemachu Megersa& Annessa Kassim (2009)። ከፀሐይ መውጫ ወቅት (ኦቦሮ) እና ፀሐይ መግቢ.ያ ወቅትና አገባቧ ጋር በማያያዝ- " Seente- ገባች" ከሚ.ለው ጋር በማያያዝ "Horus and Set" ከሚ.ለው በጥንታዊያን ኑቢ.ያ አስተሳሰብ ጋር ለማስተሳሰር የሚ.ሞክሩ አሉ(ለምሳሌ ዘላለም አበራ ለቱጥር ሁለት ግጥም መነባነብ መግቢ.ያ ይህን ሀሳብ ተጠቅሟል፤ "Alamaayyoo Hayilee (1998: 17)" እንዲ.ሁ መሰል ሀሳብ ይጠቀሳል)።

አቅም ለሌላ አላስፈላጊ ምናልባትም አጥፊ ተግባር ሊያውለው ስለሚችል በማክበርም ገሃድ ባልወጣ ፍርሃትም ይገለፃል፡፡

ማታ በማሕበራዊ ኑሮ ውስጥ ከእውቀትና ክሂሎት ጋር ይያያዛል፡፡ በማሕበረሰቡ ምሳሌያዊ ንግግር ውስጥ "Humni ganama dhufa, qalbiin galgala dhufti - ጉልበት ያለው ጧት ነው፣ ማስተዋል የሚገኘው ማታ ነው" ተብሎ እንደሚገለፀው ከሕይወት ልምድና በማሕበረሰብ ውስጥ በተገኙ የሕይወት ተሞክሮዎች ማስተዋል የሚጎለብትበት ወቅት ተደርጎ ይታያል፡፡

ፀሐይዋ በአንድ ቀን ውስጥ ያላት ስያሜ ወይም ደረጃዎች በማሕበረሰቡ አተያይ ከዚህ በታች የተዘረዘሩትን ያመስላል፡፡

ስያሜ	**ሣዓት(በግምት)**
• Obboroo (ኦቦሮ)	10:00 (ከንጋቱ)
• Barbarii (በርበሪ)	11:30-12:30
• Barii (ንጋት)	12:00- 1:00
• Ganama(ጧት)	1:00- 3:30
• Obaa Jabbii (የጥጆች ውሃ መጠጫ ሰዓት)	3:00- 4:00
• Guyyaa (ቀን/ እኩለቀን)	6:00- 8:00
• Waaree Booda (ከሠዓት በኋላ)	8:00- 10:00
• Galgala/ Lixa Biiftuu (ማታ/ፀሐይ መጥለቂያ)	11:00- 12:30
• Dimmimmisa/Warwarii (አመሻሽ)	1:00- 1:30
• Waaree galgalaa (ምሽት)	2:30- 3:00
• Halkan (ለሊት)	5:00- 9:00
• Iyya Hindaaqqoo(የዶሮ ጩኸት)	9:00- 10:00

ኦቦሮ "በከልቻ" በሚባል ኮከብ ይገለፃል፡፡ ኮከቡ ወጥቶ ተመልሶ ይጠልቃል፡፡ በሚወጣበት ወቅት ፈካ ያለ ብርሃን በስተምሥራቅ በኩል ይታያል፡፡ የዚህ ኮከብ መውጣት የፀሐይ በዚያው ቦታ ቀጥሎ መምጣት/ መንጋትን የሚያስታውስ ነው፡፡ ስለሆነም የለሊት አራዊት ጭምር ወደ ማደሪያቸው እንዲያቀኑ የሚያሳስብ ብርሃን ይመስላል፡፡፡ ማልዶ ለመነሳት ያሰበ ሰው ቀጥሎ

ንጋት ስለሆነ ለመነሳት አይሰጋም። ለጊዜው ግን በአማርኛ አገላለጽ ውስጥ "ሲነጋ ሲል ይጨላልማል" ተብሎ እንደሚገለፀው ኮከቡ አድማሱን አፍክቶ ተመልሶ ሲጠልቅ ይጨልማል። ወደቤታቸው የሚጓዙ እንደ ጅብ ካለውም ጋር ቢገናኝ አይፈራቸውም፤ ጅቦቹም እየነጋባቸው ስለሆነ በሙሉ ስነልቦና አይደሉም። ስለሆነም ይሸሹታል።

በአጥኚው አመለካከት በኦሮሞ ቤት ለያዘ (ትዳር ለመሠረተ) ወንድ መጠሪያ የሚያገለግለው "ኦቦ" ከኦቦሮ ሳይነሳ አጥቀርም ብሎ ያስባል። እንደ ኦሮሞ አተያይ ዋቃ በሃያ ሰባተኛው ቀን የፈጠረው የመጀመሪያው ሰው/ Nama/ ወደ ሆሮ ና ሆርቱ ነው ተከፈለ ተብሎ ይገለፃል። ይህ ሁለቱ ወደ ወንድና ሴት (ሆሮ/ Horo/ እና ሆርቱ/ Hortu/) የተከፈለበት ሰዓት ወቅት ሊሆንም ይችል ይሆናል ብሎ አጥኚው ይገምታል። በማሕበረሰቡም ሚቶሎጂ የዋቃና ሰውዬው አይን ተጋጭቶ በብርሃኑ ጨረር ለሁለት ተከፈለ ተብሎም ይገለፃል (Dirribii Dammisee, 2012)። በዚህ አገላለጽ ውስጥ ብርሃን ያለበት ሰዓት/ ወቅት መሆኑ ይስተዋላል። በዚህ ዙሪያ ዘለግ ያለ ጥናት የሚያሻው ነገር እንዳለ ጎልቶ ይታያል።

በርበራ- አይን ተገልጦ በከፊል ለማየት የብርሃን ወጋገን የሚታይበት ነው። ከወደምሥራቅ ግመቱ እንደሚታይ እሳት ሆኖ የሚስተዋልበት ነው።

ጧት / ጋናማ / የሚለው ቃል ምናልባትም ሰው የሚገናኝበት ሰዓት / ወቅት፣ አካባቢ/ ለማለት / Ga'a + Nama) /*መድረስ* + ሰው- የሰው *መዳረሻ፣ መተያያ፣ መገናኛ*) ሊሆን ይችል ይሆናል። ተለያይቶ በየቤቱ ያደረ ሰው መገናኘት የሚጀመረው ሲነጋ ስለሆነ ከሚለው ጋር የሚመሳሰል ነው። ስለሆነም ከተግባር ፣ ድርጊት የተቀዳ ስያሜ ሊሆን ይችል ይሆናል ተብሎ ቢታሰብ እውነትነት ያቀፈ ነገር አለው።

ለዚህ ጥናት የመስክ ስራ በተወጣበት (በትኩረት በታየበት የ2004 ዓም ታህሳስ ወርና ሌሎችም ጊዜያት) የተስተዋለው ንጋት /ጧት/ ማለዳ ከብቶች ከማደሪያቸው የሚወጡበት፣ ጥጆች ከላሞች ጋር የሚገናኙበት፣ ዉሃ ከምንጭ÷ በአብዛኛው ከጉድጓድ የሚቀዳበት፣ እጅ እየታጠቡ÷ "በሰላም ያሳደርከኝ በሰላም አውለኝ" የሚባልበት ወቅት ነው። ይህም ከብቶች ወደ መስክ እና ሰዎች ወደስራ ከመሰማራታቸው በፊት ያለውን ጊዜ የሸፈነ ነበር። እነዚህ የየዕለት ተግባራት ሆነው የቀጠሉ ናቸው። በማሕበራዊ ሕይወት ውስጥ የማለደም ሆነ የቀን እንዲሁም የምሽት ወቅቶች ልዩ የሆነ ተግባር የተደረገባቸው ጊዜያት ግን አጋጥመዋል።

በተገኘው መረጃ አብዛኛው የማስዳና የማምሻ ወቅቶች ከአንዳች ባህላዊ ድባብ ጋር የተያያዙ ይመስላሉ። በዚህ ጥናት ውስጥ ለማሳያነት የቀረቡት ባህላዊ ከለላ ያሏቸው ጊዜያት ከተፈጥሯዊ መቼት፥ በምልከታ (ከፊልና ሙሉ)፣ በቃለመጠይቅና በጉዳይ ምርመራ የመረጃ አሠባሰብ ዘዴ በአጥኚው የተወሰዱ ናቸው።

ምሳሌ 1፡ ***ዓጊ ቱፊና***

በኢሉ በቦ በ2004ዓም ወሰርቢ በሲ ቀበሌ ውስጥ በግብርና የሚተዳደሩ ሁለት እማወራዎች (እናቶች) ተጋጭተው በሚያዚያ ወር የመጨረሻ ሽምግልና ተጠርቶ አገናኙዋቸው። እነዚህ ሁለቱ ሰዎች አዴ ጮርቂቱ ሆማ እና አዴ ጠጅቱ ወልደኤ ይባላሉ። ሁለቱም የሁለት ወንድማማች ባለቤቶች ናቸው። ልጆቻቸውም እነርሱም በቤተሰብ መልክ አብረው ዘመናት የኖሩ ሆነው ሳለ በአንድ አጋጣሚ ሁለቱ ተጋጭተው በዚህ ምክንያት ቤተሰቦቻቸውም በክፉ አይን መተያየት ጀመሩ። አሁን ሽማግሌዎቹን ያሳሰባቸው በእናቶቻቸው ምክንያት አንድ ቀን እነዚህ የአንድ ቤተሰብ ልጆች ይጋጩና ክፉ ነገር ሊደርስ ይችላል፤ ከመሆኑ በፊት ማስታረቅ አለብን" የሚል ነው።

ለእርቁ ከዚያ በፊት የተደረጉ ሌሎች ሂደቶች ነበሩ። በዛሬው እለት ሁለቱን የማገናኘትና ከተቻለ የማስታረቅ እቅድ ተይዞ ሽምግልና የተጀመረበት ነበር። ሽምግልናው 1፡ 45 አካባቢ ተጀምሮ በተናጠልም በጋራም እያነጋገሯቸው ለእርቅ አዘጋጇቸው። ሆኖም በዕለቱ ሊያስታርቋቸው አልቻሉም። ያልቻሉት ሁለቱም በየበኩላቸው "በወቅቱ ንዴት ውስጥ ገብቼ ስለነበር "'YaaWaaq' jedheen jiraa- "- አንተ ዋቃ"- ብዬ የዋቃን ስም አንስቻለሁ" አሉ።

ሽማግሌዎቹም "የት ጠርታችሁ ነው/ [የእግዜር መገለጫ ተብለው የሚታመኑትን ማለት ነው] እይልን ብላችሁ የጠራችሁት" ብለው ጠየቁዋቸው። አዴ ጠጅቱ ወልደኤ "እኔ ሌላ ቦታ አልጠራሁም፤ አብረን በልተን ጠጥተን ደግ ሁሉ በጋራ ያየንባት ይህቺን አድባራችንን ፣ያሳደጉን የአባባ እና እማማን አምላክ [የባሎቻቸውን አባትና እናት ሊያና ማለቷ ነው]፣ ስም ጠቅሼ ነው የዋቃን ስም የጠራሁት አለች።

አዴ ጮርቂቱ ሆማ ደግሞ እኔ ቃሉ ቤት ጠርቻለሁ፤ ስለዚህ ያንን ተላልፌ ብታረቅ ለልጆቼ ጥሩ አይደለም' የሚል ሀሳብ አቀረበች። ሽማግሌዎቹ ሁለቱም የተናገሩት እውነት መሆኑን

ስላረጋገጡ የግድ ተለዋጭ ቀጠሮ መስጠት የግድ ሆኖ ቀጣይ ሽምግልና ለሳምንት ተያዘ። ከዚያ በፊት ግን ሁለቱም በየበኩላቸው ጉዳያቸውን እንዲጨርሱ በሚል ከስምምነት ተደረሰ። አዴ ጮርቂቱ የግድ ስማቸውን የጠራቻቸው ቃሉ ቤቶች ሄዳ ያለውን ነገር አስረድታ መጨረስ እንደላባት ስለታመነበት ለእሷ ይኸው ተነገራት።

አዴ ጠጅቱ ሌላ ቦታ ሳይሆን የጠራችው እዚሁ ስለሆነ የምትፈፅመውም እዚሁ ይሆናል። አፈፃፀሙ በሽማግሌዎቹ እንዲህ ተገለፀላት፡-

"ይኸውልሽ ነገ ጠዋት ወይም ከማክሰኞ፣ ከሐሙስና ከቅዳሜ ወይም የዛሬም ሳምንት ከሽምግልና በፊት ሊሆን ይችላል ንጹህ ሆነሽ [የወር አበባ ሳይኖር ማለታቸው ነው]፣ "Irriba keetis of eegdee'- መኻታሽንም ተጠንቅቀሽ [ከጾታዊ ግንኙነት ለማለት] ማለዳ ሽንት ከመሽናትሽ በፊት፣ እሬቻ ይዘሽ ልክ ፀሐይ ስትወጣ ወደ ፀሐዩዋ ዞረሽ ተናግረሽ የነበረውን ሁሉ "ብዬ ነበር፣ ይቅር በሉኝ" ብለሽ ትያለሽ። አንቺ በተዘጋጀሽበት ዕለት አቦ በቀለ ወልዴ እንዲያስታውስሽ መድበንልሻል አሏት። እሷም ተስማማች፤ ሐሙስ እለት አቦ በቀለ እንዲመጣ ቀጠሮ ሰጠችው። ሐሙስ በማለዳ (ፀሐይ ሳትወጣ) አቦ በቀለ መጥቶ እንደተባለው ወደፀሐይ አቅጣጫ ተዞሮ የ"Aagii Tufannaa- የአጊ ሥርዓት" ተፈፀመ። ለእሱ ምሥጋና ቡና ተፈልቶለት ሁሉም ወደ የዕለቱ ስራ ተሠማራ።

በቀጣዩ እሁድ በቤተሰቦቻቸው ምክንያት ባይነጋገሩም እንደድሯቸው ቤት ለቤት ሳይቀሩ በጋራ እንዲታደሙ ጭምር የቀሩት ልጆቻቸው ከቅርብም ከሩቅም ቢሆን መምጣት አለባቸው" ተብሎ ስለነበር ቤት የያዙት ሁሉ ባሉበት እርቁ ተፈፀመ፤ እነርሱም ልጆቻቸውም ተሳታፊውም ሁሉ በየተራ ተሳሳሙ። ቀጥሎ ለእርቁ የተዘጋጀው በግ እንዲቀርብ ተደረገ። ከቂዬው የሁላቸው ታላቅ የሆነው አቦ በዳሳ 'እርቁ የእውነት እንዲሆንላቸው፤ አድባራቸው የፍቅር እንዲሆን፣ የአባቶቻቸው አምላክ እንዲታረቃቸው አፅንኦት ሰትተው ለመኑ። በጉም ወደ ምስራቅ አቅጣጫ ተጥሎ ተባረከ፤ ሥጋው እዚያው የእርቅ ቦታ ተጠብሶ፣ ዘጠኝ የስጋ ፍሬ ከየብልቱ ተወስዶ ለአድባር ከተሰጠ በኋላ በጋራ ቀርቦ ተበላ፤ ከአንድ ጀበናም ተጠጥቶ በምርቃቱ የታዳመ ሁሉ ወደየቤቱ ተመለሰ።

(ከኢሉ በቾ 2004ዓ.ም በተሳትፎ ምልከታ የተገኘ)

ከእርቁ በኋላ የታረደውን በግ ስጋ የማብሰሉ ስነስርዓት እየተካሄደ ከሽምጋዮቹ ጋር በተደረገ ውይይት የ"ኣገ ቱፊናው" ሥርዓት በዕለቱ÷ባለፈው ሳምንት ማለት ነው÷ ያልተፈፀመበት አንዱ ምክንያት የዚያን ዕለት÷ "Biiftuun Obboroo wanta dabarteefi- የኦቦሮዋ ፀሐይ ስላለፈች ነው" ይላሉ። በዚህ ውስጥ በትዕምርት ትንተና ክፍል ለወደፊት እንደሚታየው ተፈላጊው የፀሐዩዋ ጨረር ነው። በዚህ አውድ ይህች ከአድማስ ወዲያ በሰማይ ላይ ቀድማ የምትታየዋ ብርሃን እንደሹል ጦር ስለምትታይ በዚያ ሹል ፊት ቆሞ በውሸት የሚናገር ሰው የለም።

"Ulmaa Ba'uu- ኡልማ በኡ"

"Ulmaa Ba'uu - ኡልማ በኡ የሥርዓት መጠሪያ ነው። ሥርዓቱ ለተወሰነ ወቅት ቤት ውስጥ የቆየ ሰው ዳግም ወደ ፀሐይ (የውጪ ብርሃን) ለመውጣት የሚፈጽመው ነው። ለአንድ የሆነ ጉዳይ በቀን ወደቤት ውስጥ ተመልሶ ማጀት የቆየ ሰው ወደ አደባባይ ሲመለስ የሚያከናውነው ሥርዓት ነው። በቀን ወደቤት ሲመለስ የተደበቀው ከፀሐይ ብርሃንም፣ ከሰው አይንም፣ በጎረቤት ተጠርቶ በቡና ሥርዓት መታደምና ጨምሮ ከማሕበራዊ ተሳትፎው መድረኮችም ጭምር ነው። ከሰው አይን ማለት በቀን ወይም ብርሃን ሲኖር አጥርቶ ከሚያየው የሰው አይን ተሰውሮ በመቆየቱ ወደ አደባባይ ለመመለስ የሚያደርገው የመጀመሪያ መመለሻ ቀን ሥርዓት ነው።

ይህ ሥርዓት ከሁለት ቃላት የተመሠረተ ነው- "ኡልማ" እና "በኡ"። ከሁለቱ ግልፅ የሆነ ትርጉም ይዞ የሚገኘው "በኡ" ነው። ትርጉሙም "መውጣት" የሚል ነው። "ከየት ይወጣሉ?" ሲባል በቀጥታ የሚገኘው መልስ ከ"ቤት" የሚል ነው። ሆኖም ለእንደዚህ አይነት ሥርዓት በቀን ወደቤት ተመልሶ የተኛ ሰው እንደታመመ ሰው÷ "ወደቤት ተመለሰ" ተብሎ በነጠላ አነጋገር "ከቤት ወጣ" ተብሎም አይነገርም- ክብር ባለው አነጋገር ይገለፃል እንጂ። ስለሆነም "ኡልማ" ባህላዊ ድባብ ተጨምሮበት ለእንደዚህ ዓይነት ሥርዓት "ቤት" የሚለው የሚጠራበት ነው። ኡልማ - Ulmaayee - ከሚለው የእንጨት/ ተክልም፣ የተክሉ ጥጡም መዓዛም የተወሰደ ብሎ አጥኚው ያምናል። ኡልማ የተኛችዋን ወላድ÷ "ደህና ናት ወይ?" ብሎ ለመጠየቅ÷ "Dessuun Urgoodha?"- እንዴት ነው ወላዷዋ በጥሩ መዓዛ ናት? ተብሎ ይጠየቃል። መላሿም "Urgoodha!- አዎ በጥዑም መዓዛ ናት" ትላለች። ተምሳሌታዊነቱ በምዕራፍ ስምንት ተመሳስሎ ምስረታ ስር ተመልክቷል። የክብሩ መግለጫዎች እቤትም ውስጥ ቢሆን

በተከለለለት ሥፍራ ይሆናል፤ወጋገንና ጨረር አያገኘውም፣ ሥርዓቱ የሚያዘውን ከሚያቀርቡላቸው ውስን ሰዎች በስተቀር ሌሎች እንዲገቡባቸው አይፈቀድም፡፡ በዚህን ወቅት ቅባት ያላቸው ምግቦች ይሰጧቸዋል፤ ሲወጡም ባማረ መልክ እንደሚሆኑ ይጠበቃል፡፡ ይህ ለተወሰኑ ጊዜያት ተለያይተው የተገናኙ ሰዎች የተመቸውን ሰው ሰዉነት መገንባት ለማመልከት÷ "Ulmaadha baatee?- ኡልማ ተኝተህ ነበር" እየተባባሉ የሚገልፁበት ነው፡፡

በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ከተገኘው መረጃ ለማየት የተቻለው ሥርዓቱ የሚከበረው ለወለደች ሴትና በገዳ ወቅት የቡታ ሥርዓት ለፈፀመ ሰው ነው፡፡ በአሁኑ ወቅት በልጅነት መገረዝ እየተለመደ መጥቷል፤ ተመሳሳይ ድርጊት ለእነርሱም ይደረግላቸዋል፡፡ ሆኖም ልጆቹ÷ "Dhagna Qabatanii- በየቃል በቃል ትርጉም - ሰውነታቸውን ያዙ /ታቀፉ - እንጂ ኡልማ ተኝተዋል" አይባሉም፡፡ ከዚህ በመነሳት ኡልማ በኡ ለአዋቂዎች ብቻ የሚሠራ ሆኖ ይታያል፡፡ በአዋቂዎቹ ዘንድም በተወሰነ ደረጃ ልዩነት የሚታይበት ደረጃ አለ፡፡ እንደ ምጥ ያለው ድንገተኛ ስለሆነ ሥርዓት የለውም፡፡ በገዳ ሉባ ወደ ኡልማ መግባት ስርዓት ስለለው የ" Ulmaa Seenuu- ኡልማ ሴኑ ኡልማ መግባት ደረጃ አለው፡፡ ሁለቱም በተወሰኑ ቀናት እዚያ ሲቆዩ- "Ulmaa Ciisan, Ulmaa jiru- ኡልማ ተኝተዋል" በሚል ይገለፃሉ፡፡ የወለደች ሴት የኡልማ ሥነሥርዓት የሚከበርላት ከወለደች ቀን ጀምሮ ቤት ውስጥ በቆየችው ቀናት ብዛት እንዲሁም የተወለደው ሕፃን ደህንነት ታሳቢ ተደርጎ ነው፡፡ የተወለደው ከጠፋባት/ ከሞተባት ሥርዓቱ አይከናወንም (Aaddee Sorsee; 2006)፡፡

በዚሁ መሠረት በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ የወለደች ሴት የኡልማ ሥርዓት የምትፈፅመው ሕፃኑን በተገላገለች በአስራ አራተኛ/ ኩዳ አርፊ/ መሆኑን ከበቾ ፣ ከዳጨ ገጃ እንዲሁም ሰንዳፋ በኬ የተገኙ መረጃዎች ያሳያሉ፡፡ የቡታን ሥርዓት የፈፀመ ሰው ደግሞ በአምስተኛው ቀን ይወጣል፡፡ ከበራው የሚከናወንባቸው ጊዜያትና ቦታዎችም አሉ፡፡

የወለደች ሴት በአስራ አራተኛው ቀን ማለዳ ወደ ፀሐይ ብርሃን ትወጣለች፡፡ ይህቺ ፀሐይ÷ "Caama- ጫማ" ተብሎ የሚጠራው ነው፡፡ በአገላለፅ ውስጥ "ከወለደች ቆይታለች?" ለማለት 'Caamatti baatee?- ወደ ጫማ ወጣች?" ይላሉ፤ ወደ ማለዳዋ ፀሐይ ወጥታለች?" ለማለት፡፡

ምሳሌ 2፡ ጉዳይ ምርመራ፡- የኡልማ በኡ

በወሰርቢ፣ አዴ ቲያ የሚባሉ ሴት የመጀመሪያ ልጃቸውን በአስጎሪ ክሊኒክ ወለዱ ። ቀኑን እዚያው ቆይተው አመሻሽን ወደቤታቸው ተመለሱ። አዴ ቲያ በወለዱ በአስራ አራተኛው ቀን የኡልማ በኡ ከበራ ተካሄደ። የሥርዓቱም አከባበር ቀጥሎ የተዘረዘረውን ይመስላል።

ለሥርዓቱ ኦቦሮ ከሚሉት ሰዓት (በግምት 10፡00 ሰዓት) ጀምሮ ዝግጅት ሲያደርጉ የነበሩት የባለቤቷ እናት ፥ አዴ ጮርቂቱ ሆማ ነበሩ። ሲያዘገጃጁም የነበረው ለሥርዓቱ የሚያስፈልጉ ቁሳቁሶች ማዘጋጀት፣ የአራሷን አልባሳት ማዘጋጀትና ማለባበስ የሚመለከቱ ናቸው።

ዕለቱ ዕሁድ ወሩ መጋቢት 2005ዓም ነው። የጧቷ ፀሐይ እንደወጣች ሞራ[ከዋናው ቤት ጋር ተያየዞ የሚታጠር የከብቶች መቆያ ቦታ ነው] በሚባለው የቤት መከለያ አጥር ውስጥ መቀመጫዎች ተደረደሩ። እቤት ተዘጋጅተው የነበሩት የዕለቱ ሥርዓት ማስፈፀሚያ ምግብ ነክ ጉዳዮች ወጡ።

አዴ ቲያ ልጇን ታቅፋ በቀኝ እጇ ስንቄ ይዛ በተለምዶ "ወንደቦ" የሚሉትን የባህል ልብስ ከላይ ለብሳ ነጠላ ጋቢ ደርባ በአንገቷ ሰፋ ያለ ባለደማቅ ቀለም ጨሌ አድርጋ በራሷ "Mutaa- ወስፌ" ሰክታ ወደመውጫ በር ስትደርስ አዴ ጮርቂቱ ሆማ ስ[ን]ቄ በያዘችው እጇ እሬቻ (ቀድሞ የተዘጋጀ ለምለም ሣር) አስጨበጠቻት። እሷ የበሩን ደፍ መሻገር ስትጀምር የነበሩት ሴቶች በሙሉ፥ "እልል.....!"፣ እልል.....!"፣ "እልል.....!"፣ "እልል......!" አንድ ይቀራል ተባብለው የመጨረሻ "እልል......!" አሉ። እሷንም ወደተዘጋጀላት መቀመጫ ወሰዷት።

የሥርዓቱ አስፈፃሚ የባለቤቷ እናት አዴ ጮርቂቱ መመሪያ እየሰጡ እሷም መፈፀሙን ቀጠለች። ሕፃኑን ቀስ ብላ እንድትገልጥ አደረጉ። "Fuula isaa Aduun haa argituu- *በቀጥታ ትርጉም "ፀሐይ ፊቱን ትየው" አሉ። ይህ "* yaa Argitu- *'ትየው'" በቋንቋው የሚባለው* "yaa ilaaltuu- *'ትመልከተው'" ከሚባለው ጋር ተመሳሳይ ቢሆንም የናፍቆትን ደረጃ በመግለፅ ረገድ ላይ ግን ይለያያሉ። የመጀመሪያው አዲስነትን፣ ያልተደጋገመን እይታ ሲገልፅ ሁለተኛው ዘወትራዊ የሆነን እይታ የሚገልፅ ነው።*

በመቀጠል የባለቤቷ አባት (የሕፃኑ አያት) የፈላውን ቡና እንዲመርቁ የቡና ቁርስ ቀረበላቸው። የቀረበው የቡና ቁርስ ቅቤ የተቀባ በወፍራሙ የተጋገረ የቀይ ጤፍ እንጀራ ነው። አዴ ጮርቂቱ ጀበናው ኋላ ሰብሰብ ብለው ተቀመጡ፣ ከትከሻቸው ጣል ያደረጉትን ልብስ አስተካክለው ለበሱ[30]፣ የጀበናውን ክዳን ከፍተው በቀኝ እጃቸው የጀበናውን መያዣ (ጆሮ) ይዘው ምርቃቱ ተደረገ። ምርቃቱም የሚከተለውን ይመስላል።

Hayee Yaa Waaq!-	አንተ ዋቃ!
Waaqa Salgan Boorana-	የዘጠኙ ቦረና አምላክ
Sagaltama Garbaa-	የዘጠና አገልጋዮችህ አምላክ
Oromoo Waayyuu	የዋዩ ኦሮሞ አምላክ
Kuraa Jiddaa -	የኩራ ጂዳ አምላክ
Caffee Bal'oo-	የጨፌ ቱማ አምላክ
Odaa Nabee-	የኦዳ ናቤ አምላክ
Gaara Cuqaalaa-	የጩቃላ ተራራ አምላክ
Ciiccoo Gurraattii-	የጥቁር ወተት ማለቢያ አምላክ
Waaqa Gurraacha -	አንተ መልክህ ጥቁር
Margi lafaa-	ለምለም የምድር ሳር
Maddi Lagaa-	ፋሳሽ የወንዝ ውሃ፦
Kan naga'aan nu bulchite, naga'aan nu oolchi-	በሰላም ያሳደርከን በሰላም አውለን
Karra Keenyaan nu oolchi	ከበረታችን ጋር ፡
Maatii keenyaa wajjin nu oolchi-	ከቤተሰባችን ጋር በሳላም አኑረን

[30] ቡና የምታፈላ ሴት "Gorgara/ ceekuu duwwaa hinteessu" - ትከሻዋን ባዶ አድርጋ አትቀመጥም"።

Rifaatuu, gufaatuu nu oolchi-	*ልብ ከሚያስደነግጥ ክፉ ሰውረን*
Awwaash Kormaa-	*አንተ ኮርማ በሚገባህ የአዋሽ አባት*
Laga Tajii-	*የተጂ መልካ አባት*
Yaa Adbaarii Warra keenyaa-	*የአድባራችን አባት*
Nu nu uumte, kan jiifte-	*የፈጠርከን፣ ያለመለምከን*
Dhala nuu kennite nuu guddisi-	*የሰጠኸንን ፍሬ አሳድግልን*
Dugdi deessuu kan ba'aa haa ta'u,	*ወገብ ለሸክም ይሁን*
Hirreen hammuu haa ta'u	*ክንድ ለሃሙ [31] ይሁን*
Sammuun Dhadhaa yaa ta'u-	*አናት ለቅቤ ይሁን*
YaaWaaq-	*አንተ ዋቃ*
Naga'aan Oolchii nu bulchi-	*በሰላም አውለህ አሳድረን!*

ይህን ምርቃት ከሰጡ በሁዋላ የቀረበውን ቁርስ ቆርሰው "ክፉውን ያዝልን" ብለው ወደ ጀንበር መጥለቂያ÷ "በረከትህን መልስልን" ብለው ደግሞ ወደ ፀሐይ ማውጫ በተኑ። የምርቃቱ አቢይ ጉዳይ "የሰጠኸንን አሳድግልን፣ አድባሯም ትቀበልልን" በሚል ዙሪያ የሚያውጠነጥን ነው። በመቀጠል አያትየው÷ " Ameecha Handhuuraa sii kenn- kunoo Magaal kan kooti"- ልጄ (ሕፃኑን) ይኸው መጋል[32]ን ለአንዱራ ሰጠሁህ፣ ያንተ ነው" አሉ። ሁሉም በእልልታ አፀደቀ፣ እሳቸውንም÷ "Kennitanii hindhabina, karraafi ilmoo keessan wajjin isin haabulchu" - ሰጥታችሁ አትጡ፤ ከከራ [ሐብት] ና ልጅ ጋር ያኑራችሁ" ብለው መረቁዋቸው።

---

[31] ገዳይ የሚያደርገው አምባር/ ቀለበት ነው።

[32] መጋል የላምቷ ስም ነው። ይህ ስም ከላምቷ መልክ በመነሳት የተሠጠ መሆኑ እንደሆነ ለማወቅ ተችሏል። ታዳሚዎቹ ከብቶቹን ሁሉ በስም ለይተው ስለሚያውቋቸው የትኛዋ እንደሆነች ለማወቅ አልተቸገሩም። የትኛዋ እንደሆነች በመጠየቅ ያወቅሁት እኔ ብቻ ነኝ። በጥያቄዬ መጋል አሁን ገና የመጀመሪያ ጥጃ የወለደች መሆኗንም ለመረዳት ቻልኩ። ኦሮሞ ከብቶቹን በቁጥር ሳይሆን በስም እንደሚጠራ (Taddesse, 2000) ጠቅሷል።

አዶ ጮርቂቱ አቦሉን ቡና ተቆርሶ ከተሰጣት የቡና ቁርስ ጋር÷ "Dhibaafannaa- ከቀረበው ለታዳሚው ከሠጡ በኋላ የመጀመሪያውን ለደቼ / መሬት ሰጥተው ተመለሱ። ቀጥሎም አንዳንድ ሲኒ ቀድተው ተዘጋጅቶ የነበረውን ቡና ቃላ እሬቻ እየነከሩ በአራሷ ላይ÷ [Itti biifan] ነሰነሱ። ሁሉም በየግሉ ግን በጋራ በሚሰማ ድምጽ መረቃቸው። ቀጥሎም ለጋ ቅቤ ፀጉሯ ሁሉ እስክሸፈን ቀቧት። ሕፃኑንም ቀቡት።

የቡናው ሥርዓት ሲጠናቀቅ የውጪውን እሳት ቤት ከነበረው ጋር ጨምረው ሌላ ቡና ቤት ውስጥ ተቆላ። አሁንም ምርቃቱ ቀጠለ። የምርቃቱ ዓቢይ ጉዳይ "የቤቱ ከውጪው ጋር ተስማምተህ ተቀበልልን" የሚል ነው።

(መጋቢት፤ 2005 የወሰርቢ በከፊል ተሳታፊነት ምልከታ የተወሰደ መረጃ)

በቤት ውስጥ እየፈላ ያለው የቡና ሥነሥርዓት እንደተካሄደ እደጅ ሲደረጉ በነበሩት ላይ የማብራሪያ ሀሳብ ለማግኘት ጥያቄዎች በአጠኝው ተነሱ። በማበራሪው ላይ የተሳተፉት ሕፃናት ሲቀሩ ታዳሚዎቹ በሙሉ ናቸው። ቢያንስ ያልተናገሩትም ቢኖሩ ሌሎች የተናገሩትን በማጽደቁ ላይ ተሳትፈዋል።

ሥርዓቱ ሕፃኑ ልጅ ከተወለደ ቀን ጀምሮ ከብርሃን ጋር ስላልተያያ፣ ፀሐይም ስላላየችው እንድታየው ማድረጊያ፣ ማስመረቂያ፣ እንደ ሐመቺሣ እንደሚታይ የልጁ አባት አጎት ያብራራሉ። ሌሎች ተምሳሌታዊ ነገሮችና ትርጉማቸው እንዲሁም ሲሚናል ነክ ጉዳዮች በቀጣዮቹ ምዕራፎች ስር የተነሱ ቢሆንም ወላዷ ከዚያ ቀን በኋላ እራሷን ችላ ወደውጪ መውጣት እንዲትችል ለማሳየት፣ ከዚያ በኋላ ጧት ጧት ሕፃኑን ፀሐይ እንድታሞቅ ከዚያም ወገቧ ሲጠነክርና ሙሉ ብርሃን ስትለማመድ ወደ መደበኛ ሥራ እንድትገባ ለማድረግ መሆኑን ለማወቅ ተችሏል።

በአንፃሩ ምሽት ወደቤት የማስገቢያ ወቅት ነው። ወደውጭ ንብረት አይሰጥም። ቤት አይጠረግም፤ ቢጠረግ እንኳን ወደ ውጪ አይወጣም። በረከቱ ወደ ቤት የሚመለስበት ወቅት በመሆኑ አብሮ እንዲገባ ይደረጋል እንጂ እንዲወጣ አይደረግም።

የቱለማ ኦሮሞ ለምሽት ያለውን ግንዛቤ ቀጥሎ ከማህረሰቡ በተገኘው ተረክ ውስጥ እንደናሙና ለመመልከት ከዚህ በታች ቀርቧል። ይበልጥ ናሙናውን ለመረዳት የሚያስችለውን ሀሳብ ቀርቦ የነበረውን ማስታወሱ ጠቃሚ ሊሆን ይችላል። ምሽት ባህላዊ ከለላ ባለው አገላለፅ ሲጠራ" Gala Soorechaa- የሐብት/ በረከት መግቢያ ወቅት" በሚል እንደሚጠራ ተጠቅሷል። ስለሆነም ይህ ወቅት ከብቶች፣ ሕፃናት፣ እንዲሁም አዕዋፋት ጭምር ወደማደሪያቸው የሚመለሱበት ወቅት በመሆኑ ወደ ቤት የሚገባ አይከለከልም። በአንፃሩ (በ2002ዓም) ለኮርስ ማሚያ በተወጣበት ወቅት የተስተዋለው ፀሐይ ከገባች በኋላ ንብረት ወደውጪ አይሰጥም። ለምሳሌ እሳት፣ ምጣድ፣ ሙቀጫ፣ የበሰለ እህል... ለሌላ ቤት አይሰጥም። እነዚህ የሚያስፈልጉ ከሆነ ቀደም ተብሎ መጠናቀቅ ያለባቸው ናቸው። የተቸገረ ሰው ካልሆነ በስተቀር በምሽትም ወደ ሰው ቤት አይሄድም። ቀጥሎ የቀረበው ተረት ማምሻ የመጣ እንግዳ "ቢቸግረው ነው" ተብሎ ስለሚታሰብ "ዋቃ እንዲያድርበት ስለፈቀደ ከእሱ (ከዋቃ) ቤት በዚህ ወቅት የመጣ እንግዳ አይመለስም" ተብሎ እንደሚፈቀድለት የሚያረጋግጥ ነው።

ምሳሌ 3፡ ሜታ ፎክሎር እንደማሳያ

ተነስተው አሉ ሴትየዋ.... ሰውዬውን [ባለቤትዋን] አታልላ፥

"አይኔን ያመኛል፤ አይኔ ካለ ዝሆን እትብት በስተቀር አይድንም፤ ሄደህ ፈልገህ አምጣልኝ " ትለዋለች።

" እንግዲህ ይሁና መቼም አይንሽ ከሚጠፋ ሂጄ አመጣለሁ" ይላታል።

"ሰባት አመት ከርመህ ነው የምትመጣው፤ የዝሆን እትብት የሚገኘው በሰባት አመት ነው " ትለዋለች።

"እሺ" አለና ወጣ። እየሄደ ሳለ አንድ ሰውዬ ጤፍ እያጨደ ያገኘውና ጎራ ይላል።

"ምነው የት ልትሄድ ነው?" ይለዋል።

"የባለቤቴ አይን ስለታመመ ለእሱዋ የዝሆን እትብት ላመጣ እየሄድኩ ነው፤ 'ሰባት አመት ከርመው ነው አሉ' የሚመጣው" ይለዋል ።

" ተሞኝተሃል፣ አሞኝታሃለች እኮ! ምነው ሰባት አመት የምትከርመው?" ቆይ ምሽት እንሄዳለን ከእኔው ጋር ቆይ" ይለውና ጤፉን ሲያሳጭደው ይውላል። አመሻሽ ላይ እጁን ይይዘውና የራሱ ቤት ይወስደዋል።

"እዚህ ቤቶች አሳድሩን" ይላል።

"እደሩ ቤት የዋቃ ነው" ትላቸዋለች።

"ይህን ልጅ አይኑን አሞብኝ ነው" ይላትና በጨርቅ ይሸፍነዋል፣ ባለቤትዋን። እነርሱ እዚያው እራት ሰጥታቸው በልተው እያለ እሱዋ የቀጠረችው ሰው፥ እንግዲህ "ባለቤትዋ ሊሆን" መጣ። እራት በልተው ካበቁ በሁዋላ፦

" እስኪ አንተ ልጅ ተነስና አንዱን ቅጥቅጥ በግ ጎትተህ አምጣ ትለዋለች፣ አይኑ ታሟዋል የተባለውን ልጅ።"

እሱ በጎቹ መሃል ገብቶ ይህንንም በግ ዳብሶ ሲያይ ያሳዝነዋል፣ ይህን ነው? ይላታል፣ ያንን በግ ይለቅና 'ይህን ነው?' ይላታል፣ አሁንም ይህን ነው ይላል። በስተመጨረሻ አንደኛዋን ይዞ ይሰጣትና አርደው ይበላሉ።

ከበሉ በሁዋላ እንግዳውን ሸማግሌ፥ "እንቆቅልህ አባቴ ሆይ" ትለዋለች። እሱም መልሶ "ምን አውቅልሽ ልጄ" ይላታል።

" የዝሆን እትብት ፍለጋ የወጣው ሰውዬ ሰባት አመት ከርሞ ሰባት ቦታ ተሰብሮ ይመለሳል? " ትለዋለች።

" አዎ! ተሰብሮ ይመለሳል" ይላታል። እንቆቅልሽ ከተጫወቱ በሁዋላ ወደ እንቅልፍ አመሩ።

እኩለ ለሊት ሲሆን፥ ተነስቶ አይኑን ታሞ የነበረ ሰውዬ አብሯት ያለውን ሰውዬ አንገቱን ይቀላዋል። እሱዋ ከእኩለ ለሊት በሁዋላ ስትደባቢሰው ሰውዬው አንገት የለውም።

" አባቴ ሆይ!" አለችው።

[እሜት]

"እንቆቅልህ " ትለዋላች

"ምን አውቅልሽ ልጄ" ይላታል።

"የማታው ሰውዬ አንገት ነበረው ወይ" ትለዋለች

" ታዲይ በምን ዱለቱን ፈኛ ልጄ" ይላታል።

እነርሱ ወደ ንጋቱ አካባቢ፥ "ሰላም ሁኚ፤ ቤትሽ ሰላም ይሁን" ብለው መርቀዋት ወጥተው ሄዱ። ባለቤትዋም ወዲያ ከገዛው ተመልሶ መጣ።

"ምነው ለምን ተመለስክ" አለችው።

"በጣም ደክሞኝ፣ ምንም መሄድ ስላልቻልኩ ተመለስኩ" አላት።

"እንኳዋን ተመለስክ አይኔም ተሸሎኛል" አለችው

ይህ እዚህ የሚተኛው ምንድነው አላት።

"የሆኑ ሁለት ሰዎች አሳድሪን ብለውኝ አሳደረኩዋቸውና አንደኛው አርዶት በለሊት ወጥቶ ሄደ ፤ ሲወጣም አለየሁትም አለችው።

" ኸረ ጉድ ነው! አብረው መጥተው ይሄኛው እዚህ ቀረ ማለት ነው" አላት።

"አዎ!"

"እንግዲያውስ ዝም በይና የሆነ ነገር አልብሽው" አላት።

አመሻሽ ላይ "ነይ በወገብሽ ላሸክምሽ " አላትና በመጫኛ 'ጥል' አድርጎ አሸከማት። ተሸክማ ወደ አንድ ገደላማ ቦታ ሲደርሱ " ወዲህ ዞሪ ልፍታልሽ" አላት፤ ዞር ስትልለት ወዲያ ወረወራት፤ ከሬሳው ጋር ተያይዘው ገደል ገቡ።

በዚህ ተረት ውስጥ ሴትየዋ ልትፈፅመው የፈለገችው የራሷ ሚስጢር ቢኖራትም አመሻሽ ላይ የመጡትን እንግዶች ለመመለስ አልቻለችም። ምክንያቱም የማታ እንግዳ ወደ ውጪ ስለማይመለስ ነው። " ባሏን አታልላ ያንን ያህል ካደረገች ሰዎቹንስ ለምን 'አላሳድራችሁም' አላለቻቸውም?" ሲባል "እነርሱ *ዋቃ* በሠራው ቤት ውስጥ ለማደር ነው የመጡት፤ ሰውን ለማታለል ቢቻልም *ዋቃን* ማታለል ስለማትችል ነው" የሚለው ሀሳብ ገዝፎ የሚወጣ ነው።

ሌሎች እላይ ከተጠቀሱት ውጭ ከዕለት ጋር ተያይዘው ያሉ በየዕለቱ የሚከናወኑ የቱለማ ኦሮሞ የ "Guyyaa -ዕለት" እሳቤ ማሳያ ጉዳዮች ከተገኘው መረጃ ጋር በሚከተለው መልኩ ቀርበዋል።

በመስክ ምልከታ ወቅት ለማስተዋል የተቻለው አንደኛው ጉዳይ ዘወትር ጠዋት በየግላቸው የሚያደርጉት በእጅ መታጠቢያ ወቅት የሚፈፅሙት የምስጋናም ልመናም ፀሎት አፈፃፀም ነው። ወንዶች ዘወትር ጠዋት እጃቸውንና ከውሃ ጋር ሲያገናኙ *በሰላም ያሳደረከኝ በሰላም አውለኝ* ይላሉ። ይህ የማለዳ ፀሎት ከሚበላው ጋር የሚመሳሰል ይመስላል። *መንገድ ለመሄድ* ሲወጡ በተለይም ረጅም መንገድ ለመሄድ ሲዘጋጁ *መንገዱን ሰላም አድርግልኝ* ማለት የተለመደ ነው።

በማለዳ መንገድ ሲሄዱ ባዶ ወይም የሞላ እንስራ/ ዕቃ የያዘች ሴት ካጋጠመች ከቀን ውሏቸው በጥሩ ወይም በመጥፎ ሁኔታ መዋል ጋር በማያያዝ ይተረጉማሉ። ይህ ክስተት እኩለ ቀን ወይም ወደ አመሻሽ ይህ ተመሳሳይ ትርጉም ሲሰጠው አይታይም።

ዘወትር ቀን (በየዕለቱ) ፡- ወንዝ ሲያጋጥም እርጥብ ሳር ከተቻለ አናቱ ያልተቀነጠሰን ነጭተው የመሻገሪያው መልካ ላይ በማድረግ ለማምነው መሻገር፤ ወንዶች ከሆኑ የእሬቻውን ሣር መንጨት ከጀመሩበት ተሻግረው እስኪወጡ ድረስ ባለው ጊዜ ኮፊያ ከጭንቅላታቸው አንስተው እየተለማመኑ መሻገር የተለመደ ነው። ይህም ውሃ የፈጠረው አምላክ እሱ በፈጠረው በራሱ ፍጥረት በውሃ ማመስገን ነው።

ፎቶ 1፦ በተጂ ወንዝ 'መልካ ፋሌ' ላይ በተሻጋሪዎች የተቀመጠ የእሬቻ ሳር (የግንቦት 3ቀን 2002ዓም የተነሳ)

ከእነዚህ የየዕለት ፀሎትና ክንዉኖች ሌላ፥ ወቅቱን ጠብቀው ማሟላት ያለባቸውን ማድረግ የያንዳንዱ ቤተሰብ ግዴታ ነው። በተለይም እናትና አባት የሚያደርጉዋቸው ጉዳዮች ለአጠቃላይ የቤተሰቡ ደህንነት የሚደረግ እንደሆነ ተደርጎ ያታመናል። ስለሆነም ከራሳቸው የግል ህይወት በበለጠ ለቤተሰብ ደህንነት ሲባል ያደርጉታል።

በእህል ውቂያ ጊዜ÷ ምሽት÷ እህል በተለይም ትላልቅ ክምሮች ሲወቁ በሸክም ወደ ቤት ገብቶ ወደ ጎተራ የሚጨመርበት ነው። አውድማ ውስጥ ያለው እህል ተበጥሮ ቢጠናቀቅ እንኳን "ይቀዝቅዝ" ተብሎ ተሸፍኖ ይቆያል። ከ"Gala Soorechaa"/ የበረከት መግቢያ ወቅት ተብሎ ከሚታመነው ጋር/ ሲገባ ምርቱ ይበረክታል" ተብሎ ይታመናል። በዚህን ወቅት ድምፅ ከፍ ተብሎ እንዲሰማ አይፈለግም፤ሕፃናትም ከአውድማ ይከለከላሉ። ኦቦ ኢልማ እንደሚለው ሕፃናት ድምፅ የሌለው ፈስ ሊፈሱ ስለሚችሉ ይከለከላሉ። ፈስ ንፋስ ነው፤ ጠረንም አለው። ይህ ከበረከቱ ጋር ስለሚጋጭ ነው።

ዘወትር ምሽት፦ ማምሻ ከአዋቂ ይልቅ የሕፃናት የነፃነት ጊዜ ይመስላል። ሕፃናቱ በቤተሰቦቻቸው ዳኝነት እርስበርስ እና ከቤተሰቦቻቸውም ጭምር በጨዋታ መልክ የሚማሩበት ነው። አብዛኛዎቹ የመማማሪያ አውድ በሥነቃል ሥር የሚታቀፉ ሲሆኑ ተዘውታሪዎቹ እንቆቅልሾችና ተረቶች እንደሆነ በ2002 ከተደረገው የመስክ ሥራ ለማስተዋል ተችሏል። የእንቆቅልሾቹ ማሳያ እንደሚከተለው ከማብራሪያ ጋር ቀርቧል። ከስነቃላትም እንቆቅልሽና

ተረት በዋነኝነት የሚነሱ ናቸው። እነዚህ ስነቃላት ሲከወኑ አብረው ያሉ ጉዳዮች እስኪመስሉ ድረስ ጎልተው ታይተዋል። አብሮነታቸው ከታየባቸው ጉዳዮች ውስጥ ሁለቱም ምሽት (በአብዛኛው ከ1፡00 እስከ 3፡00 ሰዓት) የቀረቡ ናቸው። ሁለቱም አብረው በቅደምተከተል አንደኛው ሲሰለች ሌላኛው በተቀያሪነት ይመጣ ነበር። የአመጣጣቸውን ቅደም ተከተል ስንመለከት አብዛኛውን ጊዜ እንቆቅልሽ ይቀድማል፤ ተረት ይከተላል። ጉዳዩ ሁለቱ ካሏቸው የቅርፅ ማጠርና መርዘም ጋር የሚያያዝ ይመስላል። የእንቆቅልሽ ተጫዋቾች አብዛኛው ህፃናት ሲሆኑ የተረት ተጫዋቾች ግን በአንፃራዊነት ጠና ያሉ ወጣቶችና አዋቂዎች ናቸው።

"Hiibboo- ሂቦ- እንቆቅልሽ"

ይህ በአማርኛ እንቆቅልሽ ተብሎ የሚታወቀው የስነቃል ዘርፍ በተጠኚ ማህበረሰብ ዘንድ "Hiibboo- ሂቦ" ተብሎ ይታወቃል። የዚህ ጽሁፍ ባለቤት የስነቃሉ ስያሜ ከስነቃሉ ባህርይ የመነጨ ነው ብሎ ያምናል። ለዚህም ያበቁት ጉዳዮች የስነቃሉ አከዋወን በውድድር መልክ የሚካሄድ መሆኑ ሲሆን ከዚህ ጋር ቀጥለው የተጠቀሱት ሌሎችም ሀሳቦች ናቸው።

በሂቦ ጨዋታ መልሱን ያወቀ ሀገር ወስዶ ያሸንፍበታል፤ ያላወቀ ሀገር ሰጥቶ፣ ተሰድቦ፣ ከተሰበረ ስሜት ጋር ባዶ እጁን ይመለሳል። ይህ አጠቃላይ ባህርይው ሲሆን ለስነቃሉ ስያሜ ሆኖ የተወሰደው ግን ጥያቄው ከመሰንዘሩ በፊት ካለው የሁለቱ ተጫዋቾች "የእበልጥሃለሁ!" "አትበልጠኝም" የቃል ምልልስ ይመስላል።

በጨወታው ደንብ መሰረት ጠያቂው "hiibboo" (ሂቦ) ይለዋል። ይህ "hiibboo"(ሂቦ) የሚለው ቃል ጥምር ቃል ነው "Hi!" *ሂእ* እና *አቦ* (በቅደም ተከተል የቀጥታ ትርጉም *እንካ!* እና *አንተ!*) ከሚሉት የተጣመረ ነው፤ ትርጉሙ " hoodhu abboo" *እንካ! አንተ*(?) የሚል ነው። አገላለፁ ከተቀባዩ ማንነት በበለጠ **ለመስጠት ለፈለገው ጉዳይ ቅድሚያ በመስጠት** የሚያዘው ይመስላል። ጠይቂው በዚህ አገላለጹ የተጠያቂዉን ስም ለመጥራት የተጠየፈ ወይም ልክ እንደማያውቀው ተራ መንገደኛ ሰው የቆጠረው ወይም በእውቀት እኩያው እንዳልሆነ አድርጎ *አንተ* ይለዋል።

ተጠያቂውም ይህንን የንቀት ስሜት በሚመክት መልክ *ሂበካ* "Hiibbakka በማለት መልስ ይሰጠዋል። ይህም ቃል እንደመጀመሪያው ሁሉ ከሁለት ቃላት የተጣመረ ነው፤ "Hi እና bakka" ከሚሉት ማለት ነው፤ የሁለቱ ቃል በቃል ትርጉም "እንካ" እና "ቦታ" እንደማለት ነው። ሆኖም እነዚህ የቃል በቃል ትርጉሞች ለማለት የተፈለገውን አያመለክቱም። መላሹ ለጠያቂው ስሜትና አመለካከት አቻ በሆነ መልኩ "Hi'iin bakka" "ተቀበል! ተብሎ የሚወረርበት

ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 1176
ADDIS ABABA

መሬት ነው" ይለዋል[33] ፤ *ግዑዝ ነገር ላይ ነው ለማለት። ስለዚህም ምንም ስለማታመጣ ከእኔ በላይ አታውቅምና ተናገር* በሚል መንፈስ እሱም በተራው አሳንሶ ይፈቅድለታል።

ከዚህ በመነሳት የስነቃሉ ስያሜ ከላይ ሲታይ ባለእንቆቅልሹ ከሚናረው *ሀእ አቦ* (እንካ አንተ፣ *ሂባ*) የተሰየመ ይመስላል። ሆኖም ቃላቱ ብቻቸውን እንዳልሆነ ይታያል። ይህም ስሜቱና ስሜቱን የፈጠሩ ባህላዊ እሴቶች(ተቁዋሞች) ከሁዋላ ሆነው ነው ለማለት ይቻላል።

ማስረጃ፡ 4 የጉዳይ ምርመራ

ፎቶ 2፡- ግንቦት 10 ቀን 2002 ዓም ምሽት 1፡ 15 እስከ 3:30 በኢሉ ወረዳ ወሰርቢ በሲ እንቆቅልሽ ሲጫወቱ ያመሹ ልጆች ፎቶግራፍ

ከኢሉ ወረዳ የተገኙ እንቆቅልሾች ከርዕሰ ጉዳይ አንፃር በዋነኛነት ሁለት አይነት ናቸው ለማለት ይቻላል። የዚህ ጽሁፍ አዘጋጅ በቤናሞስ (1975) የፎክሎር ዘውጎችና ስያሜ አሠጣጥ ሀሳብ መነሻነት እነዚህን "Hiibboo- ተምሳሌታዊ (ተለምዶዋዊ) እና Abbaa Warraa, Haadha Warraa"- የአባወራና እማ ወራ- አከባቢያዊ በሚል ስያሜ ሊከፍላቸው ይሻል። የሁለቱም ማሳያ ናሙና እንቆቅልሾች ቀጥለው ቀርበዋል።

---

[33] በአከባቢው ማህበረሰብ ሰው በራሱ ስም መጠራት የሚፈልግ ይመስላል። በአገላለጽ ውስጥ *አቦ* እና *ጉርባ* የሚሉ ተውላጣ ስሞች በጠሪና ተጠሪ መካከል የስሜት መሻከር መኖሩን የሚጠቁሙ ናቸው። *ጉርባ* ተብሉ የተጠራ ሰው አቤት አይልም፤ ምላሹ በሻከረ ስሜት "Gurbaan Garbicha- ጉርባ ተብሎ የሚጠራው ባሪያ ነው" ይላል። ስለሆነም *ስም አለኝና በስሜ ጥራኝ* ብሎ የመቆጣት አይነት ነው። በዚህም የተነሳ ዱላ መማዘዝ ይኖራል። ይህ በልጆች ዘንድ ቢጎላም እስከ አዋቂዎችም ዘንድ እስከ ሽምግልና ሊያደርስ ይችላል።

ሀ. ተምሳሌታዊ እንቆቅልሾች

እንቆቅልሽ 1. (Hiibboo 1)

በዚህ ዓይነቱ እንቆቅልሽ ስር የተለመዱት (የቤት ቁሳቁስ፣ የእንስሳት፣ የሰውነት አካላትና መሰሎች) እንዳሉ ሆነው የተፈጥሮን ጉዳይ የሚያስተምሩና የሚያሰርፁ (mythological riddles? (ለምሳሌ እንቆቅልሽ 4 እና 5 ይመለከቱታል)፣ ዘመን አመጣሽ (የቴክኖሎጂ ጉዳዮች) የሚያነሱ (ለምሳሌ እንቆቅልሽ 6 እና 7 ይመለከቱታል) ያሉ ይመስላሉ:: ቀጥሎ ያሉትን ተምሳሌታዊ እንቆቅልሾች የተጫወቱት ከላይ ፎቶግራፋቸው ከሚታየው ሁለቱ ሽዋዬ እና አብዲሳ የተጫወቱት ናቸው:: (ከጥያቄ በፊት ከለው ሂደት ጋር እስከ ፍፃሜው የሚታለፍበት ሂደት ለናሙናነት ከሶስቱ የመጀመሪያ እንቆቅልሾች ጋር ሰፍሯል)::

ምሳሌ 1

ሀ. ሽዋዬ: *Hiibboo-* ***እንቆቅልህ***

ለ. አብዲሳ: *Hiibbakka -* ***ምን አውቅልህ***[34]*)*

ሀ. ሽዋዬ: *Ol utaalee si Cuqaale-* ***ወደ ላይ ዘለልኩና ተመልሼ ጨፈለኩህ***

ለ. አብዲሳ : *Mooyyeefi mukatumaati-* ***ሙቀጫና የሙቃጫ እንጨት***

ሀ. ሽዋዬ: *Argatte-* ***አግኝተሃል***

ምሳሌ 2.

ሀ. አብዲሳ: *Hiibboo-* ***እንቆቅልሽ***

ለ. ሽዋዬ : *(Hiibbakka-* ***ምን አውቅልህ***

[34] በአፋን ኦሮሞ ውስጥ ሁለቱ በፆታ ቢለያዩ የፆታ ልዩነታቸውን የምታመለክት ምዕላድ የለችም:: ይህን በማስተያየት ለመጥቀስ፥ በአማርኛ ተቀባዩ ወንድ ከሆነ "እንቆቅልህ" ይባላል፤ ሴት ከሆነች ደግሞ "እንቆቅልሽ" በሚል ይለያል:: በቅደም ተከተል */ህ/* ለወንድ */ሽ/* ለሴት እንደሆነ እንረዳለን:: በዚህ ውስጥ ቋንቋው ለሁለቱም ፆታ ይፈቅዳል:: ከዚህ ጋር ሲተያይ በአፋን ኦሮሞ ለመጥሪያ (ለተቀባዩ) ማመላከቻ የሚያገለግለው ምዕላድ ወንዴ ፆታ አመላካች ነው:: ስለሆነም ሴቶች በወንዱ አመላካች ምዕላድ ይጫወታሉ:: ይህ ምናልባትም (በበቂ መረጃ መደገፍ ቢያስፈልግም) *ዋቃ ሰው ፈጠረ!* ከሚለው የማህበረሰቡ ስነአፈጣጠር አገላለፅና የፆታ እኩልነት እንድምታ ጋር ሲተያይ ይችል ይሆናል::

ሀ. አብዲሳ: *Maal hoogdiin kana baldhattu; maal ijoolleen kan taphattu!- የአውድማው ስፋት ይገርማል፤ የልጆች ጨዋታም ያስደንቃል"*

ለ. ሸዋዬ: *Eelee Sibiilafi akaa'ii qamadiiti- ብረት ምጣድና የስንዴ ቆሎ ናቸው*

ሀ. አብዲሳ: *Argatte jirta- አግኝተሻል*

ምሳሌ 3.

ሀ. ሸዋዬ; *Hiibboo- እንቆቅልሽ*

ለ. አብዲሳ: *Hiibbakka- ምን አውቅልህ*

ሀ. ሸዋዬ: *Jaartiin goofaree filattee gabaa baate- አሮጊቱዋ ጎፈሬዋን አበጥራ ገቢያ ወጣች"*

ለ. አብዲሳ: *Mishingaadha- . ማሽላ ነው*

ሀ. ሸዋዬ: *Miti- . አይደለም*

ለ. አብዲሳ: ሴትየዋ (አሮጊቱዋ) ጎፈሬዋን አበጥራ ገቢያ ወጣች (በማግቶምቶም) ጤፍ ነው፤

ሀ. ሸዋዬ: *Miti- አይደለም*

ለ. አብዲሳ: *ሴትዮዋ..., (Niitin...,) ሙየቶች[35] ዱላቸውን የሚያጎፍሩበት ክር ... (Gunfura warra moowwataa...;*

---

[35] Moowataa- *ሙየት መንፈስ ነው። ሙየት ያለው ሰው ወንድም ሴትም ሊሆን ይችላል። በበዓላት ቀናት፣ ሙየት ያለው ሰው ሲሞት፣ በእነርሱ የተረገመ ሰው "እውነቱ ደርሶ ሲሞት" በመንፈስ ይሞላሉ። ሥራቸውን ቤታቸውን ጉዳያቸውን ሁሉ ጥለው ወደ ሥፍራው ያመራሉ* (በተለይም በሞት ወቅት)። በዚህን ወቅት "*ሙያት ተነሳ*" ተብሎ ይገለፃል። የተነሳበት ምክንያት በሚቆርጠው የቅጠል አይነት ይለያል። ይኸውም እሾሃማ ቅጠል ከቆረጠ ከእነርሱ ጋር የሚያያዝ ሰው (የእነርሱ አባል ወይም በእነርሱ የተረገመ) እንደሞተ ይለያል። እሾሃማ ያልሆነ ከሆነ ደግሞ ለደስታ የተነሳ ተደርጎ ይወሰዳል። በሁሉም ወቅት በመንፈስ ከተሞሉ በኋላ "Afaan Moowata- የሙየት ቋንቋ ማውራት ይጀምራሉ። እርስ በርስ በዚሁ ቋንቋ ይነጋገራሉ። በአዘቦት ቀን ግን በዚህ አይጠቀሙም። ሌላው ሰው በአፋን ኦሮሞ መልስ ሲሰጣቸው ይሰማሉ፤ይግባባሉም። በክብረ (ዓመት) በዓል ቀናት ሴቶቹ በየቤቱ ዞረው "ቅቤ ቀቡን" ይላሉ፣ የተሰጣቸውን ገንዘብም ይወስዳሉ፣ "ስጡኝ" ብለውም ይጠይቃሉ። አጨፋፈራቸው በአንገት ሆኖ "Ragada - ረገዳ" የሚባለው ዓይነት ነው። በዕለቱ ሴቶቹ ስንቄ መሰል ረጅም ቀጭን የወይራ ዘንግ በአናቷ ላይ የተለያዩ ክሮች አድርገው ያሰውበዋታል። ዘንጓን "Dhirsa kooti- ባሌ ነው" ብለው ይጠራሉ። በምንም አይነት ስጦታ ወይም ዋጋ ስለማይተመን ከራሳቸው አይለዩም፤ አይሰጡምም። ሙየትን ባህላዊ ድባብ አላብሰው ለመጥራት ሲፈለግ "ደማሚት" ሲሉ ይደመጣል። ይህ ሙየት ከቱለማ አካባቢዎች በምልክ-ዓመድር ሲታይ በሰዴን ሶዶ፣ ባንቱና አከባቢዋ በብዛት እንዳሉ ይህ አጥኚ በመስክ ምልከታው

ሀ. ሸዋዬ :   *Miti-* አይደለም *"dafi miiltoon nagatte!"*- ቶሎ ባል አጉዋጉዋዥ ፕሎኝ ሄዶዋል![36]

ለ. አብዲሳ :   *Biqila-* ብቅል ነው

ሀ. ሸዋዬ :   *(Hin argannee; biyya naa kenni!-* አላገኝህም፤ አገር ስጠኝ

ለ. አብዲሳ: *(Asgorii fudhu-)* አስጎሪ ውሰጂ

ሀ. ሸዋዬ :   *"ooo!,   Asgorii argadhee maalan dhabee!* - ኦኦኦ! አስጎሪ አግኝቼ ምን አጥቼ

ለ. አብዲሳ   *Asgorii tiyya dammaan qabee...-* አስጎሪዬን ፥ በማር ይገርያለሁ !

Sikabballaan qabee-   . አንተን ፥ በጥፊ አጠናግሬያለሁ !

Gama koo xaaxechaa- ከእኔ ማዶ ጣጤቻ - [በዚህ አውድ ጥሩ ሽታ እንዳለው የተገለፀ የእንጨት አይነት ነው]

Gama kee raatechaa - በአንተ በኩል፥ አቅልህ ማሳቻ !

Kama koo Shittoo facaasee,- በእኔ ማዶ፥ ሽቶ ነስንሻለሁ !

Gama kee cittoo facaasee - በአንተ በኩል፥ እከክ በትኛለሁ!

Farda hindamaqsuu - እንግዲህ፥ ፈረስ አላስደነብርም!

Hundee gifiraa duubni nu firaa- እንደ እንግጫ ሣር፥ ከሁዋላም አለንና ትስስር

Kana caala sinarabsuu- ከዚህም በላይ አልሰድብህም

*Ciraakkota kichuu -*ጠጅ ሳር ለምለም ነው!

Aniif ati michuudha.- አንተም ለእኔ ወዳጄ ነህና...

አስተውሏል። በተመሳሳይ ሁኔታ "የደሚሚት" ስያሜ እንዲሁም ሙየት ስያሜም ክዋኔም በጉዳጌ ብሔረሰብ ውስጥ እንዳለ ለማወቅ ተችሏል። ለወደፊቱ በንፅፅራዊ ጥናት ቢታይ የተሻለ እውቀትና ግንዛቤ ሊኝበት ስለሚችል ከዚሁ አንፃር ቢታይ የተሻለ ይሆናል።

[36] ተጫዋቹ የሀሳብ መንገደኛ እንደሆነ አድርጎ እራሱን እንደሳለ ይስተዋላል። በእውነ ዓለም እየተጫወቱ ያሉት በምሽት ይሁን እንጂ የእንቆቅልሹ ምናባዊ ዓለም ቀን ነው ለማለት ይቻላል። ከዚህም ሌላ ከላይ የአብሮነት ጉዳይ እንዳነሳነው ሁሉ በሀሳብ ጉዞውም ላይ አብሮነት አለ።

ሀ. ሸዋዬ : *(Maalan siin jedhee sila)-* ***ምን ነበር ያልኩሀ?***

ለ. አብዲሳ: *Jaartin goofaree filattee gabaa baate-* ***(አሮጊቱዋ ጎፈሬዋን አበጥራ ገቢያ ወጣች (የተጠየቀውን ያስታውሳታል)***

ሀ. ሸዋዬ *: (Eeyyee, deebin isaa; Suufidha).-* ***እም!! መልሱ ሱፍ ነው***

ምሳሌ *4*

ሀ. Waa Ja'a Dinqii.- ***ስድስት [የአምላክ] ድንቅ ነገሮች እወቅልኝ::***

ለ Deebii ***መልስ***

Waaqa utubaa malee dhaabatu;	***ካለ ምሰሶ የቆመ ሰማይ ፤***
Lafa dhisaa malee diriire;	***ሳይለፋ የተዘረጋ መሬት ፤***
Laga jallisa malee yaa'u;	***በይ ሳይዘጋጅለት የሚፈስ ወንዝ ፤***
Bofa luka malee deemu;	***እግር ሳይኖረው የሚሄድ እባብ ፤***
Gaangee dhala malee maseentu;	***ወላድ ሆና መሐን የምትሆን በቅሎ ፤***
Hiddi rooba malee magartu;	***ካለ ዝናብ የምትለመልም እንቡዋይ ::***

(ምላሹ ሲሰጥ መላሹ አይቆጥርም:: በአንፃሩ የሚቆጥረው ጠያቂው ነው ፤ ሀብቱ ስለሆነ በትክክል ወደ ቤት መግባታቸውን ለመቆጣጠር ይመስላል)

ምሳሌ *5*

ሀ. Gudii waaqa kanaa Mukti Buuphaa buuse ***የዋቃ ተዓምር ነው ፤ እንጨት እንቁላል ጣለ!***

ለ. Deebii ***መልስ***

muuzii ***ሙዝ***

ምሳሌ *6*

ሀ. Qotiyyoo dalgeen bookkisaa asiin darbe ***ባለ ጠማማው ቀንድ በሬ ሲያጉዋራ አለፈ ፤***

ለ. Deebii: *መልስ*

Xiyyaara/ Roophilaa *አውሮፕላን*

***ምሳሌ** 7*

ሀ. Haati silaaltii ijoollen sinyaatti *እናቷ ታይሃለች፣ ልጆየዋ ትበለሃለች፣*

ለ Deebii ***መልስ***

Shguxiifi rasaasa ishee *ሽጉጥና ጥይት*

ሀ. Guyya guyyaan summii itti naquu hinduutu *በየቀኑ መርዝ ይጨምሩባታል፣ አትሞትም።*

Deebii ***መልስ***

Kuraazii *ኩራዝ*

ለ አካባቢያዊ እንቆቅልሾች (Abbawarraafi Haadha- warraa)

የዚህ እንቆቅልሽ አጨዋወት አጀማመርና አጨራረስ ተምሳሌታዊ ወይም ተለምደዋዊ ከተባለው ጋር ተመሳሳይ ነው። ልዩነቱ ይህኛው ተምሳሌቱን መፍታት ሳይሆን ከአንድ ቤተሰብ ጋር የተያያዘ አካባቢያዊ ዕውቀት መሆኑ ላይ ነው። በቤተሰቡ ውስጥ ያሉት ጥቅል ስያሜ አላቸው፣ *አባወራ* እና *እማ ወራ* ወይም *ሃዳ ወራ* በቅደምተከተል አባት እና እናት የሚሉትን ሀሳቦች ይወክላሉ። በእንቆቅልሽ ውስጥ *ወይፊን* በሚል የሚታወቀው ከሁለቱ የሚወለደው ወንድ ልጅ ነው። *ግደር* ሴት ልጅ ናት። "ደሉዳኩ" በሚል የሚጠራው ደግሞ የዚያ ቤተሰብ የሥጋ ዘመድ ያልሆነ ግን እዚያ የሚኖር (አብዛኛውን ጊዜ ተቀጣሪ ወንድ አራሽ ወይም የቤት ሠራተኛ፣ እረኛ፣ ልጅም ሆና አግብታ ከፈታች በሁዋላ "ግደር" በሚል ሳይሆን በ" ደሉዳኩ" ትጠራለች) ወይም ሌላ ዘመድም ከሆነ በዚህ ስያሜ ይታወቃል። ወንድ ልጅም ሆነ ሴት ልጅ ቤት ከያዙ በሁዋላ እንደነዚያ ቤተሰብ አባላት አይቆጠሩም ወይም በቁጥሩ ውስጥ አይገቡም። ጨወታው በአካባቢ ካሉት ቤተሰቦች ይህን ያህል ብዛት ያለው ቤተሰብ ማነው?" ተብሎ ሲጠየቅ የማወቅ ችሎታን የሚመዝን ነው። በዘመናዊው አጠራር "Population census" የሚባለው የሚከናወንበት ነው። ከዚያም በላይ የአካባቢው ማህበረሰብ ዝምድና እና

የዝምድና ደረጃ (kinship) መረጃ መለዋወጫ ፣ መተዋወቂያም ነው። በሌላ በኩል የአካባቢያዊ ደህንነት መጠበቂያ ስልትም ሊባል ይችላል። በአንድ ቤት ውስጥ ያሉት ዳሉ ዳክዎች ቁጥር መቀነስና መጨመር በአካባቢው ስለሰው የሰው እንቅስቃሴ ያመለክታል። አዲስ እረኛም ተቀጥሮ ከሆነ የአካባቢው ሰው ቁጥር ይጨምራል፣ ፀጉረ ለውስጥ ቀድሞ ማወቂያ ነው። አግብታ የመጣች ልጅም ወደቤት ተመልሳ ከሆነ የአካባቢው ሰው ተጣልታ ይሁን ወይም ስለሌላው ዝርዝር ጉዳዩን ሳያውቅ በማምሻው እንቆቅልሽ ውስጥ መረጃውን ያገኛል። የአባ ወራ እና ሃዳ ወራ እንቆቅልሽ ስለአካባቢው ደህንነት የመጠቆሚያ መድረክም ነው፤ቁጥርም እንዲሁ።

ምሳሌ 7

ጠያቂ (Abbaa Hiibboo)	**መላሽ (Deebisaa)**
ሂቦ	***ሂቦካ***
Abba Warraa - ***አባ ወራ***	*tari*- ***ቀጥል***
(Haadha warraa) - ***ሃዳ ወራ***	*tari*- ***ቀጥል***
(Jibichaa)- ***ወይፈን***	*tari*- ***ቀጥል***
(Jibichaa) -***ወይፈን***	*tari*- ***ቀጥል***
(Raadaa)- ***ግደር***	*tari*- ***ቀጥል***
(Dallu Daaku)- ***ደሉ ዳኩ***	*tari*- ***ቀጥል***
(dallu Daaku)- ***ደሉ ዳኩ***	*tari*- ***ቀጥል***

(Warra akkanaa naaf beeki) ***እንዲህ አይነቱን ቤተሰብ እወቅልኝ !***

ተጠያቂ: ወይፈን ስንት ነው? ግደር ስንት ነው? ደሉ ዳኩስ?

ጠያቂ: ወይፈን ሁለት፣ ጊደር አንድ፣ ደሉዳኩ ሁለት

(ተጠያቂው በቀበሌው የሚያውቀውን ቤተሰብና ሌላም የሩቅ ዘመድ ቤተሰብ ይጠራል። ተጠያቂው ቤተሰቡ በአካባቢው/ በዙሪያ ወይም በቀበሌው ስለመሆናቸውና አለመሆናቸው

ሊጠይቀው ይችላል)። በዚህ እንቆቅልሽ መላሹ ባይሳ ቱፋ በርካታ ቤቶችን ካሰሰ በሁዋላ አግኝቶዋል[37]።

ሕፃናት ወገባቸውን ከመተኛ ቦታቸው ሲያደርሱ እንዲሁ *በሰላም ያዋልከኝ በሰላም አሳድረኝ* በማለት ምስጋናም ልመናም ያቀርባሉ።

ዝርው ተረኮች፡-

በጉዳይ ምርመራ እንዲሁም በተሳትፎ የተገኙ ዝርው ተረኮች አሉ። አብዛኛዎቹ "Oduu -durii" ኦዱ ዱሪ" ተብለው የሚጠሯቸው ናቸው። ሆኖም ከተገኙት ውስጥ እውናዊ ታሪክ ቀመስ የሆኑ ግን በዚሁ ስያሜ የሚጠሩ አጋጥመዋል። ተረት በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ያለውን ምስል በጥቂቱ መመልከቱ ከጊዜ ጋር በተያያዘ ሊታይ የሚችልና ለግንዛቤ የሚያግዝ ነገር ይኖሯል የሚል ግምት አለ። የእነዚህ ተረቶች በሙሉ አውድ መቼት ከእራት በኋላ ነው።

ጥቂት ስለስያሜዎቹ ከዚህ በላይ በተጠቀሰው ላይ የማብራሪያ ሀሳብ ማንሳቱ ከስር መሠረቱ ለመረዳት የሚያግዝ ነገር ሊኖረው ይችላል። በቱለማ ኦሮሞ በአማርኛ "ተረት" ተብሎ የሚታወቀው ዝርው ትረካ በአፋን ኦሮሞ÷ "Oduu Durii- *ኦዱ ዱሪ* " ተብሎ ነው። ይህም ከስያሜው የቃል በቃል ትርጉም ፥ *ኦዱ ዱሪ*፥ ማለት "*የድሮ ታሪክ*" እንደማለት ነው፤ የታሪክ መማሪያ ጊዜ ወይም ክፍል መግቢያ ወቅት ይመስላል። ኦዱ ዱሪ ከሁለት ቃል የተመሠረተ ነው- *ኦዱ* እና *ዱሪ* ። *ኦዱ* ዜና /*ታሪክ*/ ወሬ የሚሉ ትርጉሞችን ሊይዝ የሚችል ነው። *ዱሪ* / የድሮ / የጥንት ያለፈውን የሚሉ ትርጉሞች አሉት። ሁለቱ ቃላት አንድ ላይ ሲመጡ በጥሬ ትርጉም "የድሮ ታሪክ ምናልባትም 'ወሬ'" የሚል ትርጉም ይሰጣል[38]።

---

[37] በዚህ እንቆቅልሽ መነሻነት በቤቱ ውስጥ ያሉት በሙሉ ተወያይተውበታል። ለውይይት ያበቃቸው ጉዳይ በተባለው ቤት ውስጥ ቀድሞ ከሚታወቁት ሌላ አንድ ሰው (በእንቆቅልሹ 'ደሉ ዳኩ' ተብሎ ግን *የታው* ያልተለየ) ተጨምሮዋል። በዚህም ምክንያት ጋደም ብሎ የእንቆቅልሽ ጨወታውን ይከታተል የነበረው የቤቱ አባ ወራ አቦ ኢልማ ጼሬሳ *አንደኛው ዳሉ ዳኩ የቱ ነው?* ብሎ ጠየቃቸው። የእንቆቅልሽ ተጫዋቾቹ በተጠየቀው የአቦ ኩማ ጋሜቻ ቤት አዲስ አራሽ መቀጠሩን አስረዱ። በዚሁ መነሻነት እንቆቅልሹ ተትቶ በዚን አመት በአቅራቢያው ስለተቀጠሩት አዳዲስ አራሾችና የሁዋላ ዳራቸው መወያየቱ ቀጠለና ከዚያ መልስ ጨወታው ወደ ተረት ዞረ። የዚህ አይነቱ እንቆቅልሽ ፋይዳ አካባቢን ከማስተማርም በላይ የደህንነት (indigenious security system) መጠበቂያ ዘዴም ሳይሆን አይቀርም፤ የፀጉረ ለውጦች ማወቂያ ስልት።

[38] በአካባቢው በአፋን ኦሮሞ ሲነጋገሩ ይህ *ኦዱ ዱሪ* ወይም በአማርኛው "ተረት" የሚባለው በሽምግልና ላይ ለማጣቀሻነት ሲመጣ÷ "mammaaksa- ምሳሌያዊ አነጋገር (proverb)" የሚል ስያሜ ይይዛል።

ስለሆነም በዱሮነቱ የሚነሳ በመሆኑ የአሁን አይደለም፤ በዚያም እየተነገረ እየተላለፈ እዚህ የደረሰ ነው። አንዳንድ ነገሮች እየተጨማመሩባቸው ስለመጡ አንዳንድ የሚያዝናኑ ነገሮች ስላሉበት በቀልድ መልክ የሚጫወቱት ነው። ሌሎች ተረኮችን (Oral Narratives) በዚህ መልኩ አይመለከቱዋቸውም፤ እንደተረትም ጥርስ እየሳቀ ፊት እየፈካ በዋዛ የሚቀልዱበት አይደለም። ከእነርሱ አንፃር ሲታይም ሌሎቹ ተረኮች አፈታሪክ እና ሐተታ ተፈጥሮ የሚባሉት ከተረት ጋር ምንም ዝምድና የላቸውም፤ የአሁን እንጂ የድሮ አይደሉም። በተለይ በባለሙያዎች ዘንድ ሚቶሎጂ ተብሎ የሚታወቀው ትዕዛዛዊ ነው። ስለሆነም እንደተረት የትም እንደፈለጉት የሚባል ስላልሆነ "እስኪ ሐተታ ተፈጥሮ ንገረኝ" ማለት የሚቻል አይደለም፤ እነርሱን እንደማሳነስ የሚታይ ነው።

ይህ መረጃ በተሰበሰበበት ኢሉ በቾ ተረት በየትኛውም የዕድሜ ክልል የሚገኝ ሰው የሚጫወተውና የሚታደመው ሆኖ ይታያል። ወደጨወታው ለመግባት ተረት ማውራት የሚጀምሩት ህፃናት (ልጆች) ናቸው። ሆኖም የተረት አዋቂ ተብለው ለመተረት የሚጋበዙት አዋቂዎች በተለይም እናቶች ናቸው። ይህ ሳህሉ ኪዳኔ በቦረና ኦሮሞ ወንዶች ዘንድ ከሚከውኑት በተቃራኒው በሴቶች ሲከወን ታይቷል። የሚተረቱ ተረቶችን ምርጫ በተመለከተ የተስተዋሉ ነገሮች አሉ። በቅደም ተከተል የሚመረጥበት መስፈርት በተለይም በተሳታፊዎች የሚመረጠው የታሪኩን አዝናኝ መሆን ያማከለ ይመስላል። ይህ ምርጫ ሲደረግ ከተረቱ ታሪክ የተወሰነውን በመጥቀስ፣ ዋና ዋና ባለታሪኮችን በመጥራት፣ በታሪኩ መሃል ከባለታሪኮቹ የሚወጣን ለየት ያለ ድምፅ በማስመሰል እንዲሁም በታሪክ መሃል የሚመጡትን የዘፈን ዜማዎችና እንቆቅልሾች በማለት ነው። ምርጫው ሲካሄድ የነበረው፤

- በተራቹ ምርጫ (አድማጭን ባገናዘበ) ሲመረጥ ነበር፤
- በተሳታፊዎች ምርጫ (በልጆችም በአዋቂም ሊሆን ይችላል)፤
- በዘፈቀደም የሚሆነበት ጊዜም አጋጥሞዋል።

ለምሳሌ ቀጥሎ ያለው ተረት በተራቹዋ አዴ ጠጅቱ ወልዳኤ አናኤ የምትባል በወቅቱ የአምስት ዓመትና የመጨረሻ ልጅ ጠያቂነት የተተረተ ነው። ተረቱ እንዲተረት የጠየቀችው በተረቱ ውስጥ ዜማ ያለውን ክፍል በመጥቀስ ነው። ሰው በመስቀልና በማውረድ ተዓምር የምትሰራን ልምጭ በመጥራት ነው።

በዚህ ምሽትን በሚመለከተው ንዑስ ርዕስ ሥር የሚከናወኑ ጉዳዮች ቀርበዋል፡፡ በአማርኛ ምሽት የሚለው ሀሳብ በአፋን ኦሮሞ÷ "galgala - ገልገላ" ተብሎ ይጠራል፡፡ የቃሉ መነሻ ሲመረመር "Gal- gal' ከአንድ ቃል ተደጋግሞ የተፈጠረ መሆኑ ይስተዋላል፡፡ በየቃል በቃል ትርጉም "ግባ- ግባ" የሚል ትርጉም አለው፡፡ ይህ ቃሉም የሚጠቁመው ነገር ታክሎበት "ምሽት" ወደቤት የሚገባበት/ የሚያስገቡበት/ ወቅት ነው፡፡ ወደቤት የሚገባው ሰው ብቻ ሳይሆን ሀብት በረከትም እንደሆ በዚሁ ምዕራፍ ስር ተነስቷል፡፡

የሕፃናቱ ጨዋታ ሲታይ ደግሞ ምሽት የመማማሪያ ወቅት መሆኑም እንዲሁ የታየ ነገር ነው፡፡ "የድሮ ነገር [ታሪክ] ለታዳጊ የማስተማሪያ ጊዜ ምሽት ነው፡፡ ሲያስተምሩ [ክፍሉ] በምሽት በጨዋታ መልክ ይሁን እንጂ በምናብ ቀን እያሰቡ፣ በብርሃን ወቅት ያለውን ክስተት እንደሚመለከቱት በማድረግ ነው፡፡

በዚህ ርዕስ ስር "ዕለት" የሚለው ሀሳብ ፀሐይን መሠረት ያደረገ እንደሆነ ለማንሳት ተሞክሯል፡፡ "Ganama- Ga'a + Nama- ጧት- የሰው መገናኛ ከሆነው እስከ ÷Galgalaa- Gal-gala- ማታ- ግቡ ወይም መግቢያ ያለውን የጊዜ ዑደት መሠረት ያደረገ ባህላዊ ክንውን ለማንሳት ተሞክሯል፡፡ በዚህ ውስጥ የብርሃኑ ወቅት ከቤት ውጪ የሚዋልበት፣ ብርሃኑ ሲያልፍ ወደቤት የሚገባበት ነው፡፡ በቀንና በለሊት ወይም የብርሃንና የጭለማ ወቅቶች መካከል ያሉ ክስተቶች በርካታ ጉዳዮች ግን እንደቀንና ለሊቱ ግልፅነት የሌላቸው ነገሮች እንደሚከናወኑበት ተስተውሏል፡፡ የእነዚህ ሀሳቦች ቀጣይ ገለፃ በምዕራፍ ሰባት ፣ ስምንትና ዘጠኝ ስር ተዳስሷል፡፡

ቀጥሎ ባለው ርዕስ ስር ደግሞ በወር ውስጥ ስለለው ባህላዊ ክንውንና እሳቤ ይነሳል፡፡ በእነዚህ ሁለቱ መካከል በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ÷ "Torban- በየቃል በቃል ትርጉም "ሠባቱ" ተብሎ የሚጠራው ሣምንት" እየተሠራበት ያለ ነው፡፡ ይህን የሚመለከተው ሀሳብ በምዕራፍ ዘጠኝ በ"ቀናት" ስር ተነስቷል (በምዕራፉ በተጠቀሰው ርዕስ ይመልከቱ)፡፡

5.2. ወር/ ባቲ/

"Baatiin Baatee......,
Waaqara sindhabuu
Lafarraa nan dhabinii,
Guddadhu; tu! tu! tu!"
(Tapha Ijoollee baatiin yoo baatu taphattu)

ባቲ ወጥታለች...!
እኔም ከሰማዩ አላጣሽም
አንቺም ከመሬት አትጭኝ
እደጊ ቱ! ቱ!
(ሕፃናት አዲስ ጨረቃ ስትታይ የሚጫወቱት ጨዋታ)

በአማርኛ÷ "ወር"፣ በእንግሊዝኛው "Month" የሚባሉት ቃላት የሚገልፁት የጊዜ መቁጠሪያ በአፋን ኦሮሞ "ጂዓ" እና "ባቲ"፣ በሚሉት ቃላት ይታወቃል፡፡ "Ji'a- ጂዓም ሆነ/ Baatii-ባቲ" ነጠላ እንጂ ብዙ ቁጥር የላቸውም፡፡ የቀናት ብዛት ለመግለፅ የሚውለውን ""Ji'a- ጂዓም ሆነ/ Baatii-ባቲ" ለመግለፅ ሲፈለግ የግድ አሃዝ ይከተላቸዋል-(Ji'a tokko) ጂኣ ቶክ ፣ (Ji'a Lama) ጂኣ ላማ ፣ (Ji'a Sadii) ጂኣ ሰዲ ...(በቅደምተከተል÷ አንድ ወር፣ ሁለት ወር፣ ሦስት ወር...) ይሆናል ማለት ነው፡፡

እነዚህ ሁለቱ ቃላት የቀናት ብዛት ገላጭ የሆነውን÷ "ወር- Month" የሚለውን ብቻም ለመግለፅ ሳይሆን "ጨረቃ" የሚለውንም ይገልፃሉ፡፡ ስለሆነም ሁለቱ ቃላት ለወር ወይም ለጨረቃ ማገልገላቸው የሚታወቀው በአውድ ውስጥ ነው፡፡ "Baatii darbe hindhufne"- ባለፈው ወር አልመጣ/ሁ/ም ፡፡ "Baatiin baate jirti - ጨረቃዋ ወጥታለች"፡፡ በመጀመሪያ ውስጥ "ባቲ" የሚለው ቃል ለወር ሲያገለግል በሁለተኛው ውስጥ ለጨረቃ ያገለግላል፡፡ ጂዓም እንዲሁ ለሁለቱም ሲያገለግል ይታያል፡፡

በዚህ ውስጥ ሊስተዋል የሚገባው ነገር ቃላት ለሁለቱም በአውድ ልዩነት ማገልገላቸው ሳይሆን ሁለቱ በቃላቱ የተወከሉት "ወር" እና "ጨረቃ" ዝምድና ነው፡፡ ስለሆነም "ምን ዝምድና አላቸው?" የሚለውን ጥያቄ ማንሳቱ ተገቢ ይሆናል፡፡

በዚህ ጽሁፍ ምዕራፍ አራት ስለቱለማ ኦሮሞ ማሕበረሰባዊ ዳራ ሲገለፅ በአጠቃላይ የኦሮሞ ማሕበረሰብ ስለዓለም አፈጣጠር ያለውን አመለካከት ለመዳሰስ ተሞክሯል፡፡ በዚያ ውስጥ አምስት አካላት በዋነኝነት እንደተነሱና ከእነዚያ አንዱ ጨረቃ መሆኑ የሚታወስ ነው፡፡ በዚሁ

ምዕራፍ የመጀመሪያ ርዕስ በአማርኛ "ቀን" ወይም "ዕለት" ስለሚባለው ጊዜ ሲነሳ ስለፀሐይ መነሳቱም እንዲሁ የሚታወስ ነው፡፡ በዚያ ውስጥ ለቀንም ይሁን ዕለት ለሚባለው ነገር ፀሐይ ወሳኝ አካል ሆና መገኘቷ ተመልክቷል፡፡

እንደፀሐይ ሁሉ በኦሮሞ አተያይ በአማርኛ "ወር"፣ በእንግሊዝኛው "Month" ለሚባለው ነገር "ጨረቃ" ወሳኝ ሆና መገኘቷ ይስተዋላል፡፡ ወሳኝነቷ ይበልጥ ጎልቶ የሚታየው በአማርኛው "ወር" የሚባለው በስያሜ በሞክሼነት "ጂዓ" ወይም "ባቲ" ተብሎ ከመጠራቱም በላይ ወር ከአንድ ወደሁለት ወይም ከዚያ በላይ በየራሱ ስያሜ ሲጠራ የሚለዋወጠው የጨረቃን መውጣት ተከትሎ መሆኑ ዝምድናቸውን ይበልጥ የሚያጎላው ይመስላል፡፡ ወራቱ ብዙ ቁጥር አመልካች ምዕላዶች የሌላቸው እነርሱ መሠረት ያደረጉት ጨረቃ አንድ ብቻ በመሆኗ ነው የሚለው ሀሳብ እውነትነትን ያዘለ ይመስላል፡፡

በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ *ጂዓ* የሚለው ከጨረቃ ይልቅ ለወር መግለጫነት አዘውትሮ ሲያገለግል ይስተዋላል፡፡ ሆኖም *ጂዓን* ለጨረቃ የሚጠቀም የየትኛውም አፋን ኦሮሞ ዘዬ ተጠቃሚ ቢያጋጥም ምን ለማለት እንደፈለገ ለመረዳት እንደማያዳግተው በመስክ ስራ ወቅት አጥኚው ለመገንዘብ ችሏል፡፡ በቱለማ ኦሮሞ ጨረቃ ለመግለፅ ሁለት ተዘውታሪ የመጠሪያ ቃላት አሉ- *ባቲ*፣ እና *አዱ*፡፡ ሁለቱ በተለዋዋጭነት ጨረቃን ሲገልፁ አልፎ አልፎ ይሰማል፤ ሆኖም የጨረቃን ደረጃ እንደሚያመለክቱ አዋቂዎቹ ያብራራሉ (ከኦቦ ደቦ ጂሩ ጋር 2005 ዓ.ም በአስጎሪ የተደረገ ውይይት የተገኘ)፡፡

ባቲ የሚለው ስያሜ ገና ለወጣችዋ ጨረቃ መጠሪያነት የምታገለግል ናት፡፡ *ባቲ* ስም ሆኖ ግሱ በአሁን/ኃላፊ "Baatee- ባቴ" ይሆናል፡፡ ይህም "ወጣች" የሚል ትርጉም አለው፡፡ በመሆኑም አዲስነቷን ለመናገር "'Baatiin Baatee'- 'ባቲ ወጣች'" በሚል በጋራ ይመጣል፡፡ በማሕበረሰቡ የጨረቃን መውጣት 'የሚያበስሩት ሕፃናት ናቸው' ይህም በዜማ መልክ እንደሆነ የተገኘው መረጃ ያመለክታል፡፡

"Baatiin Baatee……	*,ባቲ ወጥታለች…!*
waaqara sindhabuu	*እኔ ከሰማዩ አላጣሽም*
Lafarraa nan dhabinii,	*አንቺም ከመሬት አትጪኚ*
Guddadhu! tu! tu! tu!"	*እደጊ! ቱ! ቱ!*

(Eebba Ijoollee) *(የሕፃናት ምርቃት)*

ይህ ቃል ግጥም በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ሕፃናት አዲስ ጨረቃ ሲያዩ የሚያቀርቡት የማብሰሪያም፣ የምርቃትም፣ የመማፀኛም ድምፅ ነው። በሕፃናቱ ስንኞች ውስጥ ይህን የሚያመለክቱ ነገሮች ይታያሉ። የመጀመሪያው ስንኝ የጨረቃን መውጣት የሚያበስር ወይም የሚያስረዳ ነው- "ባቲ ወጥታለች" ይላል። "ወጣች" ተብሎ የሚታሰበው ከዎቃ ሆድ÷ ሕፃናት ወለደች የሚለውን ከመልመዳቸው በፊት 'ከሆዷ' ወጣ እንደሚሉት ሊታይ የሚችል ይመስላል። ሁለተኛው "ከሰማዩ አልጣሽ" የሚለው የእሷን ዘላለማዊነት የሚመኝ ይመስላል። በሦስተኛው ወደ እራሱ/ሷ በመመለስ "መማፀንን"፣ የማደግ ምኞትን፣ ምናልባትም አቻነታቸውን ለመግለፅ የተጠቀመበት/ችበት የሚመስል ሀሳብ ይስተዋላል። የጨረቃን ጨቅላነት፣ልጅነት፣ መወለድ የሚያረጋግጠው ደግሞ የመጨረሻው ስንኝ ነው- *"Guddadhu! tu! tu! tu!"- 'እደጊ! ቱ! ቱ!'* " የሚለው ነው። ይህ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ እንቦቀቅላ ልጅ ሲታይ "*እደጊ! ቱ! ቱ!*" ማለት የተለመደ ነው። ይህ ለእነርሱ ለባቲ ለሚያዜሙትም ትላልቅ ሰዎች ሲያደርጉ ከልምዳቸው ስለሚያውቁ እነርሱም ምርቃት መስጠት ለባቲዋ በመለገስ ይለማመዳሉ።

ከላይ ለመዳሰስ እንደተሞከረው በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ *ባቲ* ገና ለወጣችዋ ጨረቃ መጠሪያነት የሚያገለግል ነው። ቆይተዋ ሲጨምር፣ የብርሃኗ ፍካት ሲጨምር፣ ቅርጿ እየወፈረ ሲሄድ ስያሜዋ ወደ "አዴቻ" ይቀየራል። *አዴቻ* - "Adii- ነጭ" ከሚለው የተገኘ የአድራጊም አስደራጊ ስም ነው። በየቃል በቃል ትርጉም "ነጭ አድራጊ/ አስደራጊ" እንደማለት ነው። በዚህ ሂደት በትንሽነቷ "አንቺ" ስትባል የቆየችው "አንተ" ወደሚባለው *አዴቻ* ትቀየራለች። ከማሕበረሰቡ በቃለመጠይቅ ለማወቅ የተቻለው ባቲ በአማካይ በመጀመሪያዎቹን አምስት ቀናት ያለችው ስትሆን "የመጀመሪያዋን ቀን ከብቶች ውሃ ሲጠጡ ያያሉ" እንጂ ሰው አያያትም፤ ስለሆነም ለሰው የምትታየዋ የመጀመሪያ አራት ቀናት ባቲ ስትሆን ከዚያ በኂላ እስከ አስራ አራተኛው ቀን ያለው *አዴቻ* ተብሎ ይታወቃል። ከአስራ አራተኛው ቀን በኂላ÷ "Goobana- ጎበና" ተብሎ ይታወቃል።

በቱለማ ኦሮሞ አተያይ እንደፀሐይ ሁሉ "ወር" የሚጀመረው *ባቲ* ስትወጣ ነው። ይህቺ የመውጫ ወቅቷና አወጣጧ በሊሚናሊቲ ባህርያትና ተምሳሌት ትንተና ክፍል በሰፊው

እንደቀረበው ባህላዊ ጉዳይ የታከለበት ነው። በዑደቱ እስከ አስራ አራተኛው ቀን ባለው ከምሽት ጀምሮ ብርሃን የሚታይበት ወቅት ነው። ከአስራ አምስተኛው ቀን ጀምሮ ደግሞ ጭለማው እየጨመረ ሄዶ በስተመጨረሻ ባሉት ሁለት ቀናት ሙሉ ጭለማ ይሆናሉ። በወር አቆጣጠር ማምሻቸውን በጭለማ የሚጀምሩት ቀናት ማለትም ከኀበና በኋላ ያለት ቀናት ወደ ወሩ የሚቆጠሩት በመጀመሪያዎቹ ብርሃናማ ጊዜ በኩል መሆኑ ነው።

በዚሁ መነሻነት የጨረቃን ብርሃን ወቅት ተከትሎ ወይም በሌላ አባባል "ወር" የሚባለውን በሁለት ይከፍሉታል። በሁለት ሲከፍሉት ግን ሙሉ ጭለማ የሚሆኑትን ሁለቱ ቀናት ሳይጨምር መሆኑን ከአቦ መርጋ ጫልቺሣ ጋር 2006 ዓ.ም ከተደረገ ቃለመጠየቅ ለማወቅ ተችሏል። ይህም ስያሜ÷ "Kudha Arfii- /በየቃል በቃል ትርጉም 'የአስራ አራተኛው ማረፊያ" ሊባል ይችላል።

ኩዳ አርፊ የወር አጋማሽ ነው። የጨረቃን አንዷ ገጽ የብርሃን ጊዜዋን / 14 ቀናትን/ መነሻ ያተደረገ ሆኖ ምናልባትም አሁን የቱለማ ኦሮሞ አማርኛ መናገር ከጀመረ ወዲህ ሊሆን ይችላል በንግግር ውስጥ÷ "ሁለት ሳምንት" ወይም "15 ቀን" ከሚለው ጋር በተለዋዋጭነት አገልግሎት ውስጥ ይገኛል።

በማሕበረሰቡ ውስጥ በተግባር ሥራ ላይ ያለው በ " Warra Ayaanaa- አያንቱ ቤቶች/ ቃሉ ቤቶች" ተብለው በሚታደርባቸው ቦታዎች ነው። በእነዚህ ስፍራዎች ቀናቱም፣ ሥርዓቱም በተመሳሳይ ስም "ኩዳ አርፊ" ይሰኛል። ሥርዓት የሚካሄድበትን ቀን ለማወቅ የፈለገ ሰው÷ "kudha Arfiine Yoomi? ykn Dalagni yoomii? (በየቃል በቃል ትርጉም) "አስራ አራተኛው/ የደለጋ ቀን መቼ ነው?" ብለው ይጠይቃሉ። ዓመታዊው ስርዓት ደግሞ "Yaa'ii- ያኢ" ተብሎ ይታወቃል- " ሰው በብዛት ወጣ" እንደማለት። ይህ በወቅቶች ስር በስፋት ተነስቷል።

ከዚህ በላይ የጨረቃን ዑደት በመከተል ወራት እንደሚጠሩ ለማንሳት ተሞክሯል። የጨረቃ ብርሃን ጊዜ መነሻ ተደርጎ ከዚያ በኋላ ያሉትም ቀናት በወራቱ ስር እንደሚጠሩ ለመጠቆምም እንዲሁ ተሞክሯል። በመስክ ሥራ ለማወቅ የተቻለው በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ እጅግ በጣም ውስን ሰዎች ብቻ የሚያውቋቸው ግን በተለያዩ ጽሁፎች (በተለያዩ ምንጮች እንዲሁ እንደተገለፀ አባሪ 1 ያመላክታል) ውስጥ በአንድ ወር ውስጥ በስም የሚታወቁ 27 ቀናት

እንዳሉ ይገልፃሉ። ከሦስቱ የቱለማ ልጆች ከበቾ እና ጂሌ የተገኘው መረጃዎች በሚከተለው መልኩ ቀርቧል።

Bachoo	**Jiille** [39]	**Ayyaana**[40]
1. Ekkaa/ Innika	Innikaa	የዋቃና መሬት
2. Sossoosa biyyaa	Sonsa	የሀብት/ በረከት
3. Harkaa Jima	Algaajima	የድህነት
4. Arba	Arba	የገዘሆን
5. -	Walqa	የባል/ አባወራ
6. Baasa	Baasa Duraa	የለቅሶ
7. Baasa	Baasa Bal'oo	የሴት
8. Caraabaa	Carraa	የደም
9. Salbaan	Dureettii	የከብት
10. Salbaan	Dullattii	የዱለቻ ላም
11. Salbaan	Salbaan Qarree	የጦርነት
12. -	Salbaan Deettii	የፈረስ
13. -	Salbaan Jinfuu	የውሻ
14. -	Garaadada	የአውራርስ
15. -	Waaticha	ዋታ
16. Rurrumma - Ayyaana waraabechaa	Ruruma	የጅብ **
17. Lumaasa- Ayyaana Qeerransaa	Luumessa	የአንበሣ
18. Gidaada	Gijaajaa	የሽማግሌ
19. Ruuda- Ayyaana Hoolaa Qabbanna	Ruuda	የበግ**
20. Gardaadina-	Areettii Qalloo	Magarsa Bokkuu
21. Gardaadina	Areettii Bal'oo	Angaasuu Bokkuu
22. Areerii	Aduulaa Qalloo	የበጋ ፀሐይ

[39] ይህ መረጃ ጂሌ ጎና የሐረዌ ጎሣ ከሆኑት ዘመን ቆጠራ ሀዩ ከአቦ ዶሪ ዳላቾ በዱግዳ (መቂ) መጋቢት 2006 ዓ.ም የተወሰደ ነው።

[40] የቀናቱ አያና ፊቺ ከጂሌ በተገኘው መሠረት የሠፈረ ነው። በሁለቱም ዘንድ ተመሳሳይ ትርጉም ያሏቸው ቀናት በ ** ተመልክተዋል""

23. Areerii	Aduulaa Bal'oo	የክረምት ፀሐይ
24. Garba	Garba Qara	የጂላ (ከበራ ጉዞ)
25. Garba	Garaba Muudaa	የሙዳ ጂላ
26. Garba	Garba Uumaa	የውሃ
27. Bitaadha	Bitaa	የአዕዋፍ

አቦ ደቦ ጂሩ፣ 2002ዓም በቡድን ውይይት ወቅት ያነሱት እነዚህ ሃያ ሰባቱ ቀናት በወር ውስጥ በስም የሚታወቁ እንደነበርና የቤተክርስቲያን አቆጣጠርና በዓላት ሲመጡ እነርሱንም የአፄ ሚኒሊክ አገዛዝ አግሏቸው የአባ ሙዳን ሥርዓት ሲከለክሉ አንዳንድ ቀናት እየተረሱ ትርጉማቸውም እየደበዘዘ መጣ (አቦ ደቦ ጂሩ፣ 2002ዓም በቡድን ውይይት ወቅት ያነሱት)።

እነዚህ ቀናት÷ "ዋቃ ሁሉን ነገር ሰርቶ ያጠናቀቀባቸው ናቸው" ተብለው ይታመናሉ። ሁሉም ቀናት የየራሳቸው የሆነ አያና አላቸው። ከእነዚህ በአንዱ ቀን የተወለደ ሰው ለዚያ ቀን የተሰጠን አያና ይወስዳል። በሕይወቱ ውስጥ በእሱና በዋቃ መካከል ያለው ግንኙነት እንደአያናው ከዋቃ ጋር የማገናኘት አቅም በቀጥታ ወይም በቦረንቲቻ ወይም በአያንቱ በኩል ወይም በሌሎች የግንኙነት መስመሮች ውስጥ ሊገናኝ ይችላል ብለው ያምናሉ። የራሱን አያና (የተወለደበትን ቀን/ አያና) ያወቀ ሰው ከበራዎችን (ለምሳሌ የጋብቻ፣ የቡታ ሥርዓት እና "ይበጁኛል" የሚላቸውን ሌሎች) መቼ ማክበር እንዳለበትና እንደሌላበት ይለያል ተብሎ ይታመናል። ሆኖም በመስክ ሥራ የተሰተዋለው በግል ደረጃ እነዚህን የሚያውቅ ሰው አጥኚውን አላጋጠመውም። ስለሆነም በጋብቻ ሥር እንደተመለከተው÷ "ይበጃል"፣ "አይበጅም" የሚሉ ጉዳዮችን ለማወቅ÷ "Dha'a Dhooftuu- የዘመን ቆጠራ አዋቂዎችን"÷ , Warra Ayyaantuu- አያንቱ/ ቃሉዎችን ÷" Milkiiwwa Ilaaluu- በሚልኪዎች" ይጠቀማሉ (አቦ ደቦ ጂሩ፣ ሂርጳሳ ዲንቂሲሳ፣ ተፈሪ ጉዳታ ከ 2002- 2005ዓም ባሉ ጊዜያት ውስጥ የተገኘ)።

የበቾ ቱለማ የ"Dha'a Dhooftuu- ዳዓ ዶፍቱ ሀዩ" ቤተሰብ የሆኑት አቦ ደቦ ጂሩ እውቀቱን የተማሩት ከአባታቸው እንደሆነ ይናገራሉ። ሆኖም አባታቸው አቦ ጂሩ አረዳ ከእሳቸው ይልቅ ለታላቅ ወንድማቸው አቦ ሆማ ጂሩ እውቀቱን እንዳወረሷቸው ይናገራል[41]። አቦ ደቦ ጂሩ

[41] እኚህ ሰው የአባታቸው አቦ ጂሩ አረዳን እውቀት ወርሰው ለበቾ የገዳ ሥርዓት ዘመን ጠቋሚ እና ተያያዥ ጉዳዮች እየሠሩ ያሉ ናቸው። ሆኖም ይህ አጠኚው በምንም ሊያሸንፋቸው ባለመቻሉ ታናሽ ወንድማቸውን አቦ ዳቦ

ከጋብቻና ፍቺ ጋር አያይዘው "በሀገርቷ አሁን አሁን ፍቺ የበዛው ልጆች 'እርስ በርስ ተፈቃቅደናል ብለው በራሳቸው ከተስማሙ በኂላ የይስሙላ ጋብቻ ያደርጋሉ፤ ግን ትንሽ ቆይተው ይፋታሉ፡፡ ዘወትር ሕዝቡን ሥራ እያስፈታ ያለው የባልና ሚስት ሽምግልና ነው፡፡ ይህ ሁሉ አሁን ትንሽ ይሻላል እንጂ በቾ ባህሉን እየረሳ በመምጣቱ የተፈጠረ ነው (በ2002 ዓ.ም የተካሄደ ቃለመጠይቅ) " ይላሉ፡፡

ከዚህ በላይ ሁለት ዋና ዋና ርዕሶች ተነስተዋል፡፡ የመጀመሪያው ከቀን ወይም ዕለት ከሚባለው ጋር የተያያዘ ሲሆን ሁለተኛው ከወር ጋር የተያያዘ ነው፡፡ ለቀን ፀሐይ ፣ ለወር ጨረቃ መነሻ መሆናቸው ተነስቷል፡፡ የቱለማ ኦሮሞ "ሳምንት" የሚባሉትን (ሰኞ፣ ማክሰኞ፣ ረቡዕ፣ሐሙስ፣ ዓርብ፣ ቅዳሜና ዕሁድ) በሂደት ከክርስትና መስፋፋት ጋር በማያያዝ ያገኛቸው እንጂ በራሱ መነሻ በሚያደርገው እነዚህ ሁለቱ አካላት ጋር የሚያገናኝ ነገር አለመኖሩ የሚስተዋል ነው፡፡ መነሻውም እግዜአብሔር ለሰባት ቀናት እርሾ ያለው ምግብ እንዳይበላ፣ ከበላ የእኔ ሰው አይደለም ብሎ ለእስራኤሎች ተናግሯል ተብሎ በመጽሐፍ ቅዱስ (ምዕራፍ 12፣ ከ15- 36) ያለው እንደሆነ የሚያስረዳ ምንጮች አሉ (Leellisaa Aadaa Bantii, 6413 [2013]: 185)፡፡

"ፀሐይ" እና "ጨረቃ" በቅደም ተከተል በአፋን ኦሮሞ በተለይም ቱለማ ዘዬ÷ "Biiftuu/ Aduu" እና "Baatii/ Addeechaa" ተብለው እንደሚታወቁ ከዚህ በፊት ተነስቷል፡፡ የእነዚህ ሁለቱ ስያሜ "Adii- ነጭ፣ "ነጭ አደረገ" በዚሁ አውድ "ብርሃን" በሚለው ላይ ይገናኛሉ፡፡ በተመሳሳይ ሁኔታ "Biifa- ifaa (ብርሃን እንትፍ እንትፍ የምትል) እና "Baatee- ባቱ' የብርሃን እናት መወለድ፣ መጀመር፣ የሚገልፁ ሆነው ለጊዜ መነሳት ማሳያ ሆነው ይታያሉ፡፡ ይህ ይበልጥ ጎልቶ የሚታየው ሁለቱ ስያሜዎች በጋራ የፀሐይን መውጣት ለማሳየት አብረው ሲመጡ ነው፤ "Biiftuu + Baate" = Biiftuun baate- በየቃል በቃል ትርጉም "ብርሃን እንትፍ እንትፍ - የምትረጪ ወጣች" እንደማለት ነው፡፡

ጂሩን ሲያነጋግር ችሏል፡፡ የኦቦ ሆማ ጂሩ መሠረታዊ የመረጃ መከልከል ምክንያት "እውቀቱን እንነጠቃለን" ብለው እንደሚያስቡ ታናሽ ወንድማቸው ገልፀውልኛል፡፡ እሳቸውም ይህንን ያህል መረጃ ለአጥኚው በመስጠታቸው እንደተጋጩ ለማወቅ ተችሏል፡፡ አጥኚው ይህ ሰው ወሳኝ ድርሻ እንዳለው ያረጋገጠው የበቾ ገዳ ጨፌ በጨፌ በሎ ሰኔ 20/2002ዓም እንዲከበር መመሪያ ያስተላለፉት እሳቸው መሆናቸውን ካረጋገጠ በኂላ ነው፡፡

የሜታ ፎክሎር ማሳያ፡ ግንባራቸው ፀሐይ እና ጨረቃ ሆነው ስለተወለዱ መንትዮች

ሰውየው ሁለት ሚስቶች ነበሩት አሉ። ሁለቱ ጣውንቶች ናቸው። ከሁለቱ "Nitiin Qarree- የመጀመሪያ ሚስት" አርግዛ ኖሮ ቀኗ ሲደርስ ወለደች። የወለደችው መንታ ነበር። ሁለቱም ወንዶች ሲሁኑ አንደኛው ልጅ "Addi Bakkalcha- ግንባረ ንጋት ኮከብ ነው ። አንደኛው ደግሞ Addi Biiftudha -ግንባረ ፀሐይ (የማለዳ ፀሐይ) ነው ።

ወቅቱ ውሃ ከወንዝ እየተቀዳ የሚጠጣበት ነበርና ሁለተኛዋ ሴት "Qorxii -ቆርጢ" ውሃ ለመቅዳት ይዛ ወደ ወንዝ ወረደች አሉ። ወደ ወንዙ ስትወርድ ልክ ወላዷን እንቅልፍ ስጥላት ጠብቃ ሁለቱን ሕፃናት በቆርጢው አድርጋ እወንዙ ÷ መልካ ዳር አስቀምጣቸው ተመለሰች አሉ። ባለቤታቸው ሲመጣ ቀድማም "ሚስትህ ወልዳለች፤ ለዚያውም መንታ ወንድ ልጆችን ነበር÷ ግን እኔ ወንዝ ደርሼ ሲመጣ የት እንዳረገቻቸው እንጃ ሕፃናቱ የሉም፤ ሳትበላቸው አትቀርም" ብላ ነገረችው አሉ።
ሰውዬው ወላዷ ዘንድ ሄዶ÷ "ምነው ወልደሻል አላሉም እንዴ?" ብሎ ጠየቃት አሉ።
"አዎ ወልጄ ነበር ÷ ግን እንደተገላገልኩ እንቅልፍ ሸልብ አድርጎኝ ነበር፤ ከዚያ ስነቃ ሕፃናቱ የሉም። ከመተኛቴ በፊት አየት ሳደርጋቸው የአንዱ ግንባር የንጋት ኮከብ የአንዱ ደግሞ የማለደ ፀሐይ ነበር። ብቻ የሆነውን አላወኩም" ብላ ነገረችው።
"በልተሻቸው ነዋ፤ እንግዲያውስ ምኑን ትተኛለሽ ተነሺና ወደ እረኝነት ውጪ" ብሎ ወደ አህያ እረኝነት ሸኛት አሉ። ያቺኛዋ ሚስት የቤቱ ዋና ሚስት ሆና ተሹማ ወደ ዋናው ቤት ገባች።

ከዚያ ሁለት ሰዎች በመንገድ እየሄዱ ሳለ ወንዝ ዳር ሲደርሱ አንደኛው "እኔ ቆርጢ አግኝቻለሁ" ሲል አብሮት ያለው ደግሞ "እኔ እውስጡ ያለውን አግኝቻለሁ" ብሎ ወስደው ወደ ቤታቸው ገቡ። ሕፃናቱ እነርሱ ዘንድ አድገውም ወደ እረኝነት መሠማራት ጀመሩ። በኋላ ላይ አብረው ከብት ከሚያግዱት ልጆች ዘንድ ችግር ይገጥማቸው ጀመር። ተታግለውም ሆነ ድንገት ሲጋጩ "እናንተ የቆርጢ ልጆች÷ የት አባታችሁንስና ከዚህ ምን አላችሁ?" እያሉ ይሰድቧቸዋል። ነገሩ ግራ እየገባቸው ሲመጣ " ስለ ነገሩ ማጠያየቅ ጀመሩ።

"እናንተን እኮ ውሃ ይዟችሁ ሲሄድ ነው ሰው አግኝቷችሁ እዚህ የመጣችሁት" ብለው ይነግሯቸዋል። ይኸኔ እንዴት ሊሆን ይችላል?" ብለው እራሳቸውን መጠየቅ ጀመሩ፤ እርስ በርስም ተወያዩ። ከዚያም "መቼም ይህ ውሃ ከወደ ላይ ነው የሚመጣው ሆነም ቀረ ከወደ

ላይ ነው ማለት ነው የመጣነው" ብለው ወሰኑ። ወስነውም ለመሄድ ተነሱ። አንድት ውሻም አስከተሉ።

ጉዞ ጀምረው የሚያገኟቸውን ሰዎች " እባካችሁን ለዚህች ውሻ ቆሎ ብትቆሉለን" ይሏቸዋል። ሰዎቹ ግራ ይገባቸውና መልሰው "ከመች ወዲህ ዉሻ ቆሎ መብላት ጀመረች?" ሲሏቸው እርሱም ይመልሱና "እናትስ ከመች ወዲህ ወልዳ ልጆቿን መብላት ጀመረች?" ይሏቸዋል። ሰዎቹም "እንኳ ብቻ እርግጠኛ አይደለንም እንጂ አንዲት ሴት ከወደ ላይ በልታለች አሉ" ይሏቸዋል። አልፏቸው ይሄዳሉ። እመንገድ አንድ ሰው አግኝተው እንዲሁ አሏቸው።
"እስኪ ለዚህች ውሻ ቆሎ ቆሉልን" ሲሏቸው
"ኸረ ጉድ ደግሞ ከመች ወዲህ ነው ውሻ ቆሎ መብላት የጀመረችው?" ሲሏው
"እናትስ ከመች ወዲህ ልጇቿን መብላት ጀመረች" ብለው ጥያቄያቸውን በጥያቄ መለሱ።
"እንኳ ብቻ ከእነ እከሌ ቀዬ አንዷ በልታች አሉ" አሏቸው። አካባቢውን አጠያይቀው ተነስተው ሄዱ። በአካባቢው ደርሰው አንድት አህያ የምትጠብቅ ሴት አግኝተው "እስኪ እማማ ለዚህ ውሻ ቆሎ ቢቆሉልን?" ሲሏቸው
"ልጆቼ ከመች ወዲህ ውሻ ቆሎ መብላት ጀመረች?" አሏቸው።
"እናትስ ከመች ወዲህ ልጆቿን መብላት ጀመረች አሏቸው" ሴትየዋ መልሰው
"እኔንም እኮ እንደሱ ይሉኛል፤ ከዚያ ወዲህ ነው ወደ አህያ እረኝነት የወጣሁት" ይሏቸዋል።

ልጆቹ አሁን እናታቸው እራሷ መሆኑን አውቀው አብረዋት ተቀምጠው ያዋሯት ጀመር።
'እስኪ እንዴት አድረገሽ ነው የባለሻቸው አሉሽ ?" ሲሏት የሆነውን ሁሉ ነገረቻቸው። አብረዋት ውለው ሲመሽ "እንግዳውስ ዛሬ ከእርስዎ ጋር ብናድርና " ሲሏቸው ፡-
"እኔ ለራሴ የአህያ ፋንዲያ ውስጥ ነው የማድረው፤ የቤቱ ጌታ ግቢ ያው የምታዩት ነውና እነርሱን ጠይቋቸው" ብለው ይመልሱላቸዋል። ልጆችም ወደዚያው ሄደው
"እዚህ ቤቶች እንደምን ዋላችሁ? የማታ እንግዳ ነን ብታሳድሩን ብለን ነው" አሏቸው""
"Manni kan Waaqati, seenaa- ቤት የዋቃ ነው ግቡ" አሏቸው። ሰውየው በጣም ሐብታም ነው፤ ለእነርሱ ክብር ያለው ቦታ አዘጋጅቶ ግቡ አላቸው።
"አይ እኛ ቀኑን ደክሞን እሳቸው ዘንድ ተቀምጠን ብዙ ብዙ ነገር ስንጫወት ስለዋልን አሁንም እሳቸው የሚያድሩበት ቤት አብረናቸው ብናድር እንመርጣለን" አሏቸዋል።

"እሷ እኮ የአህያ ፋንዲያ ውስጥ ነው የምታድረው፤ እናንተን ምን ቆርጧችሁ ነው እዚያ እምታድሩት?" አለ ባለቤትየው።
"ይሁን ግድ የለም ብቻ እርስዎ ይፍቀዱልን" ብለው ተማፀኑ።
እሱም "እናንተ ከፈለጋችሁ ምን አገባኝ?" ብሎ ፈቀደላቸውና ገብተው ተኝተው አደሩ።

እዚያ አድረው በማለዳ ተነሱና "እስኪ እኝህ ሴት እንዴት ወደ አህያ እረኝነት እንደወጡ ሲያጫውቱን ነበርና ጉዳዩ አልመስል ስለለን ይህን ጉዳይ በሽምግልና ብናይላችሁ÷ ከእርስዎ ጋር አንድ ሽማግሌ ብናገኝ" ይሏቸዋል።
ከጎረቤት አንድ ሽማግሌ ተጠተው መጡ።
"እስኪ እንዴት ወልዳ ልትበላ ቻለች ልትሉ እንደቻላችሁ ብትነግሩን ብለን ነው?" ብለው ጠየቋቸው።
"ለሽምግልና የመጣው ሰው "እኛ ሰማን እንጂ ምን እናውቃለን ብላችሁ ነው?" አሉ።
"አንቺስ እንዴት በላሽ?" አሏት።
"እኔ ሁለት ወንድ ልጆች መውለዴን አውቃለሁ። የአንዱ ግንባር የንጋት ኮከብ ነበረ። የአንዱ ደግሞ ፀሐይ ነበረ። ብቻ ምጥ ላይ ደክሞኝ ስለነበረ እንቅልፍ ወሰደኝ። ከዚያ ስነቃ ልጆቹ የሉም። በኋላ 'በልተሻቸው ነው' አሉኝ ብለው አስረዱ።
ቀጥሎ የቀድሞዋን ሁለተኛ÷ የአሁኗን ዋና ሚስት ጠየቋት።
"አንቺ እሷ ስትወልድ ቤት ነበርሽ?"
"አዎ ነበርኩ÷ ግን አዋልጂያት ወደ ወንዝ ውሃ ለመቅዳት ቆርጢ ይገፄ ወረድኩ፤ ከዚያ ስመለስ ልጆቹ የሉም። ታዲያ ብትበላቸው ነው እንጂ ቢሞቱ እሬሳቸው አይገኝም ነበር?" አለች።
ሽማግሎዎቹም "እኮስ አይገኝም ነበር ሬሳቸው?" አሉ።
"እንዴ ነው?" አሉ ልጆቹ።
"አዎ ፤ ለዚህ ነው አቡየዴ ለብሳ ወደ አህያ እረኝነት የወጣችው" አሉ በአንድ አፍ። ልጆቹ አሁን ሁሉ ነገር ግልጽ ሆነላቸው። እርስ በርስ ተያዩና አንደኛው ልጅ ከጭቅላቱ ላይ ያለውን ፎጣ "ፉር" አድርጎ ፈታና "ባለ ግንባረ ንጋት ኮከቡ እኔ ብሆንስ" አለ። ሁለተኛውም እንደዚያው ወለቅ አድርጎ "ባለ ግንባረ ፀሐይስ እኔስ ብሆን" አለ። እናታቸው እላያቸው ላይ ወደቀች። እነርሱም አንስተው አቀፏት። ሴትየዋ ደንግጣ ከመቀመጫ ተነሳች። ሁለ ነገር ግልፅ

ሲሆን እናታቸውን ያንን አቢየዲ አስወልቀው፣ ሰውነቷን አጥበው በክብር ወደ ቤቷ መለሷት። ያቺኛዋ በተራዋ ያን አቡጀዲ ለብሳ ወደ አህያ እረኝነት ተሰማራች።

(አዴ ጠጅቱ ወልደኤ 2002 ዓም፣ ኢሉ በቾ)

5.3. ወቅቶች

የጊዜ አምድ ከተፈጥሯዊ/ ዩኒቨርስ እንቅስቃሴ ጋር የተያያዘ መሆኑ በዚህ ጽሁፍ ሌላኛው ክፍል ተጠቅሷል። በአብዛኛው በተወሰኑ ጊዜያት በሚታዩ አከባቢያዊ ለውጦች ጋር ተያይዞ የሚከናወኑ ማሕበረሰባዊ ክንውኖች ይታያሉ። እነዚህ ክንውኖች በከበራ የታጀቡ እንደሚሆኑ ጂኔፕ [1960፡ 4] ያነሳል። "… those rites occasioned by celestial changes, such as the change over from month to month(ceremonies of the full moon) , from season to season (festivals related to solstices and equinoxes), and from year to year (New Year's Day)".

በአማርኛ "ዓመት" የሚባለው በ አፋን ኦሮሞ÷ "Hoggaa/ Waggaa" ተብሎ ይታወቃል፤ አልፎ አልፎ ዓመታትን ለመቁጠር ሲፈለግ ÷ "Ganna tokko", Ganna lama (አንድ ክረምት፣ ሁለት ክረምት) ተብሎም ይጠራል። "Ganna darbe- 'ባለፈ ክረምት", "Ganna shanaan har'aa- የዛሬ አምስት ዓመት" ተብሎ ይጠራል። እንዲሁም÷ "ገዳ" ዘመን የሚለውን ለመግለፅ የሚውልበት ጊዜ አለ።

በቱለማ ኦሮሞ አንድ ዓመት በአራት ወቅቶች ተከፋፍሎ እንደሚታወቅና በአማካይ በእያንዳንዱ ወቅት ውስጥ ሦስት ሦስት ወራት እንዳሉ በምዕራፍ አራት ስር ተነስቷል። ***ብራ***/ ጥቢ/ በሚባለው ወቅት ውስጥ ያሉት ወራት መስከረም፣ ጥቅምት እና ህዳር ሲሆኑ ***በጋ*** በሚባለው ውስጥ ደግሞ ታህሳስ፣ ጥር፣ የካቲት፣መጋቢት ይገኛሉ። ***አርፋሣ***/ በልግ/ ተብሎ የሚታወቀው ወቅት በአንፃራዊነት አጭር ይመስላል፤ ሚያዚያ፣ ግንቦትእና ሰኔ ይይዛል። ክረምት÷ በከፊል ወይም በሙሉ ሰኔን፣ ሐምሌ እና ነሐሴን ይይዛል።

ሁሉም ወራት የየራሳቸው መለያ (መገለጫ) አላቸው። ከወራቱም ጋር ተያይዞ የሚከናወኑ ማህበራዊና አምልኮታዊ ጉዳዮችም በስፋት አሉ። ወቅቶቹ ከምርት ጋር ተያይዘው ከመገለጣቸው በተጨማሪ የማህበራዊ እውቀት መገለጫ ሆነው የሚያገለግሉም ናቸው። የማህበራዊ እውቀት መገለጫነታቸው ከእያንዳንዱ ወቅት የአየር ሁኔታ፣ የሚከናወኑ ማህበራዊ ተግባራት፣ ተያያዥ ተምሳሌታዊ ትርጓሜዎችና አተያይ (የራስ እና ዓለም ዕይታ) ጋር

ይያያዛሉ። ለምሳሌ ክረምት ሲገባ ሲል ለበጋ መሸኛ ለክረምት መቀበያ ሲባል የሚደረግ የመልካ እርድ፣ Jaarii- የአድባር ላይ ሥርዓት÷" ይደረጋል። በተመሳሳይ ሁኔታ ክረምት ሲወጣ የመልካ እሬቻ ይደረጋል። እነዚህ ሁሉ በማህበረሰቡ አተያይ የየራሳቸው ምክንያት አላቸው። ስለሆነም ወቅቶች በጊዜ ዑደት የሚንቀሳቀሱ ተፈጥሯዊ ክስተት ብቻ ሳይሆኑ የማህበረሰቡን ስነልቦና ጭምር የሚያንቀሳቅሱ ክስተቶች ናቸው ለማለት ይቻላል።

በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ የአዲስ ዓመት መጀመሪያ ወር የሚለውን በእርግጠኝነት ለማስቀመጥ የሚያስችሉ መረጃዎች በበቂ መጠን አልተገኙም። ሆኖም አዲስነት ከውጪ ከሚደርስ እህል ጋር እንደሚያያይዙት ለማስተዋል ተችሏል። ይህም ሆኖ ቀድሞ በነበረ የአየር ሁኔታና፣ አስተራረስና ነባር የምርት ዓይነት/ Indignious seeds/ እየተቀየሩ በመሄዳቸው ÷ የእርሻ መሬት ዘመናዊ ማዳበሪያና ኬሚካሎችን በመልመዱ እንዲሁም የተዳቀሉ የእህል ዝርያዎች ለገበሬዎች እየተከፋፈሉ በመሆኑ ቀድመው "የእህል መድረሻ ወቅት" ብለው ከሚጠብቁት በጣም ፈጥኖ እንደሚደርስ ኦቦ ብሩ በዩ (2004 ዓ.ም ኢሉ በቾ) ይናገራሉ። ማዳበሪያ ከመለመዱ በፊት በጥር ወር የደረሰ ጤፍ "ፈጠነ" ይባል ነበር፤ አሁን ግን በጥር እንኳን ጤፍ ጥራጥሬ እራሱ ተሰብስቦ ይገባል" በማለት ያነፃፅራሉ። ሆኖም ቀደም ብሎም ቢመጣ የአዲስነት መንፈሱና የሚከበሩ ባህላዊ ጉዳዮች እንዳሉ ግን በመስክ ምልከታ 2004 ዓ.ም ለማየት ተችሏል።

5.3.1. ቢራ

"Birraa- ቢራ/ ብኢርርኣኣ/ በአንድ ዓመት ውስጥ ካሉ አራት ወቅቶች አንዱ መሆኑ ወቅቶችን በሚያስተዋውቀው መግቢያ ክፍል ተነስቷል። በቢራ ወቅት ስር የሚጠሩ ወራት መስከረም፣ ጥቅምት፣ ሕዳርና ታህሣሥ ቢሆንም ለዚህ ጥናት መረጃ በተሰበሰበት ወቅት ወደ መስከረምና ጥቅምት በተወሰነ ደረጃ ከፊል ህዳር ያጠረ ይመስላል። ይህ "ወቅቶች" በሚለው መግቢያ ሥር እንደተነሳው የአየር ሁኔታ ለውጦች ተጨመረውባቸው ያለው የማሕበረሰቡ አኗኗር መለወጥ እንደ ምክንያት የሚነሳ ይመስላል።

ቢራ ሲቃረብ "Birraan Bar'ee- ቢራ ነጋ" በማለት ወጣቶች በዜማ ያሞግሳሉ። ቢራ የሚለውም ስያሜ በዜማቸው እንደተመለከተው "ንጋት" የሚል ትርጉም አለው። መነሻ ቃሉ "Barii'- ነው- ትርጉሙም "ንጋት" ብርሃን እንደማለት ነው። ይህ ብርሃን ወይም ንጋት በዕለት ውስጥ ፀሐይ ወጥታ፣ ጠልቃ እንደገና መልሳ የምትወጣበት ንጋት አይደለም። ይህ ንጋት

ቢራ በፊት ከነበረው የክረምት ወቅት ጋር ተስተያይቶ "በራ" የተባለ ነው። ክረምት÷ ከዚህ በታች ባለው ክፍል እንደተገለፀው÷ በጭለማ ይመሰላል። ከጭለማው ቀጥሎ ያለው ብርሃናማ የንጋት ሙቀት እንደሚባለው እንደማለት ነው።

ወቅቱ የሚታወቅባቸው አካባቢያዊ ለውጦች አሉ። በተለይም ዝናባማ፣ ብርዳማና ጭቃማ የነበረው አልፎ በተቃራኒው ነፋሻማ፣ ሞቃታማና ደረቅ የሆነ አካባቢ ከቀድሞው ተለውጦ የሚታይበት ነው። ይህ ማለት በተከታታይ ይዘንብ የነበረው ዝናብ ስለሚያቆም ታፍኖ የነበረው አየር እየቀለለ ይሄዳል፤ ጎርፍ ያልፋል፤ ወንዞችም ይጎላሉ፣ የተዘጋው መልካ ይከፈታል። በዝናቡ ማየል ምክንያት ተደብቀው የነበሩ ተክሎችም እንስሳት ጭምር በአካበባቢው ይታያሉ፤ ወይም ድምፃቸውን ያሰማሉ። "በክረምት ዓይናቸው የታወራል" ተብለው የሚታሰቡ እንደእባብና ጭልፊት አይነት እንስሳት ዓይን ማየት ይጀምራል። ነፋሻማ አየር ሲያገኙ አበባማ የሆነ ዝርያ ያሏቸው ተክሎች ያብባሉ። በዚህም ሜዳው በሙሉ በተፈጥሮ ያጌጠ ሆኖ ይታያል። በደመና ምክንያት ያልታዩ ከዋክብትና ጨረቃ ጭምር ለዓይን በግልፅ መታየት ይጀምራሉ።

የቱለማ ኦሮሞ ከወቅቶች መለዋወጥ ጋር በማያያዝ የሚያከብራቸው ከበራዎች አሉ። ከእነዚህ አንዱ ጉባ እና እሬቻ ይጠቀሳሉ። በቱላማ ኦሮሞ ዘንድ ሁለቱ ተነጣጥለው የሚታዩ አይመስሉም። ሁለቱም የየራሳቸው ክንውን ቢኖራቸውም የመፈፀማቸው ምክንያት ግን አንድ ነው- ዋቃን ለማመስገን። የሚያመሰግኑት ደግሞ በተለይም በቢራ ወቅት ክረምቱን በሰላም አሳልፎ ለአሁኑ ስላደረሳቸው ነው። ምናልባት በክረምቱ ያጋጠመ ችግርም ቢኖር "ያልፈቀደላቸው" ይህንን ማየት አልቻሉም፤ ፍቃዱ ሆኖ ያደረሳቸው ግን ስለደረሱ ማመስገን አለባቸው የሚል ነው።

5.3.1.1. *ኢቢሣ ቢራ / ደመራ እና ጭፈራ*

ኢብሣ/ ቢራ የሚባለው ከበራ በሌሎች ስያሜዎችም ይታወቃል። ከእነዚህም ውስጥ *"Gubaa Birraa-* *ጉባ* ቢራ፣ "Daamaraa"- *ደመራ*፣ "Gubaa Masqalaa- ጉባ *መስቀላ'* (*የመስቀል*) ተብሎም ይጠራል። እነዚህ ስያሜዎች *'ደመራ'* የተባለው ከአማርኛው *'ደመረ'* በተውሶ የተወሰደ ይመስላል። *"መስቀል"* የሚለውም ለምናልባት ከክርስትና ሐይማኖት ክብረበዓል መገጣጠም ጋር የተገናኘ የሚያስመስለው ነገር እንደለ ይታያል። ሆኖም በዚህ ዙሪያ አንዳች የመከራከሪያ

ሀሳብ እንደላቸው ያስነበቡ ፀሐፊት አሉ፡፡ "Dirribii Damisse (2012) 'Ammas Qalaa- Ammas Qalaa- "አመስ -ቀላ" አሁንም እረዱ አሁንም እረዱ " ከሚለው ተወስዶ በሂደት ከክርስትና ጋር የተያያዘ ሆኖ ነው እንጂ ክርስትያኑ "መስቀል" የሚሉት አይደለም ያላል፡፡ ይህ ለምናልባት ሊቢሣ ከተደረገ በኋላ ወደ ቤት ሲመለስና በዚያን ሰሞን "ሰው ሁሉ በጣም መጥገብ አለበት - "Masqalli ol fuudhet nama ilaala' - መስቀል ወደላይ አንስቶ ይመዝናል" ተብሎ ስለሚገለፅ ከሀሳቡ ጋር የሚያመሳስል ነገር እንዳለ ይታያል፡፡ ቤተሰብ ሕፃናቱ ሁሉ 'ሆዴን አመመኝ" እስኪሉ ድረስ እንዲበሉ ያስገድዳሉ፡፡ ይህ የሚያደርጉት (ከታች በጉዳይ ምርመራ ውስጥ ታይቷል) 'በዛሬው እለት ያልጠገበ ሰው ዓመቱን በሙሉ አይጠግብም" ተብሎ ስለሚታመን ነው፡፡ እነዚህ የሜታ- ፎክሎር መረጃዎች እላይ በምንጩ የተጠቆመውን ሀሳብ የሚያጎለምሱ ይመስላሉ፡፡ ሆኖም በቃለመጠየቅ ይህንን የሚያስረዳ መረጃ በማቅረብ ለማስደገፍ አልተቻለም፡፡

ሌላው "የመስቀል በዓል" ከሚለው ጋር ተያይዞ ያለው ሀሳብ እንደሚከተለው ይነበባል፡፡

> "Warri habashaa… 'Masqala' jedhanii ayyaana biraa kabajaa jiru. Kana Habashoonni eessaa fidanii akka Amantii isaanii isa 'masqalii' jedhutti hidhan hinbeekamu. Isa isaan jedhani, warri Ortodooksii biraa quba hinqaban. Giriik hinbeeku, Ruusiyaan hinbeeku. Kitaaba qulqulluu keessa hinjiru. Seenaa sobaa suphanii, 'giiftii Hileenii, masqalii bade barbaaduuf ibsitee' jedhanii soba isaanii tarreessu. Kun immoo kitaaba amantii kamii keessattuu barreeffamee hinjiru (Leellisaa Aadaa Bantii; 6413[2013]፡ 122).
>
> ሀበሾች… "መስቀል" ብለው ሌላ ክብረበዓል እያከበሩ ይገኛሉ፡፡ ሀበሾች ይህንን ከየት አምጥተው ከእምነታቸው ጋር አስተሳስረው መስቀል እንዳሉ አይታወቅም፡፡ እነርሱ የሚሉትን ሌሎቹ የኦርቶዶክስ ተከታዮች አያውቁትም፡፡ ግሪክ አታውቅም፤ ራሺያ አታውቅም፡፡ መጽሐፍ ቅዱስ ውስጥ የለም፡፡ በውሸት የተፈጠረን ' ንግስት እሌኒ የጠፋውን መስቀል ለመፈለግ አበራች' የሚል የፈጠራ ታሪክ ይደረድራሉ፡፡ ይህ ደግሞ በየትኛውም የሐይማኖት መጽሐፍ ላይ ተጠቅሶ አይገኝም(Leellisaa Aadaa Bantii; 6413[2013]፡ 122).፡፡

በዚህ ምንጭ ውስጥ ስያሜው ቀርቶ ሥርዓቱ እራሱ የኩሽ ቤተሰብ ነው ሌሎች በጉርብትና ያገኙት ነው የሚል የመከራከሪያ ሀሳብ ያቀርባል፡፡ በተወሰነ ደረጃ የሌሎች ተመሳሳይ ሐይማኖት ተከታዮችንና መጽሐፍ ቅዱስን ለማሳያነት ይጠቅሳል፡፡ አሁን በተነሳው ሀሳብ ዙሪያ በመደገፍም ሆነ በመንቀፍ "መልስ" የሚሆን ማስረጃ ማቅረብ ስላልተቻለ፣ የጽሁፉም

ዋነኛ ጉዳይ ስላልሆነ ለወደፊቱ በንጽጽራዊ ጥናት ቢታይ የተሻለ ሊሆን ስለሚችል በዚሁ ማለፉ የሚመረጥ ይሆናል።

ማስረጃ 3፡ የጉዳይ ምርመራ፡- ኢቢሣ ቢራ

ኦቦ ዳቢ በዳዳ በአቃቂ መጋላ ሠፈር የሚኖሩ የቤተሰብ አባት ነበሩ[42]። እኚህ ሰው መስከረም አስራ ስድስት ቀን የደመራ በዓል አከበሩ። ቀኑ ሐሙስ ነበር። የአከባበሩ ሥነሥርዓት በዕለቱ ይካሄድ እንጂ ከከበራው በኋላ ከእሳቸውና ቤተሰቦቻቸው ጋር በተደረገ ውይይት የአሁኑ ስርዓት (እሳቸው በገለፁት ቃል " በአቅማቸው") የተደረገ ነው[43]።

ከኢቢሣ በፊት ወይም ችቦ ከመለኮሳቸው በፊት ለሥርዓቱ የሚያስፈልጉ አቢይ ዝግጅቶች ተደርገዋል። የምግብ አይነቶች ማዘጋጃ ነገሮች፣ ለዳመራ የሚሆኑ እንጨቶች፣ የዋጋ (ከመሃል የሚውል እንጨት ተከላ)፣ በወንድ ልጆቻቸው እና እሳቸውን ጨምሮ ለችቦ የሚሆን ኩሣዬ ዝግጅት፣ የወይራ እንጨት እና የመሳሰሉትን አዘጋጅተዋል።

ሰዓቱ ደረሰ ተብሎ ሲነገራቸው ኢብሣውን ለማውጣት ዝግጅት ተደረገ። ሰዓቱ 1:30 አካባቢ ነው። በዚህ ወቅት ለማስተዋል የተቻለው ወሳኙ ሰዓቱ አመሻሽ መሆኑ እንዳለ ሆኖ ለሥርዓቱ አስፈላጊ የሚባሉ ነገሮች መዘጋጀታቸው ነው። ቡና፣ ምግብ፣ ጠላ፣ቅቤ ወይራ… መዘጋጀታቸውን ጠየቁ፤ አረጋገጡ።

ኦቦ ዳቢ የተዘጋጁ ችቦዎችን ከደጃፍ በር ላይ አስደግፈው ከነበሩበት ሊያነሱ እየሄዱ ልጆቻቸውንም አሳሰቡ። አበራ ዳቢ (ታላቁ ወንድ ልጅ)፣ ታደለ ዳቢ ተከታዩ እና ቦና ዳቢ እንደየዕድሜያቸው ተሰለፉ። በቅደም ተከተል ወደ ቤት ገቡ። ባለቤታቸው አዴ ሙሉ ዳቢ ከወይራ ጋር አንድ ሙሉ ሲኒ ቅቤ ይዛ መጣች። አቦ ዳቢ አየት አድርጎ "Qomoorra Waa of

---

[42] እኚህ ሰው ከበቾ የኡሩ ጉሣ ሆነው ወደገላን ከብዙ አመታት በፊት መጥተው ከሶዶ ኦሮሞ የሆኑ ሚስት አግብተው ስምንት ቤተሰብ ያፈሩ አባት ነበሩ፤ አሁን ግን በተፈጥሯዊ ሕመም ምክንያት በሞት ተለይተዋል።

[43] ድሮ አባታቸው እና ሌሎች ዘመዶቻቸው ሲያከብሩ ቢያንስ ዝግጅቱ ታቦሬ ከሚባለው ከነሐሴ አጋማሽ ጀምሮ በልጆች ከሚከበረው ከበራ ጀምሮ በልጆች *ኢብሣ* ይከተላል፤ ቀጥሎም በአዋቂ ተብሎ ይለይ እንደነበር ገልፀዋል። ይህ *ኢብሣ* ይከበርም የነበረው "የልጆች ታቦሬ ካለፈ በኋላ "Waaqni Bokkuu Lafaan Xuqa'- ዋቃ ቦኩውን ከመሬት ስለሚያስነካ መሬቱ ይጠነክራል' ተብሎ ይታመናል። ነሐሴ 18 ጀምሮ ይከበራል የሚሉ ምንጮች አሉ(Leellisaa Aadaa; 6413[2013])።

buusi- ‘ትትክሻሽ የሆነ ነገር ጣል አድርጊ እንጂ’" አላት፡፡ ለትክሸዋ ታላቅ ልጃቸው አለምነሽ ዳቢ ነጠላ አምጥታ ሰጠቻት፡፡ የወይራውን እንጨት ችቦዎቻቸው ላይ ሰኩ፡፡ ቀጥሎም አዴ ሙሉ ከቅቤው ቆንጥረው በቀኝ እጃቸው የባለቤታቸውን ግንባር እየቀቡ "Adda Jabaadhu!, - ግንባርህ አስፈሪ ይሁን!- [ጠንካራ ሁን!]" በማለት መረቁዋቸው፡፡ እሳቸውም በተራቸው በቀኝ እጃቸው ቆንጥረው ምራቃቸውን "እንትፍ! እንትፍ! በማለት ከአንገታቸው ስር እየቀቧቸው "Lubbuu dheeradhu- እድሜሽ ረጅም ይሁን" እያሉ መረቋቸው፡፡ አዴ ሙሉ ልጆቻቸውን "Adda Jabaadhu! እያሉ አዳረሷቸው፡፡ ልጆቻቸው ተቀቡ እንጂ መልሰው እናታውን አልቀቡም፡፡

ችቦውን እሳት ካለበት አቀጣጥሎ ያመጣው አቦ ዳቢ ነው፡፡ ቀጥሎ አበራ ከአባቱ አቀጣጠለ፣ ተናናሾቹ እየተከታተሉ በየተራ አቀጣጠሉ፡፡ ችቦው ከቤት ወጥቶ ከዋናው ደመራ እስኪደርስ በአፋቸው "ጎር! ጎር! ጎር! [44]! እያሉ ነበር፡፡ እዚያ እንደደረሱ መጀመሪያ አባታቸው ደመራውን ለኮሰ፣ ቀጥሎም ልጆቻቸው፡፡

ቀጥሎ ባለቤታቸው እና ሴት ልጆቻች ለሥርዓቱ አስፈላጊ የሆነውን ምግብ ከአንድ አነስተኛ ገንቦ ጠላ ጋር ይዘው መጡ፡፡ ምግቡ በክብር ስም "ዳንጋ" ጠላውም እንዲሁ "ሚጁ" ተብሎ ሲጠራ ነበር፡፡ ዳንጋው በተዘረጋ እንጀራ ሚጁውም በዕቃው ሙሉ ሆኖ የቀረበ ነው፡፡ አዴ ሙሉ ዳቢ ደመራውን እየዞሩ ያለፈውን ክረምት እያስታወሱ በምስጋና፣ ለዛሬ እሳቸውንና ቤተሰባቸውን ስላደረሰ በውዳሴ ከዚያ በኋላ ስለለው ደግሞ በልመና አገላለፅ ጠላውን ከግራ እጃቸው ወደ ቀኝ እየቀነሱ ለምስጋና ደመራውን እየዞሩ "ይረጫሉ"፡፡

አንድ ዙር እንደዞሩ ሁሉም ወደ መጣው ምግብ ተጠሩ፡፡ ምግቡ ተዘርግቶ በተደራረበ እንጀራ ላይ ጥቁር ጎመን ተደርጎበታል፡፡ ጥቁር ጎመኑ ቅቤ "የጠገበ ነው" ፡፡ ነጭ ሽንኩርት እንጂ ቀይ ሽንኩርት የለውም፤ አይገባበትምም፡፡

---

[44] የዚህን ቃል ትርጉም በዚህ አውድ ውስጥ ለማወቅ አልተቻለም፡፡ ለመገመት የተቻለው ቃሉ አዲስ እሸት ሲደርስ (የስንዴ፣ አተር፣ ባቄላ፣ ሽንብራ ወይም ሌላም ሊሆን ይችላል) ገና ለመጀመሪያ ጊዜ ሲቀመስ÷ "Gor! gor! gor!, kan asheeta baranaan nageeche asheeta bara egereen naga'" - "ጎር! ጎር! ጎር!" ለዘንድሮው እሸት ያደረስከኝ ለኮርሞውም እሸት አድርሰኝ" ይላሉ፡፡ በዚህ መሠረት "ጎር! ጎረ! ጎር! ሲባል አዲስነትን ለማመልከት ' የመጀመሪያ' ቅጽበት ለማመልከት የሚያገለግል አገላለፅ ሊሆን እንደሚችል ነው፡፡

ABABA UNIV... LIBRARIES ... BOX ... ABABA ...

አቦ ዳቢ ከምግቡ ቀድመው ትንሽ ቆርሰው ከመቅመሳቸው በፊት ወደ ደቹ ወረወሩ። አዴ ሙሉም እንዲሁ። ልጆቹ ስለማድረጋቸው እርግጠኛ አይደለሁም። ግን ሁሉም ከአንድ ማቅረቢያ ቀመሰ፣ ከጠላውም እየተቀባበሉ ከአንድ ዕቃ ቀመሱ። ሁሉም ታዳሚ መቅመስ ስለነበረበት ተደረገ። ሚጁ ጠላ መጥቶበት በዚህን ወቅት አቦ ዳቢ ሲያስጠነቅቁ የነበረው "Ibiddi odoo ala jirruu akka hindhaabne- እዚሁ እያለን (ወደ ቤት ሳንመለስ ማለታቸው ነው) እሳቱ እንዳይጠፋ" የሚል ነው። ይህ ተምሳሌትነቱ እውጪ እያሉ ከጠፋ 'ክረምቱ አይነጋልንም፤ የክርሞንም ኢቢሣ ላንደርስ እንችላለን' የሚል ትርጉም እንዳለው ከሥርዓቱ በኋላ በተደረገ ውይይት ለማወቅ ተችሏል (የተምሳሌት ትንተና ክፍል የዚህን ትንተና በስፋት አቅርቦታል)።

እሳቱ እየነደደ እያለ ሁሉም " Cilee addaan Qabadha- በግንባራቸውን ጥላሸት አስነኩ" አሏቸው። ሁሉም እንደተባሉ አደረጉ። ወደ ቤት ተመለሱ። አሁን ቀድሞ ደጅ የተቀመሰው ምግብ በስፋት ቀረበ። ቤተሰቡ በሙሉ በአንድ ማዕድ ታደመ። ጎመን የሥርዓቱ ማስፈፀሚያ ነው። ይህ ጎመን ክረምት ሲበላ የቆየ ከዚህ በኋላ ግን ወቅቱ የሚያልፍበትና በበቆሎ የሚተካ እንደሆነ ተብራርቶልኛል። ከዚህ ቀን ጀምሮ እስከ እሬቻ ቀን ወጣቶች ከሚዘፋኑት ዘፈን አንዱ ቢራ ጎመንን ለማባረር እንደመጣ የሚያስረዳ እንደሆነ አብራርተው ግን ክረምቱን ያከረመችን እሷ ስለሆነች ለምስጋና ስንል ዛሬ እንበላታለን የሚል ነው።

"Hoo yaa Birraa,	ሆ ቢራ
Birraan bar'ee,	ቢራ ነግቷል
goommana Fardaan Har'ee"- ፣	ጎመንን በፈረስ አሳዷል"

በምግቡ ወቅት አቦ ዳቢም ባለቤታቸውን ልጆቻቸውን ሲያስጠነቅቁ የነበሩት 'በደንብ ጥገቡ" የሚል ነው። ይህንን የሚሉት *'Masqalli ol fuudhet nama 'laala'; kan har'a hinquufin hoggaa guutuu hinquufu' jedhan"* - በዛሬው ዕለት መስቀል ወደላይ አንስቶ ይመዝናል፤ዛሬ ያልጠገበ ዓመቱን በሙሉ አይጠግብም' ይባላል አሉ። ከዚያም ሁሉም ምግቡን መጥገባቸው ተጠይቆ፣ ምግቡ ከመሶቡም ላይ አለማለቁ ታይቶ 'የከርሞ ሰው በለን' ተብሎ እጅ መታጠብ ጀመሩ። በመቀጠል የቡና ሥነ-ሥርዓት ሆነ። ከምሽቱ ወደ አምስት ሰዓት አካባቢ ሁሉም ወደ መኝታ አመራ። ከርቀት የወጣቶች የቢራ ዘፈን ይሰማ ጀመር።

ከዚህ *ሥርዓት* መከበር ጋር በተያያዘ በአውዱ መነሻነት በዋነኛነት ከአቦ ዳቢ ጋር በንፁስ ታዳሚነት ደግሞ ከቤተሰቦቻቸውም ጋር ውይይት ተደርጓል፤ ተምሳሌታዊ ጉዳዮችንም ለመረዳት ተሞክሯል፡፡ አቦ ዳቢ ከደመራው በፊት በገለፃ፣ በደመራው ወቅት በድርጊት፣ ከደመራው በኋላ እንዲሁ በገለፃ ማብራሪያ ሰጥተዋል፡፡

ከደመራው በፊት ከዝግጅቱ ጋር በተያያዘ ባደረጉልኝ ገለፃ ለደመራ የሚሆነው ቦታ ከቤቱ ፊት ለፊት ወይም ግንባር መውጫ ቦታ ነው- *አረፉ*፡ ይህ ስፍራ ክብር ያለው ነው፡፡ ይህም ከብቱም፣ ሰውም በክረምትም፣ በበጋም፣ በሠርጉም በሞትም ጊዜ የሚወጣበት ነው፡፡ ክብር የሚሰጠው በዚህ ምክንያት ነው፡፡ አሁን ግን ከቦታ ጥበት የተነሳ ብዙ ነገር ተከምሮበታል፡፡

እንደ አቦ ዳቢ አገላለጽ ለዚህ ስርዓት የሚቆሙ እንጨቶች የተለያየ ዝርያ ቢኖራቸው ይመረጣል፡፡ ድሮ አቋቋማቸውም ቅደምተከተል ነበረው፡፡ የእንጨቶቹ *መቆሚያ ቦታም* በብረት አይቆፈርም፤ መሬቱ ከጠነከረ የከብት እበት ተደርጎበት ተለሳልሶ በትልቅ ሹል እንጨት እንዲጎደጉድ ይደረጋል እንጂ በብረት ነክ ነገር አይቆፈርም፤ አላዋቂ 'የዘመኑ ሰው ካልሆነ በስተቀር' ዛሬም ቢሆን እንዲሁ ነው፡፡ "ኡቱባ" የሚሆነው ዘለግ ያለ ውፍረት ያለው እንጨት ይደረግና ሌሎች በዙሪያው ይቆማሉ፡፡ በዙሪያው የቆሙት አናታቸው ከ"*Waaggaa- ዋጋ*" በቃሉ ቤት አገላለጽ÷ "*Furdaa- ፉርዳ* - ምሰሶ መሰሉ ጋር (ከመሃለኛው ጋር) ይደረጋል፡፡ ይህ ለቤት ከሚቆመው *ዋጋ* ከሚባለው ጋር የሚመሳሰል ነው፡፡ በዚህ ዙሪያ የሚቆሙ ሌሎች ዋና ዋና የተባሉ እንጨቶች አሉ፡፡ ሁሉም እንጨቶች በአናት ላይ ይገናኛሉ፡፡ ከመገናኘት በላይ ከሁሉም እንጨቶች ከአናታቸው ቅጠሎቻቸው አይመለመሉም፡፡ የሁሉም ቅጠሎች አንድ ላይ ሲመጡ ከአናታቸው ለሞገስ የተቀመጠ ምስል ይፈጥራሉ፡፡

ይህ ጎጆ ቤት የመሰለ ደመራ 'Ibsaan Ibsamee- በየቃል በቃል ትርጉም 'ብርሃኑ በርቷል' ተብሎ ይገለፃል፡፡ ይህ ማለት መኖሪያ ቤታችን እራሱ ብርሃን በራበት' እንደማለት ነው ብለው ይገልፃሉ፡፡ አሁን ግን እንኳን ለደመራ የሚሆን እንጨት መምረጥ የሚነድ ከሆነ የተገኘው ቅጠል ሁሉ ተሰብስቦ ይታጎርበታል፡፡ ይህንን ሀሳባቸውን (Leellisaa Aadaa; 6413:) የሚደግፍ ሀሳብ ያቀርባል፡፡ - ወተት መሰል ፈሳሽ ያሏቸው እንጨቶች ለደመራ አይቆረጡም፡፡

በማግስቱ ከዚህ ዕለት በኋላ እረኞችም ሆኑ ሌሎች ወጣቶች "Sirba Birraa- የቢራ ጭፈራ" ይሄዳሉ፡፡ አባቶች ከብቶቻቸውን እስከአሁን ወዳልጋጡት የከረመ ሣር ወስደው ያበላሉ፡፡ ጠግበው እስኪተኙ ድረስ አይመልሷቸውም፡፡ ጥጆችም ከእናቶቻቸው ጋር ይውላሉ፤ ላሞችም አይታለቡም፡፡ ሰዎች ትናንትና ምሽት ደመራው ከወጣ በኋላ ጠግበው መብላት አለባቸው እንደሚባለው ሁሉ ከብቶችም እስኪጠግቡ መጋጥ እንዳለባቸው፡፡ ከዚህ በኋላ የተለያዩ ሥርዓቶች ይከናወናሉ፡፡

የቢራ ጭፈራ፡-

ጭፈራውን የሚደርጉት ወጣቶች ናቸው፡፡ በመስክ የተሳትፎ ምልከታና አውዳዊ ቃለመጠይቅ ተሳታፊዎች ቤት ያልመሠረቱ ወጣቶች ናቸው፡፡ በእድሜ የገፉ ሆነው በእረኝነት ወይም በአራሽነት ሰው ቤት ያሉም ካሉ "የራሴ" የሚሉት ቤት ስለሌላቸው ሊሳተፉ ይችላሉ፡፡ ጭፈራውን የሚያደርጉት እስከእሬቻ እለት ድረስ ነው፡፡ ጭፈራው አመሻሽ ላይ ጀምሮ ጨረቃ ካለች እስክትጠልቅ ድረስ ይከናወናል፡፡ በሌላኛውም ቀን እንዲሁ፡፡ ዘፋኞቹ እየተዟዟሩ የሚዘፍኑት አንድ መልካ በጋራ በሚጋሩ ወይም የእሬቻው እለት በአንድ መልካ ለሥርዓቱ በሚታደሙ ሰዎች ቤት ነው፡፡ እነዚህ ዘፋኞች በአካባቢው ታላቅ ከሚባለው ሰው ቤት (በአብዛኛው ከአባ መልካ ቤት) ጀምረው በሙሉ ያዳርሳሉ፤ ግዴታም አለባቸው፡፡ ለዚህ ሥርዓት በዕድሜ ከዘፋኞቹ ጠና ያለ መሪ ሆኖ ይመረጣል፡፡ ሌላኛው ከየቤቱ የሚሰበሰበውን ገንዘቡ እንዲይዝ ኃላፊነት ይሰጠዋል፡፡ እንደአስፈላጊነቱ ተቆጣጣሪም ሊኖራቸው ይችላል፡፡ የቀበሌው ነዋሪዎችም በቤታቸው እስኪደርሱ በጉጉት ይጠብቃሉ፡፡ በጉጉት እንዲጠበቁ የሚያደርገው ባለቤቶቹ በማሕበረሰቡ ውስጥ እራሳቸውን እንዲያዩ ስለሚያደርግ እንደሆነ (አያኖ ገርዳፋ፣ 2003ዓም በተደረገ ቃለ መጠይቅ) ይናገራል፡፡ "Sirbituun nama bara san keechaa balleechaa qabu bira hindaqixu- ዘፋኞቹ በዚያ ዓመት ውስጥ ጥፋት ያጠፋ ሰው ቤት አትሄድም" ፡፡ ይህም ቀድሞ ስለሚለይ ዘፋኞቹ ያዉቁታል፡፡ ባለቤቱ ዘፋኞች በአካባቢው ደርሰው ቤቱን አልፈው ሲሄዱ በማግስቱ መሪያቸው ማን እንደሆነ ጠይቆ ምን እንዳጠፋ ይጠይቃል፡፡ ከእሬቻ በፊትም የመልካው ሥርዓት ወደሚመለከተው ሰው ሄዶ በማስረዳት ለመጨረስ ይሞክራል፡፡ ካልሆነ "እሬቻ ሣያደርግ ቀረ" ተብሎ ማግለሉ እየሰፋ ይሄዳል፡፡

ዘፋኞቹ የአንድ ሰው ቤት ሲደርሱ "ስጦታ" ይቀበላሉ፡፡ ለስጦታ ቤቱ ሄደው ካገኙ በዜማ ያመሰግናሉ፤ ካጡም በዜማ ይሳደባሉ፡፡ በእነዚህ ዘፋኞች በሚያወጧቸው ዜማዎች የለሊቱን

ዜማ የሚያዳምጠው ሰው ሁሉ "ስለተፈጠረው አዲስ ነገር ያወራል፤ እራሱን በማሕበረሰብ እርከን ውስጥ ያስተያያል። ዘፋኞቹ ስላሏቸው ነፃነት በሲሚናሲቲ ባህርያት ስር በሰፊው ተነስቷል።

እነዚህ የቢራ ዘፋኞች ከሰው ብቻ ሳይሆን ከዋቃ (ለቢራ ካደረሳቸው) ነፃነት እንዳገኙ ተደርጎ ይታመናል። "እኔ ምንም የማላውቅ ብላቴና ሆኜ ሳለሁ፣ ያውም የከብት እረኛ በቸርነቱ እሱ አደረሰኝ። አሁንም ወደ ተከበረው የእርስዎ ደጅ ይዞኝ የገባው ቢራ ነው" ብለው እራሳቸውን አሳንሰው ባለግቢውን ከፍ አድርገው የቢራ ስጦታ ለመቀበል ይቀርባሉ። ቀጥሎ ያለው ስንኝ ይህን ይጠቁማል።

ምሳሌ 1.

Ani sangaan eeraa	*እኔ የሠንጋ እረኛ ነኝ*
Aana ataraan Naga'ee	*አሁን ለአተር አደረሰኝ*
Dallaa fooftaa seennaa	*ወደ ክቡር ግቢው እንግባ*
yaa joollee masqalli ga'ee"	*ልጆች መስቀል ደረሰ*

ከአጥር ግቢው በዚህ መልክ ከገቡ በኋላ በዜማ ይጠይቁታል። ጥያቄያቸው "የተከበርከው አንተ ሐብታም ባለፀጋ፣ እደጅህ መጥቻለውና ምን ታደርግልኛለህ?" የሚል ነው።

Yaa Dureecha koo	*የእኔ ሐብታም*
Dureecha gabbataa foonaa 'ootaa	*ሐብትህ ክምር ነው፣ደጅ ሙሉ ሀብትህ*
Dhufee maal naa gootaa?	*ይኸው መጣሁና ምን ታደርግልኛለህ?*

Daamaan Fardaa ajjaa nyaatee	*ዳማ ፈረስ አጃ ይቆረጥማል*
Yaa ?ooftaa koo baga nagumaan baatee	*ክረምቱን እንኳን በሰላም ወጣህ የእኔ ጌታ*
Daamaan fardaa ajjaa gugumaa	*ዳማ ፈረስ አጃ ጉም ጉም ያደርጋል*
Yaa gooftaa koo soorecha jechuun dhugumaa?	*ሀብታም ነው ሲሉ ሰማሁ ሀብታህ በምን ይመሠረከራል?*

ከኢሉ በቾ 2004፣2005 ዓም የተወሰደ

ከዚህ ጥያቄ በኋላ የውዳሴ እና የልመና ዜማዎች በቅደምተከተል ይቀርባሉ። ውዳሴው ባለቤቱ ባለው ሐብትና ሊኖረው በሚመኘው ጉዳይ" ታሳቢነት እየተጠቀሰ ዜማው ይቀርባል። ዘፈን አውጪው "እደጅህ ረግጬ በጌታ ደጅ በቤቱ ውስጥ ያላየሁትን ሐብት አየሁ÷ ለካስ እንዲህ

ባለፀጋ ኖሯል እንዴ? ከልቡ የሚወዳቸውን አየሁ ለካስ እንዲህ የፍቅር ሰው ኖሯል እንዴ?... እያለ በሙገሣ ስጦታውን ይጠብቃል።

Yaa dureecha koo	*ዜማ አቅጪ፡ -*	*የእኔ ሀብታም*
Argee	*ተቀባይ፡-*	*አየሁ*
Maalaan argee...,	*አውጪው፡*	*ያየሁት ነገር....*

"ያየሁት ነገር..." ብሎ ያለውንም የሌለውንም እንዲኖረው የሚመኝለትን ነገር በሙሉ ይዘረዝራል። "Harka kee gubbaa sa'aatiin argee - እጅህ ላይ ሰዓት አየሁ'፣ Miila kee gubbaa askoon Argee- እግርህ ላይ አስኮ [ጫማ] አየሁ" በማለት ሁሉ 'ዘመናዊ ነህ' ብሎ ሲያወድሰው ይታያል።

በዚህ አይነት ሙገሣ መልስ ካልሰጠ "ይወዳቸዋል" ተብሎ በሚታሰቡ ሀብቱና ቤተሰቦቹ ስም ይጠይቃል፤ ይዘፍናል። የበሬዎቹ ስም ተጠርቶ በሠንጋ ፈረሱ፣ በታላቅ ልጁ፣ በባለቤቱ እየተጠቀሰ ማለት ነው።

Yaa dureecha koo	*የእኔ ሀብታም፡-*
Adaraa baajii ati ittiin qottuu	*ስለምታርስበት ባጂ[45] [በሬህ] ብለህ*
Adaraa magaal ati yaabbattuu	*ስለምትጭነው መጋል [ፈረስህ] ብለህ*
Adaraa giiftii ati hammattuu	*ስለምታቅፋት ንግስት [ባለቤትህ] ብለህ*
Adaraa mucaa ati dhungattuu	*ስለምትስመው ልጅህ ብለህ*
Urufaa Iluu Qilleessaa kaataa	*በአውላላው ኢሉ ሜዳ የሚሮጠው ንፋስ ነው፤*
Ilmashuu oolaa bineensa nayaataa	*የበግ ግልገል አውሬም ይበላታል*
Bineensaa manna Anum sii wayyaa.	*ከአውሬ የምሻልህ ግን ሰው ነው- እኔ።*

Adeechii ba'ee *አዴቻ[46] ወጣብን፡*

---

[45] ባጂ የበሬ ስም ነው። ስሙ በቀንዱ ቅርጽ ምክንያት የየተሰጠው ነው። የደረሰ በሬ ቀንድ ይቆለምማል። ይህ ቀንዱ ወደታች (ወደ ጆሮው) የዞረ ቀንድ እንደማለት ነው። ሌሎች በቀንዳቸው ቅርፅ ምክንያት ስም የሚሰጣቸው እንዲሁ አሉ።

[46] አዴቻ ባቲ ከወጣች አምስተኛ ቀን በኋላ ያለጨረቃ ነው። በዚህ ዘፈን ውስጥ ሲለምኑት መቆየታቸውን ለመግለፅ የተጠቀሙበት ነው።

Qorri nudhahee *ብርድም ወረደብን*

Adeechi lixee *አዴቻ ጠለቀች*

Qorri nufixee *ሰው በብርድም አለቀ።*

ከኢ.ሉ በቾ 2004፣2005 ዓ.ም የተወሰደ

ከዚህ በኋላ ስጦታው ከመጣ ምርቃት ካልመጣ እርግማን ይቀጥላል። ለምሳሌ ባለቤቱ ምንም ዓይነት/ ያህል ስጦታ ቢሰጥ (ምግብና ጠላ ቢሰጥ፣ ድፎ ዳቦ ቢሰጥ፣ በግ ቢያርድ፣ ገንዘብ ብዙ ወይም ትንሽ ቢሰጥ) ሁሉም በስጦታነቱ ይወሰዳል። ምንም ያጣ ሰው የእሬቻ ማር ቢሰጣቸው ይቀበሉታል፤ ይመርቁታልም(አያና ገርደፋ፤2003ዓም የተደረገ ቃለ መጠይቅ)። እነርሱም "ትልቅ" የሚባለው ስጦታ ያህል ተደስተው ይሄዳሉ።

Birriin dhufte, bittiin dhufte yaajoll"e *ልጆችዬ ገንዘብ መጥቷል፤ ገንዘብ መጥቷል*

Ishoo jenne, Ishoo jenne yaajoolle. *እሾ ብለናል፤ ተቀብለናል*

Birriin lama birriin lama yaa joollee *ብሩ መንታ ነው'ኮ፣ ብሩ ድርብ ነው*

Sanyiin nama, sanyiin nama yaa joollee *ከዘሩ ነው' ኮ፣ የሰው ዘር*

Birriin sadii, birriin sadii yaa joollee *ብሩ ሶስት ነው'ኮ ብሩ ሦስት*

Mortuu baddi, mortuu baddi yaa joollee *ሚርት መጥፊያዋ ነው አለቀላት ሚሪት።*

(ከአቃቂ ገላን እና ኢሉ በ2005 እና 2006 ከተወደሰዱት የጠቀነጨበ)

ምርቃታቸውን አስርፀው ሲወጡ እንዲሁ ዜማ ቀይረው ምስጋናውን አስረግጠው ይወያያሉ። Oftee oofee often gufatinii- ሐብትህን ነድተህ ነድተህ ውጣበት እንቅፋት አይቅጠምህ፣ Addunyaa sii kenne sirraan fudhatinii - የሰጠህን አዱኛ መልሶ አይውሰድብህ አብረህ ኑርበት" ብለው ይወጣሉ።

በመንገድ ከአንዱ ቤት ወደ ሌላ ቤት ሲሄዱ የሚወደሰው ወቅቱ ነው- ቢራ። " ooyyaa birraa birraan tapha jaalata - ሆ በሉ ቢራ ጨዋታ ይወዳል "Siifan Bita Fardafi Gaalee- እንጫወት እገዛልሃለሁ ፈረስ ከነጋሻው"። ይህ በዚህን ወቅት በዜማ የሚወደሰው ወቅት በምኞት የተሞላ ነው። የፈረስ ጉግስ የሚጀምርበት ነው። "ወንድ" የሚባል ጋላቢ ከፈረሱ ጋር በተለያዩ አጋጣሚዎች መልሶ ክረምት እስኪመጣ ድረስ በተለያየዩ የፈረስ ጉግስ ውሎዎች የሚፈታተኑበት ወቅት መጀመሪያ ነው። ቁሮ (ያላገባ ወጣት) በመስኩ እየፈካ ካለው አበባ ጋር የሚፎካከር ይመስል የሚዋብበት ወቅት ነው። የአዝመራው ቡቃያ ታይቶ ለደረሰ ጎረምሣ ሚስት የምትሆን ለመታጨት የምትታሰብበትም ወቅት ነው።

ሥጦታ ለመስጠት ፍቃደኛ የማይሆን ሰው የውጪ በር ሳይከፍትላቸው ሲቀር እንደምልክት የሚታይ ነው። ዘፋኞቹ የመጨረሻ ዜማቸውን ከማለታቸው በፊት ቢራን ከማሞገስ ጀምሮ በር የከፈተላቸውን ሰው የሚያደርጉትን ሙገሣና ከላይ የቀረቡትን መማፀኛ ሁሉ እያቀረቡ በሂደቱ ያልፋሉ። በስተመጨረሻ "አውቆ የተኛን መቀስቀስ ስለማይቻል" በሚል ከብቶቹ እንዲቀሰቅሱላቸው ለከብቶቹ "ቀስቅሱልን" ይላሉ። ቆይተው "ሰው" መሆኑን ሽረው ይሄዳሉ።

Nama nuu kenne	*ለሚሰጠን ሰው፡-*
Waaqni kennee	*ዋቃም ሰጠው [ይሰጠዋል የሚል እንድምታ አለው]*
Abbaan loonii hinrafuu	*ባለበረት [ሐብት] አያንቀላፋም፤*
Danqrsaa naa danqarsii	*መዝጊያውን አድርግልኝ*
yaa loon naa damaqsii	*[ባለበረቱ ተኝቷል] እስኪ ከብቱ ቀስቅስልኝ።*
Nama nuu kennee	*ለሰጠን ሰው፤ ዋቃ ሰጠው*
Amma ija boqqoollo ga'aa	*የበቆሎ ፍሬ ያህል ይተልቃል፤*
Namni nuun kennin	*የነፈገን ሰው [ዋቃ አሳነሰው]፡-*
amma injijjii ga'a	*ቅጫም ያህል ያንሳል።*
Ishiinii libiidha	*እሷ ራሷ እርግብግብ*
Ishiinuu biliiqiidha	*እሷ ራሷ ጠፊ*
Alaan qabu manaan qabu	*ከደጅ የለው ከቤት የለው፤*
kobota gurguraa	*ኩበት ይሸጣል ሽልሻሌ*[47]
Sunuu shilshiliidhaa	*ለዚያውም ልቃሚ።*

---

[47] ሽልሻሌ ስሙ እንደ በአንድ የሚለቀም ኩበት ነው። ይህን ከበረቱ ከብት የሌለው ሰው ሜዳ ዞሮ የሚለቅመው ነው። ይህ ሰው ድህነቱ የተመሰከረለት ሰው ነው። ይህቺ ሽልሻሌ ከብቱ እበቱን የጣለበት ጊዜ ስለማይታወቅ ደርቆ ወዙ ያለቀ ሊሆን ይችላል። እሳት ሲያገኛት ወዲያው ይበላታል፤ አትበረክትም። ከአገልግሎቷ ድካሟ የሚበልጥ አይነት ነው። እንግዲህ ይህ ሰው ለዚያውም ይህቺን ሽልሻሌ ይነግዳል ማለት ነው።

Dooriin roobaa doorii roobaan goobaa *በረከት በዝናብ ነው ሲዘንብ በረከት ይኖራል፤*

Yaa waakkattuu injiraan sirraa roobaa *አንተ ንፉግ ሰው ከሰውነት ቅማል ይዘንባል*

(ከኢሉ በቾ በ2005 ዓ.ም የተገኘ)

5.3.1.2. እሬቻ

እሬቻ የከበራ *ሥነ-ሥርዓት* ነው። የከበራ ወቅቱ በአንድ ጎኑ ከኢቢሣ ቢራ ቀጥሎ በዚያው መንፈስና ተያያዥ ትርጉም የሚካሄድ ነው። ይህ የከበራ *ሥነ-ሥርዓት* በሌላ ጎኑ በአርፋሣም ይከበራል። የአርፋሣው ከበራ በመስክ ስራ በተወጣባቸው ጊዜያት ለማስተዋል እንደተቻለው አሁን ባለበት ደረጃ የቢራ ወቅትን ያህል ባይሆንም በመጠኑ ይከበራል። በመሆኑም እሬቻ በዓመት ሁለት ጊዜ እንደሚከበር እና የመከበሪያ ቦታዎችም በውሃማና በተራራማ ስፍራዎች ላይ መሆኑን የተለያዩ ፀሐፊት ያሰፈሩትን አሁንም የሚያስታውስ ነው (Caalaa Soorii, 2013, *Daaniyaa,* 2006፣ Dirribii Dammissee; 2012, Maammoo Gadaa 2013)። እነዚህ ፀሐፊት የቢራ ወቅት እሬቻ *የመልካ እሬቻ* እንደሚባል እና *የአርፋሣ* ወቅት እሬቻ ደግሞ *የቱሉ እሬቻ* በሚል ስያሜ እንደጠሩም አምልክተዋል። የመከበሪያ ወቅቶቻቸውም "የቢራ እሬቻ" በመስከረም ወር መጨረሻና ጥቅምት ወር መጀመሪያ አካባቢ እንደሆነ ግን ከኢቢሣ በፊት እንደማይሆንና *የቱሉ እሬቻ* ደግሞ በአማካይ በግንቦት ወር እንደሚሆን አመልክተዋል።

እሬቻ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ እንደሌላው ኦሮሞ አካባቢ ÷ ለምናልባትም በአንፃራዊነት ከሌሎቹ አካባቢዎች ጎላ ባለመልኩ÷ ይከበራል። ማዕከላዊ የሆኑ የመከበሪያ *ሥፍራዎቻቸው*ም አሉ። የቢራ እሬቻ በ*ሆራ አርሠዲ* እና መልካ አቴቴ (ገፈርሣ[48]) ሲከበር የአርፋሣው በ2005ዓ.ም በጋራ ጉሪ / ፉሪ ዱለቻ/ ሲከበር የዚህ ጥናት ባለቤት ተመልክቷል። በዚህ ጥናት ምዕራፍ ስድስትና ዘጠኝ ስር በስፋት እንደተነሳው አብዛኛዎቹ የቱለማ ኦሮሞ የከበራ *ሥፍራዎች* በሌሎች ተተክተዋል። ከእነዚያ *ሥፍራዎች* የአርፋሣው ማዕከላው የከበራ *ሥፍራ* አንዱ ነው የሚያስብሉ ጉዳዮች አሉ።

---

[48] ገፈርሣ አሁን በቡራዩ ከተማ አስተዳደር አካባቢ የሚገኝ *ሥፍራ* ነው። ይህ አሁን የእሬቻ ከበራ የሚካሄድበት *ሥፍራ* ለፊንፊኔ ነዋሪዎች መጠጥ ዉሃ ተብሎ በተከተረ ውሃ ዳር ነው። የቀድሞው የእሬቻ ስፍራ በግምት ካልሆነ በእርግጠኝነት አይታወቅም። ነባር ዛፎች ውሃው ተኝቶባቸው ደርቀዋል። *ሥፍራ*ው ቀድሞ ከስሙ እንደሚታየው "Gafarsa" / Lafa Gafarsaa- ጎሽ/ የጎሽ *መኖሪያ* አካባቢ ተብሎ በሚኖርበት አውራ ስም ይታወቅ የነበረ መሆኑ ይስተዋላል። አሁን ግን ጎሹም ሆነ የጎሽ *መኖሪያ* የነበረው ጫካ በአካባቢው አይታዩም።

የእሬቻ ከበራ እና ሥነሥርዓቱ ከላይ በተጠቆመው መልኩ ለመነሻ ያህል ከተነሳ ዘንድ ከአንዳንድ በመስክ ካጋጠሙ "የእሬቻ" ጽንሰ ሀሳብ አጠቃቀም ጋር በማያያዝ መመልከቱ ምንነቱን፣ የሐሳቡን ስፋት፣ አቢይ ትርጉሙን፣ ተዛማጅ ትርጉም፣ እንዲሁም በከፊል ተምሳሌታዊነቱ ሊጠቁም የሚችል ነገር ሊኖረው ይችል ይሆናል።

እሬቻ ካላይ እንደተነሳው "ሥርዓት"፣ "ከበራ" የሚባሉትን ትርጉሞች ይይዛል። ለሥርዓቱ ማስኬጃ ከሚያስፈልጉት ቁሳዊ ነገሮች ሣር አንዱ እና ዋነኛው ነው ለማለት ይቻላል። ይህ ሣር ለምለም የሆነ፣ አናቱ ያልተቀነጠበ፣ እንደየመሬቱ ጠንካራ የሆነም የሠርዶ ሣር ነው። ሆኖም ወቅታዊ የሆኑና ዕድሜያቸው አጭር የሆኑ የሣር አይነቶች ለምሳሌ እንደሙጃ ያሉት በባህርያቸው ወዲያው በቅለው ወዲያው የሚጠወልጉ፣ በቀለሉ የሚነጩ፣ በብስባሽ ስፍራ የሚበቅሉ ስለሆነ እንዲህ አይነቱ ለእሬቻ አይመረጡም። በመሆኑም ስርዓቱ ሲታሰብ ሣሩ እራሱ "እሬቻ" ተብሎ የሚጠራበትም ጊዜ አለ። በቋንቋው ሣር በመደበኛው አገላለጽ "Marga" ተብሎ ይጠራል። ከታች በአገልግሎት 3 ስር እንደተጠቀሰው÷ "Sii safuu Margaa- በየቃል በቃል ትርጉም 'ለአንተ ክብር (ሰፉ) ሣር ይገባያለሁ" ሲባል ይሰማል። በማሕበረሰቡ ውስጥ በአገላለፅና በተግባር ውስጥ የእሬቻ አገላለፅና አገልግሎት የተለያዩ መልኮች ቀጥሎ ታይተዋል።

አገልግሎት 1፡ እሬቻ እንደ ማስፈቀጃ፡-

በቱለማ ኦሮሞ አካባቢ ስላሉት የጋብቻ አይነቶች በተጠየቁት ወቅት አቦ ግዛው ጫላ (2004) አንደኛው "Butii- ጠለፋ" እንደነበር ገልፀው ሆኖም አሁን በህግ በመከልከሉ እንደሌለ ካነሱ በኂላ ስለጠለፋ አፈፃፀም ተጠይቀው ካነሱት ጉዳዮች ውስጥ÷ "Abbaan fuudhu sun odoo harkaan hinqabin dura, irrecha kutateet irra buusa, isa malee birmaduu namaa harkaan hinqabu- ሊያገባት ለጠለፋ የወጣው ሰው ልጅቷን ከመያዙ በፊት 'እሬቻ ቆርጦ ጣል ያደርግባታል'፤ ይህን ሳያደርግ የሰውን ልጅ በእጁ አይይዝም" በማለት እሬቻ ለዚህ ተግባር እንደሚውል አንስተዋል። የእሬቻው ሣር ቢያርፍባትም ባያርፍባትም እሱ ግን ቀድሞ አዘጋጅቶም በኪሱ ይዞ ይሁን ወይም ወዲያው ነጭቶ በቀኝ እጁ ወደእሷ መሠንዘር አለበት። ይህን ሳያደርግና በቅድሚያም እሱ ልጅቷን በእጁ ሳይይዝ ጓደኞቹ (ሚንዜዎቹ) አይይዙለትም።

በተምሳሌት ትንተና ክፍል ትርጓሜውን ለማቅረብ እንተሞከረው ልጅቱ በጉልበት ትወሰድ እንጂ በምዕራፍ አራት ስር የማሕበረሰቡ የዋቃ፣ አያና፣ ቃላቅና ሌሎችም እንደታየው የራሷ አያና አላት። ልጅቱን ባያስፈቅዱም አያናዋን ማስፈቀዳቸው የግድ ነው። ስለሆነም በዚህ አውድ ውስጥ እሬቻው የአያናዋ ማስፈቀጃ ነው።

አገልግሎት 2፡ ገንዘብ እንደእሬቻ፣ እሬቻ እንደገንዘብ፦

በሌላ በኩል አቦ ያኢ በጂ ከአባታቸው በወረሱት ሙያ በወሊድ ላይ የተቸገሩ ከብሮችን (ላም፣ በግ፣ ፍየል)፣ እንግዴ ልጅ አልወርድ ያለና÷ "Saawwan Guraa Qaban, aja'aa qaban- እርግዝና የማይይዙ፣ ኮርማ የማይጠጋቸውን (ኮርማ የሚገፋ ጠረን ያላቸው) ላሞችን የአካባቢው ሰዎች መጥተው ሲጠይቋቸው ሄደው ችግሮቻቸውን ይፈቱላቸዋል። ይህ አጥኚ በመስክ አብሮ በተሳተፈበት 'ወረ ጂላ' በሚባል አካባቢ "ጥጃው ካለአቅጣጫ መጥቶ ነበር" ያሉትን ላም ካዩና ካስተካከሉ በኋላ "Irrecha Harkaa- በቀጥታ ትርጉም "የእጅ እሬቻ- ምስጋና እንደማለት" ሊሰጣቸው የከብቱ ባለቤት አቦ ደበሉ ሔይ ገንዘብ ሊሠጧቸው ሲሠነዝሩ ለመመልከት ተችሏል። ሆኖም አቦ ያኢ "Abbaan kiyya loon danqame, ittiin fali malee horii akka ittiin hinyaane, - አባቴ የተቸገረን ከብት ከጣር ፈውስበት እንጂ ገንዘብ እንዳትበላበት"፤ ስላሉኝ አልወስድም ብለው 'በገንዘቡ "ሚጁ ቀርቦ ተመርቆ ከነበሩት ሰዎች ጋር ሁሉም በመጠጣት ታድሟል።

ስለሚጁ፣ እሬቻ ስለተባለው ገንዘብና መስጠት ስላስፈለገበት ምክንያት በቦታው ተነስቶ ባለጉዳዩ የነበሩት አቦ ደበሉ ሔይ "Wanti inni harkaan qabe sun akka milkaa'ee akka fiixanbahuufi- እሱ በእጅ ነክቶ የፈወሰው እስከመጨረሻው ደህንነት እንዲያገኝ፣ የነካው እጁም በረከት እንዳያጣ ብዬ ነው። ገንዘቡ እሬቻ የተባለው ለዚህ ነው" ሲሉ ሲያብራሩ "ገንዘብ ባይኖርዎትስ" ለሚለው ጥያቄ "Irreechan lafaa kutee kennaafin ture- እሬቻ ከመሬት ነጭቼ እሰጠው ነበር" ሲሉ 'አቦ ያኢ 'እንዲያውም እሱ ይበልጣል፤ እሱን ቢሆን እኔም እቀበላለሁ" ሲሉ አክለውበታል።

አገልግሎት 3፡ እሬቻ እንደደረጃ ማስጠበቂያ ("Sii safuu Marga"):-

በዚህ ጽሁፍ የገዳ ክፍል በተለይም 'ፎሌ" ርዕስ ስር "Sigabaa /ሲገባ /- ባል የሞተባት ሴት ዘንድ የሚሄድ ወንድ" ተነስቷል። ይህም በፎሌ ከሚፈለጉት ሰዎች አንዱ መሆኑን በዚያው

ክፍል ውስጥ ተነስቷል። ከእሬቻ ጋር በተያያዘ ይህ የተነሳበት ምክንያት በ2003ዓም የቢ.ርመጁ. ገዳ ወደ "ሥልጣን" መጥቶ ቡታ ያረደበት ነበር። የቡታ ሥርዓቱ ከመጀመሩ በፊት በሲ.ገባ ውስጥ ያሉ ሰዎች እንዳሉ አቦ ታምሩ ዲሪባ በአጥኝው ተጠይቀው ነበር። መልሳቸው÷ "Sii Safuu Margaa, obolleessi kee [ebeluun] niitii [ebeluutti] deddebi'aa miti" - እኔ ለአንተ ሰፉ ሣር ይገбያለሁ፤ ያንተ ወንድም [እክሌ]' ወደ [እንትና] ባለቤት ይመላላስ የለ እንደ" ብሎ መለሰ። ጉዳዩ "ለምን ሩቅ ትሄዳለህ?" ነው።

በዚህ የእሳቸው ንግግር ውስጥ "ለአንተ ሰፉ ሣር/ እሬቻ ይገбያለሁ" የሚለው የመጣው በእኔ አጥኝውና በመረጃ አቀባዩ መካከል ሰፊ የዕድሜ ልዩነት ስለለ ነው- የአባትና ልጅ ያህል። በመሆኑም እንዲህ አይነቱ ጾታዊ ነክ ንግግሮች ምናልባት የሥጋ ዘመድ ካልሆነ የገዳ እርከኑ ጋር እንጂ ወደ ላይም ሆነ ወደታች እንዲሁ አይባሉም። ለምናልባት ማለት ቢያስፈልግ "Siif safuun margaa [Safuu keetiif marga qabadhe] "እሬቻ ይዣለሁ" የሚለውን አስቀድሞ ቀጥሎ ለማለት የፈለገውን ይናገራል። - አባትም ቢሆን ለልጁ እሬቻ መያዙን ተናግሮ ለማለት የፈለገውን ይላል፤ ልጅም እንዲሁ። የስጋ ዝምድና ያሌላቸውም ቢሆን ቅድሚያ ዕድሜያቸውን ያስተያያሉ። ሰፉ በዚህ ጽሁፍ ምዕራፍ አራት በኦሮሞ የዓለም አተያይ ማሳያ ምስል ውስጥ ያሉትን የየራስና ከአምላካቸው እንዲሁም ከአምላካቸው ወደየራሳቸው ያለውን የግንኙነት መስመሮች የሚያመለክት መሆኑ ተመልክቷል።

አገልግሎት 4፡ እሬቻ እንደማስገደጃ

የቱለማ ኦሮሞ ስለሥራና በወቅቱ ስለመስራት ያለውን ፋይዳ በጌረርሣው ውስጥ ሲገልፅ አርፋሣ ካላረሱ ቢራ የሚታረም እንደሌለ÷ ካልሠሩ ድህነት እንደሚወርሳቸው÷ ለመኖር ሲሉ ግን በለሊት ለልመና እንደሚጓዙ ያስጠነቅቃሉ[49]።

Qotiyyoon randa qonnaanii,	በሬዎችህ ከተዳፋት ሲያርሱ፡
akka calleessituu garbuu	የገብስ ምርት እንደምታፍስ
qotiyyoon dirree qonnaanii,	በሬዎችህ ሜዳ ላይ ሲያርሱ

---

49 "ለልመና" የሚለው ሀሳብ በማሕበረሰቡ የሚታወቅበት አውድ "መፅዋት" ከሚለው ይለያል። "ቸገረኝ፣ እርሻዬ ጾም ሲያድርብኝ ነው" ብሎ ለሚጠይቅ ሰው ከወቅቱ ጋር ተስተያይቶ ዘር ይዘራለታል። የሚለመነውም የሚሠጠውም በመጽዋት መልክ ሳይሆን በ'ነግ በኔ' አይነት ታይቶ ነው። ዘር አይለመንም፣ ሲቸግር እና መደበቅ ሳይቻል ሲቀር "ዘር ዝራልኝ" ብሎ ይጠይቃል። ዘር ሁለም ቤት ያለ ነው። በዘር ተለምኖ እንቢ አይባልም። በዘር ሲመረቅ ያፈራበታል፣ ሲረገም ያደርስበታልና ነው።

akka calleessituu xaafii	የጤፍ ምርት እንደምታፍስ መሆን ነው እርግጠኛ [እንዲህ ነው እን'ጂ]
'maaltu halkan deemaa?	ማን በለሊት ይጓዛል?
eenyutu liqaa deemaa	ማንስ ለብድር ይሮጣል?

ምንጭ፡- (BATO: 1999:7)

በኦሮሞ ማሕበረሰብ ዘንድ ልመና ነውር ነው- ያለ መስራት ውጤትም ነው፤ በመሆኑም ከሰውነት ተራ (Humanity or human value) ያወጣል፤ ያገላል ብሎ የሚያምን ይመስላል፡፡ በዚህ ግጥም ሥነቃል እንደታየው ሁሉ በመስክ ስራ በ2005 ሰኔ 13 በተወጣበት ወቅት አዴ ቢፍቱ[50] ከአንድ ትንሽ ልጅ ጋር በማለዳ (ሰው ከብቱን ወደ ደጅ አውጥቶ በቂየው ውስጥ እንጂ ከደጅ ርቆ መንቀሳቀስ ባልጀመረበት ሰዓት የኦቦ ኃይሌ ደበሌ ቀዬ መጡ)፡፡ የማለዳዋ (ለዓጊ ቱፊና ወቅት የምትፈለገዋ) ፀሐይ ገና መውጣት የጀመችበት ነው፡፡ ሴትየዋ በእድሜ ጠና ያሉ እና በትር ይዘው በዚያ ላይ ዕድሜ ተጫጭኗቸው ሊሆን ይችላል አጎንብሰው የሚሄዱ ናቸው፡፡

ኦቦ ኃይሌ ደበሌ ከብቶቹን ወደቄዬው ሜዳማ ሥፍራ አውጥተው ቆመው እያሉ መጥተው አናገሯቸው፡፡ ደክሟቸውም ስለነበር ተቀመጡ፡፡ ጉዳያቸውን ማስረዳት እንደጀመሩ "Qotiyyoon tiyyaayyuu waliin naa hingeenye- አይሆንም የእኔን እራሱ አላዳረሱልኝም፤ አልሰጥም አሏቸው፡፡ ጥያቄያቸው "ለአንድ ቀን በአንድ ጥማድ በሬ ያለኝን እርሻ እረስልኝ" ነው፡፡ በአካባቢው በማይታረስበት የጊዮርጊስ ዕለት እንኳ ቢሆን ፍቀድልኝ የሚል ምልጃ አቀረቡ፡፡ እንቢታውን ሲያዩ ጎንበስ ብለው ሣር ነጭተው "Hoodhu, irrecha kana narraa fuudhi- እንካ ይኸን እሬቻ ተቀበለኝ" አሉት፡፡ እሱ ግን እንቢ ብሏቸው ጥሏቸው ሲሄድ "Kunoo ani irreecha sitti kennadhe- ይኸው እኔ እሬቻዬን ሰጥቸሃለሁ" ብለው ወደ እሱ አቅጣጫ ወርውረው ተመልሰው ሄዱ፡፡

ከዚያ በኋላ በኦቦ ኃይሌ ጎረቤት ቡና ተፈልቶ ስለነበር እሳቸው ሌሎች በርቀት ሆነው ምልልሳቸውን በከፊልም በሙሉም ሲያዳምጡ የነበሩት ሁሉ "Keessummaan ganamaan qe'ee sidhufte maalinni?" - በማለዳ ወደቄዬህ የመጣ እንግዳ ምንድነው?" ብለው ጠየቁዋቸው፡፡

---

[50] ይህ የጠያቂዋ ወይዘሮ ትክክለኛ ሥም ሳይሆን አጥኚው የሰጣቸው ስም ነው፡፡

እሳቸውም ነገሯቸው። አንዳቸው "እኛ እንዲሁም እህል ልመና የመጡ መስሎን" አሉ። በውይይቱ ውስጥ "qe'uma koo dhufteet na adartii- በቁዬ መጥታ ታስገድደኛለች?" እያሉ እየተበሳጩ ሳይወዱ በግዳቸው አንድ ቀን ሠራተኞቻቸውን ከአንድ ጥማድ በሬ ጋር ሲልኩላቸው ወሰኑ።

አዴ ቢፍቱ የኦቦ ኃይሌ ደበሌ እንቢታ እንዳረጋገጡ "ቢሰጠኝ ባይሰጠኝም" በሚል መልክ በቃል "እሺ" አላለላቸውም። "ሣር ነጭተው ተቀበል ሲሉት 'አልቀበልም' ብሏቸውም ሲሄዱ የያዙትን ሣር "ይኸው እኔ እሬቻዬን ሰጥኸለሁ" ብለው ወደእሳቸው አቅጣጫ ወርውረው መሄዳቸው ነው። በዚያ ላይ አሮጊቱ ያንን ካደረጉ በኋላ አንድም ቃል አልተናገሩም። በቀጥታ ወደኋላ ዞረው ነው የተጓዙት። ይህም ተምሳሌታዊነቱ በሌላ ክፍል የተተረጎመ ቢሆንም ኦቦ ኃይሌ ደበሌ የተገደዱበትን ምክንያት ሲገልፁ "Marga kuttee natti darbattee, sanuu barii baraaqatain akkamittan dida. Ishiin illee qe'ee kiyyatti waa fiduufi" " ሣር ነጭታ ቁዬ ላይ ወርውራ ለዚያውም በበሪ በራቃ [ጎህ ሲቀድ] እንዴት እንቢ እለላሁ፤ እሷ እንኳ ያደረገችው ቁዬ ላይ የሆነ ነገር ልታመጣበት ነበር" አሉ። ከዚህ በላይ ስለማለዳና ምሽት በተነሳበት ክፍል ውስጥ በምሽት ንብረት ወደቤት ይገባል እንጂ እንደማይወጣ በአንፃሩ ማለዳ እንደማይከለከል ተነስቶ ነበር። በዚህ አውድ ውስጥ እሬቻ ማስገደጃ መሆኑን የሚያመላክት ነገር የታያ ይመስላል።

አገልግሎት 5፡ እሬቻ እንደ ሰላም ወይም ሰላም ፈላጊነት

ይህ በጉልበት (በተለይም በዕድሜ፣ በዖታም እንዲሁ) የማይመጣጠኑ ሰዎች ሲጋጩ ጉልበተኛውን ለመመከት የሚደረግ ነው። "እኔ ሰላምህን ነው የሚፈልገው ለማለት "Ani irreecha kanaan siqabe- ይኸው እኔ በዚህ እሬቻ ይገኘሸለሁ" ይላሉ። ይህም አባትና ልጅ በመሬት ተጋጭተው አባትየው ጉዳዩ ወደሽምግልና እንዲደርስለት ለማድረግ ተጠቅሞበት እንደነበር በሽምግልናው የተሳተፉት ኦቦ ገመቹ በዳዳ (2005) አስረድተዋል። እሳቸው እንደሚሉት አብዛኛውን ጊዜ የሀገር ሽማግሌዎችን ስራ እያስፈታ ያለው በመሬት ጉዳይ የተነሳ የሚፈጠር ግጭት[51]ና የባልና ሚስት ግጭቶች እንደሆነ ይናገራሉ። በዚህ አውድ ውስጥ

[51] በያያና ጉላሌ ወረዳ (በተለምዶ ሰላሌ በሚባለው አንደኛው ክፍል) ከመሬት ጋር በተያያዘ (የእርሻ መሬት፣ የአትክልት/ልማት፣ የግጦሽ መሬት) በሚል ምክንያት በወር ከ 3- 15 ሰዎች እንደሚገዳደሉና ይህም በቤተሰብ

አባትየው በዓመቱ መሬታቸውን በኮንትራት መልክ ይሸጡ እንደነበርና ዘንድሮም በማድረጋቸው ምክንያት ከልጁ ጋር ክፉኛ ከተመላለሱ በኋላ ነው፤ ነገሩ ጠንከር ሲል ሽማግሌው አባት "ልጄ በዚህ ሣር ይገፍሃለሁ" በማለት ያስታገሱት። እሬቻ የሰላም ምልክት ሆኖ ማገልገሉ የሚስተዋል ነው።

እስከ አሁን ስለእሬቻ አገልግሎት በመስክ በተገኙ ተሞክሮዎች ላይ በመመስረት ለማየት ተሞክሯል። ቀደም ሲል በአርሠዲ በማዕከል ከሚከበረው ዓመታዊ የከበራ ሥነሥርዓት ጋር ሲታይ እሬቻን በሁለት ከፍሎ ለመመልከት ይቻላል። አንደኛው የየዕለት ሲባል የሚችልና ሌላኛው ዓመታዊ ሲባል የሚችል ነው። ከዚህ በላይ አገልግሎታቸውን ያነሳነውና አንድ ሰው በተከበረ ስፍራ አካበቢ ሲያልፍ የሚያደርገው (ለምሳሌ ወንዝ ከመሻገር በፊት የመልካ እሬቻ አድርጎ የማለፍ ዓይነት) ዕለታዊ በሚባለው ስር ሊታቀፉ የሚችሉ ናቸው። "Iddoon irreeffannaa, Malkaa, Tulluufi Mijjiriin iddoo kabaja olaanaa qaban waan ta'aniif ni safeefatamu. Kanas itti irreeffannaan mallatteeffatan. Waaqeffattoonni cuftis guyyaa ayyaana hinta'innillee bakka saniin yoo darban itti irreeffatanii darban (*Daaniyaa*; 2006: 236)
(የእሬቻ ስፍራዎች ከሆኑት መልካ፣ ኮረብታማ ሥፍራና፣ አድባር ትልቅ ክብር ያሏቸው በመሆናቸው ይከበራሉ። በዓል ባልሆነበት ዕለት እንኳን ሰው በዚያ ሲያልፍ እሬቻ አድርገው ነው) (*Daaniyaa*; 2006: 236)። አፈፃፀማቸውም ከአንድ ግለሰብ ጀምሮ የሚደረግ ነው። እነዚህ እሬቻዎች ከጊዜ እሳቤ አንፃር በከፊል በቀን (ፀሐይ) እንቅስቃሴ ጋር ሊዛመዱ የሚችሉበትም አጋጣሚ ይታያል።

ዓመታዊ እሬቻ ብዙ ታዳሚ ያለው፣ ማዕከላዊ ሥፍራ ያለው፣ በመሬትና ሰማይ ለውጦች በተለይም ደመና እንቅስቃሴ ላይ የሚመሠረት፣ ሲከወን በዜማ የሚታጀብ፣ የመከበሪያ ወቅቶቹ በገዳ ሠዓት ውስጥ እንደሚታወቀው "Walaannaa- ወላና ያሉት ነው። ወላና ከግራና ከቀኝ ያሉ ተፎካካሪዎቹን የሚገልፅ በገዳ ሥርዓት ውስጥ ያለ ቃል ነው። ለምሳሌ የቢራ ወቅት እሬቻ

ደረጃ ሳይቀር (በአባትና ልጅ፣ በወንድማማች) መካከል ሳይቀር እንደሚፈጠር የወረዳው አስተዳደር ለኦሮሚያ ቴሌቪዥን ፖሊስ ፕሮግራም አስረድተዋል(TVO, Muddee, 20/ 2006ALH sagantaa sa'aa 7n booda darbe)።

"Walaannaa"-[52] ወላናዎች ክረምትና በጋ ናቸው፡፡ አርፋሣ ደግሞ እንዲሁ የቢራ እሬቻ ወቅት "qadaadduu - ክዳን [አጋር] ነው፡፡ (አምስቱን የቱለማ ኦሮሞ ገዳ በሚመለከተው ርዕስ ስር በምሳሌ ተደግፎ ተብራርቷል)፡፡

የመልካ/ ቢራ እሬቻ፡-

በኦሮሞ አተያይ የመልካ እሬቻ በሰፊ አገልግሎቱ ሲገለፅ በተፈጥሮሯዊ ውሃማ አካል ዙሪያ ዋቃን የማመስገን ሥርዓት ነው:: ይህ በጥቅሉ ሲሆን ከጊዜ ከአከዋወንና ከመከወኛ ጉዳዮች አንፃር በሁለት ሊከፈል እንደሚችል ከዚህ በላይ ተጠቅሷል። ዓመታዊው በመስከረም ወር መጨረሻ እና ጥቅምት ወር መጀመሪያ ላይ ማዕከላዊ በሆነ ሥፍራ ይከበራል፡፡ የቱለማ ኦሮሞ በሌሎች ሥፍራዎች የሚያከናወን ቢሆንም በቢሾፍቱ ከተማ የምትገኘዋ የሆረ- አርሰዲ ማዕከላዊ ሥፍራ በመሆን እያገለገለች የምትገኝ ሐይቅ ናት፡፡

የመልካ/ ቢራ እሬቻ በሆራ አርሰዲ ከመከናመኑ በፊት ሁሉም በየአካባቢው ባሉ የየራሱ መልካ ላይ እሬቻ ያደርጋል፡፡ በየአካባቢው መልካ ክረምት ሲሞላና ሲያስፈራራ የነበረው ድፍርስ የጎርፍ ውሃ አልፎ መልካው ሲገለጥ ከኢብሣ ቢራ በኋላ በመሻገሪያው ሥፍራ ላይ የሚደረግ ከበራ ነው፡፡ የየአካባቢው አባ መልካ ከአከናወነ በኋላ ወይም በጋራ ታድመው እሳቸው መጀመሪያ የምስጋና እሬቻ ካስቀመጡ በኋላ ሁሉም የሚታደምበት ነው፡፡ ሁሉም በቤተሰብ ደረጃ ሊያከናውን ይችላል፡፡ በመስከረም 18/ 2007ዓ.ም በኢሉ በቾ ተጂ መልካ ላይ የተደረገው ለምሳሌ ያህል የተደረገው እንደምሳሌ ሊጠቀስ ይችላል፡፡ ቀጥሎም ወደ ማዕከላዊ ስፍራው ይመጣሉ፡፡ በዚህ ማዕከላዊ ስፍራ በርካታ የማሕበረሰቡን ዕውቀት ሊያሳዩ የሚችሉ ፎክሎራዊ ገጽታዎች አሉ፡፡ አልባሳት (Material culture)፣ የማመስገኛ ዜማዎች ምርቃቶች (Folk customs)፣ ጭፈራዎች (Folk performance)፣ ቃላዊ ክዋኔዎች (songs) በብዛት ይገኛሉ፡፡

በእሬቻ ወቅትና ለእሬቻ ወሳኝ ከሆኑ ቁሳዊ ነገሮች እሴቶች÷ "ሣር" አቢይ ጉዳይ ሲሆን "'Hadaa/ Abaaboo Keelloo'- አደይ አበባ"፣ ባህላዊ አልባሳት እንዲሁ ከሚያስፈልጉት ነው፡፡ ከዚህ

[52] ይህ ሀሳብ በተከታታይ ለተወለዱ ሕፃናት እንዲሁ ይሠራል፡፡ የዚህ ውስን አጠራር "Dabaloo- ደበሎ" ይሠኛል፡፡ ይህ ሀሳብ "Dabale- ጨመረ" ከሚለው ተነስቶ የአንዱ በሌላኛው ላይ መጨመር የሚገልፅ ይመስላል፡፡

ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 1176
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

በላይ ሲነሳ እንደነበረው ይህ ሣር ለምለም ሠርዶ ነው፡፡ ልመናው የሚጀምረው ለእሬቻው የሚያስፈልገውን ሣር መንጨት ሲጀመር ነው፡፡

ለእሬቻ ዝግጅት ሲደረግ ምሥጋና በተለያዩ መልኮች ይቀርባል፡፡ እዚያ ሳይደረስ በጉዞ ላይ በመሬሆ እና በዲቺሣ፣ እዚያ ተደርሶ በ "Eebba- ምርቃት" ይቀርባል፡፡ ይህን ጥናት ታሳቢ በማድረግ የእሬቻው ክንውን መረጃዎች በተሳትፎ ምልከታ ከ2003ዓም ጀምሮ እስከ 2006ዓም ድረስ ተሰብስበዋል፡፡

በእነዚህ የአራት ዓመታት የተሳትፎ ምልከታ ለማስተዋል የተቻለው በጉዞ ላይ በዕድሜ ልዩነት የማመስገኛ አቀራረብ ልዩነት ይታይበታል፡፡ አዋቂዎች (አባቶችና እናቶች) "Maree hoo-- መሬሆ (ሆ በሉ ዘመን ዞረልን)" በሚለው ሲያመሰግኑ ወጣቱ ክፍል በዲቺሣ (ቢያንስ ቢራን/ እሬቻን በሚያሞግስ) ዜማ ከዜማው ጋር በሚሄድ አሯሯጥ ወደ ቦታው ይተማሉ፡፡

የአዋቂዎቹ እና አብዛኛዎቹ እንስት አካሄድ በእሬቻ ሥርዓት መሟላት ባለበት ሥርዓት የታጠረ ሆኖ ይታያል፡፡ የሚያዘው ሣር እና አደይ አበባ፣ ዜማው፣ ባህላዊ አለባበስ፣ አካሄድ (ሴቶች በመጀመሪያ ረድፍ ላይ ቀድመው ወንዶች ተከትለው፣ የዜማው አወጣጥና አቀባበል፣ በቦታው ሲደረስ የምርቃት አሠጣጥ ቅደም ተከተል ሁሉ በህግጋት የታጀበ ነው፡፡ የእነዚህ አዛውንቶች ከፊል ነባራዊ ጉዳይ ማፈንገጥ ቢራን/ እሬቻን በዲቺሣ ማመስገን ሲጀምሩ ወይም ከወጣቶች ጋር ሲቀላለቀሉ ነው፡፡

1. የምስጋና አቀራረብ (በጉዞ ላይና በአርሠዲ)

ምሳሌ 1. መሬሆ

በዚህ ጥናት ምዕራፍ አንድ የመግቢያ ክፍል ስለ "መርሣ" ጽንሰ ሀሳብ በተነሳበት ክፍል ውስጥ "መሬ ሆ" የሚለው የማመስገኛ ዜማ ተነስቶ እንደነበር የሚታወስ ነው፡፡ ይህ ዜማ የምስጋና ዜማ በመሆኑ በእናቶች እልልታ የሚታጀብ ነው፡፡ ውዳሴውም እርጋታ ባለው ዜማ ስለሚቀርብ ቀስ ባለ አንጓዝ የሚኬድ ነው፡፡ ለምስጋና የሚሄድ ሁሉ ይነስም ይብዛ ሣር መያዙ ወይም እዚያው ሲደርስ ለእሬቻ የሚሆነውን ፈልጎ መንጨቱ ባይቀርም በመሬሆ እያመሰገነ ወደመልካው የሚጓዘው ሰው ግን በርከት አድርጉ ሣር መያዙ የግድ ነው፡፡

Kan dhahu:	*Marehoo*	*መሪ፡-*	*መሬሆ*
Kan Jalaa qabu:	*Marehoo*	*ተቀባይ፡-*	*መሬሆ*
Kan dhahu:	*Marehoo*	*መሪ፡-*	*መሬሆ*
Kan Jalaa qabu:	*Marehoo*	*ተቀባይ፡-*	*መሬሆ*
Kan dhahu:	*Hoo Yaa Haayoleehoo፡*	*መሪ፡-*	*ሆ በሉ ሀዩዎች*
Kan Jalaa qabu:	*Hoo Yaa Haayoleehoo*	*ተቀባይ፡-*	*ሆ አልን ሀዩዎች*

ምሳሌ 2፡ የዲቺሣ ዘፈኖች

1

Hoo, Hee...	*ሆ.... ሄ*
Yaa karaa yaatuu	*ስደተኛዋ ፣ መንገደኛዋ [ቆመሽ ከሚታሚ]*
Hora bu'ii laali yaa raatuu	*እስኪ ሆራ ወርደሽ ተመልከቺ አንቺ ባይተዋር*
Ummanni Oromoon akkatti waaqa kadhatuu	*የኦሮሞ ሕዝብ አምላኩን እንዴት እንደሚለምን፡፡*
Hoo.... Hee...	*ሆ.... ሄ.....*

ከድሮ ጀምሮ በየዓመቱ ለማመስገን ይመጡ ከነበሩት አዛውንቶች አቦ ሚልኬቻ እና ኦቦ አዱኛ ደበሌ አንዱ ናቸው፡፡ እሳቸው እንደሚሉት "እንደዛሬ እንዲህ ሳንበዛ ሃያና ሠላሣ ሆነን ስንጓዝ የከተማ ሴቶች እንዳላዩን ዓይነት ሆነው የቤት እጣቢ ውሃ ይረጩብን ነበር፤ ደስተኛ አልነበሩም" ይላሉ፡፡ ዜማውም ከዚህ አይነት ነባር ክስተት መነሻ ያለው ይመስላል፡፡ እነዚህ ወጣቶች ወደ መልካው ሲቃረቡ "ኖሩ" የሚል ዘፈን መዝፈን ይጀምራሉ፡፡ ይሄ "ኖሩ" ወይም "ኖር" የሚለው ቃል ለአንቱታና ነጠላ በዕለት ለዕለት ሰው ከውጪ ሲመጣ የተቀመጠው ሰው ክብር ሰጥቶ ከውጪ የመጣን ሰው "ይግቡ" ለማለት ከሚጠቀምበት በተቃራኒ ወደ መልካ ተጓዥ መልካውን ኖር የሚልበት ነው፡፡

2

Nooruu yaa malkaa Nooruu	*ኖሩ[53] ብያለሁ አንተ መልካ ኖሩ*
Yoomillee ani sirraan ooluu	*መቼም ቢሆን ሳልመጣ አልቀርም*
Sitti galee yoomiyyuu kooluu	*መቼም ቢሆን በስርህ ተጠልያለሁ*
Nooruu yaa malkaa nooruu	*ኖሩ ብያለሁ አንተ መልካ ኖሩ*

(ሆራ አርሰዲ ፣ 2003፣2004፣2005)

ይህ ዘፈን በዚህ ጽሁፍ ምዕራፍ አራት ሥር ስለኦሮሞ የዓለም አተያይ ሲነሳ ስለግንኙነት መስመሮች እና በሁሉም መካከል ያለው ሰፉ ስለመኖሩ ተጠቅሶ ነበር፡፡ እነዚህ ዘፋኞችም ምንም ሳይሉ መልካው ላይ ሲደርሱ ሰፉ ሳይጠብቁ በዱብዳ መልክ ቢደርሱ "እንደማስደንገጥ"፣ "ሰፉውን እንደመስበር"፣ "ክብር አለመስጠት" እንደሆነ ተደርጎ ስለሚታይባቸው መጀመሪያ በዜማው "ኖር" ብለናል"፣ "ክብር ሰጥተነሃል"፣ "መምጣታችን በበኩልህ ለአምላክ ይታይ" የሚል አንድምታ ባለው መልክ ይገለባሉ፡፡ በስንኞቹም እንደተመለከተው " Sitti galee yoomiyyuu kooluu- መቼም ቢሆን በሞገስህ ስር አኑረኝ፣ ተከልያለሁ" በማለት ታማኝነታቸውን ይጠቅሳሉ፡፡ "Kooluu- ኮሉ የሚለው ቃል ከወገኑ ውጪ የሆነ ሰው ካለበት አካባቢ ማሕበረሰብ ጋር ለመዛመድ ሲፈልግ በ "Harma Hodhaa- ጡት መጥባት ሥርዓት" በማሕበረሰቡ ውስጥ ካሉት ሰዎች ማሕበራዊ ደረጃ ባለው ሰው በኩል ከለላ ከሚያገኝበት ሥርዓት ጋር ተመሳሳይነት አለው፡፡ ሆኖም ይህኛው በአንድ የሆነ ክስተት ለምሳሌ የሰው ሕይወት ያጠፋ ሰው የጉማ ሥርዓት ከመጀመሩ በፊት "ከለላ ይሆኑኛል" ብሎ ባሰበው ቤተሰብ ወይም የአካባቢው ተከባሪ ሰው ዘንድ ለመቆየት የሚጠይቅበት ነው፡፡ በዚህ ጽሁፍ ምዕራፍ ስድስት "ቁዬ" በሚለው ርዕስ ሥር ይህ ጉዳይ ተብራርቷል፡፡ ከዚያን ጊዜ ጀምሮ የዚያ ጎሣ አባላት ያሉትን መብቶች በሙሉ ያገኛል፣ በጎሳ አባልነቱም የጎሳው አባል ያለበትንም ግዴታዎች ይወጣል፡፡

ምሳሌ 3፡ ምርቃት

ምርቃት የሚሰጡት አባቶች ናቸው፡፡ በገዳ ሮበሌ ዘመን አባ ገዳ የነበሩት ኦቦ ለገሠ ነገዎ (በምዕራፍ አራት 'የዘር ሐረግ' ማሳያ ምስል በተመለከተው መልኩ) ሁሉንም የኦሮሞ ዋና ዋና

[53] "ኖር" በአማርኛ ብዙ ቁጥር እንዲሁም ለአንቱታ የሚያገለግል አይመስልም፡፡ በአፋን አሮሞ "ለነጠላ ሁለቱም ጾታ "ኖር" ለአንቱታና ለብዙ "ኖሩ/ ኖራ" በሚል ያገለግላል፡፡

ጎሣዎች እየጋበዘ ሲያስመርቅ ቆይቷል፡፡ ይህ ልምድ በቢርመጂ አባ ገዳ በየና ሠንቤቶ ዘመንም ቀጥሏል፡፡ ሆኖም ቅድሚያ የመልካው አባት ቱለማ በመሆኑ ቅድሚያ ይሠጠዋል፡፡ ከቱለማም የዚያ ውስጥ መልካ አባት ገላን በመሆኑ ደግሞ በአባ መልካው አማካይነት በመመረቅ "Malkaa Saaqu- (በየቃል በቃል ትርጉም - መልካውን በምርቃት ይከፍታሉ"፡፡ ይህ ማለት ከዚያ በፊት በክረምት የውሃ ሙላት መልካ ተዘግቶባቸው ተለያይቶ የቆዩት ሁሉ እንዲገናኙ የመሸጋገሪያ መንገድ ተከፈተላቸው እንደማለት ነው፡፡ ከዚህ ቀን በኂላ ግንኙነታቸው ይቀጥላል፤ ወንዝ በሞላም ሰው አይወስድም ተብሎ ይታመናል፡፡ አቢይ የምርቃቶቹ ማጠንጠኛ "ክረምቱን በሠላም ስላሳለፍክልን ምስጋና እናደርሣለን" ነው፡፡ ምሥጋናውን ካደረሱ በኂላ "አድርገህልን ምሥጋናውንም እንደተቀበልከን ሁሉ..." በማለት አሁን ስላሉበት ያነሳሉ፡፡ ለምሳሌ "Kan ijaan nu agarsiiste ga'ii nuun soori- በዓይን ያሳየኸንን ፍሬ አድርገህበት ለመመገብ አብቃን" የሚለው አንዱ ነው፡፡ እንደ ቡቃያው ሁሉ "ከሥራችን የበቁትን እነዚህን ሕፃናት አሳድግልን"፣" አዋቂያችንን አኑርልን፣ "Walaalaa keenya nu qari"- አላዋቂያችንን ያውቅ ዘንድ ፍቃድህ ይሁን..." በማለት ያነሳሉ፡፡ በመቀጠል የወደፊቱን በሠላም እንዲያሣልፍ እንዲሁ ይማፀናሉ፡፡ በወደፊቱ በሠላም እንዲያሳልፉቸው የሚማፀኑት- "Daaraa Bonaa- የበጋውን አቧራ" የሚለው ተዘውታሪ ጉዳይ ነው፡፡ በስተመጨረሻ ዞረን በዚህ መልካ በሠላም መጥተን እንድናመሰግንህ ፍቃድህ ይሁን" በማለት ያጠናቅቃሉ፡፡ ከዚያም የእሬቻውን (ለምለም ሣር፣አደይ አበባ) ጫፍ ውሃ ያስነካሉ፡፡ ውሃ የነካውን እሬቻ በግንባራቸው ያስነካሉ፡፡ መልሰው ይነክራሉ፡፡ አሁንም ያስነካሉ፡፡ ይህ ማስነካት እንደየግለሰቡ ሶስትም፣ አራትም፣ አምስትም ጊዜ ሲደረግ ተስተውሏል፡፡ ይህ ሲደረግ ለባለቤቱ ብቻ የሚሰማ የግል ውዳሴም ምስጋናም ምልጃም እየተካሄደ ነው፡፡ የዚህ ድርጊት እንድምታ በምዕራፍ ዘጠኝ የተምሳስሎ ተምሰሌት መጠሪያ ስር ተተንትኗል፡፡ በስተመጨረሻ እሬቻው እዚያው የውሃ አፋፍ ላይ ተደርጎ ይጠናቃቃል፡፡

የምርቃቱ ማሳያ ናሙና፡-

Hayye! Hayyee! hayyee! yaa Waaqa	*ሃዬ ሃዬ ሃዬ[54] አንተ ዋቃ!*
Tokkicha maqaa dhibbaa	*አንድ ሆነህ ባለመቶ ስም ነህ*

---

[54] "ሃዬ " ማለት "ይሁንልን" እንደማለት ነው፡፡ ቃሉ በመደበኛና አዋቂ ምርቃት ሰጪዎች ዘወትር ቀድሞ ወደምርቃቱ ለመግባት የሚባል ነው፡፡ ባይሆንላቸውም "ሆነ" ብለን ስንጀምር "አዎ ይለናል" የሚል እምነት ስላላቸው በዚህ ይጀምራሉ፡፡ ለግልም ይሁን በማሳጠር ሲባል ግን "ያ ዋቅ- አንተ ዋቃ" ብለው በመጥራት መጀመር የተለመደ ነው፡፡ በሁለቱም መልክ ሲጀመር የጠያቂው ሰው ቅለዬ ረዘም ተደርጎ ርህራሄ ባዘለ መልክ ነው፡፡

Gurraacha Garaa garbaa	*መልክ ጥቁር፣ ሁሉን ቻይ*
Leemmoo garaa Taliilaa	*ንፁህ እንደ ምንጭ ውሃ*
Waaqa uumaa Waaqa uumamaa	*የፍጥረታት ሁሉ ፈጣሪ*
waaqa Sagaltama Garbaa	*የዘጠና አገልጋዮች ባለቤት*
Salgan Booranaa	*የዘጠኙ ቦረና አባት*
Torban Baarentummaa	*የሰባቱ ባሬንቱ*
Waaqa Tuulama Sadeenii	*የሦስቱ ቱለማ አባት*
Biyya Hora Ja'anii	*የስድስቱ ሆራ [ምንጭ] ሀገር*
Biyya Tullu Saddeettanii	*የስምንቱ ተራራ ሀገር [ባለቤት ያደረከው]*
Kan ganna naga'aan nu baafte	*ክረምቱን በሠላም ስለሳለፍከን*
wal nuagarsiifte gallanni siyaa ga'u	*አሣልፈህ ስላገናኘኸን ምስጋና ይድረስህ*
Ganni dukkana dukkana nu oofalchite	*ክረምት ጭለማ ነው፤ ጭለማውን አሣለፍከን*
galanni siyaa ga'u!	*ምስጋና ይድረስህ!*
Roobdee nuu magarsitee galanni siyaa ga'u	*ዘንበህ አበቀልክልን÷ ምስጋና ይድረስህ*
Ammas kan nuu biqilchite ga'ii nuu soorii	*አሁንም ያበቀልክልንን አብቅተህ መግበን*
Hamaa nu sooratu nurraa qabi	*የሚመገበን ክፉ ያዝልን*
Xinnaa keenya nuu giddissi	*ልጆቻችንን አሳድግልን*
Guddaa keenya nuu bulchi	*አዛውንቶቻችንን አኑርልን*
Walaalaa keenya nuu qari	*አላዋቂያችንን አንቃልን*
wallaalaa baraa nuu qajeelchi	*የዘመኑን አላዋቂ አቅናልን*
Ammas akkanumatti:	*አሁንም እንዲሁ፡-*
daaraa fuulduraa kana nuoofalchi	*ከፊታችን ያለውን አቧራ አሣልፈን*
Yaawaaq Ormoon:	*አንተ ዋቃ፡-*
nama qabaa, karra qabaa,	*ሰው አለን፣ ሀብት አለን*
tokkummaa dhabee	*አንድነት ነው ያጣነው*
ammas dandeessa nu ijaari	*አሁንም ትችላለህና ህብረት ስጠን*
Kankeenya ormaa hinkennin	*የእኛን ለሌላ አትስጥብን*
Kan Ormaa nutti hindabarsin	*የሌላን አታዝልቅብን*
Qabeenya kan abba karraa godi	*ንብረቱን ለባለቤቱ አድርገው*

Kana baranaan nugeesse	*ለዘንድሮ ያደረስከን*
kan bara ergereen nuga'I	*እንዲሁ ለከርሞ አድርሰን*
"Gadaan quufaa Gabbina	*ገዳው የጥጋብ ነው*
Gabbisi Waaq!	*"አንተ ዋቃ አድርው!*
(Malkaa Arsadii; 2004)	*(ከመልካ አርሠዲ በ2004 ዓ.ም የተወሰደ)*

ይህ ሲጠናቀቅ የደስታ መግለጫው ጭፈራ እየተጨፈረ በክብ ተደርጎ ወደሚዘፈንባቸው ጥላማ ቦታዎች ይካሄዳል፡፡ ከኋላ የመጡም ካሉ በጋራም ሆነ በተናጠል ተመሳሳይ ጉዳዮችን አድርገው ወደጭፈራው በተሳታፊነት ወይም በተመልካችት ይሳተፋሉ፡፡

2. በአርሠዲ ኦዳ ዛፎች ጥላ ሥር፡-

2.1. ባህላዊ ክወና ያሏቸው ዜማዎች

ሥፍራው "የቱለማ" በሚል ይታወቅ እንጂ በየትኛውም ክልል የሚገኘው ኦሮሞ እንደአንድ የኦሮሞ ማዕከል በመመልከት ከኦሮሚያና ኦሮሚያ ውጪ እንዲሁም ሥነሥርዓቱ ለመታደም ከውጪ ሀገር ድረስ እንደአንድ ሀገራዊ ክብረ በዓል የሚመጡበት ነው[55]፡፡

በመሆኑም የእሬቻውን ሥነሥርዓት ከፈፀመ በኋላ ሁሉም (መሬሆ እያለ የመጣውም ሆነ በጭፈራ ሲያመሰግን የደረሰ) በጋራ ደስታውን የሚገልጽለትን ሥፍራ/ ወቅት ነው፡፡ ሁሉም ለማየት የሚጓጓለት ነገር ቢኖር የተለያዩ ኦሮሚያ አካባቢ አጨፋፈሮችን ለመመልከት ነው፡፡ የባህላዊ አለበባስ ስልቶች መለዋወጫም መድረክ ነው፡፡ እስከ አሁን ዲቺሣ እና አልፎ አልፎም ረገዳ (በአብዛኛው የ "ሸዋ" የሚባለው የአጨፋፈር ሥልት፣ እያሴ (የመጫ ኦሮሞ በተለይም የወለጋ ኦሮሞ አጨፋፈር፣ "ጫሳ ሮባ- የከረዩ ኦሮሞ) ጎልተው የሚታዩ ሲሆን የኢቱና አምባና ሽጎዬ እንዲሁም ሲኮ መንዶ "ቲሪ"፣ እና ከሚሴ እና ራያ- ውስን በሆነ ደረጃ ተስተውለዋል፡፡ እስከ አሁን የሸነን ጊቤ - ጂማ፣ ኢሉ አባ ቦራ፣ ጉጂና ቦረና አጥኚውን ይህ ጥናት ታሳቢ በማድረግ በተሳተፈባቸው አምስት ዓመታት ውስጥ አላጋጠሙትም፡፡ ሆኖም በግለሰብ ደረጃም ሆነ በክብር ተጋብዘው ከእነዚያ አካባቢዎች ለመታደም የመጡ ሰዎችን እንዲሁም የገዳ

[55] ለምሳሌ ወጣት ቶማስ ጫልቺሣ በ2006ዓም ይኖርበት ከነበረው ዴንማርክ እሬቻ ላይ ለመታደም ብቻ መምጣቱን ይገልፃል፡፡ በተመለከተውም ነገር መደሰቱንም እንዲሁ፡፡

ሥርዓት እስከአሁን ሕያው ከሆነባቸው የጉጂና ቦረና አካባቢ የመጡ አባገዳዎችን ለመመልከት ችሏል፡፡

በዚህ ዘርፍ ስር የሚካተቱ ዜማዎች ታደሚውን የመማረካቸው ምክንያት ከመልዕክታቸው ይልቅ አከዋወናቸው ነው፡፡ በቦታው ከተገኙ ተመልካቾች አቦ መኮንን ሌንጆሶ አንዱ ነው፡፡ ይህ በትውልዱ አመያ ከሚባለው (ሦስቱ ሊበን መጫ) ሆኖ በስራ ምክንያት በተለያዩ የኦሮሚያ ዞኖች ሠርቷል፡፡ ለሁለት ተከታታይ ዓመታት በተገኘበት መጀመሪያ ከቦረና (2005ዓም) በቀጣዩ ዓመት ከጎጂ ዞን (2006ዓም) ለዚሁ በዓል እንደመጣ ግን እሬቻ ካደረገ በኋላ ለማየት የሚፈልገው የተለያዩ የኦሮሚያ ዞን ዘፈኖች እንደሆነ ይናገራል፡፡ ይህንን ሲመለከት እርካታ የሚሠጠውም ተፈጥሯዊ የሆነው የአጨፋፈር ስልት እዚህ እንደሚገኝ መሆኑን ይናገራል፡፡ እንደእሱ አገላለፅ አብዛኛዎቹ እዚህ የሚታዩት ዘፈኖች በዘመናዊ መልክ በሙዚቃ መሣሪያ ታጅበው በዘፋኞች የተዘፈኑ ቢሆኑም "እነዚያ ንኪኪ ስላላቸው" የተፈጥሯዊውን ያህል አያረኩም፡፡ ቢሆን ቢሆን እስከአሁን ያላያቸውን ቢያይ፣ ባይሆን ከባለቤቶቹ ሲከወን ቢያይ ምርጫው ነው፡፡

1.3. የተቃውሞ ይዘት ያሏቸው ዘፈኖች፦

በሥፍራው የሚጨፈሩት በመንፈሳቸው "የተቃውሞ" የውስጣዊ ብሶት፣ የንዴት፣ ላለው እውቅና ያለመስጠት፣ ተቃራኒውን የማጉላት አይነት አዝማሚያ የሚታይባቸው ሆነው አብዛኛዎቹ በተለያዩ ዓመታት ተደጋግመው የተሰሙ ናቸው፡፡ ከብሶት መግለጫነታቸው በላይ ያለውን የየዘመኑ ማሕበራዊ፣ ፖለቲካዊ፣ ኢኮኖሚያዊ ጉዳዮች በአዎንታዊም በአሉታዊ በማንሳት የኦሮሞነት ስሜት የያዘውን የማጉላት መንፈሱን የማጠንከር አዝማሚያ ያሏቸው ናቸው፡፡

ሁሉም ዘፈኖች በተለመደው የማህበረሰቡ ዜማ ስልትና ቅርፅ የቀረቡ ናቸው፡፡ አዳዲስ ሀሳቦች ሲኖሩ በነባሩ ቅርፅ ውስጥ ተሾግጠው በነባሩ ዜማ ይሰማሉ፡፡ ለዚህ ጥናት የተመረጡት ናሙናዎች የዲቺሣ[56] ዘፈን ስንኞች ብቻ ሆነው ለማሳያ ያህል ስንኞቻቸው ረጅምና ድግግሞሽ ከሚበዛባቸው ሙሉ ዜማ ስንኞች ተነቅሰው ቀርበዋል፡፡

---

[56] ዲቺሣ ብቻ ሳይሆን በተለይም እያሴ፣ ሸጎ ያሰሪቲ"፣ የከረዩ "ሲስ"፣ በይዘታቸው ማንነትን እና የማንነት ጉዳይን የማጉላት እንዲሁም በማንነት ጉዳይ ተቀናቃኝ ላይ የማመጽ ቅላፄ ያሏቸው ናቸው፡፡ በስፍራውም የሚታየው

1

Yaa Oromoo Jabeeffadhu hirree	*ኦሮሞ ክንድህን አበርታ*
Finfinneen Hadhuura keenyaa	*ፊንፊኔ እንብርታችን ናት*
Hinkenninu murree	*አትሰጥም ተቆርጣ፡፡*

(ሆረ አርሠዲ፥ 2002፣2003፣2004)

2

Hoo hee baga birraan bar'ee lammiin Wal argee	*እንኳን በራ ነግቶ ወገን ተያየ*
Hoo hee baga birraan bar'ee lammiin Wal argee	*እንኳን በራ ነግቶ ወገን ተያየ*
Itti biifan malee ፡	*ካልነፉበት በስተቀር*
Hoo hee baga birraan bar'ee lammiin Wal argee	*እንኳን በራ ነግቶ ወገን ተያየ*
sibiilli hinfiniinuu	*ብረት አይግልም*
Lammii koo dhageessee	*ወገኔ ሰማ ሆይ*
Itti didan malee	*ካልታገሉት በቀር*
Diinni namaan naatuu	*ጠላት አይምርም፡፡*
Hoo hee baga birraan bar'ee Goonni Wal argee	*ሆ… ሄ እንኳን በራ ነግቶ ጀግና ተገኘ*
Hoo hee baga birraan bar'ee WBOn Wal argee	*እንኳን በራ ነግቶ ምቦ ተገኘ*
....	....
(2004ALH; HOra Arsadii:)	በ2004ዓም ከሆራ አርሠዲ

በዘፈኑ ውስጥ ስሜቱ ከምስጋና ይጀምርና ወደውደሴ ይሄዳል፡፡ የሚያወድሰውም መጀመሪያ በጥቅሉ ጀግና የሆነውን ሁሉ ነው፡፡ ቀጥሎ የጀግና ሁሉ ቁንጮ "ምቦ"[57] ነው ይላል፡፡

3

Hoo kaawoo…, *ሆ ካዎ… [ሞገስ ተቀበለኝ]*

የአጠቃላይ ኦሮሞ ጉዳይ እንጂ የቱለማን ብቻ የሚመለከት አይደለም፡፡ ሆኖም ከጥናቱ ገደብ ጋር ለማጣጣም ያህል ብቻ ዲቿ በመካከለናው ኦሮሞ ዘንድ የወንድነት ስሜት ማሳያ፣ መግለጫና መገለጫ በመሆኑ ናሙናዎቹ ተመርጠዋል፡፡

[57] WBO (ምቦ) ምሕፃረ ቃል ነው- Waraana Bilissummaa Oromoo (WBO) - የኦሮሞ ነፃነት ጦር" እንደማለት ነው፡፡

hoo kaawo	ሞገስ ተቀበለኝ፣
duragorii roorroo Fakkaatti	መንገዱን ዘጋበት ንቀት አታስመስል
Dura gorii	ማለፊያ ያዝበት
Roorroo fakkaatti	እሮሮ አትቀበል።

(ሆረ አርሠዲ 2003 ዓ.ም)

4

Kaawoo kaawwon hogaadha	ሞገስ በሞገስ መመለሻው በዓመት ነው
haggaa hoggaadhan saga'uu	ዓመት በዓመት ያድርሳችሁ።
Wayyaa joolle maaloo	ሰማችሁ ወይ ልጆች፡-
Kaawoon tunii	ይህቺ ሞገስ የጥንት ናት
ammaa miti kan gootati durii	ጥንት የወንድ ናት፣ እንዲህም አልነበረች።
Yaa Oromoo Oromoo Qulqulluu	አንተ ኦሮሞ ኦሮሞ የዋሁ
Qonneet nyaana Lafan gurgurruu	እያረስን እንኖራለን አንሸጥም መሬት
Gaaddisa Odaa teenyaa	ከኦዳ ጥላ እንቀመጣለን
Diimaf magariisa mallattoon keenyaa	ቀይና አረንጓዴውን አርማ[58] እናነግባለን።

(2003 ፣ 2004 ፣2005 ሆረ አርሠዲ)

5

Diigi jedha, hindiigu mana koo	አፍርስ ይለኛል፣ አላፈርስም ቤቱን
Beeljigii caalta yaa shimalakoo	አነሳለሁ እንጂ ከቤልጅግ የምትበልጠውን አንተን፣ ሽመሌን

6

Tuun biyyaa baatee...	ሌላው ካገር ወጥቷል፣ጠፍቷል
Tuun biyyee taatee ...	ሌላውም አፈር ሆነ፤ ሞቷል፤
tuun gantuu taate	ሌላው ከዳተኛ ሆነ፡
Ijoollee Oroo yaa gaaddisa durii	የድሮ ጥላ ከላላዎች [ዋይ] የኦሮሞ ልጆች
Maaloo maaltu galee	ምነው ምን [ከፋ] ቢገባ ነው
hoo hee	ሆ… በሉ… ሄ…በሉ [ተደማመጡ]

---

58 ቀይ፣ አረንጓዴ፣ ቀይ አርማ የኦሮሞ ነፃነት ግንባር ሆኖ በውስጡ ባለአንድ ግንድ ኦዳ ምስል ያለው ነው።

Haati dilluu deessee Oromoo dhageessee	*ሰምተሃል ወይ እናት ወለደች አሉ፤ እንግዴ ልጅ*
Baatiriin Anga'ee	*የባትሪ ጮራ ፈካ፤*
Biyya guutuu dhaga'e	*ሀገር ሙሉ አዉካካ፤*
Dhaabbanni Oromoo	*የኦሮሞ ድርጅት*
Dhaabbanni Oromoo	*የኦሮሞ ድርጅት*
teessoo dheesse jedhanii	*ወንበር ሸሸ አሉ፤ ተወራ።*

Itti biifan malee	*ካልነፉበት በቀር*
Sibiilli hinfiniinuu	*ብረት አይግልም*
Teessoo lafa jiruu	*ባዶ ያለውን ወንበር*
Itti siqii fudhuu	*ተጠጋና ውሰደው*
Teessoon sinciniinuu	*አይነክስህ ነገር፤ መቀመጫው ወንበር*

(በ2005 ዓ.ም ከአርሠዲና መልካ አቴቴ- የተገኘ)

ከዚህ በላይ የቀረቡት የሆራ አርሠዲና በከፊል የመልካ አቴቴ ዕለት ከበራ ዘፈኖች ከተፈጥሯዊ አውድ የተወሰዱ ናቸው። በአውዱ ያለውን ማሕበራዊ አውድ ለማየት እንደተቻለው ጨፋሪዎቹ በጋራ በዘፈኑ መታደማቸውን እንጂ አይተዋወቁም። ወይም በምክንያታዊነት የተሰባሰቡ አይመስሉም። አብዛኛዎቹ ወጣቶች ሲሆኑ አልፎ አልፎ ጎልማሶችና ውስን አዛውንቶች ሲሳተፉ ይታይል።

የዲቺሣ ዘፈን ስያሜውም እንደሚያሳየው በማሕበረሰቡ አተያይ የወንዶች እንጂ የሴቶች ጭፈራ አይደለም። ስለሆነም ሴቶችን አያሳትፍም። ዘፈኑ ጉልበት የሚጠይቅ ነው። አዝማቹ ላይ ሲደረስ ታዳሚውን ወደላይ የሚያዘልል ነው። ዘፈኑ በክብ ቅርፅ ሆኖ ቦታ÷ "አውድማው ሲጠብ" የመኻለኛው ዜማ አውጪ ወይም አጫፋሪ ዱላውን የቻለውን ያህል እየሠነዘረ ታዳሚውን ወደኋላ የሚመልስበት፤ የሚያነቃበትም ነው።

"Dhiichisaa- ዲቺሣ" የሚለው "Dhiitaa- "ምቱ፣ ርገጡ" የሚል መነሻ ያለው ሆኖ "-isaa" ሲጨመርበት "የሚያስረግጥ"፣ "በጋራ የሚያስመታ (ለመሬት)" የሚል ትርጉም ያለው ነው። በመሆኑም ይህ ዘፈን በአንገት የሚጫወቱት ሳይሆን በትከሻና በእግር ጥምረት እየተዘላለ

የሚጫወቱት ነው፡፡ "ለሴቶች መዝለል አይፈቀድም- የድሮ አለባበስም ሱሪና ፓንት የሚባል ያልነበረው በመሆኑ ከወንዶች ጋር በጋራ ለመዝፈን ማህበረሰቡ አይመክርም፤ በአምንታም አይታይም፡፡

ከዚያም በላይ ዲቺሣ አባቶች ወንድ ልጆቻቸውን የሚመዝኑበት ነው፡፡ በሆራ አርሰዲና ሌሎችም በፖሊስ በመከልከሉ ምክንያት ጨፋሪዎቹ በሽመል ሲጨፍሩ አይታይም፡፡ ሆኖም በነባር አውዱ ላይ ሽመል ወይም ዱላ ሳይያዝ ጭፈራ አይገባም፡፡ ኃይሉ በዳሳና ሂርጳ እሸቱ እንደሚሉት 'Ulee odoo hinqabatin onneen hinoo'itu- ዱላ ሳትይዝ በወኔ ተሞልተህ አትጨፍርም፡፡ ዱላውን እንደሩር ማጫወቻ ዘፈኑን እንደ ሩር ማለት ነው፡፡ ዱላ ሳይያዝ ሩሩን መጫወት እንደማይቻል እንደማለት ነው፡፡ ይህ ክስተት በዜማ ገልፀው እራሳቸውን ሲያበረታቱ በአርሰዲ ከዘፈኑት የሚከተለው ይገኝበታል፡፡

Baalamii yaa qacaa qacalee	*ባለሚ[59] አንቺ ሠንበሌጥ የሠንበሌጥ ዘር*
Qacaa qacalee	*የሠንበሌጥ ዘር*
Licheen taphanna yaa yoolle	*በልምጭ እንጫወት ልጆች*
Shimmalli magaazana galee	*ሽመል መጋዘን ገብቶ በዚያም ቢቀር*

(ሆራ አርሠዲ፣ መልካ አቴቴ 2003፣2004፣2004)

አባቶች "ልጅህ አደገ ወይ?' ሲሏቸው÷ "Dhiichisa oolaa miti?- ዘወትር ዲቺሣ ይውል የለም እንዴ?" በማለት ይመልሳሉ፡፡ ይህ ማለት ዱላውን መቆጣጠር (አጫፋሪዎች በሙሉ አቅማቸው ሲሰነዝሩበት መመከት፣መመከት ብቻ ሳይሆን ጡንቻው ዝሎ ከጎኑ ያለውን ሰው እንዳይመታ መጠንቀቅ እሱም እጁ (ጣቶቹ ዱላው ላይ እንዳይመታ) በድንገት የሚሰነዘርን ዱላ ሳይደናገጥ በፍጥነት መቆጣጠር መቻልን የሚመለከት ነው፡፡ በመሆኑም አካላዊ ብቻ ሳይሆን በስነልቦናም "ጠንክሯል" ለማለት ነው፡፡ "ልጄ አድጓል" ከሚባለው የአካለዊ እድገት የበለጠ ገላጭ በመሆኑ ይመረጣል፡፡

---

59 ባለሚ የሰንበሌጥ አይነት የመሠለች ሣር ሆና በቢራ ወቅት የምትበቅል ናት፡፡ በመልካ ቡናማ ሆና ለስላሳ የሣር ዓይነት ናት፡፡

የዲቺሣን ዘፈን "ወኔ" ያሌለው አይዘፍነውም ተብሎ ይታመናል፡፡ በመሆኑም የ"ወንድነት" ስሜት የሚታይበት ነው፡፡ ጭፈራው ሲካሄድ የተቆጣ በሚመስል ስሜት ውስጥ ሆኖ ውብና ማራኪ (ተመልካች በሚያጓጓ) መልክ መጫወት መቻል ደግሞ ትልቅ ቦታ የሚያሰጥ ነው፡፡ Zelalem Abera (2001) ጌረርሣ ብቻ የጀግንነት መግለጫ እንደሆነ አድርጎ የገለፀው ሀሳብ በዚህ ሊጎላመስ የሚችል ይመስላል፡፡

ከላይ ለምሳሌ ያህል የተጠቃቀሱትና ከዲቺሣ ውስጥ የተወሰዱት የአርሰዲና በከፊል የመልካ አቴቴ ስንኞች በነባሩ ዜማና ቅርፅ ላይ በየዘመኑ የተከሰቱትን ማሕበራዊ፣ ፖለቲካዊ፣ ኢኮኖሚያዊ ጉዳዮች ያነሱ ናቸው፡፡ ለምሳሌ "ፊንፊኔ እንብርታችን ናት አንሰጥም ቆርጠን" የሚለው ዘፈን ከ1996ዓም ጀምሮ እስከዚህ ጊዜ ድረስ የዘለቀ መሆኑ ተከስቶ ከነበረው "የኦሮሚያን ዋና ከተማ ወደ አዳማ" በሚል ተወስኖ የነበረን የውሳኔ ተቃውሞ የሚያንፀባርቅ ነው፡፡

በተመሳሳይ ሁኔታ ከ1997ዓም ከነበረው ሀገራዊ ምርጫ በኂላ "የመሬት ወረራ" ሊባል የሚችል ተከስቶ ነበር፡፡ በመሆኑም ገንዘብ ያለው ከማህበረሰቡ በተለይም በአሁኑ የፊንፊኔ ዙሪያ ከተሞች (ሰበታ፣ ገላን፣ ዱከም፣ ለገጣፎና ለገዳዲ፣ ሰንዳፋ በኬ፣ ቡራዩ፣ ኮሎቦ፣ ሆለታ፣ አዳና ሌሎችም ዋና ዋና ከተሞች) ሊታመን በማይችል በመልኩ የቱለማ ኦሮሞ ማሕበረሰብ በሌሎች ማሕበረሰቦች የተተካበትና መሬቱን ያጣበት ሌላኛው የታሪክ አጋጣሚ ነው፡፡ ይህ በመሆኑ÷ "Yaa Oromoo Oromoo Qulqulluu- ኦሮሞ አንተ ኦሮሞ የዋሁ"- Qonneet nyaannaa lafa hingurgurruu- እያረስን እንኖራለን መሬት አንሸጥም" ተብሎ የተገለፀበት ነው፡፡ ሆኖም አሁንም ጭምር የየከተሞቹ አስተዳደሮች "መሬት እንሸጣለን" የሚሉ ማስታወቂያዎችን በሬዲዮና በቴሌቪዥን ሲያስነግሩ ይሰማል፡፡ በዚህ ጽሁፍ ምእራፍ አራት ኦሮሞ ስለአለም ባለው አተያይ ስር "መሬት የአባት ነው- ሀገርም የአባት ነው- "Biyya Abbaa kootii" በሚል ይገልፃል የሚል ሀሳብ ተነስቶ ነበር፡፡ በዚህ ዘፈን ውስም "ሀገር አትሸጥም/ አይሸጥም" የሚል እንድምታ ስላለው ለመተራረም ያህል የተገለፀ ነው፡፡ በስንኙ ውስጥ በሦስተኛ መደብ "አንተ ኦሮሞ የዋሁ" ብሎ ጀምሮ "እናርሳለን እንጂ አንሸጥም " ወደሚል የአንደኛ መደብ አንፃር ይመጣል፡፡ ይዘቱ የመመካከርና ምክሩን አራሱም የሩቅ መካሪ ሳይሆን ባለጉዳይ ሆኖ ማንሳቱ ይስተዋላል፡፡ ሌሎች የተነቀሱ ዜማ ስንኞችም ከሞላ ጎደል ተመሳሳይነት ያሏቸው ሆነው በተራ

ቁጥር 6 ስር የሠፈረው ግን ለየት ያለ ይመስላል። የዚህ ታሪካዊ ዳራ ማንሳቱ የዘፈኑን ይዘት ሊያጎላው የሚችል ይመስላል።

በ2005 ነሐሴ ወር የኢትዮጵያ ጠቅላይ ሚኒስትር የነበሩት አቶ መለስ ዜናዊ መታመማቸው በአጭር ጊዜ ውስጥ ተገልፆ "ተሰውተዋል" የሚል መግለጫም ሳይቆይ ተሰምቶ ስለነበር ድንጋጤ የፈጠረ ነበር ለማለት ይቻላል። ባለሥልጣናቱ በሀዘኑ ምክንያት አድርገው ለረጅም ጊዜ የሚተካቸውን ሰው ለሕዝቡ ሳያሳውቁ ቆዩ። በስንኞቹ ውስጥ "ወንበሩ ባዶ ነው ግን የሚወስደው ጠፋ" በማለት የድሮዎቹን አስታዉሶ፣ የአሁኖቹንም ጠቅሶ ታሪክ ጠቀስ ሀሳብ ያነሳል።

Tuun biyyaa baatee...	*ሌላው ካገር ወጥቷል፣ ጠፍቷል*
Tuun biyyee taatee ...	*ሌላውም አፈር ሆኗል፣ሞቷል*
tuun gantuu taate	*ሌላው ከዳተኛ፦*
Ijoollee Oroo yaa gaaddisa durii	*የድሮ ጥላ ከለላዎች [ዋይ] የኦሮሞ ልጆች*
....	....

ይህ ዘፈን "ታሪክ ጠቃሽ" ነው። በአብዛኛው በአንድ አውድ ይታወቅ የነበረ ሰው በሞት ተለይቶ ደግሞ እሱ ይታወቅ በነበረበት አውድ ሲሰበሰቡና እሱ ዛሬ በአካል አጠገባቸው ሳይኖር ሲቀር ስሙ ተጠቅሶ የሚዘፈንለት ነው። በቡታ ሥርዓት ሥር የቤቱ አባል የነበረ ሰው በሞት በመለየቱ ምክንያት ወንድሞቹ ቡታ ሲያርዱ እሱ ማድረግ ስላልቻለ ÷ በዚህ ዜማ ተጠቅሷል።

Hoo hee	*ሆሆ... ሄሄ...*
Maala godha Yaa Takkaa	*መቼም ምን ሳድርግ አንተ ተካ [የሟቹ ስም ነው]*
Biyyeen galabaa miti walirraan bubbisanii	*አፈር ገለባ ስለአይደለ ከሰው ላይ አይበትኑ*

(በኢሉ በቾ በሰኔ 6/2003ዓ.ም ከፎሌ ውጪ የሆኑ የስርዓቱ ታዳሚዎች ከተጫወቱት

ሆኖም ቢኖር ኖሮ በሚል መንፈስ በተመሳሳይ ዜማ ሲነሳ ተስተውሏል። እንደዚሁ ሁሉ በዚህ ዘፈን "ኦሮሞ ተስፋ ያጣበት" በሚመስል ቅለቤ የተገለፀ ዜማ ነው። የድሮ ልጆች ጥላ ከለላ የነበሩት ሌላው ስደተኛ፣ ሌላዉ ጀግና ተሰውቶ፣ ሌላው ደግሞ አለቦታው ውሎ ለቁምነገር የማይበቃ ሆኗል በሚል የተዘፈነ ይመስላል። በመቀጠል "የኦሮሞ ድርጅት" በማለት ከኢህአዴግ አባል የሆነውን "ሊያበረታታ ይሞክራል"።

እስከ አሁን በታየው ውስጥ እነዚህ ዘፈኖች የየዘመኑን ጉዳዮች የያዙ ግን በተቃርኖ የተነሱ ናቸው ለማለት ይቻላል። ይህ በሲሚናሲቲ መገለጫ ክፍሎች ስር በሌሎች አውዶች ከታዩት ፎክሎራዊ ገፅታዎች ጋር ተነስቶ የመሆኑ ምክንያት ተጠቁሟል።

እስከ አሁን በቢራ ወቅት ስለሚደረገው እሬቻና "እሬቻ" የሚለው ቃል የሚያገለግልባቸውን አውዶች ለማንሳት ተሞክሯል። እሬቻ የሠርዶው ሣር ለአንዳች ማህበራዊና ባህላዊ ጉዳይ ሲውል ያለውንም ትርጉም የከበራውም ጠሪያ ሆኖ ያገለግላል። አገልግሎቱ በግለሰብ ደረጃ እንዲሁም በጋራ በሚታደሙበት እንደሚደረግ ተጠቁማል። በሁሉም ውስጥ እሬቻ ሌሎች ፀሐፊትም እንደገለፁት ለምስጋና (ለክብር) የሚሰጥ ስጦታ ነው። ክብሩ ለዋቃ ሆኖ ዋቃ ላስቀመጣቸው ህግጋት ማስጠበቂያም እንደሆነ የሚስተዋል ነው። ወጣቷን ሲጠልፍ የወጣው ጎረምሣ ለእሷ ክብር አልሠጣትም፣ ለአያናዋ ግን እሬቻ ይዟል። ይህን ቃል እንደሌሎቹ ባህላዊ ቃላት በመነሻ ቃሉ ለመግለፅ የሚቻል አይመስልም፤ ሆኖም "Irreechaa"fi "Irreeffannaa- እሬቻ እና እሬፈና" በበሚሉት ሥር ሲታቀፉ የሚችሉ ናቸው። እሬቻ በአጠቃቀም ሥርዓቱንም የሚወክልበት አጋጣሚ አለ። እሬፈና ሥርዓቱ ነው። ከዚህ አንፃር እሬቻ የሚለው ለስርዓቱ የሚያስፈልገውን የሠርዶ ሣር ከሥርዓቱ አንፃር ለመጥራት ያገለግላል። "የእሬቻ ሥርዓት" ተብሎ ሲገለጽ "እሬፈና" የሚለውንም ሥርዓት ለመወከልም ያገለግላል። በተገለፀ አውዶች ውስጥ ከላይ የተመለከተውን ትርጉም አለው በማለት ለመግለፅ ይቻላል።

ከእሬቻ በኋላ በቢራ ወቅት የሚከናወነው ሌላኛው ማሕበራዊና ባህላዊ ጉዳይ የሴት ልጅ ለጋብቻ መጠየቂያ ወቅት ነው። ይህ ወቅት የፍቅር መመስረቻ መሆኑን የሚልፁ ዜማዎች እረኞችም፣ ወጣቶችም በአውላላ ሜዳ ላይ ሆነው መንፈስ ከጀመረው ንፋስ ጋር÷ "Birraan bariitee yaa makaraa jaalalaa - ቢራ ነግቷል ደግሞ የፍቅር መመስረቻ ወቅት ደረሰ ወይ መከራው" እያሉ ያዜማሉ። ወዳጅ በሚያዝባቸው አካባቢዎች ይህ የቅስቀሳ አንድ አካል ሆኖ በዜማ የሚመላለሱበት ነው። ለቤት መመስረቻ ጋብቻ የዘመኑ አዝመራ አበቃቀል ታይቶ "ልጅህን ለልጄ" ለማለት ዝግጅት የሚደረግበት እና የሚጀመርበትም ነው። ከጋብቻ ጋር በተያያዘ ሰፋ ያለ ማብራሪያ በአርፋሣ ሥር ቀርቧል።

በሌላ በኩል በህዳር ወር "Yaa'ii Hoggaa- የዓመቱ ያኢ." የሚባል የቃሉ ቤት ሥርዓት የሚያከበርበት ነው። ይህ በዓመት ከሚከበሩት ሥርዓቶች አንዱ ነው። "Yaa'ii- ያኢ." የሚለው ቃል መነሻ ትርጉም "yaa'e- ፈሰሰ (ለውሃ)" yaa'a- የመፍሰሻ (በይ ለውሃ) እንደማለት ነው። ውሃው ፈስሶ "ጨፍ" ብሎ ከመሙላቱ በፊት (በገዳ ስር የጨፌን አሰያየም እንደምንመለከተው) ሳያቋርጥ ሞልቶ ይሰፋል። ከውሃው አፈሳሰስ ጋር በሚመሳሰል መልኩ ሰው ለአንድ የከበራ ሥርዓት ለአይን በዝቶ ሲታይ ብዛታቸውን አመልካች እንዲሁም እነርሱ የሚታደሙበትንም ሥርዓት በጋራ በመወከል "ያኢ." ተብሎ ይጠራል። በአማርኛ ለሰው "ጎረፈ." እንደሚገለግለው እንደ ማለት ነው።

በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ የያኢ. ሥርዓት መጠሪያ ሆኖ እያገለገለ ያለው "Warra Ayyaanaa- አያና ቤቶች (ቃሉዎች) ዘንድ ነው። ለምሳሌ በቾ ኢሉ ወሰርቢ ኘዓ በሚገኘው "ወረ ማሪም" በህዳር 10/ 2006ዓም. የያኢ. ሥርዓት ተከበረ። በሥርዓቱ በዚያ የሚያድሩ ሁሉ የሚታደሙበት እንደሆነ (መርጊያ ጫልቺሣ) ይናገራል። በመሆኑም በርካታ ሰው የሚሳተፍበት ነው። ዋነኛ የመሠባሠቢያ ምክንያትም ክረምቱን በሠላም ስላሣለፍሽን ምሥጋና ለአንቺም ለዋቃም ይድረስ" ለማለት ነው።

5.3.2. በጋ

ከዚህ በላይ እንደ ተመለከትነውና ቀጥሎም በአርፋሣ የሚከበረውን ያህል ከበራ በበጋ ወቅት ሲከበር አልታየም። አሁን በአብዛኛው ሲከበር የሚታየው ከኦሮሞ የጊዜ ዑደት ጋር ዝምድና እንዳላቸው የሚያሳይ ነገር ባይኖርም እንደ "ጥምቀት"፣ "አስትሮ ማርያምና ፋሲካ" ያሉ የኦርቶዶክስ ቤተክርቲያን ከበራዎች ሲደረግ ይታያል።

በረንቲቻ አዲስ እህል ሲደርስ ወይም ዓመቱ አዲስ ምርት ይዞ ሲመጣ÷ የ" Mataa irraa kennuu- ከአናቱ መስጠት" ሥነሥርዓት ነው። ሥርዓቱ አዲሱ ዘር ከመበላቱ በፊት መጀመሪያ የደረሰው እህል የተወሰነ ያህል ታጭዶ ለብቻ ይቀመጣል። ለብቻ የሚቀመጠው ለሁለት ነገር ይሆናል። አንደኛው ለበረንቲቻ የሚቀርብ የሥጦታ ማዕድ ይዘጋጅበታል። ሌላኛው የሁለት ወይም ሦስት ጭብጥ ያህል ታስሮ ከነኖው በምሰሶና ወጋግራ መሃል ይቀመጣል። ይህ የተቀመጠው ጭብጥ እህል የዘር መዝሪያ ጊዜ ሲደርስ ታሽቶ ከጎተራ በሚወጣው ላይ ተጨምሮበት የሚዘራ ነው።

የቦረንቲቻ ሥርዓት የጋራ ሳይሆን ሁሉም በየቤቱ ተዘጋጅቶ "አዲስ ምርት በመድረሱ መጀመሪያ ሳልበላ ለአንተ ክብር ሰጥቻለሁ" ብሎ የሚያቀርበው የመጀመሪያ ፍሬ ስጦታ ነው። ለዚህ ሥጦታ የሚዘገጃጁ ነገሮች አሉ። ይህንን በመስክ ከተገኘ የመስክ ምርመራ መመልከቱ በተሻለ ማሳያ ይሆናል። የተለያዩ ፀሐፊት "ቦረንቲቻ የታላቅ አያና መጠሪያ ነው" ብለው ጽፈውታል (ምዕራፍ አራት የቱለማ ኦሮሞን ሐይማኖት የሚያሳየው ምስል ይመለከቷል)።

የጉዳይ ምርመራ፦ የቦረንቲቻ ሥርዓት ከዋኙዋ ውሎ

ታህሳስ[60] 5 ቀን 2006ዓም ማለዳ አዴ ጮርቂቱ ሆማ ነጠላቸውን ለብሰው በግራ እጃቸው ስንቄ ይዘው ነጠላቸው ሥር ለቦረንተቻ ሥርዓት ያስፈልጋል ያሉትን ይዘው ጨሌ ወደሚባለው መልካ አመሩ። እዚያም እንደደረሱ ቋጥረው የመጡትን ፈቱ። ለሥጦታ የመጣው "Bixxillee- ቢጢሌ" በትናንሹ የተጋገረ ቂጣ" ነበር። እሱን በቀኝ እጃቸው ይዘው "Huullee- ቅል/ ሽክና" አፉን ከፍተው በግራ ይዘው ወደውሃው ዞረው "Yaa boorantícha ati narraa fudhu, Mataan kan keeti kan hafe naga'aan nu soori,- ሥጦታዬን ተቀበለኝ፣ የበኩር ፍሬ ያንተ ነውና የቀረውን በሠላም እንበላው ዘንድ ፍቃድህ ይሁን" ብለው ሲያበቁ ወደውሃው ተራ በተራ ጨመሩ። መጀመሪያ ቢጢሌዎቹን ቀጥሎም በቅል የያዙትን "ሚጁዉን" ጨመሩ።

ጨምረው ሲያበቁ ቅሉን አለቃልቀው የወንዙን ውሃ ሞሉበት። ቁጠማም ነጭተው ከድነውበት በመጡት የዛፍ ቅጠል ምትክ ከውሃው ዳርቻ በነጩት ሣር ቅሉን ከደኑት። ሌላም ለስላሳ የወንዝ ዳር ቁጠማ ነቅተው ቋጥረው ተነሱ።

አዴ ጮርቂቱ ከቤት ተነስተው እወንዙ እስኪደርሱ ድረስ እብዛም ለመናገር ፍቃደኛ አልነበሩም። ከዚያ መልስ ግን ሰፋ አድርገው መናገር ጀመሩ። "ወደ መልካ የሚሄድ ሰው÷ ሳያውቅ ክፉ እንዳይናገር÷ መጠንቀቅ ስላለበት መሆኑን ለመረዳት የተቻለው ከዚያ በኋላ ነው። በማለዳ የመውጣት ምክንያትም ብዙ ሰው በመንገድ ሳይዘዋወር፣ ከመልካውም እግር ሳይበዛ መሆኑን እንዲሁ የተስተዋለው ከዚያ በኋላ ነው።

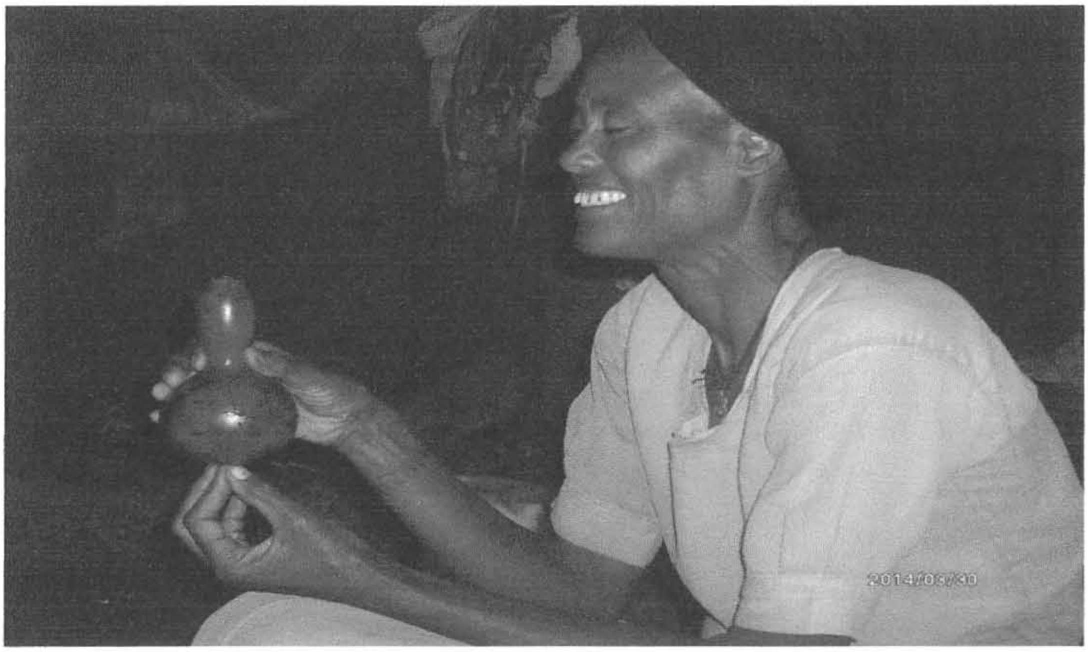
60 ይህ ወር በቀድሞ በቢራ ስር የሚጠቀስ ነው። መረጃ አቀባዮቹ የቦረንቲቻ ሥርዓት "በጋ" ነው የሚሉት መሬት ማዳበሪያ ከመልመዱ በፊት ጤፍ ይደርስ የነበረው በጥር ወር ነበር። አሁን ግን በህዳር ሁሉ እየታጨደ ነው። አሁን የበጋ ጊዜ ረዝሟል ብለው ያምናሉ።

ከመልካው መልስ በመንገድ ላይ ለቦረንቲቻ የሚዘጋጀው ዘጠኝ ቢጢሌ እንደሆነ እሳቸውም ዘጠኙን እንዳዘጋጁ ተናገሩ። "ዘጠኙንም ቢጢሌ ያዘጋጀሁት መጀመሪያ ማጭድ ከነካው እህል ነው"። ያንን ጤፍ በእግር ቤት ውስጥ አሸሁት። አበጥሬ በድንጋይ ወፍጮ በእጄ ፈጨሁት። ለዚህ ሥርዓት የሚሆን እህል ወፍጮ ቤት አይሄድም። ዛሬ ኦቦሮ /ማለዳ/ ተነስቼ ዘጠኝ ቢጢሌ ጋገርኩኝ። ቀደም ብዬ ለሚጁ ያዘጋጀሁትን ከቅል ሞልቼ ይኸው ተሳክቶልኝ አድርሼ በበረከት እየተመለስኩ ነው" አሉ።

እቤት እንደደረሱ ቤተሰቦቻቸው "Boorantichi maal siin jedhe?"- ቦረንቲቻ ምን አለሽ? ብለው እያከታተሉ ጠየቁ። አዴ ጮርቂቱም÷ "Kan naga'e abbaa tootinan ga'a, alaa manni keessan naga'a ta'a, Naga'an isinii kenna, kan horattan naga'an nyaattu, xinnaa keessan isinii guddata jedhe...- "- የደረሰኝን ለአባቱም አደርሳለሁ፣ ደጃችሁ ሰላም ይሆናል፣ ሰላም እሰጣችኋለሁ፣ ያረሳችሁትን በሠላም ትበላላችሁ፣ ልጆቻችሁም በሠላም ያድጉላችኋል ብሏል..." አሉ።

በመቀጠል ይዘው የመጡትን ቄጠማ በቡና ማፍያው ሥፍራ ጎዝጉዘው ወደቡና ማፍላት ገቡ። የዛሬውን ቡና ለየት የሚያደርገው የሚፈላበት ከቦረንቲቻ ዘንድ በስጦታ በመጣ ውሃ ነው። ቡናው ፈልቶ የቡናው ቁርስ ቀርቦ ተመረቀ። ምርቃቻቸው ለቦረንቲቻው ምስጋና በማቅረብ ጀምሮ ለወደፊቱ በመመኘት የተጠናቀቀ ነው።

(በተሳትፎ ምልከታ ታህሳስ 05/ 2006 ዓም ከኢሉ በቾ የተወሰደ)



ፎቶ 3፡- ለቦረንቲቻ ምጁ የተወሰደበት ቅል ምስል

በዚህ ጽሁፍ ምዕራፍ አራት "ቦረንቲቻ የታላቅ አያና ነው" የሚል ሀሳብ ተነስተዋል(Daaniyaa, Dirribii Dammissee 2012, Leellisaa Aadaa; 2013)። ቦረንቲቻ የታላቅ አያና ማክበሪያ መታሰቢያ ነው ብለው ያነሳሉ (ምስል 1 ይመልከቱ)። ከቃሉ በመነሳት ይህ ታላቅ ወይም መታሰቢያም የሚደረግለት የመጫና ቱለማ አባት የሆነው ቦረና መሆኑን የሚያመለክት ነገር ይታያል፤ ለምናልባትም ከዚያ ቀደም ለነበረ አባት። (በምዕራፍ አራት የቱለማ ኦሮሞ ዘር ሀረግ ይህን ያመለክቷል)። በ"በቦረና ላይ "- icha" የሚል ድህረግንድ ቅጥያ ሲጨመር÷ "ታዋቂ- ቀድሞ በጋራ የታወቀ" ያደርገዋል። ለምሳሌ "Tuulama- icha- ቱለማ- ው፣ "Macca- icha"- መጫ- ው" ፣ "angafa- icha - ታላቅ- የው" የሚል ትርጉም ይሰጣል።

ከዚህ በፊት በኦሮሞ ምርቃት ውስጥ "Salgan Booranaa- የዘጠኙ ቦረና አምላክ" የሚል አገላለፅ እንዳላቸው ተነስቷል። አሁን በቦረንቲቻውም ስርዓት አዴ ደራ እንደገለፁት እና ከሌሎችም በውይይት ለማስተዋል የተቻለው የቢጢሌው ብዛት ዘጠኝ ነው። የቱለማ ኦሮሞ ከቦረና ጋር አያየዞ ዘጠኝ የሚላቸው "Salgan Yaa'ii Booranaa- ዘጠኙ የቦረና ያኢዎች" በገዳ መዋቅር ውስጥ ያሉትን ነው። ዘጠኙ ቢጥሌዎች የዚያ ተምሳሌት ናቸው። ይህን በተመለከተ የተምሳሌት ትርጉም ክፍል በስፋት የተመለከተው ቢሆንም የሚዘጋጀውም ከመጀመሪያ እህል መሆኑ ከታላቅነት ጋርና ታላቅን ማክበር የተያያዘ ነገር እንዳለው ይስተዋላል።

5.3.3. አርፋሣ

አርፋሣ ሌላኛው በቱለማ ኦሮሞ አካባቢ የሚታወቅ ወቅት ከመሆኑም በላይ በከበራ የሚታጀብ ነው። የዚህ ወቅት ስያሜ ከመነሻ ቃል ለመገመት ለምናልባት÷ "አራት" የሚል ጋር የሚሄድ ይመስላል፤ "አራተኛው ወቅት" ለማለት። ወቅቱ አራተኛ የሚሆነው ግን ክረምት መነሻ ከተደረገ ነው። በሌላ በኩል "Harfaasaa- ሐርፋሣ" በሚል ከታየ ለምናልባት "Afarsuu, Afuuruu- ማራገብ፣ ማናፈስ" ከሚለው ጋር በማያያዝ በወቅቱ ካለው ዝናብ አዘል ንፋስ (ግን ያልተረጋጋ፣ ወጥ አነፋፈስ የሌለው፣ አልፎ አልፎ ቅዝቃዜ ያለው አየር እያመጣ የሚያናፍስ አይነት) ሆኖ የተሰየመም ሆናል ተብሎ ሊገመት ይችል ሆናል[62]።

በጣም ደረቅ፣ ፀሐያማ፣ አቧራማ ከነበረው የበጋ ወቅት ታልፎ ዝናብ ዘንቦ አቧራውን ጋብ ያደረገበት፣ የደረቁ ሣሮች ማቆጥቆጥ የጀመሩበት ወቅት ነው። ሕይወት ማንሰራራት እንምትጀምር አይነት ወቅት ሆኖ ይታያል። ትንሽ ዝናቡ ገፋ ሲያደርግ መሬቱ ሳይጨቀይ ሣር ማብቀል ይጀምራል። ሜዳው ሲለመልም፣ የእርሻው መሬት ይለሰልሳል። ከብቶቹ ሰውነታቸው በተመገቡት ማንሰራራት ሲጀምር፣ አራሹ ለእርሻ ተመቻችቶ ይነሳል።

አርፋሣ 'እንኳን ሰው ጥገት ትሠርራለች' ተብሎ የሚጠበቅበት ወቅት ነው። ላሞች ሥሪያ የሚጀምሩት ወቅት ነው። በተለይም አርፋሣው ረጅም በሆነበት ወቅት የከብቱ ሰውነት ከበጋው ደረቅ ወቅት አገግሞ መፈንጠዝ የሚሹበት ወቅት ተደርጎ ይታያል። እርሻውም መታረስ የሚጀምርበት ነው። አዲስ መሬትም እንዲሁ በዝናብ ርሶ የሚሠነጠቅበት ወቅት ነው። አዲሱ መሬት ተከፋፍቶ አየር ካገኘ በኂላ ለስልሶ "መሬቱን ያሚሻል" የሚባል ዘር ይዘራበታል። ስለሆነም ወቅቱ የቅድመ ዘር መዝሪያ ዝግጅት ወቅት ነው። ከመሠንጠቅ እስከ ማለስለስ ያለ ስራ ይሠራበታል። በቱለማ አካባቢ የበልግ እርሻ ምናልባት ውስን ከሆኑት ቦታዎች በስተቀር እምብዛም አለ ለማለት አያስደፍርም።

እንደዚሁ ሁሉ አርፋሣ የጋብቻ ወቅት ነው። ጋብቻ አንድ÷ "Ilma fuudhaa ga'e- በየቃል በቃል ትርጉም ለመውሰድ [ለማግባት] የደረሰ ወንድ ልጅ እና÷ "Intala Heerumaa geesse"- ለማግባት

---

[62] አጥኝው በቱለማ አከባቢ ስለመብቀሏና መታወቋ እርግጠኝ ለመሆን ባይችልም በዚህን ወቅት የምትበቅልና ሴቶች እግራቸውን የሚያስውቡበት አትክልት እንዳለች ጠቋሚ ሀሳብ አግኝቷል።

የደረሰች ሴት[63] ቤት የሚመሰርቱበት ሥርዓት ነው። የተፈቀደላቸው አንድ ወንድና አንዲት ሴት የሚጋቡበት ወቅት ነው። ተጋብተው የራሳቸውን "ድንግል እርሻ መሠንጠቅ" የሚጀምሩበት ነው። ለምናልባት ፍሬው በከርሞ ቢራ አብቦ በበጋው ያታያል። በአርፋሣ ጎልቶ የሚታየው ጋብቻው የሚፈፀምበት ዕለት ቢሆንም ዕለቱ እየቀረበ በመጣ ቁጥር ድምቀቱም ስጋቱም እየጨመረ ይሄዳል። ለጋብቻ ኩዳ አርፊ - አስራ አራት ቀናት ሲቀሩት የማማሻ ዘፈን በተለይም በልጅቷ ቤት ይጀመራል። በአንፃራዊነት በልጁ ቤት ዘግየት ብሎ ይጀምርና በተቃራኒው ከጋብቻ በኋላ ይደምቃል። ዘፈኑ ማምሻን ጀምሮ ዕለቱ እየተቃረበ ሲሄድ እስከ እኩለ ለሊትና ንጋት ሁሉ ሊጠጋ ይችላል።

አመሻሽ ላይ የጀመረው ዘፈን እስከ ንጋት እስኪቃረብ ከሚዘፈንባቸው ዕለታት የዋዜማው ዕለት አንዱ ነው። እንዲያረዝሙ የሚያደርገው የነገው ሙሽራና የእሷ ጓደኞች አመሻሹን የጠጡት / Heexoo/ የኮሶ መድሃኒት ማሻሪያ ጊዜ እርዝማኔ ነው። በሌላ በኩል "ለማንኛውም" ተብሎ ልጅቱ ሆድ ቢከፋት ተነስታ አንድ ነገር እንዳትሆን (የመኮብለል፣ እራስን የማጥፋትና ሙከራው፣ ከሌላ ምናልባት በአንዳች አጋጣሚ ተዋውቃ ከነበረው ሰው ጋር በስተመጨረሻ ሰዓት ተገናኝታ "ክፉ ነገር" እንዳይደርስባት (ክብረ ንጽኀናዋን እንዳያስጥላት) ለሊቱን የመጠበቂያም ስለሆነ ሲዘፈን ይታደራል።

የኮሶ መድሃኒት ማጠጣት ምክንያት እላይ የተጠቀሰውንም ተግባር የያዘ ሆኖ በዋነኛነት የሚባለው ወደ ወንዱ ቤት ስትሄድ "ሆዷን እንዳያማት" በተለይም ቁርጠት እንዳያስቸግራት ነው። የኮሶ መድሃንት ሳትጠጣ ሄዳ ሆዷን ቢያማት ሙሽራ ስለሆነች እንደልቧ እንግዳ ፊት ወጣ ገባ ማለት አትችልም የሚል ነው። ለተወሰኑ ቀናት በልጁ እናት መሪነትና ትዕዛዝ ለአይን ያዝ ሲያደርግ ለሽንት እንድትወጣ ይደረጋል። ይህም ልጅቱ ገና ክብረ ንጽህናዋን ያስረከበችበት ወቅት በመሆኑ ሰውነቷ ቁስለት አለው፤ አካሄዷ በሰው ፊት ሳያምር ይችላል። በቀን ውጪ

[63] አሁን በሀገርቷ በአዋጅ መልክ ሴት ልጅ ከአስራ ስምንት ዓመት በታች ማግባትም ሆነ መዳር እንደማይቻል ስለተደነገገ አሁን ያለውን ለጋብቻ የደረሰች ሴት ዕድሜ መናገር ይቻል ይሆናል። በቀድሞ ግን÷ "እናቷን ሳታክል" ማግባት አለባት ተብሎ ይታመናል። ምናልባትም ከ15 እና ከዚያ በላይ ከሆነች÷ "Haftuu- የቀረች" "ያለፈባት፣ የተናቀች" ዓይነት ስያሜ በሀሜት መልክ ታገኛለች። የሴትነት "Adafii- የወር አበባ" ከማየቷ በፊት ከወላጆቿ ቤት እንድትለቅ ይፈለጋል። ይህም "የዘወትር ትዝታዋ ከባለቤቷ ቂዬ ጋር ይሆናል' የሚል ነው። ስለሆነም ይህች ሴት "ቁሮ" የማግኘት ዕድሏ ውስን ነው። የሚጠብቃት በአጋጣሚ ሊያገባት የጠየቀን በሆነ አጋጣሚ ያጣ ሰው በእሪዳባ ጋብቻ፣ ማህበራዊ ደረጃው በአንዳች ነገር ዝቅ ያለ ሰው፣ አግብቶ የፈታ ወይም ሚስት የሞተችበት ሰው ለሁለተኛ ሚስትነት ወይም በዕድሜ ለገፋ ሰው የመሆን ዕድሏ ትልቅ ነው።

ብትቀመጥና በተቀመጠችበት ቦታ[64] ሰው ቢያይና ምናልባት ልጅቷን ኮሶ ተጣብቷት ቢገኝ ለልጅቱም ለልጅቱ እናትም ክብረነክ ነው። ምክንያቱም ኮሶ የአንድ ጀምበር ስለልሆነ ከእራሷ ቤተሰብ ዘንድ ይዛ የመጣች እንጂ የዚህ ቤት አይሆንም። ለዚህ ጥንቃቄም ሲባል ከምግብም "ወጪ የማይበዛው" ይሰጣታል። አሁን በአሁን ልጅቱ ሽንት ቤት የምትጠይቅ ከሆነ ለእህላቸው ደህንነትም "አደጋ አድራሽ መጣ" የሚል ስጋትና አስተሳሰብ በልጁ እናት ዘንድ ያድራል።

በሌላ በኩል ኮሶ አብረዋት የሚጠጡት እንደሷ ልጃገረድ የሆኑ አብሮ አደጎቿ ናቸው። በእናቶች መሪነት የኮሶውን ፍሬ ከመውቀጥ ጀምሮ እስከሚጠጣበት ጊዜ ድረስ አብረው ይሆናሉ። ኮሶው የሚጠጣው ምሽት ነው። የኮሶውን መድሃኒት ቀድማ የምትጠጣው የነገዋ ሙሽራ ናት። የኮሶውም መጠን አንድ ኩባያ ነው። ማንጠባጠብ፣ ማፍሰስ፣ ማቋረጥ፣ የተከለከለ ነው። ታላቅ ወንድሟ (ነገ የበር መግቢያ ብር ከወንድ ሚዜዎቿ የሚቀበለው) በዱላም ቢሆን አስገድዶ ማስፈፀም የእሱ ኃላፊነት ነው። ታላቅ ወንድሟ ሊቀጣት የሚችለው ዛሬ ብቻ ነው። ከዛሬ በኋላ ባል ያለት በስሱ የተከበረች ናት። ሰው ሁሉ ተሰብስቦ ባለበት እያደፋፈሯቸው ሁሉም እንዲጠጡ ይደረጋል። "ማንኛዋ ጎደኛዋን የበለጠ እንደምትወድ ለማሳየት የሚያደርጉት ነው፤ የማን ልጅ ጎበዝ እንደሆነችም በዚያው ይታያል፤ ይወራልም። ስለሆነም በአንድ በኩል አብሮ አደጎቿ መራራን እንኳ ሳይቀር ከእሷ ጋር መካፈላቸውን የማሳያም ነው።

ሌላኛው የኮሶ መድሃንት ማጠጣት ከላይ የተጠቀሰው እንዳለ ሆኖ ሌላም ምክንያት "ልጁን እንዳታስቸግረው" ለማድረግ ነው። ኮሶ በደንብ "አሻረ" የሚባለው ብዙ ጊዜ መላልሶ ሲያስቀምጥ ነው። ምክንቱም ከላይ እንደ ተጠቀሰው የሚጠጣው ለሊት ስለሆነ በለሊት ከተቅማጡ ጋር ምን እንደወጣ የሚታወቅ ነገር የለም። ግን መላልሶ ሲያስቀምጥ "ያሽራታል" ተብሎ ስለሚወሰድ ነው። ስለሆነም "ሙሽራይቱ በአንድ ዋንጫ ኮሶ ያሽራታል" ተብሎ ይታመናል። እንዳሻራት በወሰደችው የኮሶ መጠንና መላልሶ ባስቀመጣት የምልልስ ጊዜ ብዛት ይገመታል። ስለሆነም በሆዷ የነበረው የቀድሞ ምግብ ሁሉ ተበጥብጦ ስለሚወጣ ከዚያ በኋላ "ለሆዷ ይከብዳታል" ስለሚባል ብዙ እንድትበላ አይፈቀድላትም። ጥቂት የሚሠጣት ቢኖር ጨኮ ብቻ በማንኪያ ተደርጎ ነው። ይህ ማለት በሌላ በኩል በኮሶ ማግስት፣ በፈረስ ላይ በመሆን መንገድ ተጉዛ፣

64 አሁን በአብዛኛው ገጠር ቀበሌዎች በጤና ኤክስቴንሽን ሠራተኞች በየመኖሪያ ቤቱ የመፀዳጃ ቤቶች ተሠርተው ይታያሉ። አገልግሎታቸው ግን ለማለዳና ምናልባት ቀን ለሚቀመጡ ሰው ይመስላል። አብዛኛው ሰው ምሽት ሽንት ቤት ከመግባት ወደ ሜዳ መውጣቱን እንደሚመርጥ ለማስተዋል ተችሏል።

ልጁ ቤት ስትደርስና ከዚያ በኋላ እስከ እኩለ ለሊትና ከዚያም በኋላ እንደመንገዱ ርቀት ስለምትደርስ ሰውነቷ ይደክማል። ልጁ ወደ ጫጉላ ቤት ሲገባ ክብረንጽኀናዋን ላለማስወሰድ የምታደርገው ትግል ቢኖርም ብዙም ላትታገል ትችላለች፣ ይደክማታል የሚል እሳቤ አለው (የኮሶውን መድሃኒት መጠጣቱና፣ ተግባሩ ያሏቸው ተምሳሌት በምዕራፍ ስምንት እና ዘጠኝ ስር ተብራርቶ ቀርቧል) ።

ከዚህ በላይ የተገለፀው በመደበኛ ወይም በሽማግሌ ተጠይቆ የሚፈፀመው የቱለማ ኦሮሞ ጋብቻ አመሻሽ *ሥርዓት* አንድ ክፍል ነው። ይሁን እንጂ ሌሎች የጋብቻ አይነቶችም አሉ።

በቱለማ ኦሮሞ ያሉ የታወቁ የጋብቻ ዓይነቶች፡-

ሀ. "Kadhannaa- ከደና/መደበኛ ጋብቻ፡-

ይህ በመደበኛነት የሚታወቅ የጋብቻ ዓይነት ነው። 'Kadhannaa/ ከደና/ ማለት "ልመና" ማለት ነው። ልመናው የወንዱ ወገን የሴቷን ቤተሰብ ለምኖ በፍቃደኝነታቸው የሚፈፀምበት ነው። ጋብቻው በሽማግሌዎች አገናኝነት፣ በቢራ ወቅት ተጠይቆ ከስድስት ወር እስከ ዓመት በሚደርስ የጊዜ እርዝማኔ የሚፈፀም ነው።

ለ. Irra Dhaabaa/ "Fuudha Kallachaa- ኢረዳባ / የከለቻ ጋብቻ/ ጨብሣ/

እረዳባ በአንድት ዕለት ውስጥ ምናልባትም ሰዓታት ጊዜ ውስጥ በሚቀርብ የጋብቻ ጥያቄ መልስ ተሰጥቶ ልጅቱ የምትዳርበት የጋብቻ አይነት ነው። የወንዱ ወገን አሁንኑ መጥቶ ምናልባትም ስድስት ሰዓት ባልሞላ ጊዜ ውስጥ አሁንኑ ልጅቷን ወስዶ የሚመለስበት ነው። *እረዳባ የሚለው ቃል* "Irraa- "እላይ" ከሚለውና "Dhaabaa- *ማቆም*" ከሚለው "እላዩ ላይ *ማቆም*" የሚል የቃል በቃል ሀሳብ አለው- የድርጊቱን ፍጥነት ለመግለፅ ነው። በዚህም ውስጥ ጥያቄውን የሚያቀርቡና የሚቀበሉ ሽማግሌዎች በመሃል ቢኖሩም ጠያቂው ወገን በባህሉ በአምንታ መመለስ ያለበትን *ከለቻ* ይዞ ስለሚመጣ በባህሉ አስገዳኝነት ጥያቄውን ይቀበላል። በከለቻው የተጠየቀው ቤተሰብ በአሉታ ከተመለሰ ስሟ ተጠርቶ "እንቢ" የተባለችዋ ልጅ ዕጣ ፈንታ ወደሚያምር ሕይወት የሚያስወጣ አይሆንም፤ ወላጆቿ ብቻም ሳይሆን ጎሣው በሙሉ በጎ ነገር አይጠብቀውም ተብሎ ይወሰዳል። "ከለቻ ወጥቶ ባዶውን አይመለስም፤ ከተመለሰ የቆመበት ቄዬ ባዶ ይሆናል" ተብሎ ስለሚታመን ይፈራል። ስለሆነም በዚህ መልክ የሚፈፀም ጋብቻ "የከለቻ ጋብቻ" ተብሎም ታወቃል። በሌላ አጠራር "ጨብሣ" ተብሎም ይጠራል።

ጨብሣ *ሥርወ ቃሉ* "ጨብሜ- ሠበረ ነው። በዚህ አገላለፅ ጠያቂው በድንገት ስለሚመጣ በወጉ በበር ሳይሆን ቅጥር ግቢውን አሳብሮ የሚመጣ ሊሆን ይችላል፤ሥርዓት ጠብቆ አለመምጣቱንም እንዲሁ።

ይህ የጋብቻ ዓይነት ሌላ ለማግባት የወጣው ወንድ በአንዳች ምክንያት ይዞ ሳይመለስ ሲቀር ባዶ እጁን ላለመመለስ ወዲያው የሚወሰን ውሳኔ ነው። ወይም በጥልፊያ ላይ ልጅቷን ይዞው ለመግባት ባይቻላቸው ከቤት የወጣው *ከለቻ* ባዶ እጅ እንዳይመለስ የሚያደርገው ነው። በመደበኛውም ጋብቻ ቢሆን ለማግባት የወጣው ሰው "ከለቻ" የሚል ባህላዊ ክብር ይሰጠዋል። በአብዛኛው ለዚህ የጋብቻ የሚጋለጡት በማሕበረሰቡ የሴት ልጅ ዕድሜ መስፈርት መሠረት ለጋብቻ ትንሽ አልፎባቸዋል "Haftuu- ቀር ሊሆኑ ነው" ተብለው የተፈረጁ ናቸው።

Badhaasoo,	*ይኸው ተከበርን*
Lammachi Fooggalee	*ሠንጋ ፈረሱ በወኔ ተሞላ*
Kallachi oofalee	*ከለቻው በሠላም ወጥቶ ገባ*

ስለሆነም *ከለቻ* በጋብቻ አውድ ሁለቱንም ይይዛል። አግቢውም፣ *ሥነሥርዓቱም* የከለቻ *ሥነሥርዓት* ተብለው ይጠራል። *ከለቻ* ተምሳሌታዊ ትርጉም ያለው የተከበረ የገዳ *ሥርዓት* "Ulfaa- ኡልፋ" ነው። ትርጓሜውም ክፍሬ ማፍራት ጋር ይያያዛል። ማብራሪያው በተምሳሌት ትንተና ክፍል ቀርቧል።

4. **"Butii- ቡቲ፡**

ቡቲ ልጅቱ በውጭው የምትጠለፍበት የጋብቻ ዓይነት ነው። ይህ አጀማመሩ በጉልበት ሆኖ በሂደት በስምምነት የሚጠናቀቅ ነው። በአሁን ወቅት በመደበኛው ሕግ የሚያስከስስ ሆኖ በመገኘቱ በግልፅ እየተፈፀመ እንዳልሆነ ይናገራሉ።

5. **Dhaalaa- ዳላ፡-**

በአጋጣሚ ባል ሲሞት የሚቼ ወንድም በውርስ መልክ የወንድሙን ቂዬና እሷን በውርስ መልክ የሚወስድበት *ሥርዓት* ነው። ይህ የጋብቻ አይነት በአሁኑ ወቅት "የለም" ሊባል የሚችል ነው። በዚህ መልኩ ጋብቻ የመሠረቱ ቤተሰቦችን አጠኝው አጠያይቆ አላገኘም። ሆኖም የዚህ ጋብቻ አይነት ቀደምት ማሕበረሰባዊ ምክንያት ሚቼ ልጆች ከነበሩት ሌላ ባዕድ መጥቶ ልጆቹን

ከሚያሳድግ አጎታቸው ይቀርባቸዋል በሚል ምክንያት እንደሆነ አቦ ታምሩ ዲርባ (2005) ይገልፃሉ። ሌላው ምክንያት ደግሞ ሴቷ ከቤቷ ወጥታ ብታገባ ደግሞ የሚቾቹ ልጆች ሰብሳቢ ያጣሉ ከሚል መነሻ ያደረጉት መሆኑን አስረድተዋል።

ከዚህ በላይ በቱለማ ኦሮሞ ያሉትን የጋብቻ ዓይነቶች ለማንሳት ተሞክሯል። ጋብቻ የሚባለው አንድ ለአካለ-መጠን የደረሰ ወንድና አንድት ልጃገረድ አንድ ላይ እንዲሆኑ ማሕበረሰቡ የሚፈቅድበት ሥርዓት ነው። በአካባቢው ወንዱ "Fuudhee" ሲባል ሴቷ "Heerumtee" / ሥርዓቱ ደግሞ÷ "Sirna Fuudhafi Heerumaa- የጋብቻ ሥነሥርዓት" ይባላል። ቃል በቃል ሲተረጎም "Fuudhe" - ለወንዱ "ወሰደ" ሲባል ምናልበትም የቃሉ መነሻ "Heera"fi "uumuu" /ሥርዓት እና መፍጠር/ የተነሳ ሆኖ ልጅቱ "ሥርዓት ፈጠረች" ወይም "በሥርዓት ታጠረች" የሚል ይመስላል። "Gaa'ela/ ጋኤላ / ተብሎም የሚጠራበት አጋጣሚ አለ። ይህ አጠቃቀም የጋብቻን ሥርዓት ከማለፍ፣ ማሳካት፣ በበጎ ማጠናቀቅ ጋር ሚያያዝ ነው። "Gaa'ela Waaqatu nama ooffalchaa" /የጋብቻ ስኬት በዋቃ ፍቃድ ላይ የተመሠረተ የሚሆን ነው" በማለት ይገለፃል። ስለሆነም÷ "ጋኤላ" የሚለው ቃል ለጋብቻ ከማህበራዊነት በበለጠ ለመንፈሳዊነቱ የሚያገለግል ነው።

ጋብቻ በኦሮሞ አተያይ የሕይወት ሙሉ ትስስር ነው። ስለሆነም ሚስት ካገባች በኋላ ከቤተሰቦቿ ይልቅ በባለቤቷ ቤተሰብ ትታወቃለች። ለምሳሌ ካገባች በኋላ ፀጉሯን አትላጭም። የምትላጨው ባሏ የሞተ ዕለት ነው። ለምናልባት መላጨላት የግድ ከሆነባት ሣር ነጭቶ (እሬቻ) በፀጉሯ አስነክቶ የሚለጭላት ባለቤቷ ነው። "To cut the hair is to separate oneself from the previous world; …Widows cut their hair to break the bond created by marriage, and rite is reinforced by placing the hair on the tomb [.] (Gennep, Van; 1908:166-7).

ጋብቻ በኦሮሞ ቋንቋ አጠቃቀም የጄኔፕን ሀሳብ ይጋራል። ተናጋሪው÷ "Niitii fuudhe- በየቃል በቃል ትርጉም - ሚስት ወሰደ- ወደራሱ አመጣ" የሚል ሀሳብ አለው። ስለሆነም ማቀፉን፣ የራሱ ማድረጉን ይገልፃል። ልጅቱ ከቤተሰቦቿ ለቃ ወደልጁ ቤተሰብ ስትቀላቀል ከወላጅ ቤተሰቦቿ (አባት፣ እናት፣ ወንድምና እህት) እንዲሁም ጎሣዋ ጭምር ትለያለች። ይህ ማለት ካገባች በኋላ ከባለቤቷ የዘር ግንድ ጋር ትቆጠራለች። "When a [Oromo] woman marries, she leaves her own tribe and enters that of her hadband(E. S. Wakefield, 1907) in David Nutt (ed.). "Heerumte" ሄሩምቴ የሚለው ቃል ሔራ (ሕግ) እና ኡምቴ (ፈጠረች) "ሥርዓት ያዘች" የሚለው ለአካለ መጠን ደርሳ ከ "ቤተሰቦቿ" ጋር መቀላቀሏን ለመግለጽ ይመስላል። በኦሮሞ

ባህል ሴት ልጅ ከተወለችበት ቀን ይልቅ ያገባችበት ቀን ዋጋ ይሰጠዋል። በቦረና ኦሮሞ ለወንዱ እንደሚደረገው *የጉብሣ*[65] እና *ሐንዱራ*[66] ከበራዎች (*ሥም* ማውጣት እና *ሥጦታ ሥነ ሥርዓቶች*) ለሴቷ አይደረጉም። ለሴት ልጅ እነዚህ ስጦታዎች የሚደረጉት ከዚህ ተለይታ ወደምትኖርበት ቤት የምትገባበት ዕለት ነው። *በቦረንቲቻ* ጉዳይ ምርምራ ስር አዴ ዳራ ስለሚባሉ ሴት ተነስቶ ነበር። አዴ ዳራ በዳዳ በማሕበረሰቡ ውስጥ አሁን የምታወቁበትን ስም ያገኙት ካገቡ በኋላ ነው። የበዳዳ *መሆኗ* እንጂ ወላጅ አባቷም እንዲሁ ቅርበት ባለው ሰው በኩል ካልሆነ አይታወቅም።

ይህን ከሚያጠናክሩ ሀሳቦች ሴት ልጅ ስትዳር በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ከሚዘፈነው ዘፈን ይዘት *መመርመር* ይቻላል። የዘፈኑ *መጠሪያ (H) Eemmoo Yaa Laashoo"* (ኤሞ ያ ላሾ) ተብሎ ይታወቃል። ይህ ስትዳር በልጅቷ ቤተሰቦች ቤት የሚዘፈን ነው። ይህ ዘፈን በሌላ አጋጣሚ ምናልባት ለለውጥ ተብሎ ካልተዘፈነ በስተቀር ከዚህ አውድ ውጭ አይዘፈንም። የዘፈኑ ከዋኞች ሴቶች በተለይም የልጅቱ አብሮ አደጎች ናቸው። ዜማው የማባበል ስሜት ያለው ሆኖ የልጅቷን ሆድ የሚያባባ ነው። በአንፃሩ ከዚህ *መለየቷን*፣ ከሁሉም ሽኝት ማግኘቷንና እሷም "ደህና ሁኑ" ማለቷን እንዲሁም የምትሄድበትን ቤትም ቀድማ እንድታስብ የሚያሳስብ ነው።

ምሳሌ 1

Emmoo Yaalaashoo	*እስኪ ይሁና የእኔ ዘንፋላ*
Laashoon baalaa	*ለሽ ማለት ለቅጠል ነው [አንገቱን ሳዘመመ አይነት]*
Gargar baanaa?	*'እውነት ልንለያይ ነው'?*
Siin jette Haatee.	*ብላሻለች እናትሽ።*

[65] *ጉብሣ* ለወንድ ልጅ በተለይም ለአንገፋ ልጅ የሚደረግ የስም አወጣጥ *ሥነ-ሥርዓት* ነው። ስም ከተሰጠበት *ዕለት* ጀምሮ ማሕበራዊ እውቅና ያገኛል (ደስታ አማረ "የቦረና ኦሮሞ የበኩር ልጅ ስም አወጣጥ" ለኢትዮጵያ ቋንቋዎችና *ሥነጽሁፍ* ትምህርት ክፍል ለኤም ኤ. ዲግሪ በኢትዮጵያ *ሥነጽሁፍን* ፎክሎር የቀረበ 2000ዓም *መመልከት* ይቻላል።

[66] *ሀንዱራ ቃል* በቃል በእንግሊዝኛው "Umbilical Cord " እትብት ወይም የእንግዴ ልጅ የሚባለው ነው። *ሐንዱራ* በከፊል ቱለማ እንደሚታየው ልጅ እንደተወለደ ወይም የልጁ *አያት* (በተለይም አባት) ልጁን ያየ *ዕለት* ወይም የታቀፈ *ዕለት* ስም ሰጥቶ በሚሰጠው ስጦታ ይታያል። የሚሰጠው ከብትም ጥገት ላም ናት (ገንዘብ እንኳ ቢሆን መስጠት የግድ ነው)። ጥገት ላሟ በምትሰጠው ወተት ልጁ ያድጋል ሲያድግም ላምቷ የወለዳቻቸው ጥጆች የእሱ ሀብት ይሆናል። (Aadam Kadiir Galatoo. *Haadndhuuraafi Sossoba Daa'manii.* Haramaayaa, Khalf printing press: 2000) ። ለሴቷ ስጦታ የሚሠጠው የተወለደች *ዕለት* ሳይሆን በጋብቻዋ ወቅት ነው።

ምሳሌ 2

Heemoo Yaa Laashoo	*ኤሞ ያ ላሾ*
Koobaa Roobee,	*አለስልሶ [ዝናቡ] ዘነበ*
Kophaan oolee	*ለብቻ መዋሌ መቼ ታሰበ*
Yaa Hiriyaatoo	*አንቺ አብሮ አደግ ጓደኛዬ*

ምሳሌ 3

Walaawalaa oolii Eeleen caban ooltu	*ምንኛ ብትወለወል ምጣድ[67] መሠበሯ አይቀርም፡፡*
Waljaalachaa Oolii gargarbaatin ooltu	*ምንኛ መዋደድ ቢኖር መለያየት አይቀር*
Qalootoo Jajabaadhu siin jette haatee	*እንግዲህ የእኔ ዘንካታ ቻል አርጊው ብላሻለች፡፡*

(ምንጭ፡- ከአቶ ሂርጳሳ ዲንቅሲሳ ቁዬ፡ 2003)

እስከ አሁን በታዩት ውስጥ መለየትን እንጂ "Incorporation" የሚያስረዳ ነገር የለም፡፡ ሴት ልጅ ዝምድና ለማስፋት እንጂ የምትወልዳቸው ልጆች ጭምር በእዚያ ዘር ግንድ ውስጥ ገብተው በባለቤቷ በኩል ይቆጠራሉ፤ ስለሆነም እንደወንድ ልጅ ዘር ቀጥላ የአባት ዘር ሀረግ አታስጠራም፡፡ በሊሚናሊቲ መገለጫ ባህርያት ማሳያ ርዕስ ሥር እንደተመለከተው አግብታ ከሄደች ስለእሷ ተከታታይ የሚሄነው ወላጅ አባቷ ሳይሆን በጋብቻዋ ዕለት የበር መግቢያ እሬቻ (ገንዘብ) የተቀበለው ወንድሟ ነው፡፡ የወላጅ አባቷ ኃላፊነት እየቀነሰ መሄዱን ያመላክታል፡፡ ወንድሟም ቢሆን እስከተወሰነ ጊዜ ድረስ እየሄደ ሲጠይቃት የሚቆይ እንጂ ወልዳ ከከበደች በኋላ እሱም ያቆማል፡፡

ለማጠቃለል ያህል ቀንና ዓመት ተመሳሳይነት አላቸው፡፡ ዓመት በቀን ውስጥ ባሉት ባህርያት ይታወቃል፡፡ ይህም ሰው ለየዕለት ልምዱ ቅርብ በመሆኑ የዓመቱን ረጅም ጊዜ ባህርያት በጉልህ ምስል እንዲያይ ተፈልጎ ሊሆን ይችላል፡፡ በዓመት ውስጥ ያሉት አራቱ ወቅቶች በጧት፣ በቀን፣ በአመሻሽና በለሊት ይመሰላሉ፡፡ የቢራ ወቅት ቢራ ወላድ ልጇን ይዛ እንደምትወጣባት የጧት ፀሐይ ይታይል፡፡ እንዲያም በቱለማ ኦሮሞ ንግግር ውስጥ 'Birraa

67 የእንጀራ መጋገሪያ ምጣድ ለማለት ነው፡፡

Ganamaan kadhate"- በቃል የቃል ትርጉም "ቢራ÷ በማለዳው ወቅት ነው ያጨው" ተብሎ ሲገለጽ ይስተዋላል። ቢራና ጠዋት ካሏቸው ተመሳስሎ የተነሳ ጠዋት ለቢራ ማጎላሚሻ (ማሳያ) ተደርጎ ይታያል። ጧት ጤዛ እንዳለው ሁሉ ቢራ ወቅትም በክረምቱ የዘለቀ እርጥበት አለው። ጤዛው ፀሐይ ስትወጣ÷ የቢራው እርጥበት በጋው ሲገፋ ይለቃል።

በጋ ከቀን ጠራራ ፀሐይ ወይም እኩለ ቀን ጋር ይስተያያል። በዚህን ወቅት ፀሐይ ሙሉ ኃይሏን የምትጠቀምበት በመሆኑ አካባቢው በሙሉ የሚሞቅበት፣ ሰውም ሆነ እንስሳት ጥላ ሥር የሚሆኑበት ነው። የበጋም ወቅት እንዲሁ "እርጥብ" የተባሉት ሁሉ የሚደርቁበት ነው። ከለምለም በተቃራኒ አቧራ የሚነሳበት ነው። በአጠራሩም "Bona Kaakkiisaa"- የሚያንሽኳሹክ በጋ (ከድርቀት የተነሳ) ተብሎ ይነሳል።

አርፋሟና አመሻሽ እንዲሁ ተዛምዶ እንዳላቸው ይታያል። ቢያንስ ከቀኑ ሐሩር አንፃር ወደ አመሻሹ ሙቀቱ ይቀዘቅዛል። አርፋሟም ከደረቁ በጋ አንፃር የበልግ ዝንብ የሚዘንብበት በመሆኑ የቀዘቀዘ ነው። *"Calee"*- ጨሌ የሚባለው ሣር (እምብዛም ያልጠነከረ ግን የሚጋጥ) ሣር የሚበቅልበት ወቅት በመሆኑ ከብቶች ጭምር ሰውነታቸው ይነቃቃል። ላሞች ሥርያ የሚያነሱበት ወቅት ነው። በቱለማ ኦሮሞ አተያይ ቀን ስለማይተኛ ባልና ሚስት ያታዊ ግንኙነት የሚያደርጉትም ከአመሻሹ ሲያልፉ በመሆኑ ተመሳስሏቸው በእነዚህ ሊታይ ይችላል።

ክረምት በዚህ ጥናት ውስጥ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ የሚከበሩ ከበራዎች ስላልታዩ - ስለሌሉ አልታየም። ሆኖም ከለሊት ጋር ይስተያያል። ለሊት ጭለማ ነው። ሰው ሳይሆን ጅብ የሚጓገበት ሰዓት ነው። ከሚታወቀው ጅብ ሌላ ሰውን ሊጎዱ የሚችሉ ሌሎች አራዊቶችም ሊጓዙበት የሚችሉ በመሆኑ ጥንቃቄ ይፈልጋል። ክረምትም እንደሚዘምብ ይታወቃል እንጂ ከዝናቡ ጋር ምን ይዞ እንደሚመጣ አይታወቅም። ከራሱ መልካ አልፎ መሄድን የማይፈለገው ለዚህ ነው። በመሆኑም ሁለቱ ተመሳስለው ይገለፃሉ። ክረምት ሲገባ ወይም ሲገባ ስለ በልመናቸው ውስጥ ተመሳስሏቸውን የሚያጎላ ነገር ያነሳሉ- "Ganni Halkanii, halkan Gurraacha kana nu oofalchi"- በየቃል በቃል ትርጉም- ክረምት ለሊት ነው- ከዚህ ጭለማ ለሊት አትርፈን" ይላሉ።

ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 117
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

በዓመት ውስጥ ያሉ ወራት በቀን ውስጥ ባሉ ተለዋዋጭ ባህርያት ይተያያሉ ሲባል በዚህ ውስጥ ፀሐይ በታሳቢነት ጎልታ የምትታይ አንቀሳቃሽ ኃይል ተደርጋ ነው፡፡ በፀሐይ እንቅስቃሴ ክስተቶቹ ይለዋወጣሉ፡፡ ማሕበረ ባህላዊ እሳቤዎች ከእነዚህ እንቅስሰቃሴ ጋር እየተቀያየሩ፤እየተተረጎሙም ይሄዳሉ ማለት ነው፡፡

5.4. ገዳ

በቱለማ ኦሮሞ ምናልባትም እንደሌላው ኦሮሞ ሁሉ ገዳ ካሉት ዘጠኝ መዋቅሮች ወይም በልመናው ውስጥ "salgane yaa'ii booranaa- ዘጠኙ የቦረና ያኢ (ሸንጎዎች/ ታዳሚዎች) ከሚባሉት ተሚጠው ያልጠፉት *አባ ገዳ* እና *አባ መልካ* ይመስላሉ፡፡ ሙሉ በሙሉ ከጠፉት ደግሞ *አባ ሣዋ* (የኢኮኖሚ ጉዳይ ተጠሪ)፣ እና *አባ ዱላ* (የጦር ጉዳይ ተጠሪ) ሊጠቀሱ ይችላሉ፡፡

የገዳ *ሥርዓት* ከዚህ በፊት ባለው ርዕስ *ሥር* እንዳየናቸው የዕለት ፣ የወራት፣ የወቅቶች (ዓመት ሁሉ) ዞሮ ይመጣል ተብሎ የሚታመን ነው፡፡ ገዳ እንደነዚሁ ሁሉ መነሻ የሚደርጋቸው አካላት አሉ፡፡ ሆኖም ቀን በፀሐይ ወር ደግሞ በጨረቃ ላይ እንደሚመሠረተው ሳይሆን በሁለቱ አካላት ጥምረት (ጨረቃና ኮከብ) ጋር በማያያዝ የሚቆጠር እንደሆነና ይህን የሚከታተሉ÷ "Dhaha Dhooftuu" - *ዳዓ ደፍቱ/ ኢያንቱ* " የሚባሉ አዋቂዎች በየገዳው ውስጥ መኖራቸውን ምንጮች *ያመለክታሉ* (Asmerom Leggesse; 1973, Dirribii Dammissee; 2012, *Daaniyaa*, 2009, Lalisaa Aasaa 2013)፡፡

5.4.1. የቱለማ ገዳና የገዳ መርሣዎች

የገዳ[68] እርከኖች፡- የቱለማ ኦሮሞ ገዳ እንደ ነባሩ ገዳ ስርዓት ሁሉ በአምስት ገዳ አባላት የተከፈለ ነው፡፡ "አንድ *ገዳ* ሆነ" የሚባለው አርባ አመት ሲሞላ ነው፡፡ ወይም በየስምንት ዓመቱ ሥልጣን ተስተላልፎ ወደተነሳበት ሲመለስ ነው፡፡ ስለሆነም ገዳ መገለጫውም ሆነ የማጠንጠኛ ምህዋሩ ጊዜ ነው፡፡ በቱለማ ያሉ የገዳዎች ስያሜና የትርጓሜያቸው ተረክ የቱለማ አካል ከሆኑት የ86 ዓመት አዛውንት (ከኦቦ በቀለ ወዬሣ ጋር ለትልመ ጥናት ዝግጅት በአስጎሪ በቾ

[68] ገዳ በተለያየ አጠቃቀም ውስጥ የተለያዩ ትርጉሞችን ይይዛል፡፡ ካሉት ትርጉሞች ውስጥ "ዘመን"፣ "ዕድሜ"፣ ሐይማኖታዊ ሥርዓት የሚሉት ይገኙበታል፡፡

በግንቦት 2002ዓ.ም እና ሰኔ 5 ቀን 2003ዓም. ከተደረገ ቃለምልልስ) የተገኘው የሚከተለውን ይመስላል፡፡

1. **/Gadaa Horata/ ገዳ ሆረታ:**

ኦሮሞ **' Gadaa Horanna-** 'ነ እስከ. ገዳ ይኑረን /ሆረና/ ሲሉ'- የገዳውን ስያሜ "ሆረታ" አሉት፡፡ ጨፋሪዎች " Gadaa Horata hora abboo- የአባቴ በረከት ሆረታ"

2. **"Gadaa Birmajii/ ቢርመጂ/**

እንተባበር **Waliif Birmanna** 'ዋሊፍ ቢርመና' ሲሉ የገዳው ስም 'ቢርመጂ' ሆነ፡፡ "Gadaa Birmajii yaa sirbashii- የቢርመጂ ገዳ አቤት ጭፈራዋ"

3. **"Gadaa Michillee/ ሚቺሌ /**

ጓደኝነት እንፍጠር **Walitti Michina'** "ዋሊት ሚችና' ሲሉ የገዳውን ስም 'ሚችሌ' ሆነ፡፡ "Michillee michuu dhiigaa- ሚችሌ የጀግና ወዳጅ፣ ቀኝ አዋይ"

4. **"Gadaa Duuloo /ዱሎ/**

'አብረን እንዘምታለን **'Waliif duula'** ሲሉ ዘመኑን ዘመነ 'ዱሎ' አሉት፤ የገዳውም ስያሜ ዱሎ ሆነ፡፡ "Duuloo duula migraa- በቀኝ የመመለሻ ገዳ" ይሉታል፡፡ በሌላ ስያሜ "Gadaa Melbaa, Beelbaa- "የመልባ/ ቤልባ ገዳ" ተብሎም ይታወቃል፡፡

5. **ሮበሌ / Roobalee/:**

አባቶቻችን ኦሮሞዎች አምላካቸውን÷ ዋቃን÷ **Nuu roobii** 'ዝነብልን' ብለው ዋቃን ተለማምነው ዘነበላቸው ገዳውን በዚያው 'ሮበሌ' አሉት፡፡ "Yaa Roobalee yaa roobshii- ሮበሌ ዝናባማ ዘመን" እየተባለ ይጠራል፡፡

ጠቅለል ተደርጎ ገዳዎቹ የሚገለፁባቸው "ሜታ ፎክሎሮች" ሲቀመጡ

"Gadaa Birmajii yaa sirbashii	*የቢርመጂ ገዳ አቤት ዘፈኗ*
Gadaa roobalee yaa roobashii	*የሮበሌ ገዳ አቤት መዝነቧ*
Gadaa Duuloo, duula mirgaa	*የዱሎ ገዳ አቤት ስኬቷ*

Gadaa horataa, hora

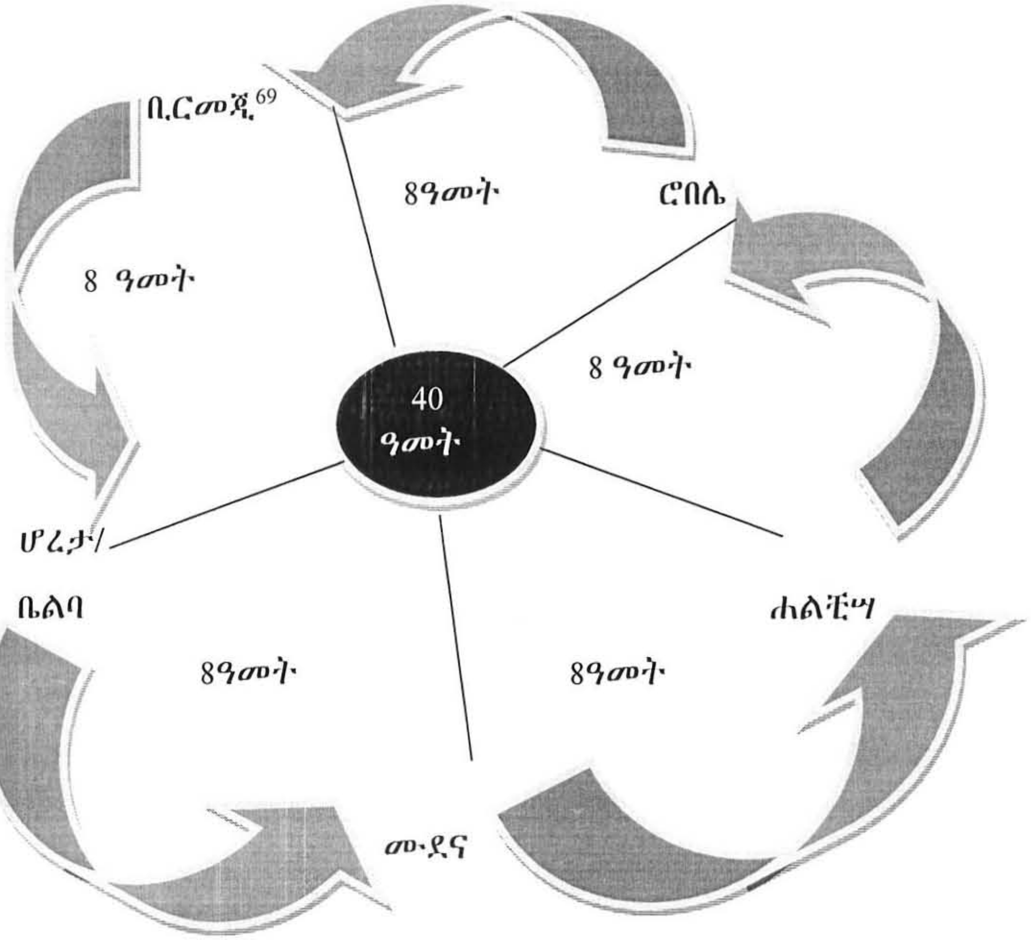
Gadaa Michillee, michuu dhiigaa *የሚችሎ ገዳ አቤት ማታገሷ፣ አተጋግላ ማማሯ*

(ዱሬሣ ዱቡ እና ኢማና በየነ፣ የካቲት 12/2006ዓም አአዩ)።

የቀድሞ ቱለማ አባ ገዳ የነበሩት ነገሠ ነገዎ ማን ከማን እንሚቀበል ሲያስረዱ የአሁኑ ገዳ ማለትም ቢርመጂ [2002- 2009ዓም] ድረስ የሚቆየው የተቀበለው ከሮበሌ ገዳ መሆኑንና ቅደም ተከተላቸውን ሲያስረዱ ስያሜዎቻቸውን ይጠቅሳሉ። " Gadaan Roobalee gadaa Birmajiitiif kenne. Gadaan Birmajii gadaa Horataatiif kennaa, gadaan Horataa gadaa Muudanaatiif kennaa; Muuddanni immoo Gadaa Halchiisaaf kenna (Naggasaa Nagawoo, 2003 Tulluu Siidee).

(የሮበሌ ገዳ ለቢርመጂ ሰጠ። ቢርመጂ ደግሞ ለሆሬታ ይሠጣል። ሆሬታም ለሙደና ይሠጥና ሙደና ለሐልቺሣ ይሰጣል። ሐልቺሣ ለሮበሌ ያስረክባል (ነገሠ ነገዎ፣ 2003 ዓ.ም ቱሉ ሲዴ)። እላይ ከተጠቀሱት የሚችሌና የዱሎ ገዳ ስያሜዎች በዚህ የሮበሌ አባገዳ አጠራር ውስጥ በሙደናና ሐልቺሣ ስያሜዎች ተተክተዋል።

ከዚህ የሚስተዋለው በሁለት የተለያዩ ስየሜዎች የሚታወቁ ገዳዎች መኖራቸውን ነው። ለዚህም መንስኤ ሊሆኑ የሚችሉ በርካታ ጉዳዮች መኖራቸውን ለማንሳት ይቻላል። አቦ በቀለ ወዬቻ የበቾን እና ሶዶን አካባቢ መዳከም በተመለከተ በዘመነ አፄ ሚኒሊክ የነበሩትን የወቅቱ የኦሮሞ ባለሥልጣናት (ጎናባ ዳጬ እና ባልቻ ሣፎን) ምክንያት ያደርጋሉ። "Gaaan Ja'an Bachoo keechatti , bara Goobanni dhufee kaasee hafaat deeme. Gadaa Sooddoos Baalchaa Abbaa Saafotu dadhabsiise- . በስድስቱ በቾ ጎሣ ውስጥ ጎበና ከመጣ ወዲህ እያተዳከመ ነው የሄደው። የሶዶም ገዳ በባልቻ ሣፎ እንዲዳከም ተደረገ"(06/09/2002ዓም፤ አስጎሪ በቾ የተደረገ ቃለ ምልልስ)።



ምሥል 5፡- የቱለማ ገዳ መርሣ ማሣያ ፡

እነዚህ አምስቱ ያሏቸው ግንኙነት "የተፎካካሪነት" እና የወዳጅነት ነው። የቢ.ርመጂ. ተፎካካሪዎች ሮበሌና ሆረታ ናቸው- ቢ.ርመጂ. ከሮበሌ ስልጣኑን ስለተቀበለው ሲሆን ሆረታ ደህሞ ወቅቱ ሲጠናቀቅ የሚቀበለው ነው። እነዚህ "Walaannaa - የእበልጥሃለሁ/ አትበልጠኝም" ተፎካካሪ ይባላሉ። ለቢ.ርመጂ. የሚያግዙት ሌሎች ሁለቱ ናቸው። እነርሱ ዛሬ ሌሎቹ ደበሌ ሌሎቹ ፎሌ ደረጃ ላይ ሆነው "ወታደር" በመሆን ከማናቸውም ጥቃት እየተከላለሉት፣ እየተንከባከቡትም ነው። ቢ.ርመጂ. ቡታ ባረደበት ወቅት (2003ዓም) የሙ.ደና ገዳ ፎሌ ይጫወት ነበር። ፎሌ በተጫወቱ በ16ኛ ዓመት ገዳ ደርሷቸው ቡታ አርደው ያበላሉ።

የገዳ ሥርዓት የአባትና ልጅ ቁርኝት የሚታይበት፣ የሚረጋገጥበት አንድ መልክ መሆኑን በሰኔ 5 ቀን 2003 ዓ.ም በመስክ እይታ ለማስተዋል ተችሏል። ከአባቱም አልፎ ከዘር ግንዱ ጋር

69 አሁን ገዳ ይዞ ያለው ፓርቲ ነው

የሚተሳሰርበት ነው። ስለሆነም ከማንነት ገጽታ ጋር ይያያዛል። ይህን ገዳውን የማክበር ምክንያታቸው "የአባት" በመሆኑ እንዳለ ሆኖ በቁሳዊ ነገርም እንደሚገለፅ የሚጠቁም ነገር አለ"።

በበቾ *ቡታ ሥርዓት* ላይ የቡታው ስርዓት የተካሄደው ባለጉዳዩ ካሉት ሦስት ቤቶች (ሁለት የሣር ቤቶችና አንድ ቆርቆሮ ቤት) መጀመሪያ ታስቦበት ከነበረው አዲስ ከተሠራው ቆርቆሮ ቤት በተለየ ነው። ሥርዓቱ የግድ በሣር ቤት ውስጥ መከናወን አለበት ተብሎ ታስቦበት የነበረው ለእንግዶች መግቢያ ይሁን በሚል ተቀየረ። ይህንን ሥርዓት የመሩት በወቅቱ የሰማኒያ ሰባት አመት አዛውንቱ አቦ በቀለ ወዬሣ ነበሩ። "Qorqoorroon gaddi hinqabdu; iyyituudha, baallidha, waan ormaati- ቆርቆሮ ገድ የላትም፤ ቆሌ የላትም፤ ነጠላ ናት፤ የባዕድ ናት"። ስለሆነም የቆርቆሮው ቤት ለሥርዓቱ አልተመረጠም።

ከሣር ቤቶቹም አዲስ የተሠራው ታስቦ ቢሆንም ልጁ ገና ድሮ ለማግባት ቤቱን ሲሠራ አባትየው ከራሱ ቤት ጣሪያ ውስጥ አንድ እንጨት መዘው በልጁ ጣሪያ የሰኩት እንጨት ያለው በአሮጌው ቤት ውስጥ ነው ተባለ። እሳቸውም እንዲሁ አባታቸው ከሰጧቸው " Soraa-ጣሪያ/ አውጥተው ስለሆነ የሰጡት ይህ ቤት አባቱ፣ አያቱ ያቆሙለት ቤት ነው። ዛሬም የአባቱን ገዳ ሲያከብር ሥርዓቱ የሚፈፀመው በዚህ ቤት ውስጥ መሆን አለበት ተብሎ ተሰናዳ። Men try to keep their sons with them as long as they can, and indeed the father son relationship is highly ritualized, especially in the hunters' cults and in the circumcision ceremony (Turner, Victor; 1967: 4) ከሚለው ጋር ይመሳሰላል። በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ወንድ ልጅ ለማግባት ሲዘጋጅ የራሱ ቤት ይሠራለታል። ሁሉም የቤት መሥሪያ ቁሳቁሶች አዲሱ ሆነው በጣሪያው ውስጥ ግን አንድ አሮጌ እንጨት ይቀላቀልበታል። ይህም እንጨት አባቱ ከራሱ ጣሪያ ውስጥ መዝዞ የሚያደርግለት ነው። አባቱም እንዲሁ ከወላጅ አባቱ የተቀበለው ጣሪያ ነው። ይህ ሀሳብ "በጋቢቻ ወቅት ከአባት ለልጅ *ሆሮሮ* ይሠጣል ከሚለው የነ "Gemechu Megersa and Aneesa Kassam, 1996) ጥናት ጋር ሊስተያይ የሚችል ነው።

5.4.2. ፎሌ

በቱለማ ኦሮሞ በተለይም በቾ ቱለማ ዘንድ *የቡታ ሥርዓት* በሚለው ምትክ "የፎሌ *ሥርዓት*" ተብሎ በብዛት ይጠራል። በመስክ ተሳትፎው ግን ለቡታ ሥርዓት የሚያስፈልገው ሂደት የቢርመጂው አባ ገዳ በየነ ሰንበቶ በቀድሞ አባ ገዳ ነገሠ ነገዎ መሪነት ሲያከናውኑ እንደነበሩት

ተካሂዷል። የስያሜው ወደ ፎሌ ማድላት የገዳው ሥርዓት እየተረሳና እየተዛባ መሄድ አንድ ማሳያ ነው ሊባል የሚችል ሆኖ (በምዕራፍ ዘጠኝ፡ ለውጥና ቀጣይነት ሥር የተሰጠውም ትንተና ይመለከተዋል) በሌላ በኩል÷ "Foolleen nama arrabsitii- ፎሌ ትሳደባለች፤ አዋራጅ ናት" ብለው ስለሚያስቡ ሥርዓቱ በሙሉ ሳይዛነፍ በ"ወታደሮቹ" ለላመዋረድ አስተካክለው ይሠራሉ። የፎሌ ዘፈኖች ሥርዓቱን አክብሮ የሠራውን ያመሰግናሉ÷ ያላከበረን እና ከበራውን ያበላሸ ሰው እንዲሁም÷ "ሲገባ- ባል የሞተባት ሴት ዘንድ በግልፅ ሳያሳውቅ የገባን ወንድ" ስም እየጠሩ "በባለጌ"- ፆታ ነክ ዜማ ይቃኛል። በቱለማ ዘንድም ይሁን በሌላው ኦሮሞ ዘንድ የሰው ሥም በዜማ ተጠቅሶ የሚዜመው አንድም በበጎ ነገሩ የጎላ ሥራ የሠራ አንድም በሠራው ወራዳ ሥራ ለተዋረደ ሰው ነው። ለሁለቱም ማሕበረሰቡ ስሙን ጠቅሶ በአደባባይ በዜማ ዕውቅና ይሠጠዋል። ይህ ስሙና እውቅናው ከዜማውና ከቃላዊ ቅርፁ ጋር ለትውልድ ሲተላለፍ ይቆያል። በዚህ መልክ ስሙ የተነሳ ሰው÷ " Nama Mammaaksat ta'a, akka ebeluu- የምሳሌያዊ ንግግር ሰው ይሆናል፤ እንደ እከሌ፣ የእከሌ ቀዬ አይነት" ተብሎ በሚያውቀውም ሆነ በማያውቀው ሰው አፍ÷ የወደቀ ሰው ሁሉ ማሳያ ተደርጎ በሚያውቀውም በማያውቀውም ዘንድ ይነሳል። በማሕበረሰቡም ዘንድ "እኩል ነኝ" የሚል አይነት ስሜት አያድርበትም።

የገዳ ሥርዓት በተለይም በወቅቱ የሚፈልገውን ያደረገ ሉባ ያሞግሳሉ፤ ዳህንነቱንም ይመኙለታል። ቀጥሎ ያለው ስንኝ የቢርመጂ ገዳ አባ ገዳ ሉባ በሆኑበት ቀን ለሙገሣ የተዘፈነ ነው።

Faaxuu Yaa lafa gamaa faaxuu	*ገሳጣ ነው የማዶ መሬት የገረጣ*
Haaduun qabbana, Sireen gabbina si yaataatuu	*የስለቱ ጫፍ ሁንልህ ያልበረታ*
Akkuma daftee kaatuu	*ቶሎ እንድትነሳ ነው ከማጀት እንድትወጣ።*

(በቢሾፍቱ፡ አቦ በየነ ሰንበቶ ቡታ እርድ የፈፀሙ ዕለት፡ 2003)

በሌላ በኩል እላይ ከተነሳው የምርቃትና ምኞት መግለጫ ተቃራኒ በሆነ መልኩ የስድብ ይዘት ያሏቸው ዘፈኖች ይዘፈናሉ።

"Niitii ebeluu[70] intala Buqaa[71] seelaa	*"የእከሌ ሚስት ባላ ጎራዳ እምስ*
Eenyutu mana kee seenaa	*ማነው ደግሞ ካንቺ ቤት የሚደርስ*

(ጨፌ በሎ ሰኔ 20፣ 2002ዓም)

በሊሚናሊቲ መገለጫ ባህርያት ሥር የዘፈኖቻቸው ይዘት ተተንትኗል። ለዚህ ጥናት በጉዳይ ምርመራ በታህሣሥ 2003ዓም የቱለማ አባ ገዳ ቡታ ሲያርድ የነበውንና በዚሁ ዓመት ሰኔ በኢሉ በቾ ሰኔ 5 ቀን የተደረጉትን መመልከቱ በቀጣይ ምዕራፎች የተነሱትን ሀሳቦች ለመረዳት የሚያግዝ ነገር ሊኖረው ይችላል።

የጉዳይ ምርመራ፡- የቡታ ሥርዓት

የቱለማ አባገዳ ሆነው የተመረጡት በየና ሰንበቶ የቢርመጂ ገዳን ቡታ ዛሬ ያርዳሉ። ሥርዓቱን በትክክል ለማስፈፀም ደግሞ የቀድሞው የሮበሌ አባ ገዳ ነገሠ ነገዎ እዚያው አሉ። ቀደም ብለው ለስርዓቱ ሳይሆን ለእንግዶች ማስተናገጃ ተብሎ አንድ ከብት ታርዶ እንደነበር በጥያቄ ለማወቅ ተችሏል።

ከጧቱ ወደ 3፡30 ሰዓት አካባቢ አንድ አባ ገዳ የሚለብሰውን አለባበስ አሟልተው ለብሰው ወጣ አሉ። ከላይ ወደታች ጥለቱ ሰፊ ሆኖ ቀለማቱ ጥቁር፣ ቀይና ነጭ የሆነ ሰፊ ጋቢ ለብሰዋል። በአናታቸው÷ "Kallachaa- ከለቻ" አድርገዋል። በእጃቸው ጦርና አለንጋ ይዘው ይታያሉ።

ስለቡታ ሥርዓቱ ማብራሪያ የሚሰጡት የቀድሞው አባ ገዳና የአሁኑ ሥርዓት አስፈፃሚ ለገሠ ነገዎ ናቸው። እሳቸው በሂደቱ ስላለፉበት ቅደምተከተሉንም ሆነ መሆን ያለበትን ያውቁታል። አቦ በየነ ÷ የአሁኑ አባ ገዳ ሥርዓቱን ሲፈፅሙ አቦ ነገሠ ነገዎ በቀልድ መልክ ሰው

[70] ስም ጠቅሰው ያሉትን ሰው በዚህ ጥናት ውስጥ ላለማስፈር ሲባል በምትኩ የገባ ቃል ነው።

[71] ይህ በመጠኑ ትልቅ ነው ተብሎ ይገለባል፤፣ ንፅህናም የጎደለው መሆኑን የሚገልፅ ቃል ነው። የግሉን ንፅህና ያልጠበ ሰው የገዳን ሥርዓት ቢያዘጋጅም ንጽህና ይጎሏል፤ "የተዘጋጀውንም አንወስድም" እንደማለት ነው። በእንደዚህ ዓይነቱ ሐፍረት ነክ ዜማ መቀኘት ክብር ሁሉ የሚነሳ እንደሆነ ተደርጎ ይታያል። ለፎሌዎቹ ግን ገዳው አድርሷቸው ስለደረሱም ደግሞ ሕጉን ለማስጠበቅ ፈቅዶላቸው ነው። ሌላ የፎሌ አባል ያልሆነ ተቀላቅሏቸው ቢጫወት በእሱ ወይም በአባቱ ዘመን ስሙ ተጠቅሶ የነበረን ስም ጠቅሶ ሊጫወት ይችላል። ወቅታዊውን አንስተው የመጫወት መብት ያሏቸው ግን አሁን ለፎሌ ገዳ የደረሱት ናቸው።

እየቀለዱ ሰውንም ፈገግ እያስደረጉባቸው (*ወላና ስለሆኑ*) መሳሳታቸውን በጓደኛ መልክ ሲያስተካክሉ ነበር፡፡

ለሥርዓቱ የሚሰዋ ኮርማ እስኪታረድ ድረስ የአባ ገዳ በየነ ሰንበቶ ከብቶች ከ"Foonaa- ፎና፣ mooraa- ሞራ" አልወጡም፡፡ በሚታረደው ኮርማ ምትክ እንዲያድግ የተመረጠው ወይፈን ብቻ ከከብቶቹ በር ደጃፍ ታስሯል፡፡ አሁን ይህ ጥጃ "Korma Horoo- *የሆሮ ኮርማ*" ወይም "korma karaabecha Buttaa- *የከራቢቻ ቡታ ኮርማ*" ተብሎም ይጠራል፡፡ ይህን ኮርማ ያሰፈሩ የዛሬው ባለጉዳይ በየነ ነበሩ፡፡

በመቀጠል የ "Foduu Ijaaruu" የፎዱ *መሥራት* ተካሄደ፡፡ ይህን በከብቶቹ መውጫ ላይ እበት ከብቶች ታጉረው ካሉበት በረት አምጥተው እላዩ ላይ ተለቅመው የመጡ ብዙ የእንቧይ ጠጠሮችን የማስፈር ስርዓት ነው፡፡

ፎቶ 4፡- የፎዱ መልክ ማሳያ ፎቶግራፍ (ዓዳኣ ሊበን 2003)

በመቀጠል "አንድ ሰው ይምጣ መቀመጫ ወንበርም ይምጣለት" ተብሎ መጣ፡፡ የመጣውም ሰው "እነዚህን ከብቶች አይተኻቸዋል?" ተብሎ ተጠየቀ፡፡ እሱም መልሶ "አዎ አይቻቸዋለሁ አለ"፡፡ በመቀጠል 'ስንት ናቸው?' ተብሎ ተጠየቀ፡፡ ልጁ ግራ ሲጋባ የተመለከቱት ማለት ያለበትን ነገሩት፡፡ እሱም "ብዙ ናቸው" ብሎ መለሠ፡፡ እንግዲህ አንድ ከብት እንዳይጎድል ተብሎ ፣ እረኛው መራብ፣ መጠማት ስለሌለበት የሚበላ እና የሚጠጣ ሁሉ በጊዜ እዚያው እንዲቀርብለት ታዝዞ ወደ " Tulluu Siidee- ቱሉ ሲዴ" ለመሄድ ዝግጅት ተደረገ፡፡

አባ ገዳው ፈረስ ላይ ሲወጣ የፎሌ ዘፋኝ እየተመመ ተከተለው፡፡ ዘፋናቸውም÷ "hoofali wayyaa lubakoo hoofali- የእኔ ሉባ በሠላም ተወጣ፣ ይቅናህ" አይነት ዘፈን ነው፡፡ እርሱ

ብቻውን ፈረሱ ላይ ሆኖ በፍጥነት ወደፊት ሲጓዝ እነርሱ እያፈጠኑ በሶምሶማ ሩጫ የፎሌውን ዜማ እያዜሙ ከበው ተከተሉት። ቱሉ ሲዴ ከአባ ገዳው ቤት በስተምስራቅ የምትገኝ ከረብታማ ስፍራ ናት።

ቱሉ ሲዴ ላይ ሁሉም ሲደርስ ለሁሉም እሬቻ ታድሎ ወደ ምስራቅ ተዙሮ ምርቃቱ ተደረገ። ይህ ሲደረግ ከአምስቱም የገዳ አካላት ፎሌ፣ ደበሌ፣ ኩሣ[71] … ደረጃ ላይ ያሉት በሙሉ መኖራቸው ተረጋግጦ ነው። በመጀመሪያ የዛሬው ባለጉዳይ ቀጥሎ ፎሌ መረቀ። አምስት የተለያዩ ሰዎች መርቀው ፍፃሜ ሆነ። በስተመጨረሻም "Dhibaafannaa- ዲባፈና ተደረገ። ለዲባፈና ተይዞ የተኬደው "Ayeetuu- ትኩስ ወተት (ያልረጋ ለማለት ነው) ነበር"። ይህ እንደተጠናቀቀ "Gabbisayyoo…- ትልቅነትን ፣ ሞገስን ፣ ክብርን" የሚያሞግስ ዜማ እያዜሙ ወደኒላ ተመልሰው ሄዱ።

አሁን የቡታው ሥርዓት መፈፀሚያ ደረሰ። የተዘጋጀው ኮርማ በፎሌዎች እንዲያዝ ታዘዘ። የሚያዘው በገመድ አይደለም፤ የሚጣለውም በእጅ ተታግሎ እንጂ በገመድ ወይም በሌላ መሣሪያ ታግዞ እንዳልሆነ ተነገራቸው። መውደቅ ያለበትም በስተምሥራቅ በኩል እንደሆነም በአንክሮ ተነገራቸው። ሌሎች በበረቱ ያሉ ከብቶች ኮርማው እንኪወድቅ እንዳይወጡ ተከለከሉ። ሽማግሌዎቹ ሲያስፈራሯቸው ፎሌዎቹ ደግሞ 'እርስበርስ በማበረታቻ ቃላት ይተጋገዛሉ- "Qabi abboo eeffanna takka qabuu dadhabnaa; bineettini takka taateet nyaatti- አቦ ያዘው አንድ ወይፈን ታቅተናለች፤ ጅብ ብቻዋን የሚበላትን ወይፈን" እየተባባሉ ያዙት። ተረባርበው ጣሉት። ኦቦ በየና ሰንበቶ ባረኩት። ሌሎቹ ከብቶች በርግገው ወጡ። ከዚያም በደሙ ሁሉም በ"ሰላም አስፈፅመን" እያሉ ግንባራቸውን በደም ነኩ።

ከኩሣ የሆነው አንድ ሰው ተጠራ። የበሬው የላይኛው ክፍል የፎሌ እንደሆነና ወደመሬት የቀረው ክፍል ወደቤት እንደሚገባ ተነገራቸው። በዚህ ተስማማተው አራጆቹ ወደ ሥራ ገቡ፤ ቡታ አራጁ ታጅቦ ወደቤት አመራ። ማለዳ የታሠረው ጥጃ ተፈትቶ ከከብቱ ጋር ተሠማራ። ከዛሬ ጀምሮ ከከብቱ ጋር የሚሠማራና ለእርባታ የተለቀቀ በመሆኑ ተመርቆ ተፈታ። ሲመለሱ የፎዱ ጠባቂውን አነጋገሩት። ከብቶች በሙሉ አሉ?" አሉት። አዎ አላቸው። እስከ

---

[71] እነዚህ የገዳ እርከኖች በሌላ አካባቢ በተለይም ቦረና አካባቢ በዕድሜ እርከን በየስምንት ዓመቱ እንደሚጨምረው ዓይነት አይደሉም። በምን አጋጣሚ ሁለቱ (አምስቱ ፓርቲዎች እና የእድሜ እርከኖቹ) ጋር እንትዳበሉ ለማወቅ ባይቻልም በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ አምስቱ ፓርቲዎች እና የፎሌው ደረጃ (ገዳ) ወሳኝ ሆኖ ይታያል። ለወደፊቱ ግን ሊጠና የሚገባው ጉዳይ ነው።

ምሽት በጥንቃቄ ጠብቅ ተባለ፣ምግብ ማግኘቱ እረሱ እረኛው ተጠይቆ 'አገኘሁ" ' ስላለ ታለፈ።

gabbisayoo, hoo'ooooo…… *ትልቅነትን ፣ ሞገስን ፣ ክብርን የሰጠኸን ሆሆሆ...*

Hayee Roobee roobe ayeetuu kanaa" *ይኸው ዘነበ ዘነበ ለዚያውም ወተቱን*

Bayyuu Sanbee Buttaa qalee hooo *በዩ ሰንቤ ቡታ አረደ*

Butta qalee biyya falee, hoo *ቡታ አርዶ ሰው ዋጀ*

Hayee roobee, robe haroo dinbiliqsee *ይኸው ዘነበ ፣ ዘነበ ሞላ ጅረት ሁሉ ሞላ*

Gabbisayyoo, *[ትልቅነት፣ ሞገስና ክብር ለሰጠን እንበል] ገቢሥዮ ሆሆሆ... ፣*

(Dubartoonni, 'ililil' jedhaniit ibsatu). (ሴቶች እልልታ ያሰሙ ነበር)

ታህሣስ 23/04/2003 ዓም (01/01/2011)

ከላይ የተጠቀሰው ዜማ እየተዜመ እቤት ተደርሶ አብረውት ወደቤት ለገቡት በሙሉ "Dhangaa- ዳንጋ" ቀርቦ ተመርቆ ተበላ። ከቀኑ ወደ 9፡00 ሰዓት አካባቢ የ"Dhagna Qabaa- ግርዛት" ሥነሥርዓት ለማካሄድ ሙቀጫ በስተምስራቅ ባለው በር በኩል ተደረገ። "Jaarsa Irkoo - የሚሆነው ዋላና ካልሆኑት የ"Duuloo- ዱሎ" ገዳ አዘጋጅተው ስለነበር በቦታው ደርሶ ሥርዓቱ ተካሄደ። ለቢርመጂ ገዳ "ዋላና- ተፎካካሪ " የገዳ አባል የሆኑት "በደንብ አልተገረዘም!፣ ቁረጠው እንደገና! በለው!..." እያሉ ገራገፉን ሲያበታቱት ነበር።

ይህ ሥርዓት እየተካሄደ የፎሌ አባላት "Bayyii Sanbee, tolchite gadaa abbeetti, ooffali taraan teeti- በዩ ሰንቤ የአባትህን ገዳ አክብረሃል፣ አሳምረሃል፣ ተራህን አንተም በሰላም ተወጣ" እያሉ ከውጪ ይጨፍራሉ። ሉባው ከውጪ ሥርዓቱን ጨርሶ እንደተመለሰ ለዚሁ ሥርዓት ከፍ ብሎ ወደተሠራው አልጋ ወጣ። የመኝታ ቦታው ተሸፍኗል። ከዛሬ ጀምሮ እስከ አምስተኛ ቀን ሉልማ ይተኛል።

ከዚሁ ጋር በአብዛኛው በሚመሳሰል መልኩ የቡታ ሥርዓት ሲካሄድ በበቾ ቱለማ (ደቡብ ምዕራብ ሸዋ- ኢሉ ሪጳና ወሰርቢ ሰኔ 5/2003 ዓም ሲካሄድ ለመመልከት ተችሏል። ይህን

ሥርዓት እንዲመሩ በወቅቱ የ87 ዓመት አዛውንት የሆኑት አቦ በቀለ ወዬቻ በቦታው ተገኝተው አስፈፅመዋል፡፡ አንዳንድ ከመጀመሪያው ጋር ሲተያይ እነርሱ በሚጠቅሱት ምክንያት የተለየ የሚመስሉ ለፎዱ ሥርዓት የተመረጠው "የእንቧይ" አይነት ነው፡፡ ለዚህኛው "የሚሆነው "Hoolotoo- ሆሎቶ" የሚባለው ነው" ይላሉ፡፡ ምክንያታቸው፥ "ሆሎቶ" ተክሏ በበጋ ምንም ያህል ድርቅ ቢኖር የማትደርቅ፣ እሾህ የሌላት፣ መሬት ለመሬት የምትሄድ፣ መራራ ያልሆነች፣ የእርድ ከብት ቢታጣ በከብት ምትክ ለመስዋዕት የምትታረድ ናት፤ በውጧም ያለው ንፁህ ጥቁር ውሃ እና ብዙ ፍሬ ነው- የመርባት መብዛት ምልክት "(አቦ በየና ወዬቻ፡ 2003)፡፡ ይህች ተክል በምዕራፍ አራት ስለመሬት በሜታ ፎክሎር የተገለፀበትን ሁኔታ ለመመልከት በተጠቀሰው የሕፃናት እንቆቅልሽ ውስጥ "ከዎቃ ስድስት ድንቅ ነገሮች" በሚለው ውስጥ ፥ "Hiddii rooba malee margartu- ካለዝናብ የምትበቅል እንቧይ" የተባለችው ይህቺ ተክል ናት፡፡ ይህቺ ተክል በአደዓ እንቧይ ከተፈለገበት የፍሬ ተምሳሌትነቷ በተጨማሪ በበጋ ድርቅ ተቋቁማ ለምለም መሆኗ ዋቃ ድንቅ ነገር መሥራት መቻል ለማሳያነት በሕፃናት አዕምሮ ሥፍራ አግኝታለች (ከሥፍራ ጋር ተያይዞ ስለቤት በተነሳበት ንዑስ ክፍል ውስጥ ይህቺ ተክል ለሌላ ተምሳሌት ተመልሳ ትመጣለች)፡፡

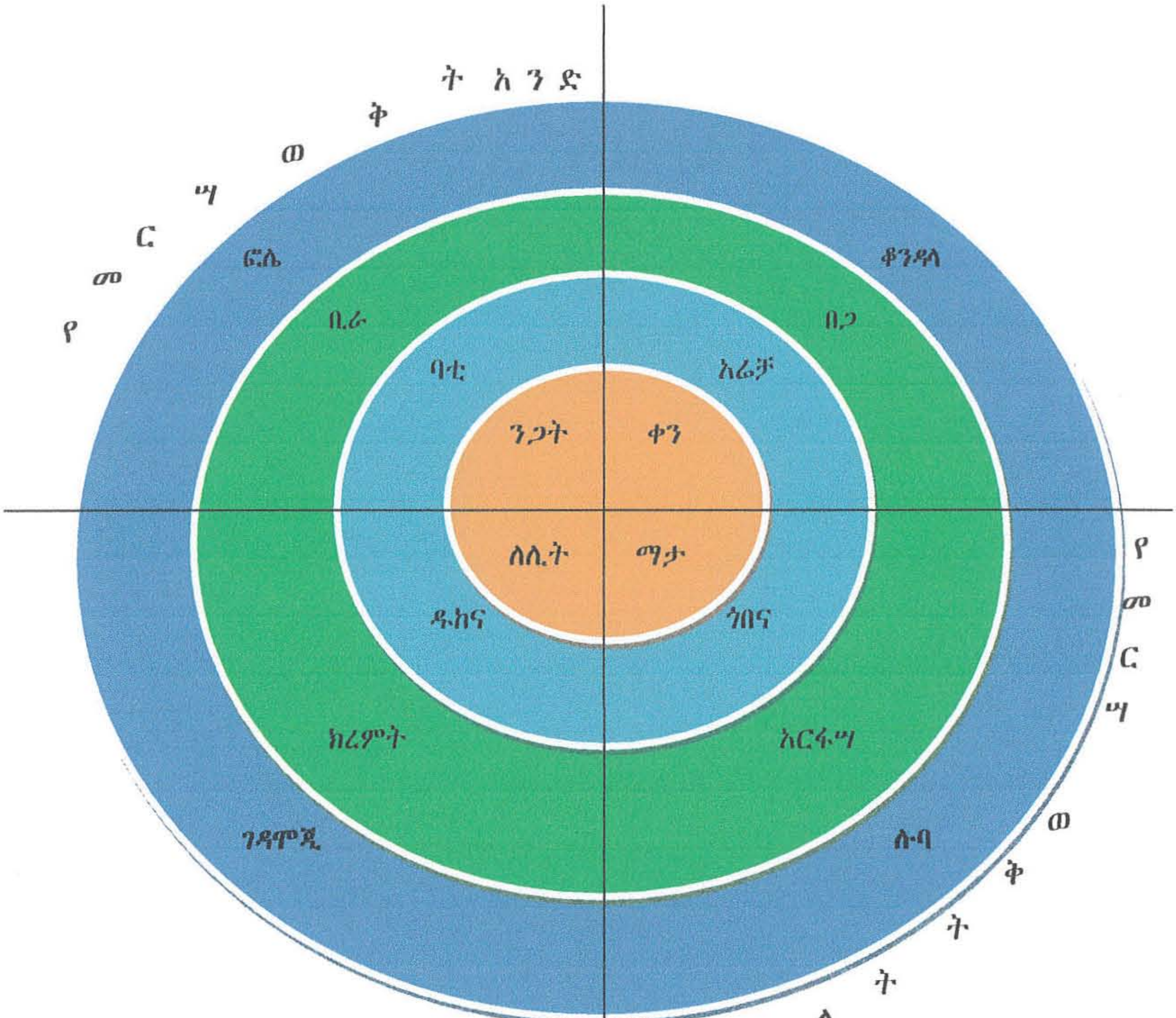
ከላይ ከተነሳው በተጨማሪ ቢሉ በቾ በአዛውንቱ መሪነት ቡታ አራጁ ከብቱን ከመጣሉ በፊት በእሬቻ የከብቱን የተለያዩ ብልቶች እየነካ እንደሚከተለው ሲሉ ነበር፡፡

"Funyaaniin na gabbisi	*በአፍንጫችን በጎ [ጠረን]*
Ijaan aaga na agarsiisi	*በአይናችም በጎ ነገር*
Gurraan aaga nu dhageechisi	*በጆሯችን ደግ ደጉን*
"Kana[qoma] nugabbisi	*ይህንን [ደረታችንን] ደንዳና*
Hadhuuraa qabnuun nu bulchi"	*ባለን ሀንዱራ [ከሀብታችን] አኑረን፡፡*

(ኢሉ በቾ፥ ሰኔ 5/2003 ዓም)

በዚህ ርዕስ ሥር ከጥናቱ ጋር የተያያዙና ሊሚናሊቲ ገፅታ ያሏቸው በርካታ ጉዳዮች በዚያው ክፍል ስር እና የተምሳሌት ክፍል ቀርበዋል፡፡ እስከአሁን የቡታ ሥርዓትን/ "የፎሌ ሥርዓት"ን በተመለከተ ለመነሻ የሚሆኑ ሀሳቦች ተጠቃቅሰዋል፡፡ ከተጠቃቀሱት ነገሮች የማክበሪያ ቦታዎችን በተመለከተ የተነሳው ይገኝበታል፡፡ የቡታ ሥርዓት ሲፈፃም ከሥርዓቱ ጋር ወሳኝ ሆነው ከሚከናወኑት የእሬቻ ሥርዓት አንዱ ነዉ፡፡ ይህም ወደሥፍራው ተገቶ ማከናወንን ይመለከታል፡፡

እንደ ገዳው ሁሉ በሌሎች ማሕበረሰባዊ ክበራዎች ጊዜ ወሳኝ የመሆኑን ያህል የክበራ ቦታዎችም ወሳኝ ናቸው፡፡ እስከአሁን በቀን፣ በወር፣ በዓመትና በገዳ ወቅቶች የሚከናወኑ ክንውኖች ከጊዜ አንፃር ታይተዋል፡፡ በእያንዳንዱ ውስጥ ጊዜ በተፈጥሯዊ ዑደትነቷ ሂደት ላይ በማህበረሰቡ የተጨማመሩ ባህላዊ ጉዳዮች መኖራቸውን ለማስተዋል ተችሏል፡፡ እስከ አሁን በተናጠል የተነሱትን የመርሣ ወቅቶች ጠቅላል ባለ መልኩ ሊያመላክት እንዲችል ቀጥሎ ባለው በምስል ተመልክቷል፡፡



ምስል 6፡- የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች ማሳያ

ከዚህ በላይ በተመለከተው ምስል ውስጥ ሁለቱ የመርሣ ወቅቶች ተመላክተዋል፡፡ የመርሣ ወቅቶቹ እንደገና ባሏቸው ተመሳስሎ እና ልዩነት ወይም በሚመሳሰሉባቸው ጉዳዮች ዙሪያ በሁለት መልክ ሊገለፁ ይችላሉ፡፡ ዋነኛ የመግለጫ ጉዳያቸው ከብርሃን እና ብርሃን ካለው ተምሳሌታው ፍቺ ጋር የሚገናኝ ነው፡፡ ቀጥሎ ያለው ንጽጽር ይህንኑ ያመለክታል፡፡

መርሣ ወቅት አንድ	የመርሣ ወቅት ሁለት
• በፈካ ብርሃን ይመሰላሉ	- ሙቀት/ ኃይል በሌለው ብርሃን ይመሰላሉ
• በወጣትነት/ ጉልበት አዘልነት	- በእውቀት ጊዜ፣ ልምድ ጠገብ፣ እርጅና
• በመሠማሪያ ጊዜ	- በመግቢያ ጊዜ/ መሰብሰቢያ ጊዜ
• በዘፈን፣ጨዋታ ጊዜ	- በምልጃ/ ምስጋና ጊዜ
• በሠንጋ ፈረስ	- በላም (የቀንድ ከብት)
• በአበባ/ ለምለም ጊዜ	- በምርት/ በበረከት መግቢያ ጊዜ

ምዕራፍ ስድስት፡- የቱለማ ኦሮሞ ከበራ ሥፍራዎች፡-

በዚህ ጥናት የመስክ ምልከታ እና የቀደምት ጽሁፎች ጠቋሚ ሀሳቦች ምርመራ በኦሮሞ ዘንድ በተለይም ይህ ጥናት ባተኮረባቸው የቱለማ ኦሮሞ አካባቢዎች ክብር የሚሠጧቸው ሥፍራዎች አሉ፡፡ ክብር የማግኘታቸው ምክንያትም በአብዛኛው ከበራዎች የሚካሄዱባቸው በመሆኑ እንደሆነ ይስተዋላል፡፡

በዚህ ጽሁፍ ምዕራፍ አራት ሥር የቱለማ ኦሮሞ ሐይማኖታዊና ኢኮኖሚያዊ ፋይዳ ያሏቸውን ስፍራዎች እየጠቀሰ (ሆራና ተራራማ ስፍራዎች) ምርቃት እንደሚያካሄድ ተገልጿል፡፡ በኦሮሞ አተያይ ሁሉ ነገር የየራሱ "አያና" አለው፡፡ ዋቃ ሲፈጥራቸው ለሁሉም የሰጠው የየራሱ ነገር ስላለ ሁሉም ይከበራሉ፡፡ ሆኖም ለየት አድርጎ "ፈጠራቸው" ብለው ለሚመለከቷቸው ሥፍራዎች የበለጠ ክብር ይሠጣሉ፡፡ ለእነዚያ ክብር መስጠት የዋቃን ህግጋት እንደመጠበቅ ተደርጎ ይወሰዳል፡፡ በመስክ ምልከታ እና ቃለመጠይቅ በብዛት ክብር የሚሰጣቸው ሥፍራዎች፡- ቤት፣ ቋዬ፣ መልካ፣ ቱሉ፣ ኦዳና ሌሎች ትላልቅ ዛፎች፣ ጨፌዎች ለየት ያለ ክብር አላቸው፡፡ እነዚህ ጉዳዮች ያሏቸውን ሀሳብና ከከበራ ጋር በተያያዘ ወሳኝ የሚሆኑባቸው ሁኔታዎች በተመለከተ ቀጥሎ ተመልክቷል፡፡

6.1. "Mana"- ቤት

"Mana Guddaa Dulloomee, Dagalee dura jigaa " ትልቅ ቤት ሲያረጅ ቀድሞ የሚረግፈው ማገሩ ነው

Nama Guddaa hiyyoomee, sagalee dura du'aa" *ትልቅ ሰው ሲያጣ ቀድሞ 'ሚደክመው ድምፁ ነው"*
(ኦሮሞ ጌረርሣ)

"ቤት" በመሠረታዊ ደረጃ "ለመኖሪያነት" የሚያገለግል ነው፡፡ በመሠረታዊ አገልግሎቱ ላይ ሌሎች አካባቢያዊ፣ ኢኮኖሚያዊ፣ ሐይማኖታዊ አስተሳሰቦች ታክለውበት ከባህል ጋር ትስስር በመፍጠር የሚፈጥር፣ የአንድ ቤተሰብ መታወቂያ፣ መግለጫም፣ መገለጫም ነው፡፡ የቤቱም ሁኔታ ከባለቤቱ ጋር እንደሚያያዝ የተጠቀሰው የጌረርሣ ቃል ግጥም ጠቋሚ ነው፡፡ ቀደም ሲል በኦሮሞ ዘንድ ቤት የሚያዘው ጋብቻ ከፈፀመ በኋላ ነው፡፡ ለጋብቻ ሲዘጋጅ አባት ለልጁ ቤቱን ይሠራለታል፤ ያቋቁሚል፡፡

የቱለማ ኦሮሞ ቤት በክብ ቅርፅ በሣር ክዳን የሚሠራ ነው፡፡ ይህ ነባር አሠራር እስከአሁንም በማሕበረሰቡ የሚመረጥ ቢሆንም በሣር ኪዳን (ሰንበሌጥ የሚያበቅል መሬት መታረስ ምክንያት) በቆርቆሮ መክደን ተጀምሯል፡፡ የሣር ቤቱን ቅርፅ ግን ሙሉ ለሙሉ ለማስጠበቅ

ቆርቆሮ በብዙ ቦታ መቆራረጥ ስለሚያስፈልግና ብክነቱ ብዙ በመሆኑ በከፊል ክብ ወደሚመስል ቅርፅ በማስጠጋት ይሠራሉ። ሆኖም በአካባቢው ምንም ሣር ቤት የሌለው ለ"ብቻ የቆመ ቆርቆሮ ቤት የለም" ለማለት ይቻላል። እንዲህ ዓይነቱ ቤት ከተገኘ የቤቱ ባለቤት ወይ "ድሃ" የሚባል ነው ወይም "Orma- ከባህሉ ውጪ የሆነ" ሰው ነው። ይህ የሣር ቤት ቀን ቀን ይቀዘቅዛል፤ ለሊት ለሊት ይሞቃል። ቆርቆሮ ግን ከውጪ ያለውን የአየር ጠባይ ይመስላል።

የሣር ቤት ለዚህ ሥራ የመስክ ጉብኝት በተደረገበት በቡታ ሥርዓት ላይ እንደታየው "ሥርዓት" የሚፈፀምበት ነው። አንድ ቤት (ጣሪያ) የባለቤቱ ብቻ ሳይሆን የቀደምት አባቶቹ ቤት ጭምር ነው። ይህም ከመጀመሪያው ጀምሮ ከአባቱ ቤት ጣሪያ ተወስዶ በእሱ ጣሪያ ውስጥ በሚደረገው ቁስ ይገለፃል።

አንድ ጣሪያ ለአንድ ጉዳይ ምርቃት ቢያስፈልግ÷ "Isin ooffalche- ፈቅጄሎታለሁ" ብሎ ካለሳለፈ በስተቀር ቅድሚያ የሚመርቀው የቤቱ ባለቤት ነው። በዚያ ጣሪያ ሥር ክፉም ይስራ ደግ ዋቃ የሚያውቀው ባለቤቱን ነው። ሌሎች መራቂዎች ካሉ ቀጥለው ይመርቃሉ። ምግብ ሲቀርብም የእጅ ውሃ ቀድሞ የሚሰጠውም ለባለቤቱ ነው። የማጠቃለያ ምርቃት የሚሰጥበት አጋጣሚም ካለ÷ "Eebba abbaatu galataan- ምርቃቱን ይዞ የሚገባው ባለቤቱ ነው" ስለሚባል የእሱ ድርሻ ይሆናል።

ቤት ከክበራ ጋር ተያይዞ ሲጠቀስ ወይም ሲጠራ "Soraa- ጣሪያ" የሚለው አገላለፅ ይጎላል። ጣሪያው ከፀሐይም፣ ከዝናብም ከብርድም የሚከላከል መሆኑ አንድ ጉዳይ ሆኖ ለቤተሰቡ በብዙ ነገር ከለላ በመሆኑ እንደሆነ የሚስተዋል ነው። የክብር ደረጃ በጣም ትልቅ ክብር ከሚሰጠው ጀምሮ ያለውን ለማሳየት በሚከተለው መልኩ ሊገለጽ ይችላል።

- Soraa warraa (የአያት፣ የቅድመ አያት... ጣሪያ)

↓

Soraa Abbaa (አባት ጣሪያ)

↓

- Soraa Angafaa (የታላቅ)

↓

- Soraa abbaa (የባለቤቱ ጣሪያ)

በእነዚህ ጣሪያዎች ሥር "ቤተሰቦቹን የሚያስተሳስሩ ብዙ ነገሮች ተከናውነዋል" ተብለው ስለሚወሰዱ ለቤተሰቡ ገመና ናቸው፡፡ በተወለዱበት ወቅት እትብቶቻቸው የተቀበሩባቸው ሥፍራዎች በመሆናቸው ክብራቸው ትልቅ ነው፡፡ ሆኖም የራሱን ቤት ጣሪያ ያላስተካከለ ሰው ለሌለው ክብር ቢሠጥ ቦታ ስለሌለው የአባትም ሆነ አያቱን ለማክበር ቀድሞ ለራሱ ቤት የሚገባውን ክብር ማድረግ አለበት፡፡ ይህ ክብር በብዙ ነገር የሚገለጽ ቢሆንም በዕለት፣ በወራትና ወቅቶች ጋር ተያይዘው "ለቤተሰቤ ደህንነት ይበጃል" ያሏቸውን ከበራዎች ማድረግ ተገቢ ይሆናል፡፡ ለምሳሌ በቱለማ ኦሮሞ በተለይም ኢሉ በቾ ለማስተዋል የተቻለው፦ "Biqilli/ Aannan, bishaan biqqilli keecha bu'e, qophaa'u malee soraa hinhaxaa'amu- በቤት ውስጥ ቢቅል ወተት፣ ወይም በዕቃ በተሞላ ውሃ ውስጥ ቢቅል ጣል ሳይደረግ ጣሪያ አይደረግም"(Aaddee Gaaddisee Badhaadhaa, 16/6/2006ALH)፡፡

በዚህ ውስጥ ቢቅል (ጠላ- ያልፈላ) ወይም ወተት- ያልረጋ በጣም ከታጣ ደግሞ የብቅል ፍሬ ጣል የተደረገበት ውሃ በዕቃ ተሞልቶ እንደሚጠረግ ይገልፃሉ፡፡ ወተትም ይሁን ጠላ ወይም ውሃ በቀረበበት ዕቃ ሙሉ ተደርጎ ጣሪያው ይጠረጋል፡፡ ሁሉም በባለቤቱ ከቤት ወይም በራሱ የተዘጋጀ መሆን አለባቸው፡፡

ስለሆነም አንዲት ጎጆ ቤት ለቱለማ ኦሮሞ ተራ መኖሪያ ቤት ብቻ አይደለችም፤ ተቋም ናት፡፡ ይህ ተቋም በገንዘብ ከሚተመነው በላይ የሆነ ዋጋ አለው፡፡ ለምሳሌ ሰው በማሕበረሰብ ውስጥ ማህበራዊ ደረጃ ከሚያጣባቸው አንዱ፦ "Soraa abbaa jigse- የአባቱን ጣሪያ ያፈረሠ" ተብሎ መገለፅ ነው፡፡ ስለሆነም ልጅ የአባቱን መውረስና ማቆም መቻል አለበት፡፡ ይህ ሲደረግ ልጅ አባቱን ተካ ወይም 'ልጅ ወለደ' ተብሎ ይጠራል፡፡ ከዚህ ውጪ ሲሆን "ልጅ አልባ" ከሚባለው እኩል እንደሆነ ተደርጎ ይቆጠራል፡፡ ይህ ደግሞ በዋቃ ቁጣ የመጣ ስለሆነ፦ "Faloo-መፍትሔ" መፈለግን ይጠይቃል፡፡

ከአቅም በላይ ሆኖበት ከቤቱ ወጥቶ የቆየ ሰው ወደቤቱ ሲመለስ በቀጥታ ወደቤቱ እንደማይገባ ከኢሉ በቾ በቃለመጠየቅ እና ከሆለታ ገንዳ ቁረንሳ (በተሳትፎ ምልከታ የተገኘ) የተገኙ ማሳያዎች ያመለክታሉ፡፡ ማሳያዎቹም ቀጥለው ቀርበዋል፡፡

የጉዳይ ምርመራ፡- 1

አቶ በያና ዋቅቶላ በኢሉ በቾ በወቅቱ አጠራር የጎሮ ጠዴ ቀበሌ ነዋሪ የነበሩ ሰው አንድ ቀን አምሽተው ሲሄዱ ከሰው ጋር መንገድ ላይ ተጋጩ፡፡ በዚያው ሰው ድምጽ በሌለው መሣሪያ

ወግተው ጉዳት አድርሰውባቸዋል ተብለው ተከሰሱ፡፡ ጉዳያቸውን ይዞ የነበረውም ፍርድ ቤት ጥፋተኛ ነው ብሎ ፈረደባቸው፡፡ ከጥፋታቸው ጋር ተስተካካይ ነው ብሎ አስር አመት ፈረደባቸው፡፡

እሳቸውም በወቅቱ አጠራር ቃሊቲ ወሂኒ ቤት ቆዩ፡፡ ፍርዱን ጨርሰው ከወሂኑ በወጡበት ወቅት በቀጥታ ወደቤታቸው አላመሩም፡፡ በወቅቱ አጠራር ሪጳና በሲ አካባቢ አግብተው ወዳሉ ዱርቢያቸው[72] ቤት አመሩ [የዚህ መረጃ ባለቤት ማለት ነው]፡፡ ስለቂዬውያቸው መረጃ ሰበሰቡ፣ ባለቤታቸው በብቸኝነት ምክንያት ቂዬውን ትታ እንደሄደች ሰሙ፡፡ በዚህም ቤታቸው ለዓመታት ተዘግቶ መቆየቱን ተረዱ፡፡

በቤቱ እየተስተናገዱ፥ "Hoolotoo- ሆሎቶ- እንቧይ" እንዲፈለግላቸው ጠየቋቸው፡፡ እሳቸውም ያገኙትን ያህል እንዲያመጡላቸው ልጆቻቸውን እንዳዘዙላቸው ይናገራሉ፡፡ እንቧዩም ተፈልጎ መጣ፡፡ እሳቸውም እንቧዩንና ከ "Qarabaa- ቀረባ" [በብረት ባለሙያ የሚሠራ ጠንካራ አጭር ስለታም ቢለዋ መሠል መሣሪያ] ጋር በኪሳቸው አድርገው ወደ ቤታቸው እንደሄዱ ይናገራሉ፡፡

ይህንን የማድረጋቸውን ምክንያት ሲያብራሩ ከቤት ወጥቶ የቆየ ሰው ቢችል በግ አርዶ ይገባ ነበር፤ ግን በወቅቱ ምንም ስላልነበረው በበግ ፈንታ በሩ ላይ አርዶ ለመግባት እንደሆነ ገልፀዋል (ጋዲሴ በዳዳ፡ ሪጳ ወሰርቢ፤ ሚያዝያ 2005ዓም)

የጉዳይ ምርመራ *2*

ሆለታ ገንዳ ቂረንሣ የተገኘው መረጃ ኦቦ ቢፋ ቱፋ[73] ባለቤቱ አዴ ለሊሴ በ2002ዓም ነሐሴ ወር እሱ በሌለበት ወንድ ልጅ ወልዳው ቆየች፡፡ እሱ የሐሮማያ ክረምት መርሃ ግብር ተማሪ የሆነ የመንግስት ሠራተኛ ነው፡፡ በመሆኑ በወቅቱ አብሯት ሊገኝ አልቻለም፡፡ ጉዳዩን በስልክ ሰምቷል፤ የተወደለውንም ልጅ ጾታ፣ ደህንነት ሁሉ አውቋል፡፡

---

[72] በእሱ አባትና የእሷ እናት አብረው ይወለዳሉ፡፡ እናት ወይም አባት ወይም እንዳአሁኑ ሲዋለዱ እነዚህ ዱርቢ ይባላሉ፡፡ ተዋላጆቹ ወደ አያት ሲያድጉ ደግሞ በቅደም ተከተል 1ኛ ዱርቢ፣ 2ኛ ተብሎ ይለያል፡፡

[73] ለዚህ ጥናት ስሙን ለመግለጽ እንዲሁም እርዱን ሲፈጽም የተነሳውን ፎቶ ለመጠቀም ፍቃደኛ ስላልሆነ ፍላጎቱን ለመተበቅ በአጥኚው የተሰጠ ስም ነው፡፡

እሱ እንደሚለው የደስታው ተካፋ የሆኑት ቤተሰቦቹ እዚያው እንዳለ ወደቤቱ ሲመጣ ማድረግ ያለበትን ነገር ነገሩት። ይኸውም አንድ ወንድ፣ ያልተቀጠቀጠ በግ ካለቻለ ደግሞ÷ "Hiddoolee- ሂዶሌ- እንቧይ" እበሩ ላይ ባርኮ፣ እላዩ ላይ ተራምዶ እንዲገባ አስረዱት። ይህም አባቱ በሌለበት ወንድ ልጅ ቤት ተወልዶ ሲቆይ የሚደረግ እንደሆና ይህ ካልተደረገ ለአባትየው እንደማይበጅ ነገሩት። " Seerrii hinraawatamneef yoo ta'e, addi Ilmaa Abbaa dhiibaa- ሥርዓቱ ካልተደረገለት የልጁ ግንባር አባቱን ይጋፋል" ተብሎ እንደሚታመንና ለዚህም እንዳደረገ ያስረዳል።

ፎቶ 5፡ - በሆለታ ገንዳ ጎሮ ቁረንሳ ኦቦ ቢፋ ቱፋ በቤታቸው መግቢያ በር ላይ አርደው የገቡት በግ ምስል

ከላይ በታዩት ሁለቱ ጉዳዮች ውስጥ ተመሳሳይ ጉዳዮች አሉ። ይህ ማህበረሰቡ ለቤት "መኖሪያ" ከሚጣቸው የክብር መግለጫዎች እንደአንድ ጉዳይ ሊታዩ የሚችሉ ናቸው። እነዚህ ነገሮች የመደረጋቸው ምክንያት እንዲሁ "የተዘጋ ቤት ተከፍቶ እንዲሁ አይገባም" ወይም "የልጁ ግንባር ለአባቱ አይበጅም" ተብሎ ከሚገለፁ ነገሮች በላይ ተምሳሌታዊነት ያዘሉ ናቸው። የነዚህ ጉዳዮች ተምሳሌታዊ ፍቺ በምዕራፍ ስምንት "ምክንያታዊ የተምሳሌት አመሠራረት ስር ተብራርቷል)።

ሆኖም ሀገሪቷ÷ " መሬት የሕዝብና የመንግስት ነው" በሚለው የኢህአዴግ መንግስት የመሬት ፖሊሲ (*የኢፌዲሪ ሕገ- መንግስት* 1987) እና የኢንቨስትመንት ሥራ፣ የከተሞች መስፋፋትና አዳዲስ መመስረት፣ ሰፋፊ የመንገድ ስራዎች ምክንያት "የግርግዳና ጣሪያ" ካሳ

ተቀብለው ቤታቸውን ለቀው የሄዱ በርካቶች ናቸው። የቤቱ መፍረስ የቤተሰቡን አካላዊ ብቻ ሳይሆን መንፈሳዊ ግንኙነት መፍረስ ጭምር አመላካች ነው። ሣር ቤት የነበረው ሲፈርስባቸው ከአካባቢው ጋር በመመሳሰል ለመኖር ሁሉን ረስተው በአዲሱ ውስጥ እራሳቸውን ማስለመድ ቆርቆሮ ቤት የሠሩ፣ ቴክኖሎጂ የደረሰባቸውን የአካባቢ ቁሳቁስ የገዙ እንዲሁ አሉ። ሁለቱም "ነባሩ ሊያድነን ካልቻለ÷ ከአዲሱ ጋር ለመላመድ እንሞክር" የሚል እይታ ያለው ነው።

6.2 "Mooraa/ Dallaa/ Qe'ee/ Adbaarii " - ቅጥር ግቢ/ ቂዬ

"An Qotiyyoon eegaa, ana taraan naga'ee

Dallaa Gooftat seenaa yaa joollee masqalli ga'ee"

እኔ በሬ ጠባቂ ነኝ፣ ለአተር/ ዙር ያደረሰኝ

ልጆች ከጨዋ ግቢ እንገባለን መስቀል ነው ያደረሰን።

ይህ ከላይ የተጠቀሰው የቢራ ወቅት ጨፋሪዎች ቅጥር ግቢ ከመግባታቸው በፊት የሚጨፍሩት ነው። "ከቅጥር ግቢህ ደርሰናልና እንዲንገባ ፍቀድልን፤ የመጣነው ደግሞ መስቀል ስላደረሰን ነው፣ በረከት ይዘናል ከቀየህ ደጃፍ እንዳይመለስብህ" በማለት የሚጠይቁበት ነው። ይህ ማለት ቅጥር ግቢ ክብር ያለው ስለሆነ የባለቤቱን ፍቃድ ይፈልጋል። ሞራ፣ በአብዛኛው ከከብቶች መቆያ ሥፍራ ጋር ስለሚያያዝ የበረከት፣ የሐብት፣ የብልፅግና ማቆያ ስፍራ ነው። ቄዬ ሰውም ከብቱም በሠላም ወጥቶ በሠላም የሚመላለስበት ሥፍራ ነው። በቀዬው ሲታለፍ ባለቤቱ ብቻ ሳይሆን÷ "Awaa'een abbaa qe'ee wajjin jira- የባለቄየው መንፈስ አለበት" ተብሎ ስለሚታመን ክብር ተሰጥቶት ይታለፋል። በመንገድ የሚጓዙ ሰዎች እንኳ ቢኖሩ በአውላላ ሜዳ አካባቢ እንደሚጫጫሁት እያወሩ አይሄዱም፣ በቄየ አካባቢ ሲደረስ ዲቼሣ አይጀመርም፣ ዱላ እርስ በርስ ማማታትም ባለቄየውን የመዳፈር ምልክት ተደርጎ ይወሰዳል። ይህ ከተከናወነ ጠብ አጫሪነት ነው (ነገር ፍለጋ) ተብሎ አስፈላጊው እርምጃ ሁሉ ሊወሰድ ይችላል።

በሌላ በኩል በአንድ ሰው ቀዬ ውስጥ የገባ ከብት ቢኖር ባለከብቱ ባለቀዬውን ሳያናግር የራሱም ቢሆን ገብቶ አይነዳም። በቀዬያቸው በማግኘቱ አመስግኖ ወስዶ ይሄዳል። ለጠብ የሚፈላለጉ ሰዎች ቢኖሩ በሰው ቀዬ ቢጣሉ÷ "ባለቄየውን በነገር እንደመፈለግ" ይቆጠራል። በርቀት የተጣሉ ቢኖሩና አንዳቸው ወደ ሰው ቀዬ ጎራ ቢል በባለቀዬው ከለላ ይደረግለታል፤ ተቀናቃኞቹም ባለቤቱን ካልናቁት በስተቀር አይደርሱበትም። ይህ ታልፎ ከተገኘ እስከ ሕይወት መጠፋፋት ሊደርስ የሚችል ነገር ሊከሰት ይችላል።

የጉዳይ ምርመራ፡- ልጃቸውን ደብድቦ ወደ ቤተሰቦቹ ቀዬ ስለ ሸሸው የወቅቱ እረኛ

ይህ ባለታሪክ "ወደ ቀዬ ሰው ሲሸሽ ስላለው ክብር" ሲነሳ በልጅነቱ ያጋጠመውን በማንሳት ለታዳሚዎቹ ያጫወታቸው ታሪክ ነው፡፡ ባለ ታሪኩ በወቅቱ በእሱ መሰል እረኛ ጓደኞቹ "Xagayee Haadha Dingijee- ጠጋዬ የድንግጂ እናት ልጅ ተብሎ እንደሚታወቅ ያስረዳል [የልጃቸው ልጅ/ አያት ነው]"፡፡ እሱ እንደሚያብራራው " Haadha Dingijee- የድንጊጂ እናት" አያቱ ናቸው፡፡ እሳቸው ባለቤታቸው ሞቶባቸው÷ ልጆቻቸውም በጋብቻ፣ ሌላውም በስራ ተለይተዋቸው ስለነበር እናቱ ብቻቸውን እንዳይሆኑ ከብትም እንዲጠብቅላቸው እንደሰጡት ይናገራል፡፡

"ሃዳ ዲንጊጂ ብዙ ከብት አልነበራትም፡፡ አንድ የማስታውሰውና የምወደው በሬ ነበራት፤ በሬው ልጆች ሲጣሉኝ በምገርም ሁኔታ ሮጦ መጥቶ ያግዝልኝ ነበር"፤ እኔም እንደታላቅ ወንድሜ አድርጌ አየው ነበር፡፡ እሷ ትነግዳለች፡፡ በሳምንት የማክሰኞ ገበያ፣ የቅዳሜ እና የእሁድ ገበያዎች እያለች (ጊኒጪ፣ አሉንክሚ፣ ተጂ፣ጂማታ ቢሣ፣ አስጎሪ...) እየተዘዋወረች ትነግዳለች፡፡ እኔ ከብቶቹን "Urufa boombii- ኡሩፋ ቤምቢ- የጥንዝዛ[74] ሜዳ" የሚባል ቦታ ሳግድ እውላለሁ፡፡ ባህርዬ ሆኖ መጣላት እወዳለሁ፡፡ እረኞቹን በሙሉ ካለሳመንኳቸው ደስ አይለኝም ነበር፡፡ እረኞቹ ደግሞ ከተለያየን በኋላ አመሻሽ ወይም ጨረቃ ባለችበት ወቅት ለሊት ለሊት ከርቀት የሚዘፍኑ አስመስለው ይሰድቡኛል፡፡

"Daalatti guddoo... , huddu dunbulloo...	*"ትልቋ አመዳም፤ ቂጠ ፊንዳዳ*
Addeechi ba'ee amma gindoo ga'aa	*የወጣው ጨረቃ ፤ እንቅብ አክሏል*
garaan xagayee amma hubboo ga'a"	*የጠጋዬ ሆድ እንስራ ያክላል" ይሉኛል፡፡*

እኔ እሳት ዳር ቁጭ ብዬ የማን ድምፅ እንደሆነ በደንብ አጣራና ጠዋት እሄድላቸዋለሁ፡፡

---

[74] *ቦምቢ* በአማርኛ ጥንዝዛ ሆኖ ሁለት አይነት ነው፡፡ አንዱ በመልኩ ጥቁር ሲሆን አፈር ሥር የሚኖር ነው፡፡ ተናዳፊና "መርዛም" ተብሎ የሚታወቅ ነው፡፡ ሌላኛው "Boombii Jabbilee- የጥጆች ጥንዚዛ" የሚበል ነው፡፡ ይህ መልኩ አረንጓዴ ሆኖ ተክሎችና ሣር ላይ የሚዘዋወር ነው፡፡ ተናዳፊም አይደለም፡፡ በዚህ ስም "urufa Boombii- የቦንቢ ሜዳ" ተብለው ይታወቁ ከነበሩት አካበባቢዎች የአሁኑ " ጃኖ ሆይ ሚዳ / ጃል ሜዳ" አንዱ ነው (Tamene Bitima 1983፣ ታቦር ዋሚ፣ 2006 ዓ.ም)፡፡

ታዲያ አንድ ቀን አንድት ሳም ሳላውቅ ከሌላ ሰው ከብት ጋር ሄዳ ኖሮ ፍለጋ ሄድኩኝ። ሳምቷን መልሼ እየተመለስኩ ሳለ ሁለት ልጆች ሳልፍ አይተውኝ ኖሮ ሊደበብቡኝ ነገር ፍለጋ መንገድ ላይ ጠበቁኝ። እኔ ብቻዬን ነኝ። *"Gurbaa saattii eenyuut oftee deemta, dhaabadhu-* አንተ ልጅ እስኪ ቁም የማንን ላም ነው ነድተህ የምትሄደው" አለኝ አንዱ ልጅ። አየት ሳደርጋቸው ብዙም ከእኔ አይበልጡም። "ቁም" ስሉኝ እንቢ አልኳቸው። ከበው ሊመቱኝ ስሉ ቀድሜ የትንሹን መከትኩና ትልቁን መታሁት። ደማ። እኔም ደነገጥኩኝ። ትንሹ *"uuuuu.... mucaan du'e-* ኡኡኡ... ልጁ ሞቷል" እያለ መጮህ ጀመረ። በርቀት ሳይ የሆነ ትልቅ ሰው ሲሮጥ አየሁት። "አሁን የሚያዋጣኝ መሸሽ ነው ብዬ" ወደ አንድ መንደር ሸሸሁ። ትልቁ ሰውዬ እያባረረ ሊደርስብኝ ሆነ። ከዚያ ሮጬ አንድ ቤት ውስጥ ገባሁ። ገብቼም ድብኝት መሃል ገባሁ። ሲያባርረኝ የነበረውም፣ የተመታውም ልጅ ደረሱ። *"Ani bade ilmakoo, cabu anii* - ወይኔ ልጄ እኔ ልሰበርልህ" ብላ ሴትየዋ ጮኸች። ለካስ የሸሸሁበት ቤት የእነርሱ ነው። ከዚያ ቢፈልጉ ከየት ያግኙኝ። በቤታቸው ውስጥ ፈልገውኝ አጡ። ነፍስ ያዘችኝ።

በዚሁ መሃል መጯጯሃቸውን ሰምተው መሰለኝ የልጁ አባትና ሌሎች ሰዎችም መጡ። የተፈነከተውን ልጅ አይተው "ልጁ ሸሽቶ ቤት ውስጥ ገባ፤ ግን የት እንደ ገባ አጣነው" እያሉ ያወራሉ። የልጁም አባት " የት?" ብለው አጣሩ። እቤታቸው መሆኑን አወቁ። የልጁም እናት ልጆቹም÷ *"Dhiiga isaati akkanatti gad-naqnaa-* ደሙን እንዲሁ እናፈሳለን፤ መውጣቱ ይቀራል" እያሉ ያወራሉ። ከዚያ አባታቸው በቁጣ *"Sareedha isin, nama qe'eetti isin dheeche, maal godhaa jettuni?-* ምን እናንተ ውሾች ናችሁ ወደ ቀዬያችሁ የሸሸን ሰው የምትመቱት ምን አድርግ ልትሉት ነው? " ሲሏቸው ሰማሁ። ነፍሴ ወደኔ ተመለሰች። ከዚያም ወደ ቤት ገብተው÷ *"Mucaa mee kootu ba'i, eessa jira?-* አንተ ልጅ ና ውጣ እስኪ 'የት ነው ያለው'?" እያሉ ወደቤት ሲገቡ *"Asan jira-* እዚህ ነኝ አልኩኝ" ብዬ እየፈራሁ ወጣሁ።

ከዚያ "ከእነርሱ የማይሻል ልጅ ነው" እንኳን መታቸው እያለ "የማን ልጅ ነህ? አሉኝ"፡ የሃደ ዲንጊጂ ልጅ እንደሆንኩ ነገርኳቸው። አጎራባች ቀበሌ ስለነበረ አወቋቸው። ከዚያ ሰዓቱ ስለገፋ በልና ቶሎ ሂድ፣ ብለው አባትየው ከበቤታቸው እስኪርቅ ሸኝተውኝ እኔ በሩጫ ገባሁ።

Xagayee Haadha Dingijee- ጠጋዬ የድንግጂ

ከዚህ በላይ በተተረከው የባለታሪኩ ገጠመኝ ውስጥ "ሳያውቅ የበደለው ሰው ቤት ገብቶ ተገኘ"፡፡ ሆኖም "በቂየው ሰው የሚበላው ውሻ ነው" ቤተሰቦቻቸውን ተቆጥተው ልጁን አተረፉት፡፡ በዚህ ውስጥ ቀዬ ያለውን ክብር ለመመልከት ይቻላል፡፡

አቦ ኃይሉ በደሳ (መስከረም 18/2005) ከኢብሣ ብራ ጋር በተደረገ ውይይት ውስጥ በቢራ ወቅት ከሚከበሩት ከበራዎች አንዱ ለቂየው ደህንነት የሚደረገው ሥርዓት ነው፡፡ ሥርዓቱ "Okolee dhaabachuu- የኦኮሌ ሥርዓት" ይባላል፡፡ ሥርዓቱ ከእርባታ ጋር ተያይዞ በቂየው (ለዙሪያ ገባው) ደህንነት የሚደረግ ነው፡፡

6.3 "Malkaa" -መልካ

"Bara barri tole Horatti, bara barri bade gabaatti walargu"

Mammaaksa Oromoo

"ዘመኑ ጥሩ በሆነበት ዓመት በሆራ÷ በከፋበት ዘመን በገቢያ ይገናኛሉ"

የኦሮሞ ምሳሌያዊ ንግግር

ከዚህ በፊት በሌሎች ምዕራፎችና ርዕሶች ስር እንደተነሳው በኦሮሞ ዘንድ ውሃማ አካላት ይከበራሉ፡፡ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድም ክብር ከሚሠጣቸው ስፍራዎች መልካ፣ ሆራ የሚባሉ ሥፈራዎች እንዳሉና ከከበራ ሥፍራዎች አንዱ እንደሆኑ "ቀን/ ዕለት" በሚለው ርዕስ ስር በተለይም ከጉዞ ጋር ተያይዞ ወንዝ ላይ ሲደረስ "የመልካ እሬቻ" መኖሩ ተነስቷል፡፡ ከዚህም ሌላ በዚሁ ርዕስ ሥር በየአካበቢው ያለው መልካ ለአካባቢው ማህበረሰብ የዘወትርም ይሁን የዓመት ቢራ ወቅት እሬቻ ሥፍራ መሆኑ ተነስቷል፡፡

በቱለማ ኦሮሞ አከባቢ በሌሎች ስፍራዎች ቢከበርም የአዋሽ ወንዝ ላይ ከበራ እንደአንድ ዓመታዊ ክብረበዓል ጎልቶ የሚታይ ነው፡፡ በእሬቻ ሥር እንዳነሳነውም በሆራ አርሰዲ ያለውም ከበራ ተጠቅሷል፡፡ በቱለማ አካባቢ በርካታ ወንዞች ቢኖሩም አብዛኛዎቹ የአዋሽ ወንዝ ገባር ወንዞች ናቸው፡፡ ስለሆነም እንደ አውራ ያታያል፡፡ የአዋሽ ወንዝ ስም ተጠቅሶ ሲለመን "Awaash Kormaa- ኮርማ ለመስዋዕት የሚቀርብልህ የአዋሽ መልካ" ተብሎ ይገለፃል፡፡ ይህ ወንዝ በክረምት ሲሞላ አገር ያጥለቀልቃል፡፡ "Tola isaa yoo ta'e malee, baayyee balleessa- በቸርነቱ ካላለፈ በስተቀር ብዙ ያጠፋል" ተብሎ ያለው አቅም ሲገለፅ ይሰማል፡፡ ድልድይ ባለው አካባቢ ካልሆነ ለመሻገር አይታሰብም፡፡

የቢራ፣ በጋና አርፋሣ ወራት አልፈው ክረምት ገብቶ ውሃው መጨመር ከጀመሩ "መገናኘት" ተብሎ አይታሰብም። ሰው እንኳ ቢሞት "አዋሽ ሲጎድል" ህርም ለማውጣት ይኬዳል። በሁለቱ መካከል ድንበር ሆኖ ይቆያል ማለት ነው። በዚህ መሃል ብዙ ከብትና ሰው በውሃው ሊወሰድ ይችላል። ይህ ሁሉ ቂጣ እንዳይደርስ፣ የበጋውን አቧራ በሠላም ያሳለፈው የክረምቱንም እንዲያሳልፍ ተብሎ በዚህ ሥፍራ ከበራ ይደረጋል። ይህ አስቸጋሪ ወቅት ዋቃ በቸርነቱ በሠላም ካሳሳለፋቸው በስተቀር ለማለፍ አስቸጋሪ ነው።

የዚህን ሥፍራ ከበራ በ2002፣ 2003፣ እና 2004ዓ.ም በአዋሽ በሎ ከተማ አቅራቢያ ባለው ሥፍራ በቦታው በመገኘት ለመመልከት ተችሏል። ከበራው በተመሳሳይ ስፍራ ÷ በአዋሽ ወንዝ ዳር÷ ቢሆንም በግል ደረጃ (በቤተሰብ) የሚከበር ነው። በአርሰዲ እሬቻ ላይ በጋራ እንሚደረገው ምርቃት እና የታላቅ ጎሣን ስም እየጠሩ የማስመረቅ አይነት የለም። ጭፈራም የለውም። እንዲያውም ድባቡ በዝምታ (በለሆሰስ) አይነት ንግግር የተሞላ ይመስላል።

ቡና ከሚያፈላው ጀምሮ በግ እስከሚያርደው ድረስ በየቤተሰቡ ይከናወናል። በቦታው ለሁሉም የጋራ የሆነው ከሥርዓቱ በፊት እሬቻ ቆርጠው ልመና መፈፀሙ፣ የቡና ማፍላት ሥነሥርዓቱ፣ ሚጁ እና ቅቤ የተቀባን በወፍራሙ ተጋግሮ አይን የሌለው ድርብ እንጀራ ማምጣቱ በሁለም ዘንድ ያለ ነው። በግ ይዘው መጥተው ለመስዋዕት የሚያርዱት ከእነዚህ ለሥርዓቱ ከሚያስፈልጉት በተጨማሪ ይይዛሉ። በግ የያዙትም ቢሁኑ ይዘው በመጡት የበግ አይነት ይመሳሰላሉ። ሁሉም በጎች ጥቋቁር ናቸው። ሁሉም ያልተቀጠቀጡ ናቸው። የሁሉም በጎች አካል ሙሉ (ያልጎደለ) ነው። ይህ ማለት ቀንዳቸው ያልተሰበረ፣ አንድ ወይም ሁለት አይናቸው ያልፈሰሰ፣ እግርም ሆነ ሌላ አካላቸው እንከን የሌለበት ለማለት ነው። ከታረደ በኋላ እዚያው በብረት ምጣድ ላይ ይጠበሳል። ከመበላቱ በፊት መጀመሪያ በግ ሲታረድ ተወስዶ ከተቀመጠው ደም ጋር ከእያንዳንዱ ብልት በትንሹ የተወሰደ ዘጠኝ የ"Madhaa kennaa/ Daddarbaa" ሥርዓት ይካሄዳል።

ይህ በቤቱ ባለቤት ይፈፀማል። ሲፈፀምም÷ "Yaa booranticha, ati kana nurraa fudhu, kan yaanne nuu guuti- አንተ ቦረንቲቻ ይህንን ስጦታችንን ተቀበለን፤ ያሰብነውንም ሙላልን" እና መሠል ልመናዎችን ያቀርባሉ። ይህም በበጋ ከሚደረገው የአዲስ ምርት ማቅረቢያ ጋር በብዙ መልኩ ይመሳሰላል። በሁለቱም ለስጦታ የሚዘጋጁት ሚጁዎች (ጠላ) ያልፈላ እና ያልበሰለ መሆን አለበት። እነርሱ እንደሚገልፁት÷ "Boorantichi hin nyaatu, hindhugu; inni urgaa barbaada. Mijuu haaran urgaa qaba, midhaan wal hinyaatini, madhaanis akkasuma- ቦረንቲቻ

አይበላውም፣ አይጠጣውም፣ ፣ የሚፈልገው ሽታውን ነው። አዲስ ብቅል ደግሞ ገና ያልተብላላና ያልሞተ እህል ስለሆነ ሽታ አለው፣ "Maddaa- የሚጠበሰው ሥጋ" እንዲሁ ሽታ አለው"።

ፎቶ 6፦ በአዋሽ ወንዝ ላይ የተከናወነ የመልካ እርድ (2003ዓ. ም)

6.4 "Tulluu"፡ ቱሉ /ጋራ/

በአፋን ኦሮሞ፥ "Tulluu- ቱሉ (ተራራ)"፣ "Gaara- ጋራ፣ "Tabba- ኮረብታ"/ Arreddaa- የሚሉ ስያሜዎች ከመሬት ከፍታ ያላቸውን ሥፍራዎች ለመግለፅ ማሕበረሰቡ የሚጠቀምባቸው ስያሜዎች ናቸው። ሆኖም የሚገልፁትን ሥፍራ የከፍታ መጠን ለማመልከት፥ "Tabbaa- ኮረብታ አነስተኛውን ሥፍራ ሲያሳይ ከዚሁ ጋር የሚመሳሰል ሆኖ በአነስተኛው ከፍታ ቦታ ላይ የሚዳማነት ባህርይ ያለው፥ "Arraddaa- አረዳ፣ " Tulluu- ቱሉ (ተራራ) መለስተኛውን፥ " Gaara- ጋራ በጣም ከፍተኛ የሚባለውን ለመግለፅ ያገለግላሉ። ሆኖም እንደየቤቱ አቀማመጥ ለአንዱ ጋራ የሆነው ለሌላው ተራራ ሊሆን የሚችልበት ሊኖር ይችል ይሆናል። ሆኖም በአጠቃላይ ሲታይ ሁሉም ለከበራ በተለይም ለአርፋሣ እሬቻ እንደየአካባቢው ያገለግላሉ። ከእነዚህ ስፍራዎች የበለጠ ክብር የሚሰጠው ከሁሉም ትልቅ በመሆኑ"ጋራ" ነው።

በኦሮሞ እይታ እንደውሃማ አካል ሁሉ ከፍታ ያላቸው ሥፍራዎች ክብር ይሰጣቸዋል፡፡ ትላልቅ የእንጨት ዘሮች በተለይም ወተታማ የሆኑ ዛፎች ከሌላው በተለየ ዋቃ ለእነርሱ የሰጠው ሞገስ ቢኖር ነው የሚል ሀሳብ ያላቸው ይመስላል[75]፡፡

ተራራማ ስፍራዎች ለሐይማኖታዊ ጉዳዮች መጠቀም የጥንት ኩሻዊን ልምድ እንደሆነ ይጠቀሳል (Alamayyoo Hayilee; 1999)፡፡ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ "Gaara Cuqaalaa- በቀጥታ ትርጉም- የጩቃላ ጋራ" በአማርኛ "የዝቋላ ተራራ"፣ "Gaara Furii" ወይም በከበራ ስሙ "Furii Dullchaa- ፉሪ ዱለቻ (ዱለቻ የሚታረድበት)" ፣ " Erar kormaa- ኤረር ኮርማ (ኮርማ የሚታረድበት)"፣ "Gajjaa dheeraa- ገጃ ዴራ (ረጅሙ የገጃ ተራራ)"፣ Gaara Hococaa- የሆጨጫ ተራራ፣ "Gaara Dabal- ጋራ ደበል" በቀድሞ አገልግሎታቸው እና ውስን በሆነ ደረጃ በአሁን አገልግሎታቸው በቱለማ አሮሞ ዘንድ በተግባር ሲያገለግሉ የነበሩ እንደሆኑ (ለገሠ ነገም፣ 2006ዓም) ይገልፃሉ፡፡ እሳቸው እንደሚያብራሩት ሁሉም÷ "Namni irraan kadhateet argata, alaalattis ta'u galata itti galfata- ሰው ስማቸውን ጠርቶ የፈለገውን ከዋቃ ያገኛል፤ በርቀትም ቢሆን ምስጋና በእነርሱ በኩል ያደርሳል)፡፡

በሀገሪቷ በነበረው የሚዛን የበላይነት ስያሜያቸው የተቀየረና ታሪካዊ ጉዳዮቻቸው ከተዘነጉት ሌሎች ስፍራዎች ሊኖሩ ይችላሉ፡፡ ለምሳሌ ከተዘነጉት አሁን÷ "Ekkaa- የካ ተራራ" ፣"Araddaa tufaa Munaa- "አራዳ ጊዮርጊስ" አረዳ (ከፍ ያለ ሥፍራ፣ የማይጨቀይ፣ መገናኛ ሥፍራ) ሊጠቀሱ ይችላሉ:: እነዚህም ሆኑ ሌሎች ወይ ሌላ አዳብለዋል አሊያም ነባር አገልግሎታቸውን ትተዋል፡፡ ቀጥሎ የተመለከተው ሠንጠረዥ በቱለማ አካባቢ ካሉት ለናሙናነት የተወሰዱና በምልከታና በቃለመጠይቅ የተገኘውን መረጃ ከቀድሞ አገልግሎታቸውና የአሁን ወቅት መታወቂያቸው ጋር ቀርቧል፡፡

ተቁ	የ"ቱሉ/ተራራው ስያሜ	መገኛ	ለማሕበረሰቡ የሚሰጠው የቀድሞ አገልግሎት	የአሁን
1	Gaara salaalee- ሰላሌ	ሰሜን ሸዋ	እሬቻ	እርሻ
2	Gaara Qacamaa- ቀጨማ	ሰሜን ሸዋ	እሬቻ	የንብ እርባታ

[75] ለምናልባት በሳይንስ ዝናብ የሚፈጠረው ከውሃማ አካላት የሚነሳ ንፋስ÷ ከፍታ ካሏቸው ሥፍራዎች /ተራሮች/ ጋር ተጋጭቶ አቅጣጫውን ወደ ሰማይ ሲያደርግ ደመና ፈጥሮ ዝናብ ሆኖ ይወርዳል" ከሚለው ጋር በማያያዝ መስከታዊ ትርጉም ሰጥተውት ሊሆን ይችል ይሆናል፡፡

				እንቬስትመንት
3	ጋራ ፋሪ ዱለቻ	ሰበታ አዋስ	እሬቻ	የራዲዮ ማሰራጫ መቀበያ
4	ሱጳ	ሆለታ	እሬቻ	ቅዱስ ሚካኤል እና ማርያም ቤተክርቲያናት
5	ኮዩ/ ገላን ሙጤ	አቃቂ	ቱሉ እሬቻ	የጦር ካምፕ እና አቦ ቤተክርስቲያን ጎን ለጎን
6	ቱሉ ዲምቱ/ ሳሉ	አቃቂ/ ቃሊቲ	እሬቻ	የጊዮርጊስ ቤተክርቲያን
7	ሆጮጫ ተራራ	ሰበታ		የየስ ውሃ፣ የመኖሪያ ቤቶች ግብባታ
8	ጋራ ወልመራ			የጦር ካምፕ
9	ጋጃ ዴራ	ገላን		ራዲዮ ማሠራጫ ጣቢያ፣ የገጃ ማሪያም ቤተክርቲያን
10	ቱሉ ተፊኪ	ሰበታ አዋስ	እሬቻ	ተፊኪ ጊዮርጊስ ቤተ ክርስቲያን
11	ጋራ ዱዴ	በረክ	እሬቻ	አቦ ዴዴ
12	Tulluu Alii- ቱሉ አሊ	ሰሜን ሸዋ	እሬቻ	ማርያሚ ዓሊ
13	Gaara Barak Kormaafi Alaltuu- ባለ ኮርማው የበረክ ጋራ እና አለልቱ መካከል	ሰንዳፋ በኬ/ አለሊቱ	እሬቻ	ተክለሐይማኖት ቤተክርስቲያን
14	ጋራ ኤረር ኮርማ	ገላን	እሬቻ	የረር ስላሴ እና ነጮ ገብርኤል

ሠንጠረዥ 2፦ የቱለማ ኦሮሞ አካባቢ የቱሉና ተራራ ስሞችና የቀድሞና የአሁን ተግባራቸው ናሙና ማሳያ

6.5 "Lafa Jilaa/ Caffee" - ጨፌ

Caffee- ከበራ ከሚካሄድባቸው በተለይም ከገዳ ሥርዓት ጋር ቁርኝት ያለው የከበራ ሥፍራ ነው። በቱለማ ኦሮሞ ተለይተው የሚታወቁ ሥፍራዎች አሉ። ከእነዚህም ያሉ ጨፌዎች ጨፌ በሉ፣ ጨፌ ዶንጎራ፣ ጨፌ ዶንሣ፣ ጨፌ ቱማ ይገኙባቸዋል። "ጨፌ" የሚለው ቃል መነሻ "Caff- ጨፍ" የሚል ቃል ሆኖ ሜዳማ ስፍራ ለምላ ውሃ፣ መሬቱን ሳረሰ፣ ሳጠገበ የሚያገለግል ሆኖ በምግብ ላይ በጣም በቅቤ ሲጥለቀለቅ ያንን ለመገለፅ የሚውል ቃል ነው።

ጨፌ፥ የሚበላው ለውሃማው አካል መጠሪያ ሲሆን ስፍራው ሜዳማ ሆኖ ውሃው መሄጃ ሳይኖረው ለረጅም ጊዜ እያብለጨለጨ የሚቆየውን ረግረግ ለመግለፅ ነው፡፡ ይህ የውሃ ሙላት ከዳር ዳር ሜዳማውን ስፍራ ማዳረስም ወደ ውስጥ ሠርጎ መሬቱን ማራሱንም የሚጨምር ነው፡፡

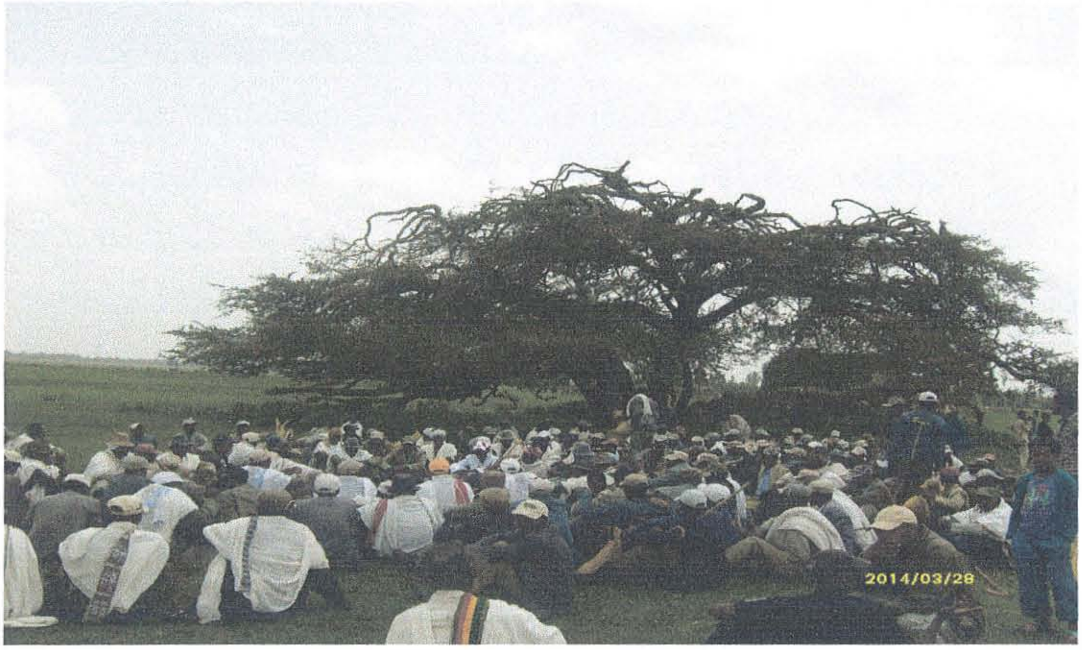
በቱለማ ኦሮሞ በገዳ ሥርዓት የሚታወቁ እነዚህ ስፍራዎችም በጣም ሰፋፊ የነበሩ ናቸው፡፡ በእነዚህ ሰፊ ቦታዎች ገዳው የደረሰው ሁሉ ለመታደም በቦታው ሲገኝ ለቁጥር የሚያዳግት ግን ሜዳውን "ጨፍ" ብሎ የሞላ ሕዝብ ይታያል፡፡ ይህ ሕዝብ በቦታው ለረጅም ጊዜ፣ ቀን ከለሊት ይቀመጣል፡፡ የሚቀመጠውም የቀድሞዎቹን ሕጎች አንስቶ መርምሮ የሚታደሱት ላይ ተወያይቶ እስኪያፀድቅ አዲስም ጉዳዩ አዲስ መሆኑ ታውቆ፣ ተቀባይነት አግኝቶ፣ ፀድቆ ተሳታፊው ሁሉ የተስማማበት እስኪለፈፍ ድረስ ይቆያል፡፡ ቃሉ ለሁለቱ በተለዋዋጭነት የሚያገለግል ቢሆንም በዓይን ታይቶ ከድርጊት የተቀዳ ቃል እንደሆነ የሚስተዋል ነው፡፡

እነዚህ የጨፌ ሥፍራዎች በአሁኑ ወቅት በሁሉም ቦታ በነባር ተግባራቸውና ከነባሩ ሐይማኖታዊ ክብራቸው ጋር የሚገኙ አይመስሉም፡፡ አንዳንዶቹ ቀደም ብለው አንዳንዶቹም ከቅርብ ጊዜ ወዲህ ውጫዊ ተፅዕኖ የደረሰባቸው ይመስላል፡፡ በዚህ ዙሪያ ሊጠቀሱ ከሚችሉት ቀደምት ተፅዕኖ መልኮች በጨፌ ዶንጎራ ላይ የደረሰው አንዱ ነው ሊባል የሚችል ነው፡፡ ይህ ሥፍራ የገላን ኦሮሞ አባ ሙዳ መቀመጫ አካባቢ እንደነበረና ጨፌው እዚያው ሥርዓቱን ይፈፅም እንደነበር ይጠቀሳል፡፡ ሆኖም ከጊዜ በኋላና አሁን ስፍራው ለመታሰቢያ ያህል ይደረሳል እንጂ በሌላ ሐይማኖታዊ ተቋም ተወርሷል፡፡ "Caffeen Dongoraa yeroo ammaa arda naannoo koraa / koraa [M]aariyaam/ itti ijaaramteet kan argamu arda dur gadaan qaalluu itti muududha(Alamaayyoo Hayilee; 1999: 97, manguddota afur waabeffachuun kan barreesse).

(ጨፌ ዶንጎራ በአሁኑ ወቅት የኮራ ማርያም ቤተክርስቲያን ተሠርቶበት የሚገኝበት ቦታ ነው፤ ድሮ ገዳ በቃሉ ተቀብቶ ምርቃት ወስዶ የሚሠማራበት ሥፍራ ነበር (ዓለማየሁ ሐይሌ 1999፡ 97 አራት አዛውንቶችን ዋቢ አድርጎ እንዳሰፈረው)፡፡

በተመሳሳይ ሁኔታ በአሁኑ ወቅትም ተመሳሳይ ጉዳይ መኖሩን የሚያመላክቱ ጉዳዮች ይታያሉ ለማለት ይቻላል፡፡ ለምሳሌ ጨፌ በሉ (ከመሃል ሀገር ወደ ጂማ በየብስ ሲኬድ ከአዋሽ ማዶ በወንዙ ዳር የሚገኝ ሥፍራ ነው) በአሁኑ ወቅት ውስን ከሆነ ቦታ በስተቀር ታርሶ ይታያል፡፡ ለመታረሱ የተጠቀሱት ሁለት ምክንያቶች አንደኛው "የእርሻ ቦታ እየጠበበ መምጣት" የሚል

ሲሆን ሁለተኛው "ምርትን ለማሳደግ ተፋሰስ ያለባቸውን አካባቢዎች በመስኖ ማልማት" የሚለው የመንግስት መመሪያ ነው(የኦሮሚያ ክልላዊ መንግስት ታህሳስ 30/ 2005/6 ክልላዊ የመንግስት አቋም መግለጫዎች፣ TVO)



ፎቶ 7፡- በሰኔ 20/ 2002 ዓ.ም የገዳ ቢርመጂ ወደ ስፍራው በስርዓቱ ለመታደም በሄደበት ወቅት የተነሳ የከፊል ታዳሚዎች ፎቶ

ሌላኛው ከአጠቃላይ የሀገሪቷ የኢኮኖሚያዊ ዕድገት ማምጣት ፍላጎት ጋር ተያይዞ በኢቨስትመንት ሥራዎች፣ በሰፋፊ የመኪናና ባቡር መንገዶች፣ የሊዝና ሌሎች የጋራ መኖሪያ ቤት ግንባታዎች፣ ምክንያቶች የሚደርሱና የደረሱ ተጽዕኖዎች ይታያሉ። በአዲስ አበባና ዙሪዋ ኦሮሚያ የተቀናጀ ክልላዊ ፕላን ግቦች ውስጥ "በሚቀጥሉት 25 ዓመታት የሚተገበር በአዲስ አበባና በዙሪያዋ ኦሮሞያ ከ40-100 ኪ.ሜ. ሬዲየስ ክልልን የሚያጠቃልል የተቀናጀ የጋራ ልማት [ይኖሯል] (2006- 2030 :15)። በዚህም 17 ወረዳዎች እና አዲስ አበባን ጨምሮ 36 ከተሞች እንደሚታቀፉም ሠነዱ ይገልፃል። በዚህ ሠነድ ውስጥ በማሕበረሰቡ ውስጥ ልዩ ክብር ያሏቸው ሥፍራዎችን ስለማስከበር የሚያነሳ ጉዳይ አልታየም። ይህ መሆኑ "Places may be the repositories [storage] of national or ethnic identity" http://www.cuyamaca.edu/kathryn.valdivia/mythology/Lectures/Sacred%20Places.pdf *Extracted on 25/11/2013 at 6: 27PM.* የሚለውን ከማሕበረሰቡ አንፃር ሲታይ ማሕበረሰባዊ እሴቶች እና

የሚመልሷቸው የማንነት ጥያቄዎች ከግንዛቤ የገቡ አይመስሉም፡፡ (Dorson; 1972) "Hemispheric theory" ባለው ውስጥ እንደሚያነሳው ሥፍራዎቹ ከመቀየራቸው በፊት ተረኮታቸቸውን ማኖሩ ሊኖረው የሚችለው ፋይዳ ዘርፈ ብዙ ሊሆን ስለሚችል ለእንደ እነዚህና ሌሎች የኢንቨስትመንት ታሳቢ ስፍራዎች ማሕበረሰባዊ ዕውቀት ህሊውና ሊታሰብ ይገባል፡፡

6.6 ኦዳና ትላልቅ ዛፎች፡-

በኦሮሞ ዘንድ ትላልቅ ዛፎች እንደ ሌሎች የከበሩ ስፍራዎች ሁሉ ክብር አላቸው፡፡ የሚከበሩባቸው ምክንያቶች በርካታ ሊሆኑ ይችላሉ፡፡ ትላልቅ ዛፎች መታወቂያ ሆነው ያገለገሉበት ወቅት አለ፤ አሁንም እያገለገሉ ይገኛሉ፡፡ ከአንድ አካባቢ ወደ ሌላ በእግርም ሆነ በጋማ ከብት ተቀምጦ የሚጓዝ ሰው በመንገድ የሚያገኘውን ሰው ሰላምታ ማቅረብ የግድ ነው፤ ቢያውቅም ባያውቅም፡፡ የሰላምታ አቀራረቡ እንደሚያጋጥመው ሰው ዕድሜ ሊወሰን ይችላል፡፡ ለምሳሌ ተጓዡ ሰው በፈረስ ወይም በቅሎ ሆኖ ሲሄድ እየመጣበት ያለው ሰው የዕድሜ ባለፀጋ ከሆነ ከፈረስ ወርዶ ኮፊያውን አንስቶ ሰላምታ ያቀርብለታል፡፡ ልጆች ከሆኑ ደግሞ ሳይወርድ ሰላምታ አቅርቦላቸው ያልፋል፡፡ ሰላምታ ሳያቀርብ የሚያልፍ ከሆነ ይህ ሰው "ፀጉረ ለውጥ" መሆን አለበት፡፡ የሚገባውን ባለማድረጉ እንዲሁም እየሄደ ያለው ሰው ወዴት? ከየት? ለምን ጉዳይ አጋጥሞት? እንደሚሄድ መጠየቅ የተለመደ ነው፡፡ እሱ የሚያውቀው ጉዳዩ እኛንም የሚመለከተን ከሆነ በሚል መንፈስ ሆኖ ስለሀገር ደህንነት መረጃም ለመለዋወጥ እንደሆነ ይታያል፡፡ "ከየት ትሄዳለህ" ሲባል ከአቅጣጫ ቀጥሎ የሚጠቀሰው ትላልቅ ዛፎችን መጥቀስ ነው፡፡ በዚህ በኩል ሲኬድ ከዚህኛው ዓይነት ቁዬ ታልፎ ያሉ ትላላቅ ዛፎች ሲባል የእነማን ቁዬ እንደሆነ ይታወቃል፡፡ ወደ ዝርዝር ጉዳይ ሲገባ እስከቤተሰብ የሚተዋወቁ ሊሆኑ ይችላሉ፡፡

መንደኛውም ሲጓዝ የሚያጋጥሙትን ትላልቅ ዛፎች ይመለከታል፤ ይጠይቃልም፡፡ ከመንገዱ በዬት በኩል እንዳሉም ያስተውላል፡፡ ይህም በአንድ አጋጣሚ ሊጠቅመው የሚችል መረጃ በመሆኑ ነው፡፡ እነዚህ ትላልቅ ዛፎች ለቀዬው ሞገስ የሚሰጡ በመሆናቸው እንደቀዬ ሽፋን ይታያሉ፡፡ በማሕበረሰቡም ዘንድ የተከበረ ሰው ቀዬ እንደሆነም መገለጫ ሆኖ ይታያል፡፡ በአሁኑ ወቅት ግን በዛፎቹ ምትክ የቤተክርቲያናት ስሞች እየተጠሩ÷ "ከዚያ እከሌ ከሚባለው ቤተክርስቲያን ወዴት ነው?" ማለት እየተለመደ መጥቷል (ዲሪባ ሶኔቻ 2005ዓም፣ ኢሉ)፡፡

ቀድሞ ትላልቅ ዛፎች የአያትና ቅድመ አያቶች መቃብር ሥፍራዎች ስለነበሩ አይነኩም (አዴ ፊልቂቱ በዳዳ፣ አቦ ጉማ ጉተማ፣ ኦኖ አያኖ ገርደፋ፣ አሠፋ ሆማ፡ 2005)።

እነዚህ የመረጃ አቀባዮች እንደሚያስረዱት ዛፎች በተለይም ትላልቅ ዛፎች ከሚከበሩበት ምክንያት አንዱ ዛፎቹ የቀደምት አባቶች የመቃብር ሥፍራዎች በመሆናቸው ነው። እነርሱ እንደሚሉት እንደዛሬ ሐውልት ወይም ቤት በመቃብር ላይ መስራት እየተለመደ ከመምጣቱ በፊት ሰው ሲሞት ጥላ ያለው ዛፍ እላዩ ላይ ይቆማል። እስኪያድግም በሚቹ አይን ታይቶ እንክብካቤ ይደረግለታል። ሲያድግም ለትውልድ በሙሉ የማን መቃብር እንደሆነ ስለሚነገረው ያንን እንጨት የሚቆርጥ ሰው የለም። የዚያ ቤተሰብ የሆነ ሰው ሁሉ ጥበቃ ያደርግለታል። አሁን በቤተክርቲያን ስለሚቀበር፥ "Dhagaa irratti fe'u malee namni biqiltuu irra dhaabu hinjiru- ድንጋይ ይጭኑበታል እንጂ ተክል የሚተክል ሰው የለም"

ሌላኛው የትላልቅ ዛፎች መከበር ምክንያት የከበራ ማዕከል በመሆናቸው ነው። እንደየአካባቢው የዛፎቹ ዓይነቶች ልዩነት ቢኖራቸውም እሾሃማ ያልሆኑ ግን ጥላ ያሏቸው በተለይም ወተት የሚወጣቸው ዛፎች ለከበራ የተመረጡ ይሆናሉ። እነዚህ በሌሉበት ግን አዳጊነታቸውና ትልቅነታቸው ታይቶ ልክ እንደ፥ "Korma Karaabichaa- የቡታ ሥርዓት ሲፈፀም በሚታረደው ኮርማ ምትክ ሌላ ኮርማ እንደሚቆመው አይነት" የተመረጠው ዛፍ ቅቤ ይቀባና ይሰየማል። አንዳንድ እንደ ኦዳ ያሉ በልዩ ባህሪያቸው የትም ከየትኛውም ትልቅ ዛፍ ቀድመው ሞገስ የሚሰጧቸው አሉ። ኦዳን የሚመለከተው ሀሳብና ማብራሪያ በዚያው ስር ቀርቧል።

ከዚህ ቀጥሎ አንድ የጉዳይ ምርመራ ቀርቧል። ጉዳዩ በተፈጠረው ክስተት ለከበራ ስለታጨ "Laaftoo - ላፍቶ (የግራር ዘር) ያትታል። ላፍቶ የግራር ዘር ሆኖ ከእሾሁ ይልቅ ቅጠሉ የሚበዛ የግራር ዓይነት ነው። ሲፈለጥም ገር በመሆኑ ይሠነጠቃል። የስሙም ስያሜ፥ "Laafaa- ላስላሳ" ከሚል የተነሳ መሆኑ ይስተዋላል።

የጉዳይ ምርመራ፡- ጠገራ ሰባሪዋ ላፍቶ

በአሁኑ አስተዳደራዊ መዋቅር በደቡብ ምዕራብ ሸዋ በደርግ ዘመን ጨቦና ጉራጌ አውራጃ በሚባለው መዋቅር ስር ከነበሩት ወረዳዎች የኢሉ ወረዳ አንዷ ነበረች። በዚያን ወቅትም ሆነ በአሁኑ በተመሳሳይ በወረዳ ደረጃ ት÷÷ገኛለች።

የይህች ወረዳ ዋና ከተማ ተጂ ትባላለች፡፡ ከማዕከል በ55ኪሎ ሜትር ርቀት ላይ ትገኛለች፡፡ ከዚህ የቦታ ቅርበት የተነሳ ሊሆን ይችል ይሆናል ወይም በሌላ ምክንያት በወቅቱ የየወቅቱ ዘመቻዎች መሞከሪያ ማዕከል ነበረች የሚያስብሉ ጉዳዮች ነበሩ፡፡ ወረዳዋ በገበሬዎች አምራቾች ሕብረት ሥራ ለምናልባት የናሙና ማዕከልም ሳትሆን እንዳልቀረች ይገመታል፡፡ በወቅቱ የወረዳዋ ሊቀመንበር የነበሩት አቦ በዳዳ ደበሌ በወቅቱ ከበሩት "ከሶሻሊስት ሀገሮች ያልመጣ ጎብኚ አልነበረም " ይላሉ፡፡

ካሉት ቀበሌ ገበሬ ማሕበራት ጂግዱ ና ሣርዶ እንዲሁም ሪጳና በሲ የተባሉት ቀበሌዎች ከአዲስ አበባ ጂማ በሚሄደው መንገድ ዳር ስለነበሩ እነዚህ ቀበሌዎች ልዩ ነበሩ ስሉ ያወራሉ፡፡ በእነዚህ ቀበሌ ያሉት ነዋሪዎች በሙሉ መሬት በወል እንዲታረስ ስለተደረገ አባል ሆነው ነበር ለማለት ይቻላል፡፡ "አባል አልሆንም" ያለ ከሀገር እንዲለቅ ተደርጎ ቂያቸውን ለቀው መንግስት ከተቀየረ በኋላ የተመለሱም ነበሩ ሲሉ ይናገራሉ፡፡

የመንግስት ለውጥ እንደመጣ አምራቹም ፈረሰ፡፡ የመንደር ምስረታውም ፈርሶ ሁሉም ወደ ድሮ ቂዬው ተመለሰ፡፡ በዚያን ወቅት ተፈጥረው ከነበሩትና ከትላልቅ ዛፎች መካከል "ጠገራ ሰባሪዋ ግራር" ታሪክ የተፈጠረው በዚህን ወቅት ነው፡፡

ከዚያ በፊት ገበሬው ይኖርበት የነበረው ቤትም ሆነ መሬቱ በወል ስለተያዙ ከራሱ ጉልበት በስተቀር "የ እኔ ነው!" የሚለው ነገር አልነበረውም፡፡ በየማሳው መካከልም ሆነ ዱር የበቀሉ ዛፎች "የመንግስት" ስለነበሩ መንግስት ሲወድቅ ባለቤት አልባ ሆኑ፡፡ በዚህ ወቅት ሁልም የቻለውን ያህል የሚቀርበውን ትላልቅ ዛፍ ሁሉ ይገነድስ ጀመር፡፡

አቶ አያሌው ወርቁ የአካባቢው ሰው ፈርቶት ሳይቆርጠው ያለፈውን አንድ ላፍቶ (ግራር) እንደሌሎቹ ሁሉ ለመቁረጥ መጥረቢያ ይዘው ሄዱ፡፡ እኝህ ሰው በአካባቢው የቀረው ይህ ግራር መሆኑን ስላወቁ ጠይቀውታል፡፡ "ተው" ይቅርብህም ብለውታል፡፡ እሱ ኣባ መላ (ፊታውራሪ ዲነግዴ አምጥተው ያስተከሉት የሪጳ ጊዮርጊስ ቤተክርስቲን አገልጋይ ሆኖ መጥቶ በኋላም የመሬት ባላቤት በመሆን የቀበሌ ነዋሪነት ያገኘ ሰው በመሆኑ÷ "ለባዕድ አምልኮ ለቆመ እንጨት" ዋቃ ባለመስጠት "በስመአብ ብዬ እቆርጠዋለሁ" ብሎ ወደዚያው አመራ፡፡

ፎቶ 8 ፡- ጠገራ ሰባሪዋ ላፍቶ የአምልኮ ሥርዓት ማዕከል ሆና ሰዎች በስር ሆነው

አቶ አያለው ወርቁ ከቦታው ደርሰው ተዘጋጅተው እንዴ እንደሰነዘሩ የራሳቸው መጥረቢያ እንጨት ተፈናጥሮ እግራቸውን መታቸው፡፡ እግራቸውን አሽተው በእልህም ተሞልተው እንደገና ሲዘነዝሩ የሚተማመኑበት የጠገራ ብረታቸው ለሁለት ተጎመደ፡፡

ከዚህ በላይ የሚያደርጉት ስለሌላቸው "የሚያዋጣኝ መሄድ ነው" ብለው ከያዙት ጉማጅ ብረት ጋር ወደ ቤታቸው ተመለሱ፡፡ ሲሄዱ የተመለከቷቸው ሰዎች ሁሉ ባዶ እጃቸውን ሲመለሱ ጠየቋቸው፡፡ እሳቸውም ያጋጠሟቸውን ተነገሩ፡፡ ከዚያ ጊዜ ጀምሮ ሰው ሁሉ ለዚያ ላፍቶ በፊት ከነበረው በላይ ክብር ጨመሩ÷ የማክበሪያ ስፍራም ሆነ፡፡

ኦዳና የከበራ ምክንያቶች፡

ኦዳ ካሉት ተክሎች የሚለይባቸው ምክንያቶች አሉ፡፡ ተክሉ ትልቅና ጥላ ያለው መሆኑ ከሚያስመርጡት ምክንያቶች አንዱ ቢሆንም ሌሎች በማሕበረሰቡ ስለኦዳ ከተገለፁት ውስጥ፡-

- ሰፋፊ ቅርንጫፎች ያሉት መሆኑ፡-
- በበጋ ወቅት (ምንም ድርቅ ቢበረታ) ቅጠሎቹን የማያራግፍ በመሆኑ፡-
- ወተት ያለው ተክል በመሆኑ፡-
- ሰው ሊያጠቁ የሚችሉ እንደ እባብ እና ዘንዶ ያሉ እንስሳት የማይጠጉት መሆኑ፡-
- ከሥሩ ሌሎች ተክሎችን እንደሌሎች ዛፎች የማጥፋት ባህርይ የሌለው መሆኑ፡-
- መብረቅ የማይመታው መሆኑ ፡-

* ሥሩ ረጅምና ውሃ የሚስብ መሆኑ፡ የሚሉት የኦዳን ዛፍ እንደ ወዴሳ፣ ደምቢ፣ ሐርቡ ካሉት በተለየ የተከበረ ያደርጓል። ቱለማ ኦሮሞ ዘንድ በማዕከል ያለው ኦዳ ደግሞ የራሱ የሆነ ተረክ አለው። ይኸውም የሚከተለውን ይመስላል።

የኦዳ ዛፍ በያለበት ስፍራ ሁሉ ከላይ በተጠቀሱትና በማሕበረሰቡ ዘንድ ባሏቸው ባህላዊና ማሕበራዊ ሚና ምክንያት ክብር አሏቸው። ከተከበሩት ኦዳዎች አንዱ ኦዳ ነቤ ነው። ይህ ኦዳ ዱከም (ገላን) ምስራቅ ሸዋ አካባቢ የሚገኝ ነው። በየስምንት ዓመቱ የገዳ ማዕከል ሆኖ እያገለገለ ያለ ሥፍራ ነው።

ኦዳ ነቤ የተባለበት ምክንያት ነቤ የሚባል አያንቱ የሆነ ሰው ሁለት ከብቶቹ (አንድ ወይፈን እና አንድት ጊደር) ከሌሎች ከብቶች ተለይተው ወጡና ጉዞ ጀመሩ በማለት የታሪኩን መነሻ ያነሳሉ። የቀድሞ የቱለማ አባ ገዳ ለገሣ ነገዎ፣ አቦ ተፈሪ ጉዳታ እና ቱራ ደሳለኝ (በተለያዩ ጊዜያት የሰጡኝ መረጃ) በአንዳንድ ጉዳዮች አገላለጽ ልዩነቶች ኑሯቸው እንጂ እኚህ ሰው አያንቱ መሆኑን፣ ሁለቱ ከብቶቹ ተለይተው እንደወጡ፣ ጊደሯን እንደሚያባርራት ይህ ሰው ሁለቱን ከብቶች አልመለሳቸውም። እንደ አንዳች የዋቃ መገለጫ ተመልክቶ ተከተላቸው። ከረጅም ጉዞ በኋላ አሁን ኦዳ ነቤ በሚባለው ሥፍራ ደርሳ ተኛች። ወይፈኑም ፣ ነቤም አብረው እረፍት አደረጉ። በመቀጠል ጊደሪቱ ተነስታ ስትሄድ ጨፌ ዶንጎራ ስትደርስ ወለደች። ጨፌ ቱማ ስትደርስ ደግሞ የእንግዴ ልጅ ጣለች። ከዚያን ጊዜ ጀምሮ እነዚህ ሥፍራዎች የገዳ ማዕከላት ሆኑ ተብሎ እንደሚታመን ይገልፃሉ።

በሌላ በኩል ጊደሪቱ ዕትብት የጣለችበትን ቦታ ከአዋሽ ማዶ (ከዘመነ ቀዳማዊ ኃይለ ስላሴ በኋላ) የበቾ ቱለማ የገዳ ሥርዓት ማስኬጃ አንዱ ክፍል ከሆነው[76]) ቀጥሎ የኢሉ ወረዳ ዋና ከተማ ከሆነችው ተጂ ሳይደረስ÷ "Urufa Dilluu- *የዲሉ ሜዳ* " ወደ አማርኛ ሲመለስ "የዕትብት ሜዳ" ተብሎ የሚጠራ ሥፍራ አለ። ይህ ሜዳማ ሥፍራ በክረምት የአዋሽ ወንዝ ሲሞላ ስለሚያጥለቀልቀው ከአስፋልቱ ግራና ቀኝ ሲታይ ሐይቅ መስሎ ይታያል። ይህን የዕትብት ስፍራ ወደዚያ የሚያስጠጉ መረጃ ሰጪዎች አሉ።

---

[76] (የዚያ ታዳሚ የሆነውና ሥርዓቱ የሚመለከተው ሰው ግን ኦዳ መምጣቱ አይቀሬ እንደሆነ በ ሰኔ 20/ 2002 ዓም ለሊቱን ከተካሄደ ሥርዓት በኋላ ወደዚያ ሲጓዙ ለመመልከት ችያለሁ)

ADDIS ABABA UNIVERSITY LIBRARIES P. O. BOX 1176 ADDIS ABABA, ETHIOPIA

ምዕራፍ ሰባት፡- የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች መገለጫና ፎክሎር ዘውጎች፡-

"Bishaan darbuuf jiru sin nyaatinii, Jaarsi du'uf jiru sin abaarini"

(Mamaaksa Oromoo)

"ሊያልፍ የተቃረበ ውሃ አይውሰድህ፤ ሊሞት የተቀረበ አዛውንት አይርገምህ"

የኦሮሞ ምሳሌያዊ አነጋገር

ይህ ምዕራፍ በቱለማ ኦሮሞ የመርሣ ወቅቶች (Liminal periods) የታዩ ባህርያትን ከመገለጫዎቻቸው ጋር ይመለከታል። በዚህ ጥናት ምዕራፍ ሁለት የሊሚናሊቲ ጽንሰ ሀሳብ ማሳያ ክፍል በሊሚናሊቲ ወቅት "ይታያሉ" የተባሉ ጉልህ ባህርያት በተለያዩ ፀሐፊት መነሳታቸው ተጠቅሷል:: አጥኝዎቹ ከጠቃቀሷቸው ጉዳዮች ወቅቱ÷ በተሳታፊዎች መካከል የእኩልነት፣ የሚና መቀያየር፣ በነፃነት የመሳተፍ፣ ነባር ማሕበራዊና ባህላዊ ተቋማትን የመጠየቂያ (የመፈተኛ)፣ የተቃርኖ ድምጾች የማሰሚያ አጋጣሚ... የሚሉት ይገኙባቸዋል (Deegan and Brooks 1985, Sims, and Stephens; 2005: 110, Thomassen, 2009: 11, Turner in Thomassen 2009: 14)። እነዚህ ባህርያቱ ፎክሎር በሚያቅፋቸውና በቋንቋ በሚገለፁ (Expressive/ oral Foklore)፣ በሀገረሰባዊ ልማድ የሚፈፀሙ(Folk custom)፣ በድርጊት የሚከናወኑና (Folk performance)፣ በቁሳዊ ነገሮች (Material culture) የሚገለፁ ነገሮች ስለሚኖሩት እነዚህን መመርመሩ አስፈላጊ ነው።

በዚህም መሠረት በሊሚናሊቲ ወቅቱ ቀድሞ የነበረው ማሕበረ- ባህላዊ ተቋም÷ "ዳግም ለመታደስ፣ ለማጠናከር ወይም ለመቀየር" በጥያቄ ውስጥ የሚገባበት ወቅት ነው። ይህ ወቅት ነባሩ ማሕበረ ባህላዊ ተቋም በዑደት ውስጥ ገብቶ በሂደቱ ለመቀጠል፣ ያልቻለን ለማስወጣትና ያለፈን ለማጽናት ሲባል የፍተሻ ጊዜ የሚደረግበት ነው። ይህ የፍተሻ ጊዜ ከላይ እንደተነሳው ከነባሩ የየዕለት ተለምዷዊ ጉዞ የማፈንገጥ ባህርይ አለው። በመሆኑም ለተሳካለት ለመመስከር፣ ባልተሳካለት ላይም ለመመስከር፣ ያልተገራን ለማረቅ ወቅቱ ይፈቅዳል። በማሕበረሰባዊ ሳይንስ ጥናት ውስጥ ማፈንገጥ ለማሕበረሰቡ ሕልውና የሚጠቅምባቸው አጋጣሚዎች እንዳሉ የሚያስረዱ ባለሙያዎች አሉ። ለምሳሌ "Social Functions of Deviance"

በሚለው ንዑስ ርዕስ ሥር ማፍነገጥ ካሉት ጠቀሜታዎች መካከል የሚከተሉት መኖራቸውን (Eshleman, J Ross etal; 1993) አስፍረዋል፡፡

- "Deviance helps to *define the limites of socital tolerance.*
- Devince *can increase the solidarity and integration of a group.*
- Deviance can *indicate defects or* inadequancies *in the existing social organization.*
- [i]t can *set in motion steps that lead to social change*, and these changes can occur in many different forms. They can involve modifications in the existing structure, modifications in behavior, or changes in the definitions of deviance (ገጽ 186- 188) (አፅንኦት በዋናው ጽሁፍ ላይ የተሰጠ ነው).

ነባሩን ማህበራዊም ሆነ ባህላዊ ተቋማት ለመፈተሽና ፈትሸውም ለማደስ ለአፈንጋጭ ተዋንያውያኑ የሊሚናል ወቅቱ ይፈቅድላቸዋል፡፡ በዚህ የፍተሻ ወቅት ከማሕበረሰቡ አጠቃላይ ህልውና አንፃር የሚገታዩ ጉዳዮች አሉ፡፡ ለምሳሌ ባለበት ሁኔታ ሆኖ ለረጅም ጊዜ በመቆየቱ የረጋን ማሕበረሰባዊ ስሜትና እሴት ማነቃቃት፣ ማደስ፣ የአብሮነት ስሜትና ጥንካሬ እንዲያገኝ ማድረግ፣ ስህተት ማረምና ማጥራት፣ ሊሆን ወደ ሚገባው ደረጃ እንዲያድግ ማመላከት የሚሉት ሊጠቀሱ የሚችሉ ናቸው፡፡ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ በቀን፣ በምሽት፣ በወቅቶች እና በገዳ ሥርዓት የጊዜ ዑደት ውስጥ እና ከመከወኛ ሥፍራም ጋር ተያይዞ የሚታዩ የመርሣ ወቅት ገጽታዎች ዘርዘር ባለ መልኩ ቀጥለው ቀርበዋል፡፡

7.1. የነፃነት ጊዜ መሆኑ:-

የሊሚናል ወቅት አንዱ ባህርይ ጉዳዩ በሚመለከታቸው ዘንድ እንደ ፍፁም የነፃነት ወቅት የሚታይ መሆኑ በምዕራፍ ሁለት ሥር ተጠቅሷል፡፡ በከበራ የሚታጀብ የሊሚናል ጊዜ "የእነርሱ ነው" ተብሎ በከዋኞቹ የወል ስም በማሕበረሰቡም ዘንድ በወቅቱ በዚህ ይታወቃል፡፡ በመሆኑም "ለምን አደረክሽው?" ተብሎ በግል የሚጠየቅበት አይደለም፡፡ ምክንያቱም ወቅቱ በቡድኑ መታቀፍ ለቻለ ሁሉ ፈቅዶለታልና፡፡ ባገኘው ነፃነት መጠቀሙ ሳይሆን አለመጠቀሙ የወደፊት ሕልሙ፣ ምኞቱ ከመሳካትና አለመሳካት ጋር ስለሚተያይ በዚህን ወቅት ገኘርው "የሊሚናሊቲ ወቅት ድንጋጌ" ይሆናል፡፡ ይህ አይነቱ የአስገዳጅና ፈቃኝነት መንታ ባህርይ በተለይ የከበራ ሥርዓት ክንውኖች ባሏቸው አውዶች ላይ ጎልቶ የሚታይ ነው፡፡ እነዚህንንም በንዑሳን የመርሣ ወቅቶች ውስጥ ቀጥሎ ለማሳየት ተሞክሯል፡፡

7.1.1. በዕለት

የነፃነት ወቅት በዕለት ውስጥ የሚታይበት አጋጣሚ መኖሩን የሚያመላክቱ ክንውኖች አሉ፡፡ ይህን እንደማሳያ ከአሉ በቸ በከፊል ተሳትፎ ምልከታ የተገኙትን እንቆቅልሾች በማንሳት ለምሳሌ ያህል መመልከት ይቻላል፡፡

ከዚህ በፊት በዕለት ውስጥ ስለምሽት ሲነሳ ስለእንቆቅልሽ የመከወኛ አውድ መነሳቱ ይታወሳል፡፡ እንቆቅልሾቹ በተሰበሰቡበት አከባቢ የመከወኛ ወቅታቸው ምሽት ብቻ መሆኑ እንዲሁ ተጠቅሷል፡፡ ከዚያ ውጪ ከሆነ÷ "ጅብ በቀን ይወጣል" ተብሎ ለማስፈራሪያነት ይገለፃል፡፡ ስለሆነም "ልጆች ቀን ቀን ለብቻቸው ሆነው ከብቶች ሲጠብቁ ሜዳ ላይ ይበላቸዋል" ስለሚባል በብርሃን ወቅት አይጫወቱትም፡፡ ወላጆች ይህን የሚያደርጉት ልጆች ጅብ ስለሚፈሩ በጨዋታው ተዘናግተው የሚጠብቋቸውን ከብቶች እንዳይዘነጓቸው ለማድረግ ነው፡፡ አንዱ የጨዋታ ህግ በጨዋታቸው ውስጥ ጣልቃ አይገባም፡፡ የሰው እንቆቅልሽ የመለሰ ሰው "አይጠግብም" ስለሚባል ዘወትር ረሀብተኛ ለመሆን የሚፈልግ ስለሌለ ጣልቃ አይገባም፡፡ በወቅቱ ከተሰበሰቡት እንቆቅልሾች ይዘት አንዳንዶቹ በቀን (የፀሐይ ሰዓት) ወይም ከእንቆቅልሽ ጨዋታ ውጪ ሊባሉ የማይችሉ አባባሎችን፣ አገላለፆችንና ንግግሮችን የያዙ እንደሆኑ ቀጥለው ካሉት ምሳሌዎች ለመመልከት ይቻላል፡፡

ለምሳሌ 1.

አንደኛው እንቆቅልሽ÷ "Ol utaalee si cuqaale- ወደ ላይ ዘልዬ፣ ተመልሼ ድብን አደርጌ ወደ መሬት ቀረቀርኩህ" የሚለውን እንቆቅልሽ በሦስት አውዶች በተለያዩ ተጫዋቾች ሲጫወቱት የነበረ ነው፡፡ የእንቆቅልሹ ጠያቂዎች በሁሉም አውዶች በዕድሜ አነስ ያሉ ናቸው፡፡ መላሾቹ ከእነርሱ አንፃር ሲታይ በዕድሜ የሚበልጧቸው እና ታላላቆቻቸው ናቸው፡፡ እነዚህ በዕድሜ አነስ ያሉ ተጫዋቾች ከእንቆቅልሹ አውድ ውጪ ታላላቆቻቸውን ቢሠድቧቸው የሚጠብቃቸው ዱላ ነው፡፡ ዱላው ቢቀር ከታላቁም ከቤተሰብም "የታላቅህን አክብር" ተግሳጽ ሊደርስባቸው ይችላል፡፡ ምክንያቱም ታናሽ ታላቁን ማክበር አለበትና፡፡ በዚህ አውድ ግን ታላቅየው መልሱን ያጠዋል በሚል ሳይሆን የሚሳደብበትን አጋጣሚ በማግኘቱ ለውስጡ እርካታ የሰጠው እንደሆነ በውይይት ውስጥም ለማረጋገጥ ተችሏል፡፡ ታናሽ ሆኖ ታላቅነቱንም ለመፈተን ነፃነት ያገኘበት ወቅት ነው፡፡ የእንቆቅልሹ መልስ "ሙቀጫ" ነው፡፡ ከእንቆቅልሹ መጫወቻ ወቅት ውጪ ታላቁን በአቅምም ማነስ፣ በ 'ታላቅህን አክብር' ተግሳፅም ምክንያት እንኳን እንደሙቀጫ

ዘነዘና ወደ ላይ ዘሎ ተመልሶ ሊወቅጠው ሊሰድበውም አይችልም፡፡ ባለመቻሉም የውስጥ ስሜቱ መግለጫ ወቅት ይህችኛዋ ትሆናች፡፡

ምሳሌ 2

"Hiibboo- እንቆቅልህ"

Hiibbakka- ምን አውቅልህ"

"Hibbakaa guuree, minyii afaan situule- እንቢኝን ሰብስቤ ኮሶ በአፍህ ጠቅጥቄ"

ይህ ሌላኛው እና በተናናሾች የተጠየቀ እንቆቅልሽ ነው፡፡ የዚህ እንቆቅልሽ መልስ÷ "ጥርስ ነው"፡፡ ግን የኮሶ ትልና ጥርስ በንጣት በመመሳሰላቸው አንዱ ለአንዱ መሳያ ሆኖ በጨዋታው ውስጥ ቀርቧል፡፡ የጥርስ መገኛ በአፍ ውስጥ በመሆኑ ደግሞ 'ኮሶውን በአፍህ ውስጥ' ብሎታል፡፡ ታላቅየው ይህን በመባሉ ምንም አላደረገውም- ግን "Mucatiin na arabsitii?- ሳቅ በማለት÷ "ይህቺ ልጅ [የወንዱን ትንሽነት እና በንቀት ስሜት ለመግለፅ ያህል] ትሰድበኛለች እንዴ?" እያለ መልሶለታል፡፡

በዝርው ትረካ ውስጥ ነፃነት በቤተሰብ ደረጃ ያለበትን ሁኔታ የሚያሳይ ተረትም ተገኝቷል፡፡ ተራችዋ ሕፃን ገኔ ያኢ በ2002ዓም የዘጠኝ ዓመት ልጅ የነበረች ናት፡፡ አቦ ያኢ ይህችኛዋን ልጅ ጨምሮ ዘጠኝ[77] ልጆች አሏቸው፤ ይህችኛዋ ልጅ በወቅቱ ስምንተኛዋ ልጃቸው ናት፡፡ ከእንቆቅልሽ በኋላ ወደ ተረት ማውራት ሲታለፍ÷ "ተረት አወራለሁ" ብላ የጀመረችው እሷ ናት፡፡ ታዳሚዎች ወላጆቿን ጨምሮ በሙሉ ከአንድት የአምስት ዓመት ታናሿ በስተቀር ተላላቆቿ ናቸው፡፡ ተረቱም ቀጥሎ የተመለከተው ነው፡፡ የተረቱን ርዕስ በስተመጨረሻ በዜማ ከቀረበው የተረቱ ይዘት ጠቋሚ አገለለፅ በመነሳት÷ "Dhirsakoo Dhirsa Gadadoo Cululleen Fudhaate- ከንቱውን ባለቤቱን ጭልፍት ወሰደችብኝ" በሚል በአጥኝው የተሰጠ ነው፡፡

ምሳሌ 3

"ከንቱውን ባለቤቴን ጭልፊት ወሰደችብኝ"

... አንድት ሴት ጎመን ለመልቀም ወጣች አሉ፡፡ እየሄደች ሳለ መጀመሪያ እንሽላልት አገኘች አሉ፡፡ አሁንም እየሄደች ሳለ እባብ አገኘች አሉ፡፡ "የሚበልጠውን አግኝቼ አይደለም እንዴ? ብላ እንሽላሊቱን ጥላ ይኸኛውን አነሳች አሉ፡፡ እባቡን ተሸክማ እየሄደች ሳለ ደግሞ ዘንዶ አገኘች

[77] እነዚህን ልጆቻቸውን "አንድ፣ ሁለት፣ ሦስት... " እያሉ አልቆጠሩም፡፡ በእከሌ ላይ እከሌ ተወለደ፣ በእከሌ ላይ ደግሞ እከሌ፣ ከእከሌ ቀጥሎ ደግሞ... እያሉ ነው አነኔ ዘንድ የደረሱት፡፡

አለ። አሁንም÷ "የበለጠውን አገኘሁ አይደለ እንዴ!" ብላ ያንን ጣለችና ይኸኛውን ወስዳ ወደ ቤቷ ገባች አሉ።

ዘንዶውን ይዛው ገብታ ከጎመን ጋር በማሰሮ አድርጋ እሳት ላይ ጣደችው አሉ። እሳት ላይ ጥዳው÷ "ይብሰል" ብላ ለልጆችዋ ፀጉር ልትላጭላቸው ወደ ውጪ ወጣች አሉ። አንዱን ልጅ ላጭታው÷ "እስኪ ሂድና የጣድኩት ነገር እንደበሰለ ተመልከት" ብላ ላከችው አሉ። ዘንዶው ከማሰሮ ወጥቶ መሬት ላይ ነበረና [እሷ የምትላቸውን ልጆች] አንድ በአንድ በልቶ ጨረሳቸው አሉ። ከዚያም÷ "ምነው እነዚህ ልጆች በዚያው ቀሩሳ ምን ሆነው ይሆን?" ብላ ብትሄድ እሷንም ሊይዛት ሲዘልባት ጊዜ እሙኸች ሸሸች። ዘንዶውም ተከተላት። አባረራትና እያባረራት እያለ አንድ አይጥ አየች አሉ። አይጡን÷ "እባክህን አንተ አይጥ ሚስት እሆንሃለሁና፣ ደብቀኝ" አለችው አሉ። ከዚያም አይጡ ገለባ ስር ደበቃት አሉ። ገለባ ሥር ሲደብቃት ዘንዶው ደርሶ÷ "አንድት ሴት አይተሃል? አለበለዚያ እውጠሃለሁ!" አለበለዚያ እውጠሃለሁ ንገረኝ?" ስለው አይጡም መልሶ÷ "አንተ ስትውጠኝ እኔ ደግሞ በቂጥህ እወጣለሃ!" ብሎ መለሰለት።
"አለበለዚያ እውጠሃለሁ" ስለው አይጡም መልሶ "እኔስ በጎንህስ አልወጣም?" አለው አሉ።
"እውጠሃለሁ" ስለው
"እኔስ በአፍህ አልወጣም" አለው አሉ።
ዋጠው! በቂጡ ወጣ፣ ዋጠው! በአፉ ወጣ! ዋጠው በጎኑ ወጣ። በዚያው ዘንዶው ሞተ አሉ።

በዚያው አይጡ ያቺን ሴት ሚስት አድርጎ መኖር ጀመረ አሉ። አንድ ቀን ይህ ባሏ ደቦ ለመኑ-አሉ። ለድግስ የሚሆን ሦስት ፍሬ ባቄላም ሰጣት አሉ። ሦስቱን ፍሬ ለመቁላት ምጣድ ላይ ጨምራ እየቆላች እያለ አንደኛዋን ፍሬ÷ "ቆይ እስኪ እንደበሰለ ልይ!" ብላ ቀመሰችው አሉ። አንደኛዋ ፍሬ ከምጣዱ ተስፍንጥራ አመድ ውስጥ ገብታ ጠፋች አሉ። የቀረችውን÷ "ፈጭቼ ላቡካ" ብላ ውሃ ስትፈልግ አጣች። "እንግዲያውስ በሽንቴ ላቡካ" ብላ ቁጭ ስትልበት ፊሷ "ብን" አደረገችባት አሉ። ከዚያ ባለቤቷ መጥቶ÷ " እስኪ የሠራሽው የት አለ?" ብሎ ጠየቃት።

እሷም "አንዷን 'በስሎ ይሆን' ብዬ ቀመስኳት፣ አንዷ ከምጣዱ ላይ ተስፈንትራ የት እንደ ወደቀች አጣኋት፣ አንደኛዋን በሽንቴ ላቡካው ብዬ ሊሸናባት ስል ፈስ አመለጠኝና 'ብን' ብላ ጠፋች" ብላ ነገረችው። በዚያው እሱ ተናዶ ኮፊያውን ወስዶ፣ ጋያውን ይዞ ወደ አንድት

ኮረብታ ወጣ አለ። እዚያው ሆኖ ጋያ እየሰባ (እያጨሰ) እያለ አንድት ጭልፊት መጥታ ኮፊያውን ወሰደችበት።

"ኮፊያዬን ወሰድሽ እንጂ 'እኔን የወሰድሽ መሰለሽ?' አላት። ጭልፍቷ አሁንም መጥታ የጋያውን ድንጋይ ይዛ ሄደች።

አሁምን "የጋያዬን ድንጋይ ብትወስጂ የእኔን የወሰድሽ መስሎሽ ነው?" አላት። ለሦስተኛ ጊዜ መጥታ ቡሉኮውን ወሰደችበት።

አሁንም÷ "ቡሉኮውን ወሰድሽ እንጂ እኔን የወሰድሽ መሰለሽ?" አላት። በስተመጨረሻ ተመልሳ እሱን ይዛ ሄደች።

ሚስቱ በሁኔታው በጣም አዝና እንዲህ ብላ አለቀሰች አሉ፦ "ከንቱውን ባለቤቴን ጭልፊት ወሰደችብኝ፣ ከንቱን ባለቤቴን ጭልፊት ወሰደችብኝ፣ ከንቱውን ባለቤቴን ጨልፊት ወሰደችብኝ..." እለች አለቀሰች።

ከዚህ በላይ በታየው ተረት ውስጥ ተራችዋ በእድሜ በማነሷ ምክንያት ወይም በፆታዋ ምክንያት በምታወራው ነገር ስትሸማቀቅ አልታየም። ታላላቆቿም ሆኑ ቤተሰቦቿ÷ "ይህ አይወራም" አላሏትም። ይልቅም በአገላለጿ ሲዝናኑ ነበር። ልጅቷ በተረቱ መግቢያ ክፍል ስለሴት ሥራ ድርሻ ያሚመለከት ጉዳይ አንስታለች- ለማባያ የሚሆን ነገር ስለማዘጋጀት፣ ስለማብሰል፣ ልጆች ስለመንከባከብ። በመቀጠል ስለባል አንስታለች። ነፃነት ባለበት መንፈስ ሆና በማህበረሰቡ ውስጥ÷ "ሴትን ልጅ ባል ይጠይቃታል/ ይለምናታል" እንጂ እሷ የማትጠይቀውን በተቃራኒው ስትተርክ ተሰምቷል። ከዚያም በመቀጠል ሴት ልጅ ለሽንት ስትቀመጥ ሊኖር ስለሚችለው ነገር እንዲሁ በነፃነት አውርታለች።

ሕፃናት በነፃነት በሚጫወቱባቸው አውዶች ውስጥ÷ ሌሎች በቀጣይነት የምናያቸው እንዳሉ ሆነው÷ ቤተሰቦች በጨዋታቸውም እየተዝናኑ በመልዕክቶቻቸው ደግሞ ውስጥ ለውስጥ እየተስማሙ ወደ መኝታ ያመራሉ። ከዚህ በፊት ባለው "ዕለትን" በሚመለከተው ክፍል ውስጥ በማሕበረሰቡ እይታ መኝታ ለሊት እንጂ ቀን እንደማይነጠፍና እንደማይተኛ የሚገለፅ ነገር መነሳቱ ይታወሳል። እነዚህ ቤተሰቦች ለመኝታ ጊዜ የሚገባውን ድርሻ ለመስጠት የልጆቹ ጨዋታ ጥሩ የማማሻ ምናልባትም የማነቃቂያ ጊዜ አድርገው ያዩታል። የለሊትን ድርሻና ሥራ ለመግለፅ አንድ አዛውንት ስለዕድሜያቸው ተጠይቀው በመለሱት÷ "ቀልድ" መሰል አገላለፅ ውስጥ ያለው አተያይ ሊስተዋል ይችላል። ሰውዬው አቦ በቀለ ወዬቻ (ስለገዳ 'ፓርቲዎች'

ስያሜና ሌሎች መረጃዎችን ለዚህ ጥናት የሰጡ ሰው ናቸው) ይባላሉ። አሁን የ87 ዓመት አዛውንት ይሆናቸዋል። ስለ ዕድሜያቸው ተጠይቀው የመለሱትን እንዲህ ይተርካሉ። *ለምስክርነት ፍርድ ቤት ሄጄ እድሜዬን ተጠየቅሁ አሉ። ለዳኛው 160 አልኩት አሉ። ደኛው አየት አደረገኝና÷ "አባት እውነትዎን ነው ስለኝ?"*

"ልጄ ቀን ቀን ብቻ ከተቆጠረ አሁን ዕድሜዬ 80 ነው። እኔ ለሊቱንም ቆጥሬ ነው። ለሊትም የሥራ ጊዜ ነው ብዬ ነው። ልጄ 'ዘርስ የሚዘራው ለሊት አይደለ እንዴ?" አልኩት አሉ።

ምሳሌ 4 ፡ በምልልስ ጨዋታ ውስጥ

ይህ ጨዋታ በሌላ ቤተሰብ ዘንድ ምሽት ላይ እንደሌሎቹ ሁሉ ቤተሰብ በተሰበሰበበት የቀረበ ነው። የእድሜ ልዩነቱ እንደለ ሆኖ ተጫዋቾቹ እርስ በርስ የተጫወቱት ነው። ይህ የጨዋታ አይነት መቼት እንደሌሎቹ በቤት ውስጥና በምሽት ብቻ የተገደበ አይደለም። ሆኖም በዚህ ቤተሰብ ውስጥ ሁለት ልጆች ወንድና ሴት በጨዋታው ደንብ መሠረት የተጫወቱት ነው። የዚህ ጨዋታ ሕግ ለጠያቂው ሰው ጥያቄ በፍጥነት መመላለስን የሚጠየቅ ነው። ጠያቂው ሲጠይቅ መለሹ በፍጥነት የሚናገረውን ጭምር እያሰበ ወዲያውም መናገር የመቻሉን ክሂሎት የሚፈትሽ ነው። ከቻለ ሊያስድበው በሚችል ሥፍራ ሲደርስ መልስ ያለመስጠት መብት አለው። ፍጥነትን ብቻ እያሰበ ሄዶ ዝም ማለት ባለበት ቦታ ከተናገረ ጠያቂው ስድቡን ያቀምሷል። ጠያቂው ደግሞ እንዲሳሳትለት ያጣድፈዋል። ታዳሚዎቹ የጠያቂውንና የመላሹን÷ "ማን ይበልጣል?" በስተመጨረሻ በሚደርሱበት ነገር ይመዝናሉ። በዚህ ጨዋታ የተሳተፉት ኃይሉ እና ፊታሌ የሚባሉ በቅደም ተከተል ወንድና ሴት ተጫዋቾች ናቸው። በውጤቱ ፊታሌ መናገር በሌለባት ቦታ በፍትነት ሄዳ ያለ አስተውሎት በመናገሯ እሱ የማሳረጊያውን አባባል ተናግሮ ታዳሚውን አስቆባታል።

ርዕስ:- " Beenun duullaa- አብረን እንዝመት"

Hayiluu(H): Beenuun duullaa	ኃይሉ (ኃ)፡ እንሂድ፤ አብረን እንዝመት
Fittaalee (F) Maal nyaadhee?	ፍታሌ (ፍ)፡ ምን በልቼ?
H: Maaf hinnyaati	(ኃ): ለምን አልበላሽም?
F: Warra nadhoowwate	*(ፍ)፡ ቤተሰቦቼ ከለከሉኝ*
H: Maandhaaniin?	*(ኃ)፡ ለምን አልመታሻቸውም?*

F: Dhaanerreedha	(ፍ) : መትቻቸው ነበር
H: Eessa dhaante?	(ኃ): የቱ ጋ መታሻቸው?
F: Harma jala	(ፍ): ጡታቸው ሥር
H: Harma jalaa maal argatte?	(ኃ): ከጡት ሥር ምን አገኘሽ?
F: Amartii	(ፍ): አመርቲ [ቀለበት]
H: Amatii eenyu kaawwata?	(ኃ):አመርቲ ማን ያጠልቃል?
F: Jaartii	(ፍ): አሮጊት
H: Jaartiin maalitti galti?	(ኃ): አሮጊት የት ትኖራለች?
F: Godoo	(ፍ): ጎጆ ቤት [የወዳደቀች ትንሽ ቤት]
H: Godoo maaltubaha?	(ኃ): ከጎጆ ምን ይወጣል?
F: Aara	(ፍ): ጭስ
H: Aarri eecha dhaqa?	(ኃ): ጭስ የት ይሄዳል?
F: Waaqa	(ፍ): ዋቃ [ሰማይ]
H: Waaqaa maaltu bu'a?	(ኃ): ከዋቃ [ከሰማይ] ምን ይወርዳል?
F: Bokkaa	(ፍ): ዝናብ
H: Bokkaan eecha dhaqa?	(ኃ): ዝናብ የት ይሄዳል?
F: Lafa	(ፍ): መሬት
H: Lafaa maaltu baha?	(ኃ): ከመሬት ምን ይወጣል?
F: Marga	(ፍ): ሣር
H: Marga maaltu dheeda?	(ኃ): ሣሩን ምን ይግጠዋል?

F: Goromsa	*(ፍ)፡ ጎሮሚሳ [ገና አንድ የወለደች ላም]*
H: Goromsa eenytu elmata?	*(ኃ)፡ ጥገቷን ማን ያልባታል?*
F: Jaartii	*(ፍ)፡ አሮጊቷ*
H: Jaartiin maalitti elmatti?	*(ኃ)፡ አሮጊቷ በምን ታልባለች?*
F: Gabatee	*(ፍ)፡ በገበቴ*
H: Gabatee maaltu arraaba?	*(ኃ)፡ ገበቴውን የሚልሰው ምንድነው?*
F: Tisiisa	*(ፍ)፡ ዝንብ*
H: Hudduu qabeeneen si iyyisiisa.	*(ኃ)፡ ቂጥሽን ይገፍ ምኸርልግ!፡፡*

(ኃይሉ በዳሰና ፈታሌ ግንቦት 2002 ዓ.ም የተጫወቱት)

በዚህ የልጆች ጨዋታ ውስጥ ተጫዋቾቹ አብረው መንገደኛ ለመሆን ተጠያይቀው ከዚያም ወደ ግልና አካባቢ ጉዳይ ይገባሉ፡፡ ይህ ጨዋታ የተካሄደው እናት፣ አባት እና ሌሎችም ታላላቆች ባሉበት ምሽት ወቅት ነው፡፡ ተጫዋቾቹ ስለአሮጊት ያላቸውን እይታ እየገለፁ ነው፡፡ "ካረጁ አይበጁ" በሚል ዓይነት አገለለጽ አሮጊቷን ያብጠለጥሏቸዋል፡፡ በስተመጨረሻም ሴቷን "ቂጥሽን ይገፍ አስጨህሻለሁ!" ብሏታል፡፡ ተጫዋቿ በስተመጨረሻ መስመር፥ "Gabatee maaltu arraaba? - ገበቴውን የሚልሰው ምንድነው?" ሲላት ከላይ በመጣችበት ፍጥነት መመለሷን ብቻ ሳይሆን የሚከተለውንም ማሰብም ይገባት ነበረ፡፡ ግን "ዝንብ" በማለቷ ለስድቡ እራሷን አመቻቸች፡፡ ሁሉም ስሲቁባት እሷም በአፍረት ስሜት ስትስቅ ነበር፡፡ ለምናልባት ልጆቹን ያሳቃቸው የተጫዋቿ አለማስተዋል፣ መሳሳት ሊሆን ይችላል፡፡ አዋቂዎቹን ያሳቀው ግን ከዚያ በላይ ያለው ሀሳብ ሊሆን ይችል ይሆናል፡፡ " Hudduu qabeeneen si iyyisiisa- በየቃል በቃል ትርጉም "ቂጥሽን ይገፍ አስጮህሻለሁ" የሚል ነው፡፡ ቂጥ ለመያዝ የሚመች አይደለም፤ ቢቻል ለመቆንጠጥ ነው፡፡ ለምናልባት የሚያዘው፥ "ማደሪያውን ጠርቶ አዳሪውን" አይነት አገለለፅ ሆኖ በዚያ ትርጉም ትላልቆቹ ስለገባቸው ስቀው ሊሆን ይችላል፡፡

እስከአሁን በዕለት ደረጃ እንደመርሣ ባህርያት ስር ከታዩት ውስጥ፥ "ነፃነት" የሚሰማበትን የአመሻሽ ወቅት ለማንሳት ተሞክሯል፡፡ ሕፃናቱ በቀን (ብርሃን) ወቅት ካለው ባህላዊም ይሁን

ማሕበራዊ ተፅዕኖ ውጪ ሆነው÷ "ይገድባቸው ከነበረው- የአባቶች፣ እናቶችና ታላላቆቻቸው ዘወትር 'ተው'!፣ 'ተይ'!፣ 'አይባልም'!፣ 'አይደረግም'!... ገደቦች ነፃ ሆነው ሲጫወቱ ታይተዋል፡፡

7.1.2. ነፃነት በወቅቶች ውስጥ፡-

በበቾ፣ ገላን፣ ሰንዳፋ፣ አዳዓ፣ መቂ፣ ሌመን፣ ወሰርቢ ኘዓ አከባቢዎች የቢራ ወቅት ጨፋሪዎችና በአብዛኛው በአርፋሣ በሚከናወነው ጋብቻ ለዕለቱ ክ·ደ አርፌ [ሁለት ሳምንት] ሲቀረው ጀምሮ እስከ ፍፃሜው÷ "የሥርዓቱ አንጓጎች" ተደርገው ስለሚታሰቡ "ነፃነታቸውን ያውጃሉ"፡፡ በቦታው ለመገኘት ፍቃድ አላቸው፡፡ ፍቃዱ የወላጅ ቤተሰብ ሳይሆን በባህላዊና ማሕበራዊ ጫና ምክንያት የሚሰጥ ነው፡፡ በሁለቱም ወቅቶች ልጆቻች ከቤት ውጪ በአዘቦቱ በማይፈቀድላቸው ሰዓት ውጪ ይቆያሉ፣ ከቤታቸው ውጪ 'የሰው ቤት' ይሄዳሉ፣ ይቆያሉ የዋናው ሥርዓት ወቅት ሲደርስ ሊያድሩም ይችላሉ፡፡

የቢራ ወቅት ጨፋሪዎች የጭፈራ ሰዓት ከአመሻሽ ይጀምራል፡፡ ከአመሻሽ የሚጀምርበት ምክንያት በተምሳሌት ትርጉም ክፍል እንደተገለፀው እየጨፈሩበት ያለው ለሊት (ጭለማ) ለቢራ ቦታውን እየለቀቀ ያለው ክረምት ተምሳሌት በመሆኑ የጭፈራው ወቅት ለሊት ነው፡፡ በአዘቦቱ "ቀን ቀን የሰው ለሊት ለሊት የጅብ ነው" ይባል ከነበረው በተቃራኒ በለሊት ይሠማራሉ፡፡ ሲጨፍሩ አድረው ከበከልቻ በራ-- የንጋት ኮከብ ወይም ጎባና አዴቻ ብርሃን አያይዘው ወደ ቤታቸው ይገባሉ፡፡ ይህ ጭለማ የነበረውን ክረምት በደስታና ፍሰሃ ከብርሃን ጋር ከእንደ መያያዝ የሚታይ ነው፡፡ ጭፈራው የሚፈቀደው ላላገቡ ወጣቶች ሆኖ ስጦታ የሚቀበሉት ቤት ከመሠረቱ ሰዎች ነው- አባቶች፡፡ አዲሱ (የወደፊቱ ፍሬ) ከቀድሞው÷ ስጦታውን ተቀብሎ ይመርቀዋል፡፡ መመረቁ÷ "ለብርሃን ወቅት ፍቃድ" የሚሰጥበት አይነት ሲሆን ሳልሰጠ በጭለማው ውስጥ እንዲቆይ እርግማን "ይሰጣል"፡፡

ነፃነቱ ከቤት መውጣት ብቻ ሳይሆን በከበራው ሥርዓት መሠረት ወቅቱን፣ ሥርዓቱን በዕድሜ ትናንሽ የሆኑትን (ምናልባትም አባቶና አያቶቹ የሚሆኑትን) የቤቱ ባለቤት እስከ አከበረ ድረስ እነርሱም አክብረው፤ይመርቃሉ፡፡ የዛሬ ምርቃት ሰጪዎች ትናንሾቹ ሲሆኑ ምርቃት ተቀባዩቹ ደግሞ አባቶች ናቸው፡፡ ሥርዓቱ የሚፈልገው ነገር ካልተሟላ ግን ምንም ያህል "ትልቅ" ቢሆን ለመስደብ ነፃነቱ አላቸው፡፡

በጋብቻ ወቅት ያለውም ከዚህ የተለየ አይደለም። በዚህኛው ያለው ልዩነት ዋና ተጫዋቾቹ ሴት ልጆች ወይም እናቶች ይሆናሉ። በሁለቱም በኩል በዕለቱ÷ "Soddaa- አማች" በእንግዳነቱ እሷም በእንግድነቷ አትከበርም። ይልቅም ሁለቱም በየተራ በ "Gursummaa- ጉርሱማ" ይሰደባሉ። የሚሳደቡት ሌሎች ሴቶችም ቢሆኑ የጉርሱማ ይባላል። ይህ የሚባለው "በማን አለብኝነት የምትሳደበው እሷ ናት" ተብሎ ስለሚታሰብ ነው። በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ሴት ልጅ ስለጾታዊ ግንኙነት ነክ ቃላት በአዘቦቱ አታወራም፤ ዜማም ከሆነ አታዜምም። እርስ በርስ ካልሆነ ከወንድ ጋርም ኃይለ ቃል አትመላለስም። በዚህን ዕለት ግን÷ "ነውር" የሚባለው ነገር "ነውር" የሚሆነው ሳይባል ሲቀር ነው (ይህ በተምሳሌት ትንተና ክፍል ፍቺው ተሰጥቷል)። የልጁ ቤተሰብ ልጁ ሙሽራይቱን ይዞ ሲገባ "የዚያ ሀገር ጉርሱማ ምን አለችህ?" ብለው ቀጥለው የተጠቀሰውን ዜማ እያዜሙ ይጠይቁታል።

"Sutaan achii,Alalaan achii	*"ስንደዶም እዚያው፣ ማቅለሚያውም እዚያው*
Sutaan achii, alalaan achii	*ስንደዶውም እዚያው፣ ማቅለሚያውም እዚያው*
Maal siinjette obbolee koo	*ምን ብለው ሰደቡህ ወንድሜ ሆይ*
Durballee miti, gursummaan achi?"	*የልጃገረዶቹስ ይቅር ያገሯ ጉርስማዎች?*

እነዚህ ከልጁ ወገን ያሉትም በተራቸው ልጅቱን ለመሳደብ እንዲያመቻቸው እንደ መግቢያ ከወዲያ ማዶ ያሉት ጉርሱማዎች ይጠቅሷቸዋል። ለልጃገረዶቹ ይቅርታ አድርገዋል። እነርሱ አብሮ አደጋቸው ስለተለያቻቸው ተቀይመው ሊሳደቡ ይችላሉ። ያቺ ጉርሱማ ግን የራሷ ያልሠመረላት- ፈት "የምን ቤት ነኝ ስትል ትሰድበሃለች" ሲል ይጠይቁታል። ጉርሱማ በወግ ማዕረግ ተድራ ግን የፈታች፣ አባቷ ቤት÷ እንዳላገባች ልጅ የምትቀለብ ናት። "Gursummaa- Gurra + Samaa" በየቃል በቃል ትርጉም "ጆሮ + የቀረና- ስማቸው የቀረና [የጎደፈ] እንደማለት ነው።

በማሕበረሰቡ ውስጥ የሴት ልጅ ክብሯ ባሏ በመሆኑ ይህች ሴት ስትወጣ ተዘፍኖላት አገር ሰምቷል። "ፈታች" ሲባልም እንዲሁ ሰምቷል። ከዚያ በኋላ ከደጃቸው አጠገብ ከዞረና ካገደመ ጎረምሳ ጋር÷ ቢታደርግም ባታደርግም÷ ትታማለች። ስለዚህ የአከባቢው ሰው ጆሮ ስለእሷ

ብዙ ሰምቶ ጠግቧል። እንዲህ ክብር ያጣች ሰው ናትና ብትሳደብም አይገርምም። ልክ የመሶብ ስፌት ሰፊ የመስፊያ ስደዶውንም ማቅለሚያም እዚያው ካላት የቻለችውን ያህል በፈለገችው ቅርፅ እንደምትሠራው ሁሉ ውሸት በእጃቸው አድርገው አንተን እንደዚያ አሉህ እንጂ አንተ እንደተሳደቡ እንዳልሆንክ እኛ እናውቀዋለን በሚል እሱን እያሞገሱ የእሷን ሀገር ጉርሱማዎች እየዘለፉ ይቀበሉታል። ይህ በጉርሱማ ተመካኝቶ የሚቀርብ ዘፈን ተምሳሌታዊነት (ፍቺ) በምዕራፍ ስምንት ስር ተብራርቷል።

በዚህ ርዕስ ስር ግን በጉርሱማም ይባል ወይም በሌላ ሴቶቹ በነፃነት የፈለጉትን÷ "ነውር ነው" የሚባል ቃላት ሳይቀር በዘፈኖቹ ውስጥ እያስገቡ የአዲሱን አማች ሠርገኛ፣ ሙሽራን፣ ሙዜውን ይሰድቧቸዋል። በወቅቱ እርስበርስም ሆነ በአካባቢው ያሉትን ወንዶች፣ ታላላቆች የማፈር ስሜት የለባቸውም። ከዚያ በኋላ ቢሆን÷ "እከሊት እንዲህ አለች፤ ባለጌ ናት" የሚላት የለም።

7.1.3.በገዳ ወቅት ያለው የነፃነት ገጽታ

በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ አሁን እየተከበረ ያለው ገዳ የዕድሜ ደረጃን (እርከን) መሠረት ያደረገ አይደለም። ባለመሆኑም በተለያየ ዕድሜ እርከን ላይ ያሉት "ገዳቸው ሲደርስ" አብረው ይሳተፋሉ። ገዳችን ደረሰ የሚሉት "Gogeessi Gadaa Shanan- አምስቱ የገዳ ፓርቲዎች " በየስምንት አመቱ ሲዞሩ ነው። በደበሌም ሆነ በፎሌ ደረጃ ያሉት በዕድሜ ሲተያዩ የአባትና ልጅ እንዲሁም ከዚያ በላይ ልዩነት ያሏቸው ናቸው። ሆኖም በደበሌ ደረጃ ያሉት (ልጅ፣ ወጣት፣ አዛውንት) ሁሉም በጋራ÷ "Dabballeen Aannanii, naa kenni Aannan koo- ደበሌ ህፃን ናትና ፣ ወተቴን ስጡኝ" እያለ ይዘፍናል። "ትልቁም ሰው ህፃን ነኝ ብሎ ወተት ይልምናል እንዴ?" የሚለው የለም። በፎሌ ደረጃ ያሉትም የፎሌ ዘፈን በጋራ ይዘፍናሉ።

በገዳ ወቅት በጣም የምትፈራው የፎሌ ቡድን ናት። በበቾ አከባቢ የሉባን/ ቡታ ሥርዓት የፈፀመን ሰው ለመጥራት÷ "Yeroo Foollee san- የፎሌ ጊዜ" ተብሎ ሲጠራ ይሰማል። ፎሌ ጎልታ የምትጠራበት ምክንያት÷ "ትሳደባለች" ስለሚባል ነው። በእርግጥ ፎሌ ለገዳ ሥርዓት የሚገባውን ክብር ለሰጠ ውዳሴ ታቀርባለች፤ ክብርና ሞገስ ትሰጣለች። በአንፃሩ ግን ለሥርዓቱ የሚገባውን ያላደረገ ሰው ትሳደባለች። በፎሌም ውስጥ እንደደበሌ ሁሉ የሚሳተፉት በዕድሜ የተለያዩ ቢሆኑም እንደደረሰ ጎረምሳ እራሳቸውን ስለሚመለከቱ ስህተት ለመታገስ ትዕግስት የላቸውም። የስድባቸው ይዘት ደግሞ ከሀፍረተ ሥጋና ያታዊ ግንኙነት ጋር

የተያያዙ ናቸው። የዚህ ሀሳብ ማሳያ ቃል ግጥሞች በ7.2. ሥር ቀርበዋል። እነዚህ በተመሳሳይ እርከን ያሉ ግን በዕድሜ የሚለያዩት ታዳሚዎች በነፃነት አብረው ይጨፍራሉ። "ይህ ሁለት ሽበት ያወጣ ሰው እንዲህ ሲል አይፍርም? ወይም ለራሱ ጡጦ ያልጣለ ልጅ (በግነት ሲገለፅ ማለት ነው) ስለፆታዊ ግንኙነት ሲናገር አያፍርም?" ወይም እነዚህ አባትና ልጅ የሚሆኑ ሰዎች እንዲህ ሲጫወቱ አይተፋፈሩም?" ብሎ የሚጠይቅ የለም። እነሱም "Ana gadaatu naga'e foollee- እኔ ገዳዬ ደርሶ እንዲህ አጫወተኝ [ነፃነት ያገኘሁት]" ብለው ሲጫወቱ አድማጭ "Baga siin ga'e- እንኳን አደረሳችሁ" ይሏል እንጂ የተለየ አስተያየት የለውም። ይልቅም ይህ ሰው - ስሙ የተጠቀሰው ሰው "ያጠፋው ጥፋት ስለለ ነው እንዲህ እያሉ የሰደቡት" ብሎ ይደመድማል። በእርግጥ የፎሌ ተጫዋቾች ÷ አያና ገርዳፋ በ2002 ዓ.ም ስለፎሌ ውይይት ሲደረግ በኢሉ በቾ በሰጠ መረጃ÷ ስለአጥፊው ሰው ስምና ያጠፋው ነገር መረጃ በ"keettoo- ውስጥ አዋቂ መረጃ አቀባይ" በኩል ያገኛሉ። በሚያገኙት መረጃ መነሻነት የሚጫወቱት እንደሆነ ገልጿል። በአንድ ገዳ ላይ በአጥፊነቱ ስም የወጣበትን ሰው በሌላ ገዳ ወቅትም ሌሎች እያጣቀሱ የመጫወት መብት አላቸው። በሂደት ሰውዬው ማን እንደሆነ ባይታወቅም ስሙ የመጥፎ ነገሮች ሁሉ ምሳሌ ማሳያ ተደርጎ እየተላለፈ ይሄዳል።

ይህ ነፃነት ማሕበራዊ ብቻም አይመስልም። በ2002 ሰኔ 20 በመልካ በሎ በወቅቱ በፎሌ ደረጃ ላይ ይገኝ የነበረና ከሜታ በሥርዓቱ ለመታደም የመጣው አቦ ቡልቡላ ቶላ የሐዘን ኮፊያ (ጥቁር ኮፊያ አድርጓል)። ግን ከፎሌ ጨፋሪዎቹ አንዱ ነበር። ስለሁለቱ ክስተቶች ተጠይቆ÷ "Dhuguma gaddarran jira garuu, gadaa abbaakootii odoon kabajin yoon dabarse qe'ee keenyaaf hintolu- በእርግጥ ዘመድ ሞቶብኝ ሀዘን ላይ ነኝ፤ ግን የአባቴን ገዳ ሳላከብር ባሳልፍ ደግሞ ለቂዬያችን አይበጅም" ሲል ይገልፃል። እንደ እሱ አገላለፅ የፎሌ ዘፈን በዜማ ስለሚባል "ዘፈን" በሚል ተገለፀ እንጂ ለፈንጠዚያ የሚደረግ ሳይሆን ሥርዓቱን ለማከናወን፣ ለመወጣት፣ አደራ የማስተላለፍ የሚደረግ ተግባር ነው። በእርግጥም ሌሎች በፎሌ ደረጃ ላይ ያልሆኑ በአጋጣሚ ዘፈኑን የሚጫወቱት እንኳ አንድ ፎሌ የሆነ ሰው በመሃላቸው ከሌላ ለሥርዓቱ የተዘጋጀው÷ "Dhangaa- ደንጋ" አይሰጣቸውም።

ከዚህ በላይ እንደ ተመለከተው÷ "ነፃ" የሚሆኑትና ነፃ እንደሆኑ አድርገው እራሳቸውን የሚያስቡት ወቅቱ ይህን ነፃነት ስላጎናፀፋቸው ነው። እነዚህ ተጫዋቾች ነፃነት የማግኘታቸው ምክንያት (የቢራ እና ፎሌ ዘፋኞች) የሥርዓቱ ተምሳሌት ተደርገው ስለሚታዩ ነው። እነርሱ

የሚሉት በተቀባዮቹ ሰዎች (ነዋሪዎች) ዘንድ "ዘመኑ- ሊጎበኛቸው ቤታቸው መጥቶ፣ ስላስተናገዱት በከዋኞቹ አፍ ሆኖ የመረቃቸው፣ ስለነፈጉት በእነርሱ በኩል የረገማቸው/የሰደባቸው፣ ያዋረዳቸው" አይነት ተደርጎ ይፈታል። በዚህ ውስጥ ምርቃቱን አብዛኛው ሰው የሚያገኘው ቢሆንም ትኩረት የሚስበው "እርግማኑ" ነው። "ዘመን የረገመው ሰው በሰው ምርቃት አይሻርለትም" ተብሎ ስለሚታሰብ የአከባቢው ነዋሪ ሁሉ መነጋገሪያ ይሆናል። እረኛም ዜማውን ይዞ ወጥቶ ለብቻው ሲሆን ስም እየጠራ ለከብቶቹ ቀኑን ሙሉ ሲያዜምላቸው ይውላል።

7.2. የግብረስጋ ግንኙነት ነክ ጉዳዮች ይነሳሉ፤ የጾታ ድርሻ መለዋወጥም ሊኖረው ይችላል

በሊሚናል ወቅቶች ተሳታፊዎች ስላላቸው ነፃነት በተነሳበት ርዕስ ስር በዕለት ውስጥም ሆነ በወቅቶች እንዲሁም ገዳ ሥርዓት ከበራ ወቅት ከዋኞች ማሕበራዊ ደረጃዎችን፣ ዕድሜን፣ጾታን ሳያገናዝቡ ከነባሩ ማሕበረ- ባህላዊ ተፅዕኖ እራሳቸውን ነፃ እንደሚያደርጉ ተነስቷል።

አንደኛው ነፃነታቸው በሊሚናሉ ወቅት ያታዊ ነክ ይዘት ያሏቸውን ሥነቃላትና ክንውኖች (performance) ማድረጋቸው ነው። ሥነቃላቱም ሆኑ ሌሎች የዚህ ይዘት ገላጭ ጉዳዮች በተገኘው መረጃ መሠረት በተለያዩ የሊሚናል ወቅቶች ውስጥ ሲገለፅ ታይቷዋል።

7.2.1. በዕለት

በወቅቱ በመከዋን የሚሳተፉት የአውዱ ታዳሚዎች ለአከባቢያዊ ጉዳዮቻቸው ቦታ ሳይሰጡ በነፃነት ጨዋታው የሚያዘውን ሲፈፅሙ እንደሚቆዩ ከላይ ተነስቷል። ከላይ በዕለት ሥር የተጠቀሱት እንቆቅልሾችና ተረቶች ሲከናወኑ ድባቡ ከፊል ብርሃናማ ከፊል ጭለማ የሆነ ነው። ብርሃኑ በኩራዝ ኃይል የተገኘ ሲሆን ሌላው አከባቢ በወጋገን ከሚታየው ውጪ ጭለማ ነው። ይህን ወቅት በጭፈራ ወቅት÷ "Dukkan Salphoo- ውርደታም ጭለማ- በውል ማን እንደፈፀመ ሳይታወቅ ተንኮስ የሚደረግበት ወቅት" እንደማለት አድርገው ሲገልፁ ተሰምቷል።

በተሳትፎ ምልከታ ለማድመጥ የተቻለው አንደኛው እንቆቅልሽ÷ "Adaadaa tee hudduun afur- የአክስትህ/ሽ ቂጥ አራት ነው" ተብሎ የቀረበ እንቆቅልሽ ነው። አክስት የአባት ወይም የእናት እህትም ልትሆን ትችላለች። ይህቺ÷ "ቂጧ አራት ናት" የምትባለዋ አክስቱ እያደመጧቸው

ለሉት ቤተሰቦቻቸው (እናት ወይም አባት) እህት ናት፡፡ እናትም ሆኑ አባት÷ "ለምን እህቴን ትሰድባታለህ?" አላሉም፡፡ የነፃነት ወቅታቸው ስለሆነ ነው፡፡ ይልቅም በመገረም አይነት ስሜት ሲስቁ ነው የተሰማው፡፡ እንቆቅልሹን ለመመለስ ውድድር ውስጥ የገባውም ልጅ÷ "ለምን አክስቴን?" አላለም፡፡ መልሱ "ቀንበር" መሆኑን መልሶ ለራሱ ከስድብ አመለጠ እንጂ "ባለጌ" ሲል አልተሰማም፡፡

ሌላኛውና በዚህ ስር ሊነሳ የሚችለው እንቆቅልሽ÷ " Tuman hibututtu, miiccan hinadaattu- ቢወቅጧት አትደቅ፣ ቢያጥቧት አትነጣ" የሚል ነው፡፡ የዚችኛዋ እንቆቅልሽ መልስ "የሴት ብልት" ነው፡፡ እንዳጋጣሚ እንቆቅልሹን የተጫወቱት ሁለቱም ወንዶች ናቸው፡፡ የእንቆቅልሹን መልስ የሚያውቁ ቀድመው ሲስቁ ሌሎቻችን የታፈነ ሳቅ የሳቅነው መልስ ከተሰጠ በኋላ ነው፡፡

ከላይ በዕለት ስር ያለን የነፃነት ወቅት ለማመልከት የተጠቀሰው÷ "Olutaalee si cuqaale- ወደ ላይ ዘልዬ ተመልሼ ወቀጥኩህ/ሽ" እንቆቅልሽ መልስ÷ "ሙቀጫና ዘነዘና" ነው፡፡ ይህም በዚህ ድባብ ስር ሊታቀፍ እንደሚችል ተምሳሌታዊነታቸው ያሳያል፡፡

በምዕራፍ ስድስት ሥር የተጠቀሱ ተረቶች አሉ፡፡ ከእነዚያ መካከል በለቤቷን ÷ "አይኔን አሞኛልና ካለ ዝሆን እትብት አትድኚም ስለተባልኩ፤ ካለበት ፈልገህ አምጣልኝ" ብላው እሱ ሲሄድ ውሽማዋን ስላስገባች ሴት መነሳቱ ይታወሳል፡፡ በእነዚያ ተረቶች ውስጥ ጾታዊ ነክ ጉዳዮች መኖራቸው በግልጽ ይታያል፡፡ የተረቶቹ ተራች ደግሞ ሴት ናት፡፡ ታዳሚዎች ባለቤትዋን ጨምሮ ወንዶችም ሴቶችም ናቸው፡፡ ቀጥሎ ያለውም ተረት በተመሳሳይ ሁኔታ በምሽት ድንግዝግዝ ባለ ድባብ ውስጥ የተተረተ ነው፡፡ የተረቱን ርዕስ በታሪኩ ውስጥ ግርምት ከሚፈጥረው ጉዳይ በመነሳት ለአማርኛ ትርጉሙ÷ "ሰቃዩዋ ልምጭ!" በሚል ለመስጠት ተሞክሯል፡፡

ሰቃዩዋ ልምጭ

ተነስተው፣ የሆኑ ሰዎች የባላባት ቁኤ ውስጥ ይኖሩ ነበር አሉ ፡፡ እናም ባልየው የባላባቱን ከብቶች ይጠብቃል፡፡ እሱ ዘወትር ጠዋት ጠዋት እየነዳ ከተራራው ላይ ያግዳቸዋል፡፡ እሱ እዚያ ውሎ ደክሞት ሲመጣ ሚስቱ ገና 'ሮጥ' ትልና ምጣድ ትጥዳለች፡፡ እሷ ቀን ቀን ከባላባቱ ጋር እቤት ውስጥ÷ "ስትጫወት" ትውላለች፡፡ ልክ ባለቤቷ ሲመጣ ነው እሳት የምታቀጣጥለው፡፡

ይህ ባለቤቷ ሁሌ በጊዜ እራቱን አያገኝም። ቀን ቀን ከብት ከሚያግድበት ተራራ ጫፍ ሆኖ ወደ ታች ሲመለከት ሰውዬው (ባለባቱ) ወደ ቤቱ ሲመላለስ ዘወትር ይመለከታል፤ ይናደዳልም። እንዲሁ ሲበግን ቆይቶ ፥ አንድ ቀን ለአንድ አብሮት ከብት ለሚጠብቅ ሽማግሌ ብሶቱን ያወራል።

" እንዲህ ተቸግሬያለሁ፤ አገር ትቼ መጥፋቴ ነው" ብሎ ይሏል። እያለቀሰ ሲነግረው ይህ ሽማግሌ፣

"ለዚህ ብለህ ነው ከሀገርህ የምትጠፋው?" ይለዋል።

"አዎ፤ እንዳልናገር ሰውዬው ሀገረ ገገር ነው፤ ይገለኛልና ምን ላድርግ ብለህ ነው? ይለዋል። ይህንስ ያህል ከተማረርክ እንግዲያውስ መፍትሄ ልፈልግልህ!" ይለውና ልምጭ ቆርጦ ይሰጠዋል።

ያው እሷ ያንተን ወደቤት ማምራት አይታ ስለሆነ ምጣድ ለመጣድ እሳት የምታቀጣጥለው አንተ በእሳቱ ላይ ሚጢሚጣ ጨምርና በአፍህ÷ "ስቅላት!" እያልክ ልምጩን አስነካት፤ ከዚያ እሷ ዘላ የቤቱን ጣሪያ ትይዛለች። የቤቱን በር ዝጋባትና ከኋላ 'ግጥጥም' አድርገህ እሰርና ሲደክማት በአንደኛዋ ልምጭ፥ "መፍቻ" ብለህ ፍታት አለው።

ልክ እሱ ሲመጣ እንደ ለመደችው እሳቱን አቀጣጠለች፤ ምጣድ ለመጣድ። ቤቱ ይጨሳል። እሱ እንደተመከረው ሄደና ሚጢሚጣውን እሳቱ ውስጥ ሞጀረ። ልምጩን አነሳና÷ "ስቅላት" አላት። ወዲያው ዘላ የጣሪያውን ባጥ ያዘች። እሱም በሩን ዘግቶባት ወጣ። እሱዋ እዚያ ሽንቷን ጨርሳ ከደከመች በኋላ÷ "መፍቻ" ብሎ አወረዳት።

በማግስቱ አንደኛዋን ፥ የመስቀያዋን፥ በትር ቤት ትቶ የመፍቻዋን ይዞ ተሰማራ። እሱ እንደ ተሰማራ ያኛው አገረ ገገር እንደ ለመደው በጧት "Oolgaa- ኦልጋ [ከጭንቅላቱ እስከ መሬት ተሸፋፍኖ]" እንደለበሰ [ከውስጥ ሱሪና ሌላ የቀን ልብስ ሳይለብስ እርቃኑን ከላይ ብቻ በለሊት ልብስ ምናልባትም ቡሉኮ፣ ብርድልብስ ወይም ጋቢ እንደተሸፋፈነ] መጣ።

ሴትየዋ እሱን እንዳየች ፥ "ኡኡ! አትምጣብኝ፤ እንዳትጠጋኝ፤ እኔ ለሊቱን በልምጭ ተሰቅዬ መከራዬን በልቼ ከሞት አፋፍ ነው የተረፍኩት" አለችው።

"ምንድ ነው? እኮ ማነው የሚገልሽ?" አላት

"እንዲያው ብቻ አንተ እንዳትመጣብኝ፤ ከዚህ ቤት እወጣለሁ እንጂ አትምጣብኝ፤ ኸረ እባክህ እንዲያው አትምጣብኝ!

"ልምጭ እንዴት ሰው ትሰቅላለች?" አለ ወሬውን ቀለል አድርጎባት። እሷ ልምጯን አውጥታ፥ 'ስቀላት' ብሎ ነው የሰቀለኝ ስትል ነካችው። ሰውየውን ስትነካ ሰውየው ቡሉኮውን ወዲያ ወርውሮ 'ጠብ' ሲል ጣሪያውን ያዘ። እሷ ደነገጠች። የበለጠውኑ ያስደነገጣት በኋላ ባለቤቷ መጥቶ ሰውዬውን ለዚያውም ራቁቱን ሆኖ እንደሚያየው ስታስብ ነው። ሰውየውን በድብቅ ለማውረድ በልምጯ፥ ከታች ወደ ላይ እየሸቀሸቀችው "መፍቻ!" ትላታለች። የምቻላትን ያህል ከታች ወደ ላይ ስትለው ውላ ሲደክማት፥ "ምን ላድርግ" ብላ እራሷን ጠየቀች። ገዘም እንዳትል ቤቷ ውስጥ የተሰቀለው ሀገረ ገገር ነው፤ ስለዚህ መፍትሄው ለሚስጥር ጠባቂ ሰው መንገር ነው። አስባ ወስና ለሰው ነገረች። የተጠራውም ሰው የተሰቀለውን አገረ ገገር አይቶ በድንጋጤ የቻለውን ያህል እየተንጠራራ ለማውረድ ሞከረ። ሁሉም የሰውየውን ቂጥ ከፉኛ ካበሰሉ በኋላ÷ "አሁን ምን ይሻለናል?" ብለው ተጠያየቁ።

"ሄደን እሱኑ እንማፀን"።

"ውይ እሺ አይለንም።"

"እሱኑ ከመለመን ውጭ ሌላ አማራጭ ምን አለን? ብለው እሱ ወደ አለበት አቀኑ። ደረሱና የእሬቻ ሳር ነጭተው እላዩ ላይ ወረወሩ፤ ጋቢያቸውን ከራሳቸው ገፈው እፊቱ አነጠፉ" በሰማይ በምድር ይዘንሃል" አሉት።

"ምንድ ነው"

"ስምንት ጊደር ውሰድ፤ አንድ መጫኛ መሬትም [አስራ አንድ ቀርጥ] ውሰድ፤ ሰውየውም ከእንግዲህ ወደ ቤትህ ዞር ብሎ አይመለከትም፤ ጥፋተኛ እሱ ነው" ብለው አሉት።

"ጉድ እኮ ነው ... ልምጭ እንዴት ሰው ትሰቅላላች" እያለ እንደማያውቅ እራሱንም እንደሚጠይቅ አይነት ሆኖ እያዋራቸው ከቤቱ ደረሰ።

"በራሱዋ! በልምጩዋ ነክታ ነው የሰቀለችው?" አለ ቀስ ብሎ በመገረም አይነት ።

መጣና፥ በማክቶምቶም 'ሰዎች እንዴት ልምጭ ሰው ትሰቅላላች! ጉድ እኮ ነው!... " እያለ ያቺን የመስቀያ ልምጭ ደብቆ የመፍቻዋን አወጣና÷ "እንግዲህ 'መፍቻ'" አለና አስነካው።

ጣሪያ ስር ተሸጉጦ የነበረው ሰውዬ በአንዴ÷ "ጠብ" ሲል ወረደ፤ ወረደና እርቃኑን፥ እንደ ተወለደ በበር ወጥቶ ወደ ኋላው እንኳን ሳይመለከት በሮ ጠፋ...

ያኛው ሰውዬው ከዚያ ወዲህ ባለ መሬት ሆኖ፣ ስምንቱንም ጊደር ወስዶ፣ ከባለቤቱም ጋር ታርቆ ትክስ ትኩሱን በሰዓቱ እያገኘ በሰላም ኖረ ይባላል።

(አዴ በሻዱ በቀለ፣ 2003 ኢሉ በቾ)

በዚህች÷ "ስቃይዋ ልምጭ" ተረት ውስጥ ከቀደሙት ምሳሌዎች ጋር የሚመሳሰሉ ጉዳዩች ተነስተዋል። ተረቱ በተተረተበት አውድ ባለቤቷን ጨምሮ ከሁለቱም ጾታ ልጆቿ እንዲሁም ይህ "የውጪ ሰው" የሆነ አጥኚ በቦታው ነበረ። ተረቱ ሲጠናቀቅ ሁሉም በመገረም ስሜት ሲስቁ ነበር። አገረ ገገርው ወደ ሴትየዋ እየተመላለሰ ቀን ቀን ምጣድ የመጣጃ ሰዓትዋን እንኳ ሳያስቀርላት "ሲያጫውታት" እንደሚውል ተወስቷል። ቀጥሎም አገረ ገገርውን እሷ በተራዋ በተሰቀለበት ከታች ወደ ላይ "ስታጫውተው" እንደዋለች ያትታል። የእሷ እሱን ማጫወት÷ (Alan Dundus; 2002) " projective inversion provides an effective means of avoiding guilt " በሚል ከገለፀው ጉዳይ ጋር ይመሳሰላል። በአጠቃላይ በተረቱ ያለውም መንፈስ በዚህ መልኩ ሊገለፅ የሚችል ነው።

7.2.2. በኩደ አርፋ

ስለኩደ አርፋ በምዕራፍ አራት ሥር ስለኦሮሞ የጊዜ አሳቤና የማተኮሪያ ጉዳይ ሲነሳ ከጨረቃ በብርሃን ጊዜ መቆየትና እየከሰመች መሄድ ጋር ተያይዞ የአንድ ወር ቆይታ በሁለት አስራ አራቶች እንደሚገለፅ ተነስቷል። ይህ አጠራር በተግባር አሁን እያገለገለ ያለው በቃሉ /Warra Ayaanaa/ ቤቶች እና በጋብቻ ወቅት በሴቷ ቤት የማማሻ ዘፈን መጀመሪያ ሆኖ እንደሚታወቅ ተጠቅሷል።

የወራ አያና ሥርዓት ስያሜው እንደሚያመለክተው በአስራ አራት ቀን አንዴ ለሲቄን ሙሉ ሲከበር የሚያድር ሥርዓት ነው። የዚህ ስርዓት ታዳሚዎች አላይ በጾታ ነክ ግንኙነት ዙሪያ ከተገለጹት በተቃራኒ የማበረታታት ሳይሆን የማቀብ፣ የመከልከል፣ የማግለል ተግባራት የሚፈፀሙበት ነው። ኦቦ መርጋ ጫልቺሣ እና ኦቦ አሠፋ ሆማ፣ አዴ ጋዲሴ በዳዳ (በ2002፣ 2004፣ 2006፣ 2007) በተመሳሳይ ሁኔታ እንደገለፁት በገልማ ተገኝተው በሥርዓቱ ለመታደም የሚፈቀድላቸው ወንድም ሆነ ሴት ከአምስት ቀናት ወዲህ ጾታዊ ግንኙነት ያልፈፀሙ፣ ሴት ከሆነች ከአምስት ቀናት ወዲህ የወር አበባ ላይ ያልሆነች፣ ከብቶች (ላም፣ በግ፣ ፍየል)፣ ድመት ጭምር ቤት ውስጥ ያልወለደች ወይም እነዚህ ያሉበት ቤት ያልገባ ሰው መሆን አለበት።

ከእነዚህ ሌላ የወላድ ቤት ከተገባ በተወለደው ህፃን ፆታ ዓይነት የቀናቱ ብዛት ሊጨምርም፣ ሊቀንስም ይችላል። መረጃ አቀባዮቹ እንደሚሉት የተወለደው ወንድ ከሆነ በእነርሱ አገላለፅ

ከሁለት ኩደአርፌ በኋላ ለመግባት ሲቻል የተወለደችው ሴት ከሆነች ደግሞ ከሦስት ኩዳ አርፌዎች በኋላ ለመግባት ይቻላል፡፡

ከላይ በተጠቀሱት ውስጥ በቀጥታም ሆነ በተዘዋዋሪ ከጾታዊ ግንኙነት ጋር ትስስር ያሏቸው ጉዳዮች መኖራቸው ይስተዋላል፡፡ በወቅቱ ውስጥ ያሉት ጾታዊ ግንኙነት ነክ ጉዳዮች የያዟቸው ተምሳሌታዊ ፍቺ እንዲሁም የተምሳሌት አመራረታቸው በምዕራፍ ስምንት ስር ተሰጥቷል፡፡

7.2.3. በወቅቶች

"Birraan bair'e yaa makaraa jaalalaa- አወይ ደግሞ ቢራ መጣ አቤት ፍቅር መከራው"

ከወቅቶች ጋር በተያያዘ ቢራ ከፍቅር ጋር ቅርበት እንዳለው ተደርጎ ይገለፃል፡፡ ከላይ ከስንኞች መካከል ተቀንጭቦ የቀረበው መስመር ቢራ ሲመጣ ፍቅር ፍዳውን እንደሚያይ ተደርጎ መገለፁን ይጠቁማል፡፡ ይህ በወቅት ሥር ስለቢራ ምንነት በተገለፀበት ክፍል ውስጥ የአዲስ ተጋቢዎች መተጫጫ ወቅት መሆኑም ተጠቁሟል፡፡

በኦሮሞ ባህል በመደበኛው ጋብቻ ጥያቄ የሚያቀርበው የወንዱ ልጅ ወገን ነው፡፡ የልጅቱ ቤተሰብ የልጅቷ ዕድሜና አይነግቡነት እየጨመረ በመጣ መጠን የቢራ ወቅት ሲመጣ አዝመራቸውንም መመልከት፣ ምርታቸውን መገመት፤ ማለዳ በጋራ የሚጓዙ በአከባቢው የሽማግሌ አለባበስ ያሏቸውን ሰዎች ሲያዩ መጠራጠር ይጀምራሉ፡፡ ጠያቂው የሚመጣበት በቢራ ወቅት በማለዳ መሆኑ እንጂ የሚመጣበትን ቀን በእርግጠኝነት አያውቁትም፡፡ አሁን ባለው ሁኔታ "ለጋብቻ የመጠየቂያ ቀናት ናቸው" በሚባሉት (ማክሰኞ፣ ሐሙስ፣ ቅዳሜና እሁድ) ቤተሰቦች እምብዛም ርቀው ላይሄዱ ይችላሉ፡፡ እነርሱም ልጃቸው የጋብቻ ጊዜዋ ሳያልፍ ቢታገባ ፍላጎታቸው ነው፤ ወግ ማዕረግ ማየት፡፡ ለመታጨት የደረሰችዋም ልጅ በተለይም አብሮ አደጎቿ አግብተው እሷ ስትቆይ ቤት የመያዝ ፍላጎቷ እየጨመረ መሄዱ አይቀርም፡፡

አቦ ተስፋዬ ደደፋ (2005 ዓ.ም በኢሉ በቾ በተደረገ ውይይት) እንደገለፀው ድሮ አቅም ካልቻለ ጠይቀው የማክረም ልምድ ነበረ። በተለይም ልጅቱ ተጠይቃ አዝመራው ካላማረ፣ ወይም አንዳች እንከን ለምሳሌ የሞት አይነት ከሁለቱ ቤተሰቦች አንዳቸውን ካጋጠማቸው ጋብቻው ሊከርም ይችላል። ቀጥሎ የሠፈረውና ከሠዴን ሦዶ የተገኘው ቃል ግጥም ከአንድም በላይ ሁለት ዓመት የዘለለን የጋብቻ ቀጠሮ እንዲሁም የልጅቷን የማግባት ፍላጎት የሚገልፅ ይመስላል።

Abbaabbaanis Xaafiin baddee jedhaa	*አባዬም ጤፉ ጠፍቷል አለ*
Imaammanis Eeleen Cabde jettii	*እማዬም ምጣድ ተሰበረኝ አለች*
Jarri lachuu waa'ee himatanii	*ሁለቱም ችግራቸውን አወሩ*
Gaa'eela koo ammas narraa dabarsanii	*ጋብቻዬን ዘንድሮም ዘለሉት*
Barum baraan dhoqeedhuman haraa	*በየዓመቱ እበት እዝቃለሁ*
Nan argituu yaa gaa'ela baraa?	*ምነው የዘመኑ ጋብቻ፣ ብታዬኝ አንዴ ብቻ?*

(Marii Obboo Tarrafaa Xagaayee Wajjin, Baantuu: 2004)

"የሚያጠግብ እንጀራ ከምጣዱ ያስታውቃል" እንደሚባለው በአርፋሣ ÷አሁን ባለው ሁኔታ በጋ÷ ወደ ጎተራ የሚገባው እህል ከአበቃቀሉ ያስታውቃል። ቢራ ላይ የሚሆነውን የእህል ዘር ደግሞ በአርፋሣ ወቅት በሚበቅሉ ተክሎች ባህርይ ይተነበያል። አቦ ያኢ እንደሚሉት "አባቱ በሕይወት በነበሩበት ወቅት በአርፋሣ እንደ ዱባና ጉሎ ያሉ ተስማምቷቸው ከተንሰራፉ በቢራ ዘር የሚያፈሩ እህሎች ፍሬ አይይዙም ይሉ ነበር፤ እኔም በሕይወቴ ውስጥ አይቸዋለሁ፤ ትክክል ነው" በማለት ይገልፃሉ። አክለውም "እነዚህ ተክሎች በጣም የበቀሉበት ቀዬ ምርቱ ብቻም ሳይሆን እራሱንም ይገፋሉ" የሚል እምነት እንዳለና እሳቸውም እንደሚያምኑበት ይገልፃሉ።

ስለሆነም የቢራ ወቅት ካማረ ሁሉ ነገር እንደ ተስተካከለ፣ ሠላም እንደሆነ ስለሚታሰብ÷ "የዋቃ ፍቅር ተገልጦበታል" ተብሎ ይታሰባል። ልክ ፍሬ ሊያፈራ እንደተቃረበው ቡቃያ የሚጋቡትም በፍቅር መፈላለግ ይጀምራሉ። እንደ ሰላሌ በለ የ "Wadaajii- የከንፈር ወዳጅ" ልማድ ባለበት ደግሞ በዘፈን እየተሞጋገሱ በበዓላት ቀናት፣ በስንዳዶ ሰበራ፣ ልብስ ማጠቢያና እረኝነት ቦታዎች የመገናኛ፣ መሳሳሚያ ወቅት ነው።

አርሣፋ ከላይ እንደተነሳው የቀጣዩ አመት ቢራ የሚተነበይበትም ሆኖ በአብዛኛው የዘንድሮ ጋብቻ የሚፈፀምበት ነው፡፡ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ የጋብቻ ወቅት ማማሻ ዘፈን ቆይታ በወንዱና ሴቱ አጀማመሩና አፈፃፀሙ ቢለያይም ሁለት ሳምንት (አስራ አራት ቀን) ነው፡፡ በሴቷ ቤት ከጋብቻ ዕለት በፊት ለአስራ አራት ቀናት ደምቆ ቆይቶ ከዕለቱ በኂላ እየቀዘቀዘ ይሄዳል፡፡ የወንዱ ልጅ ቤት ደግሞ ዕለቱ ከተቃረበ ጀምሮ በአማካይ አስራ አራት ቀን እስኪሆን ድረስ ሲዘፈን ይቆያል፡፡ ሴቷ በአማካይ ለአንድ ወር ያህል በሁለቱም ቤት በዘፈን ድባብ ውስጥ ትቆያለች፡፡

በዚህ የመርሣ ወቅት ውስጥ ፍትወት (ጾታዊ ግንኙነት) ነክ ይዘት ያሏቸው ዘፈኖች ቢኖሩም ጎልተው የሚሰሙት በሁለቱም ቤት በጋብቻው ዕለት ነው፡፡ ወንዱ ሴቷን ለመውሰድ ሲመጣ ከላይ እንደተብራራው በ"ባለጌ" ቃላት ሳይቀር ይሰደባል፡፡ ሴቷ ወንዱ ቤት ስትደርስ እንዲሁ "ባለጌ ድርጊት እንደፈፀመች ተደርጋ" ትሰደባለች፡፡ ለምሳሌ ያህል ቀጥሎ ያለው ዘፈን አቦ ሂርጳሳ ዲንቅሲሳ (በ2003ዓም) ልጃቸውን ሲድሩ ሙሽራው በወቅቱ የተሰደበበት ቃል ግጥም ነው፡፡

....	....
"Nuu sooddee argannee, wannoo ruuchoo takkaa	*እኛ አማች አግኝተናል፣ አንድት ቁንዛር ነገር*
Sanuu dhuduu takka	*ለዚያው ጠጪ ነገር*
Sanuu luugduu takkaa -	*ለዚያውም ሆዳም ነበር*
Kun soddaa maalitii, ma'aatii wayiitii	*ይህ ምኑ አማች ነው፤ እንዲያው ተምች ነው*
Eenyu qallayyooto	*የእኔ ሎጋ*
Sifudhatee galuuf	*ወስዶሽ ሊገባ 'ኮ ነው*
Ilmi haadha[....]	*እናቱን የ[....] ልጅ*

በመጨረሻው ስንኝ ውስጥ የተጠቀሙበትና በዚህ ጽሁፉ ውስት የተቆረጠው ቃል በአካባቢው ማሕበረሰብ ዘንድ ÷ቃላት ከሚገልፁት ስድብ ሁሉ "ከባድ" ስድብ ተብሎ የሚገለፅ ነው፡፡ ስድቡን ከባድ የሚያደርገው÷ "ስሩ" የሚጥስ በመሆኑ ነው-"ነውር"፡፡ የነውሩን ደረጃ የሚያጎላው ደግሞ በተለይ በሴት አፍ መባሉ ነው፡፡ "ነውረኛ ስለሆንክ ከእናትህ ጋር ፍትወት-ሥጋ ፈጽም" እንደማለት ነው፡፡ ይህን ስድብ በአዘቦቱም የተባባሉ ወንዶች ቢሆኑ ቀጥሎ

ያለው በሽመል እስኪለይላቸው መከታከት ብቻ ይሆናል። ያውም ይህ ስድብ በተለይ በሴት ልጅ አፍ ወንዱ ሲሰደብ ደግሞ የነውሩ ደረጃ ከፍተኛ ይሆናል።

በሠርግ ዕለት÷ በተለይም ሠርገኛው ሠዓት አሳልፎ ከመጣ፣ ለሙሽራይቱም ሆነ ለዕለቱ የሚያስፈልገውን ሳያሟላ ሲቀር... ሙሽራውና ሠርገኞቹ በደንብ ሊሰሙ ከሚችሉበት ሥፍራ ሆነው በዜማ ይሰድቧቸዋል። ከገቡበት ሰዓት ጀምረው፣ ምግብ ቀርቦ ልጅቱን ይዘው እስኪወጡ ድረስ ስድቡ ይቀጥላል። በአካባቢው ሽማግሌም ሆነ በሌላ በዚህን ወቅት÷ "ከልካይ" የሚባል የላቸውም። እንዲያውም÷ "ጥሩ ተሳዳቢ ናት" የምትባል ሴት ቀድማ ልትጋበዝ ሁሉ ትችላለች። አዶ ዳንሱሬ (ኢሉ በቾ 2003) እንደሚገልፁት ብዙውን ጊዜ ተሳዳቢዎች÷ "ጉርሱሜቲ" እና "Haftuu- ሀፍቱ- ቆማ ቀር" ሴቶች ናቸው። እነዚህ ሁለቱ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ÷ Thomasson (2009) " Permanent Liminal" በሚላቸው ሥር ሊገቡ የሚችሉ "የመርሣ ወቅት አለመሳካት ማሳያ" ተደርገው የሚታሰቡ ናቸው።

በተመሳሳይ ሁኔታ በልጁ ቤት ተመሳሳይ ስድብ ልጅቷን ይጠብቃታል። ሴቶች የምርቃት ቃላት የሆኑ ያህል በዜማ ውስጥ እያስገቡ ይመላለሱባታል። አንደኛዋ÷ "ሆዷን እዩዋት ስትል ሌላኛዋ የዘጠኝ ወር ነፍሠ ጡር ናት ትላታለች። ሌላኛዋ ደግሞ 'አሁን እኮ ነው ወልዳ የተነሳችው የምን ልጃገረድ ናት ይህቺ ጋጠወጥ ናት' እያለች ትሰድባታለች።

7.2.4. በገዳ

"Foolleen tun kan foolliftu sanii Foollee-
ይህቺ ፎሌ ያቺ 'የምትገልበዋ!' ናት ወይ ፎሌ?!"

ይህ ከላይ ከፎሌ ዘፈኖች ውስጥ ተነቅሶ የተወሰደው ስንኝ እንደሚያመለክተው የፎሌ ዘፋኞች ከዚያ በፊት በስም ላይተዋወቁ ስለሚችሉ "ፎሌ ነን" ብለው በገዳቸው ጥላ ስር የተሰባሰቡት ዘፋኞች 'እውነት የምትናገር'፣ የማታወላውል የፎሌ ቡድን መሆኗን ለማስታወስና እራሳቸውን ለማበረታታት፣ አብሮነታቸውንም ለማጠንከር የሚጠቀሙበት ነው። ቀጥሎ ያለው ስንኝ ለዚሁ ተጨማሪ ሀሳብ ይሰጣል።

Foolliyyoo Roobaa	*ፎሌ እንደዝናብ ናት እኮ*
bee barri gadaadha yaafollee	*ዘመኑም የገዳ ነው በሉ ፎሌ*

Hoo Foollee bara gadaa	*ያአመዳሙ ሲገባ መጥፊያው*
Sigabaa daalachinbadaa	*በገዳ ዘፈን ነው በሉ ፎሌ*
Dasheen milikitaa Foollee	*የፎሌ ምልክቱ "ደሼ" ነው*
Heefoollee	*ፎሌ*
Suuta soofadhu yaa dawwee	*አንቺ ነፈዝ ነገር ቀስ እያልሽ ስጪ*
sikeechatti citaa Foollee	*ተበጥሶ በብልትሽ እንዳይቀር ተጠንቀቂ በይ ፎሌ።*

(ከአያኖ ገርደፋ ጋር በሉጎ አሊቶ የተደረገ ቃለምልልስ)

በጥቅሉ ሲታይ ባህል ሁለት አፅናፎች (አንደኛው የሚፈቅድ፣ ሌላኛው የሚከለክል) እንዳሉት በምዕራፍ ሁለት ሥር ምንጭ ተጠቅሶ ተጠቁሟል። ባህል በሁለቱ አፅናፎች የሚጠቀመው በአውድ (በዋነኛነት ጊዜ እና ሥፍራ) ላይ ተመርኩዞ ነው። ይፈቀዱ የነበሩት የሚከለከሉባቸው እና ይከለከሉ የነበሩትም የሚፈቀዱባቸው አውዶች አሉ ማለት ነው። በነባሩ አውዶች÷ "ክልክል ናቸው" የሚባሉ ጉዳዮች በመርሣው ወቅቶች "ፍቃድ" ያገኛሉ። የመርሣ ወቅት ባለጉዳዮችም ከዘወትራዊው ክንውን የተለየ ሚና ይኖራቸዋል።

በኦሮሞ ገዳ ወቅት በነፃነት በተለይም ÷ አይነኬ ጉዳዮችን÷ በሥርዓቱ አውድ ውስጥ በመከወን የሚታወቁት የፎሌ ጨፋሪዎች መሆናቸው ከላይ ተጠቁሟል። "ፎሌዎች ይፈራሉ" የተባለውም በነፃነት በተመቻቸው አገላለጽ ስለሚዘፍኑ ነው። በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ያለው የፎሌ ደረጃ ደግሞ በዕድሜ ላይ የተመሠረተ አለመሆኑ ሕፃናቱም፣ ወጣቱም፣ ጎልማሳም ሆነ ሽማግሌው በጋራ ይሳተፉበታል። በነባሩ አውድ÷ "Sii Safuu margaa- ለአንተ ሰፉ እሬቻ ይገዋ ያለሁ [በምዕራፍ አምስት የእሬቻ አገልሎት 1 ይመለከተዋል]" ይባባሉ የበሩት÷ "በአይነኬ አባባሎች የሚተፋፈሩት" በዕለቱ የዜማዎቹ አውጪና ተቀባይ ሆነው በእኩልነት ይከውናሉ። ሁለቱ እኩል እንዲሳተፉበት ያደረገው የገዳቸው አንድ መሆን ነው።

ፎቶ 9፡- በ2003 ዓ.ም የፎሌ አባላት ጨፋሪዎች በአዋሽ በሎ (ሰኔ 20/2003 ዓም)

7.3. በተሳታፊዎች መካከል የእኩልነት፣ የሚና መቀያየር፣ የተገላብጦሽ፣ ንቡር ማሕበራዊ ተቋማትን የመጠየቂያ:-

ከላይ የመርሣ ወቅት የነፃነት ገጽታ እንደሚታይበት፣ ጾታ ነክ ጉዳዮች በቀጥታም ሆነ በተዘዋዋሪ እንዳለበት፣ እነዚህም በተለያየ መልኩ እንደሚገለፁ ተነስቷል። በዚህ ርዕስ ስርም በመርሣው ወቅት በተሳታፊዎች መካከል፣ የእኩልነት እና ሚና መቀያየር እንዲሁም ተሳታፊዎቹ በጋራ በኗቸው ነባር ተቋማት ላይ የ"ይመለከተኛል" ስሜት የሚያሳዩበት መሆኑ ይነሳል። ከላይ በፎሌ ስር አዋቂና ልጅ፣ ልጅና ጎረምሳ በቱለማ ዘንድ እኩል ተሳታፊ፣ ዘፈን አውጪና ተቀባይ ሆነው እንደሚሳተፉበት በእግረመንገድ ተገልጿል። ይህም ከዕለት መርሣ ጀምሮ በሌሎቹም ውስጥ ከእነዚህ አንፃር የታዩትን ያብራራል።

በዕለት ውስጥ በምሽት ልጆች ተንጫጭተው ሲጫወቱ ወላጆች የዝምታቸው ወቅት ይመስላል። በሌላ አገላለጽ የአስተዳዳሪው ድምጽ ሲያንስ የተዳዳሪዎቹ ጎልቶ ይሰማል። ይህ በተጫወቷቸው እንቆቅልሾች ውስጥም የተስተዋለ ነው። ለምሳሌ ስለ ወፍጮ ድንጋይ ሲጫወቱ÷ "አቅም የሌላት ልጓዝ ስትል÷ አቅም ያላት ደግሞ ደከመኝ" እንደምትል አንስተዋል። "Intalti nandeema nandeema jetti, haati nantaa'a nantaa'a jetti- ልጅቷ ልሂድ ልሂድ ትላላች፤ እናቷ ደግሞ ሊቀመጥ ልቀመጥ" ። ይህ በተገላብጦሽ የተባለ ግን በየዕለት ተግባር ውስጥ ወፍጮ

"Afaan gara hudduu, hudduun gara afaanii- አፍ ወደ ቂጥ፣ ቂጥ ወደ አፍ" ሲሉ በዚሁ የጨዋታ አይነታቸው ውስጥ ተገኝተዋል። በምሽት በሕፃናቱ ጨዋታ ውስጥ የታዩት አብዛኛዎቹ÷ "ተምሳሌታዊ እንቅቅልሾች" የዚህ አይነት ባህርይ የጎላባቸው ናቸው።

ከወቅቶች እና ገዳ አንፃርም ሲታይ የቢራና ፎሌ ጨፋሪዎች እንዲሁ በሰው ቤት ሄደው የመከበራቸው፣ የመፈራታቸው፤ በተገላብጦሹ ባለቁዬው አክባሪ ሆኖ የመታየቱ ሁኔታ በወቅቱ የሚከናወነው የተገላብጦሽ ክንውን የሚበረክትበት መሆኑን ያሳያል። በቢራ ጭፈራ ውስጥ በዕድሜ ትንሹ ሲፈራ ትልቁ ይፈራል። ከርቀት የመጣው ክብር ሲያገኝ ባለቤቱ በቤቱ ሆኖ "ያዋርዱኝ ይሆን?" ብሎ ይሰጋል። ደግሶና አብልቶ ሊሰደብ ሁሉ ይችላል። የሚፈራው÷ "Nama seenaa, mammaaksaa ta'u- የታሪክ ሰው፣ የአባባል ማሳመሪያ- ማጣቀሻ የመሆን ሊደርስበት ስለሚችል በቁዬው ሊፈራ፣ ሊከበር የሚገባው ሰው በተቃራኒው ይፈራል።

በምዕራፍ አምስት ስለምሽትና ለሊት በተነሳበት ክፍል በማሕበረሰቡ ዘንድ ቀን ለሰው የተፈጠረ ለሊት መንዝ ደግሞ ለአራዊት ዋቃ የሰጣቸው ጊዜ ሆኖ እንደሚወሰድ ተነስቶ ነበር። በዚህ የመርሣ ወቅት ደግሞ በተገላብጦሽ የቢራ ጨፋሪዎች ለሊት ይጨፍራሉ፤ ቀን ወደ ስራቸው ይሰማራሉ። በዘፈኖቻቸው ውስጥ ከጨረቃ መውጣትና መጥለቅ ጋር አያይዘው የሚገልፁት ነገር አላቸው።

"Addeechi bahee, qorri nudha'ee,- *ጨረቃ ወጣ፣ ብርድም ወረደ፤*
addeechi lixee qorri nufixee- *ጨረቃም ጠለቀ [ጨፋሪው ሁሉ] በብርድ አለቀ"* አይነት ዜማ አላቸው። ይህ ቀጥሎ ባለው የተምሳሌት ክፍል የተብራራ ቢሆንም ለጠቆምታ ያህል ለሊት ጭለማ፣ ሆኖ የክረምት ማሳያ በመሆኑ በጭለማው ላይ እየጨፈሩ እስከ ብርሃን ይዘልቃሉ (ያነጋሉ)። በክረምት አስፈሪ በነበረውና በጭለማ በሚመሰለው እንዲሁም በእራሱ በክረምት ላይ በተገላብጦሽ ይጨፈርበታል።

በተመሳሳይ ሁኔታ የቃሉ ቤት ኩዳ አርፊም ሆነ ያኢ ሥርዓት የሚፈፀመው ለሊት ነው። ጀማው ፀሐይ ሳትጠልቅ ስፍራው ላይ ከደረሱ የግል እሬቻ ሥርዓቱን ፈጽሞ እስከ ምሽት የስርዓት መከወኛ ይቆያል። ፀሐይ ከጠለቀች በኋላ ከደረሰ ግን እሬቻው በማግስቱ ፀሐይ ስትወጣ ይከውናል። የዚህ ተምሳሌት በቦታው ተስቷል። የአያናው ቤት ሥርዓት ሰውና ከብቱ

ስትወጣ ይከውናል። የዚህ ተምሳሌት በቦታው ተስቷል። የአያናው ቤት ሥርዓት ሰውና ከብቱ ሁሉ ወደ ማደሪያው ከገባ በኂላ ይጀምርና ማህበራዊ አገልግሎቱን (የእርቅ፣ የአመቺሣ፣ የምስጋና፣ የይቅርታ...) ጉዳዮችን ሲመለከት ያድራል። በዚህ አውድ ለሊትና ቀን ድርሻ መቀያየራቸው በጉልህ ይታያል።

በተመሳሳይ ሁኔታ በገዳ መፈፀሚያ ወቅትም የ"Seera Gad- naquu- የቃል በቃል ትርጉም ሴራ/ ህግ/ የማፍሰስ- ሕግ የመደንገግና የማወጅ" ሥርዓት የሚፈፀመው በለሊት ነው። ይህ መረጃ በአዋሽ በሎ በ2002ዓ.ም የቢርመጂ ገዳ ሲያካሄድ ከነበረው የተገኘ ነው። በወቅቱ በነበሩት ሕጎችና ወቅታዊ ጉዳዮች የግጭት መብዛት፣ በገዳ የተደነገገው የ "Gumaa" (ለእያንዳንዱ የተጎዳ የሰውነት ክፍል እና የጠፋ ሕይወት ካሣ መጠን) ከዘመኑ የገንዘብ አቅም ጋር መጣጣም ባለመቻሉ ሰዎች በገዳና ሥርዓቱ እንዳይገዙ እያደረገ መሆኑ እንደ አንድ ጉዳይ ተነስቷል (ይህ ለውጥና ቀጣይነትን በሚመለከተው ምዕራፍ ሥር ውጫው ተፅዕኖዎች ከሚያደርሷቸው ተፅዕኖዎች ጋር ተያይዞ በዚያው ስር በቀጥታም ባይሆን ተዳሷል)።

ፎቶ፡ 10- በአዋሽ በሎ የቢርመጂ ገዳ አባላት ሰኔ 20 ለ 21/2002 ዓ.ም ሴራ 'ሲያፈሱ' የተነሳ

እነዚህ ትላልቅና ፊቺ አዘል የሆኑ ተግባራት በቀን ሳይሆን በለሊት (በተገላብጦሹ) መከናወናቸው ክስተቱ በሰዎች መካከል ብቻ ሳይሆን በጊዜም ጭምር የሚታይ እንደሆነ ይስተዋላል። እነዚህ ጉዳዮች በለሊት የመከናወናቸው ተምሳሌትነትና ፊቺው በምዕራፍ ስምንት ስር ከምስል ጋር ቀርቧል።

በመልካ አርሰዲ ወጣቶቹ÷ "በመንግስት የተከለከሉ" የሚባሉትን ጉዳዮች አንስተው ሲጨፍሩ ወትሮ የ'ጠብ ያለሽ በዳቦ' ፖሊስ ሠራዊት አባላት ሰምተው እንዳልሰሙ ይሆናሉ (በምዕራፍ አምስት በአርሠዲ ዙሪያ ጥላ ዛፎች ስር የሚዘፈኑ ዘፈኖች ለናሙናነት ይመለከቱታል)።

ከዚህ በላይ ከጾታዊ ግንኙነት ነክ ጉዳዮች ጋር በማያያዝ በዘወትር ተግባር ውስጥ በገሃድ የማይባሉ ጉዳዮች "እውቅና" ያገኙ ይመስል በግልፅ የሚባሉበት፣ ባለጉዳዩንም በተፈጥሯዊም በጾታው ከተፈጠረው ጋር ተያይዞ በማሕበረሰቡ ውስጥ የተሰጠው ማሕበራዊ ሚና በተቃራኒ እንደሚባሉ ተነስቷል። በዚህም ውስጥ ወትሮ 'ተቀባይ' የሆነው አሁን 'የሰጪነትን ሚና' የሚይዝበት ወቅት ነው።

ከላይ የተመለከተው ሀሳብ በዚህ ወቅት በማህበረሰቡ ውስጥ በአዘቦት ወቅት ያለው÷ "የአድርግና አታድርግ" ህጎች፣ ማህበራዊ ደረጃዎች፣ የቦታና ጊዜ ገደቦች ሁሉ ባለብዙ መልክ ሆነው ይገኛሉ። በአንድ መልካቸው ለሁሉም እኩል የሚያገለግሉ፣ በሌላ መልካቸው ተሳታፊው እኩል የሚሆንበት፣ እንዲሁም ቀድሞ የነበረው በተገላብጦሽ የሚታይበትና አዲስ መዋቅር የመፍጠር አቅም፣ አዝማሚያ የሚፈጠርበት እንደሆነ የሚስተዋልበት ነው።

በጋብቻ ወቅት ወንዱ እንደ ሴት÷ ሴቷ እንደ ወንድ የምትታይበት አውድ ታይቷል። ሙሽራው በሴቷ ቤት ወይም የልጅቷ ቤተሰብ ዘንድ ከደረሰ ጊዜ ጀምሮ ይዞ እስከሚወጣ ድረስ "የወንድነት" እውቅናው ተነፍጎት "አንቺ" እየተባለ ይጠቀሳል። ጨፋሪዎቹ ወይም እውቅና ነፋጊዎቹ ደግሞ ወንዶች ሳይሆኑ ሴቶች ናቸው። በዜማው መንፈስ ውስጥ ሆነው በወኔ "ወንድነት ስሜት" ተሞልተው ይጨፍራሉ። ሠርገኛው ሲወጣ ሕፃናት ልጆች አንቺ ብለው ይጀምሩና ወደ አንተ ይመልሷቸዋል።

"Yaa hammaamote qabi harreette	*አንቺ የአማች ሠርገኛ አህያሽን ተሳፈሪ*
Hamaamota soddee qabi gayyaate"	*የአማቻችን ሠርገኛ ገኛ ፈረስህ ላይ ውጣ*

እንደሴትም ሆነ እንደወንድ ሲጠሯቸው በነጠላ ነው። ከዚያም በላይ በ"mi'a fardaa- በፈረስ ማስጌጫ" ተውቦ የመጣውን ሠንጋ ፈረስ ሁሉ "ተሳፍረህ የመጣኸው አህያ ነው" ይሉታል። መልሰው ደግሞ ያሻሽሉለትና ይሁን "ገኛ ነው" ይሉታል። ሠርገኛው ሲወጣ ዝንጉ ከሆነ ፈረሱን ከኋላ ሊመቱበት ይቃጣሉ፤ከፈረሱም ላይ ይጥሉታል። ሠርገኞቹ በተቃራኒው ቀድሞ

ተዘጋጅቶበት ስለሚመጣ በዱላ ምትክ ከረሜላ ይወረውርላቸዋል እንጂ አይጣላቸውም፡፡ ሕፃናቱ ከረሜላው ላይ ሲሻሙ ፈረሰኞቹ ርቀው ይጓዛሉ፡፡ እንግዲህ ድርጊቱ በአዘቦቱ÷ "እንግዳ ክቡር ነው" ከሚለው በተቃራኒ የሚፈፀም ሆኖ ይታያል፡፡ የዚህም ድርጊት ተምሳሌትነት በቦታው ላይ ተሰጥቷል፡፡

የጋብቻ ወቅት ዘፈን ዋነኛ ተዋናዮች ሴቶች መሆናቸው ተገልጿል፡፡ በተለይም ለልጅቷ የሚቀርቡ እንደማለት ነው፡፡ በማሕበረሰቡ ውስጥ ሴቶች ስለፆታዊ ጉዳዮች ለማለት፣ ለማውራት፣ ለመግለጽ ከወንዶች ጋር ሲተያይ የሚፈቀድ አይደለም፡፡ በዚህ አውድ ውስጥ ሴቷ "ወንድ"፣ "ጀግና" ሆና ትታያለች፤ ሙሽራውና ሚንዜዎቹ እንዲሁም ሠርገኞቹ በጾታም "የሴት"፣ በወኔም "ፈሪ" ተደርገው ይገለፃሉ፡፡

በገዳ ወቅት እንደታየው ፎሌዎች እራሳቸው በዜማቸው እንደሚገልፁት ለፎሌዎቹ የሚዘጋጀው ምግብ በጥንቃቄ እና በዓይነትም እንዳይጎድል ተደርጎ ይዘጋጃል፤ ይቀርባልም፡፡ ይህ የሚሆነው÷ "ፎሌ ትሰድበናለች" ተብሎ ስለሚፈራ ነው፡፡ ምግቡን አዘጋጅቶ÷ "ብሉልኝ፣ ጠጡልኝ" እያለ የአንድ ሙሉ ኮርማ የላይኛው የሥጋ ብልት በሙሉ ሰጥቷቸው እያለ (በገላን በ2003ዓም የተከናወነ) አስተናጋጁ ይፈራል፡፡ ድርጊቱ ሲታይ በተገላብጦሽ ተስተናጋጁ ይፈራል፡፡ በእርግጥም ኦቦ አበበ ኃይሉ (በወቅቱ የቱለማ አባ ሙዳ እና የፎሌ አባል) በ2003 በአባ ገዳው ቄዬ ስለፎሌ መፈራት ሲገልፁ የሚከተለውን ብለዋል፡፡

"Foolleen seeraaf baha, seeras eegsisa. Yoo foolleen namaaf jecha cubbuu hojjatte, Waaqa mufachiisti, Cubbuu saniin galatti. Kanaafuu nama caalaa Waaqa sodaatu wanta ta'eef, dhugaa himu. Garaa isaanirraa yoo gammadan immoo hinfaarsu; yoo bades arrabsaniit deemuu. Arrabni isaaniimoo abaarsa- ፎሌ የሆነ ሁሉ የሚወጣው ለስርዓቱ ነው፤ የሚያስጠብቀውም ሥርዓቱን ነው፡፡ ፎሌ የተበላሸ ነገር እያየች ለሰው ካደላች ዋቃን ታስቀይማለች፡፡ ዋቃን ካስቀየመችው ደግሞ ጩቡ [ሀጥዓት) ወደ ቤቷ ይዛ ትገባለች፡፡ እንዲህ እንዳይሆን ስትደሰትበትም ከልቧ ጨፍራ አሞግሳ ትመርቃለች፤ ስትከፋም ከልቧ ትሳደባለች፤ ትራገማለችም፡፡" የፎሌው ቡድን ስህተት ካየ ለመሳደብ ወደ ኋላ አይልም፡፡ እሱም በተራው የተልከሰከሰው ሥርዓቱ ነው፣ ገዳ ነው ብሎ ስለሚያስብ ነው፡፡

Hoolaan misira Fixxee	*በግ፡ ምስር ጨረሰች*
Farsoon naqa jetteet	*ጠላ እጠምቃለሁ ብላ*

Niitiin biqila Fixxee | *ሴትየዋ ብቅል ፈጀች*
Yaa Gadaa maal natti fiddee. | *አወይ ገዳ ምን አመጣህብኝ*[8]

Baabburri bishaaniin daakaa | *ወፍጮ በውሃ ይፈጫል*
Niitii ebelu safaalu abbaan daakaa. | *የእንትና ሚስት እንዲያው ይቀባሽ አባ ዳካ*
(ከአያና ገርደፋ :2003 የተደረገ ቃለምልልስ)

"Faaluu (ፋሉ) እና "muuduu- ሙዱ" ተቀራራቢ ሀሳብ ያሏቸው ግን በተቃራኒ አቅጣጫዎች ለተቃራኒ (አዎንታና አሉታ) ትርጉሞች የሚሠሩ ቃላት ናቸው፡፡ ሁለቱም "መቀባት" በሚለው ይገናኛሉ፡፡ ሆኖም አገልግሎታቸው ለየብቻ ምናልትም ለተቃራኒ አገልግሎት ነው፡፡ ሙዳ (ለይሁንልን) የሚደረግ ሲሆን ቅቤ በመቀባት የሚከናወን ነው፡፡ ቅቤ እራሱን የቻለ ከበረከት ጋር ተያይዞ ያለው ትርጉም አለ፡፡ ሙዳ ለወንድ ሲሆን ግንባር ላይ ይደረጋል፡፡ ለሴት ደግሞ በቢራ የደመራ ክፍል እንደታየው "ሕይወትሽ ረዥም ትሁን" ተብሎ አንገት ስር ይደረጋል፡፡ ይህ ሙዳ ለከብቶችም በተመሳሳይ አካላት ላይ ይደረጋል፡፡ በሁሉም ውስጥ የእርጥብነት፣ መለምልም፣ ዘር ማፍራት ምኞት መግለጫ ናቸው፡፡

ፋሉ ለእርባታ ሳይሆን እንዳይረባ ለመከልከ የሚደረግ ነው፡፡ ይህ እንደ ሙዳ ሥርዓት የለውም፡፡ የሚቀባውም ቅቤ ሳይሆን እበት ነው፡፡ እበት ጥጃ ጡት ለማስጣል ሲፈለግ በላምቷ (እናቷ) ጡት ላይ እበት ይቀባል- "Faalamtee- ፋላምቴ) ይባላል፡፡ ገደር ወይም ላም ከፀነሰች በኋላ አልፎ አልፎ ኮርማ ወይም ወይፈን ሊያጠቃት ይሞክራል፡፡ ከሆድ ያውን ሽል አጥቅቶ እንዳያስወርድ ሲባል የገደሯ/ ላምቷ ብልት እበት ይቀባሉ- "Faalamte- ፋላምቴ ተብሎ ይገለፃል፡፡ ወይፈንም ሆነ ኮርማ ላምቷ ላይ ከመውጣጡ በፊት የሚመጣበት ሽታ የእበት ከሆነ ትቶ ይሄዳል፡፡ እበት ለከብቶች እዳሪያቸው ነው፡፡ "ፋሉ" በተግባር ለሰው የሚደረግ አይደለም፡፡ አገለላፁን ግን ከላይ እንደታየው በፎሌ ዘፈን ውስጥ ይጠቀሙበታል፡፡
የፎሌ ዘፋኞች ዋነኛ አመጣጥ ለሙዳ ነው፤ ደሌ [ቅቤ] ቀብተው፣ መርቀው ለመሄድ፡፡ የገዳ ሥርዓቱ የሚሆነው ነገር እንዳይሆን ሆኖ ሲልከሰከስ ካዩ ሙዳውን (ለበረከት የሚሆነውንና

---

[78] "Edaa kan akkanaatu qotaa midhaan singiggoon nu fixaa ; jette sinbirroon mammaaksa jedhuun walfakkaata.- "ለካስ እንዲህ አይነቶቹ እያረሱት ነው ቃር የሚፈጀን አለች ወፍ ሰነፍ ገበሬ አይታ" ከሚባለው ጋር የሚመሳሰል ይመስላል፡፡

በተረጋጋ መንፈስ የሚቀቡትን) ትተው "የፋላ"ውን ቀብተው ይሄዳሉ፡፡ ብልቷ እበት የተቀባን ላም ፍላጎቱ እንኳ ቢኖራት ወይፈን፣ ኮርማ በሬ ሳይቀር እንደሚሸሻት ሁላ እነዚህ ሰዎች በዘፈኑ አድርገው ሲዘፋኑባቸው የሚጠጋቸው ይጠፋል ነው፡፡ አያኖ ገርደፋ እንደሚለው በቦታው እንኳን ስማቸውን ጠቅሰው ካልዘፈኑ መንገድ ላይ ሲጓዙ ፣ በዘፈኑ ውስጥ የባለቤቶቹን ስም (የወንዱን የሴቱን) እያስገቡ ይጨፍሩበታል፡፡ ይህ ድግግሞሽ በየሄዱበት ይቀጥላል በማለት ያብራራል፡፡

እንግዲህ ከዚህ በላይ በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች ውስጥ በተገላብጦሽ (ሚና መቀያየር)፣ በተሳታፊዎች መካከል የአቻነት ስሜት እንዲሁም በተወሰነ ደረጃ ነባር ተቋማዊ ጉዳዮች ላይ የተቃርኖ ድምፅ የማሰማት አውዶች መታየታቸው ተጠቅሷል፡፡ ቀጥሎ ባለውም የመርሣ ወቅት ሌላኛው መገለጫ ላይ ከእነዚሁ ጋር የሚመሳሰሉ ሀሳቦች ተተንትነዋል፡፡ በተለይም ነባር ተቋማዊ ጉዳዮን በተቃርኖ የመፈተሽ አዝማሚያ የጎላባቸው በትኩረት ታይተዋል፡፡ ትርጉማቸው ደግሞ እንደሌላው ሁሉ ቀጥለው ባሉት ሁለት ምዕራፎች ስር ቀርቧል፡፡

7.4. ባሕላዊ / ነባር በሚባለው ማሕበራዊ መዋቅር ላይ የተቃርኖ ድምጾች ማሰማት፡-

> …two distinict ways in which liminality created through ritual allows important cultural experiences to happen. … the ritual space open, providing an opportunity for transformation to occur, but the transformations are of different types, one challenge cultural order and hierarchy and another reinforces cultural values by establishing a certain cultural order(Sim, and Stephens; 2005: 110).

በዚህ ጥናት ውስጥ በተቋማት ላይ የተቃርኖ ድምጾች ሲሰሙ የተገኘው በሆረ አርሠዲና በመልካ አቴቴ ላይ ነው፡፡ በየወቅቱ የተከናወኑ ሀገራዊ ክስተቶች ጋር በማስተያየት የወደዱትን ሲያሞግሱ የጠሉትን ስነቅፉና ሲያጥላሉ የሚያሳዩ በርካታ መረጃዎች ተገኝተዋል፡፡ ከዚህ በፊት ሽመል በመከልከሉ ምክንያት የመጣውን ለውጥና ውስጣዊ ተቃርኖ "Licheen taphanna yaa yoolle shimmalli magaazana galee- በልምጭ እንጫወት ልጆች ሽመል በመጋዘን ታጉሯል" ማለታቸው ተጠቅሷል፡፡ በየዘመኑ ከነበሩት ሀገራዊና ክልላዊ ክስተቶች ጋር ተያይዞም የሚደጋገሙ ቢኖሩም በምዕራፍ ስድስት ሥር በአሬቻ ሥር ከተነሱት በተጨማሪ የሚከተሉት ተገኝተዋል፡፡ በ1996ዓ.ም 'የኦሮሚያ ክልላዊ መንግስት መቀመጫ ከፊንፊኔ ወደ አዳማ ይዛወር' ተብሎ በነበረበት ወቅት " " Finfinneen handhuura keenyaa hinkenninu murree- ፊንፊኔ

እትብታችን ናት አንሰጥም ቆርጠን" ተብሎ በነበረው ዜማና የስንኞች መዋቅር ላይ በ2007ዓም እሬቻ ላይ ከአዲስ አበባ እና ዙሪያዋ የጋራ ልማት ማስተር ፕላን መዘጋጀት ጋር ተያይዞ የልዩ ዞኑ ከተሞች ይታቀፋሉ የሚል በግንቦት 2006 ዓ.ም ተሰምቶ ስለነበር በዘፈኖቹ ውስጥ ቡራዩ፣ ገላን፣ ፊንፊኑ፣ ዱከም፣ ሰበታ፣... እየተጠቀሱ "እትብታችንን አንቆርሳቸው" በሚል ተቃዉሞ ሲያሰሙበት ቆይተዋል፡፡ ከዚህ በፊት በርቀት ያለን ጠመንጃ አንጋች የተቃዋሚ ጦር ያዋድሱና የመምጫ ቀኑን ይጠይቁ ከነበሩት በተቃራኒ÷ የለውጡ ባለቤት፣ የህዝብ አለኝታ ከዚህ መውጣት አለበት" ይዘት ያሏቸው ከወትሮው በተለየ በዚህ የእሬቻ ዘመን የተሰሙ ዘፈኖች ናቸው፡፡

በገዳና ሌሎች የመርሣ ወቅቶች ውስጥ በመዋቅር ላይ የሚነሳ ተቃውሞ ሲነሳ አልተሰማም፡፡ የዚህ ምክንያቱ በተተኳሪ ቡድን ውይይት መነሻነት የመርሣን ወቅቶች ለውጥና ቀጣይነት በሚመለከተው ክፍል ማብራሪያ ተሰጥቶባቸዋል፡፡

7.5. የአዳዲስ ቃላትና አገላለፆች መሰማት፡-

"During most of the ceremonies,... especially during transition periods, a special language is employed which in some cases includes an entire vocabulary unknown or unusual in society as a whole, and in others consistes simply of prohibition against using certain words in the common tongue. ... (Gennep, 1960: 169). በዚህን ወቅት በማሕበረሰቡ ውስጥ ከባህል ጋር በተያያዘ ሲያገለግሉ የነበሩ ቃላትና የተሸከሟቸው ሀሳቦች ለረጅም ጊዜ ከመቆየታቸው ጋር በተያያዘ ተረስተው አዉዱ ሲፈጠር የተገኙ ሊሆኑ ይችላሉ፡፡ ወይም በዘወትር ቋንቋ ውስጥ ያልተለመዱና የተከለከሉም በዚህ ወቅት ታይተውም ሊሆን ይችል ይሆናል፡፡ ይህንን ሀሳብ ከሚጋሩ ባለሙያዎች (Sims, and Stephens; 2005፡ 106, Thomassen, 2009: 11) ይጠቀሳሉ፡፡ የቀድሞው ቱለማ አባ ገዳ የነበሩት አቦ ለገሠ ነገዎ በቱሉ ሲዴ ላይ ስለስርዓቱ በተጠየቁበት ወቅት በርካታ አዳዲስና ከገዳ ስርዓት ጋር የተያያዙ ቃላትና አገለለፆች ሲጠቀሙ ነበር፡፡ እነዚህን እንደ ለምሳሌ መጥቀሱ ለማሳያነት ሊሆን ይችላል፡፡

- "Korma "karaabecha Buttaa"- ለቡታው ሥርዓት የሚታረደው ኮርም ስም
- "Korma Horoo"- በሚታረደው ምትክ የታሠረውና በኋላ የሚለቀቀው የወደፊቱ ኮርማ ወይፈን መጠሪያ
- *Foduu* Ijaaruu- በከብቶች እበት ላይ እንቧይ የመጨመር ሥርዓትና ክንውን

- Alangee dhikkee: ሰው በገዳ ስርዓት ታይቶ ጥፋተኛ ሆኖ ሲገኝ ማዕቀብ የሚጣልበት "የሚረገምበት" አላንጋ ስም፡
- Jimjima ka'amaa፡
- kubba ba'u ፡ የገዳው አባላት ሥርዓቱን ስለመፈሙና አለመፈፀሙ፣ ያለ የቀረ ምክንያቱን እርስ በርስ የሚጠያየቅበት መድረክ
- Walaannaa" fi Qadadduu= በቅደም ተከተል ተፎካካሪ እና ተደጋጋፊ የገዳ አባላት

ከዚህ በላይ በገዳ ውስጥ ለምሳሌ ያህል ከቀረቡት ውጪ በአያንቱ ቤት ብቻ እና የዚያ ታዳሚ የሆኑት ብቻ ያሚያቋቸው ቃላትና አገላላጾች አሉ። ለምሳሌ "Furdaa- ምሰሶ ", "kudha Arfii- የሥርዓቱ ቀን፣ yaa'ii- የአመታዊ ሥርዓት ቀን ፣ , Laguu- የተከለከለ፣ Ammuu- የምስጋና ሥርዓት መጠሪያ፣ jamaa- ታዳሚ፣ … ለተለያዩ ሥርዓቶች ምርቃቶች ሲደረጉ እንዲሁ የሚጠቀሙባቸው ነባር ቃላት አሉ። በሌላ በኩል ከላይ ስለጾታዊ ነክ ጉዳዮች በመርሣ ወቅት ተነስቶ ስለነበር ከወትሮው በተለየ የቃላቱና አገላለፁ መምጣት ከዚሁ ጋር ተደምሮ የተገኘ ነው።

በዚህ ምዕራፍ ውስጥ የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች የተገለጡ የመርሣ ወቅቶቹ ባህርያት ተብራርተዋል። በዕለት፣ በወራት፣ በወቅቶችና ገዳ ስር በአገላለጽና በድርጊት በርካታ ማሕበረሰባዊ ጉዳዮች የታዩበት ነው። አብዛኛዎቹ ክንውኖች ሁለት መልክ አላቸው- በቀጥታም ይሁን በተዘዋዋሪ የመደገፍ እንዲሁም የመንቀፍ ናቸው። ሆኖም እነዚህን መልኮች ይዘው የሚቆዩ አይደሉም- ያልፋሉ። በዚህ ምዕራፍ ስር እንደመግቢያ ***"Bishaan darbuuf jiru sin Nyaatinii, Jaarsi du'uf Deemu sin abaarini"***- *ሊያልፍ የተቃረበ ውሃ አይውሰድህ፤ ሊሞት የተዘጋጀ አዛውንት አይርገምህ"* የሚል የኦሮሞ ምሳሌያዊ አነጋገር ተጠቅሶ ነበር። አዛውንቱ ወደሞት የተቃረቡ ናቸው። ሌላ ሰው ቢራገም ይሞታል ተብሎ ስለማይገመት ታርቆ እርግማኑን ሊፍቅ ይችላል። የሸመገሉ ሰው ተራግመው ከሞቱ ግን መፍትሔ የለውም። የክረምት ውሃም እንዲሁ ነው። ወዲው ሞልቶ ወዲያው ያልፋል። ሲመጣ ግን ጉልበቱ ከባድ ነው። እንዲህ በዚህ ምዕራፍ ስር የተገለጡት የመርሣ ወቅት መገለጫዎች ሁሉ እንደ ሽማግሌውና ወራጅ ውሃ ሁሉ ተምሳሌታዊ ሚና ያሏቸው ናቸው። ቀጥሎ ያለው ምዕራፍ ያሏቸውን ፍቺ ይመለከታል። በሌላ አገላለጽ በውስጣቸው የታቀፈውን የማሕበረሰብ እውቀት ያወጣል።

ምዕራፍ ስምንት ፡- በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት በፎክሎር ዘውጎች የተገለጡ ትዕምርቶች፡-

It is through symbols that man finds his way out of his particular situations and opens himself to the general and universal" Mircea Elide in Leeming Deved፡ 2002

ይህ ምዕራፍ በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት የታዩትን ትዕምርቶች በመግለፅ ላይ ያተኩራል፡፡ በዚህ ጥናት ምዕራፍ ሁለት የንድፈሀሳብ ክፍል ስር ትዕምርቶችን የሚመለከቱ ሀሳቦች ተነስተዋል፡፡ በዚያ ውስጥ እንደተመለከተው ትዕምርቶች የማህበረሰብን ሀሳብ እውቀት፣ ልምድና ሌሎች የጋራ እሴቶች በቃላዊ አገላለፅ፣ በቅርፅ ወይም በመጠን ወይም በቀለም ወይም በሌላ መልክ አቅፈው የያዙ "ጎተራዎች" ስለመሆናቸው ተነስተዋል፡፡ ከዚህ ቀጥሎም ያለው የዚህ ምዕራፍ ክፍል በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ በመርሣ ወቅቶች የታዩ ትዕምርቶችን ይተነትናል፡፡

8.1. በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት የታዩ ትዕምርቶችና ፍቺያቸው፡-

8.1.1. በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት በሥነቃላት የተገለፁ ትዕምርቶች፡-

8.1.1.1. በዕለት

በዚሁ በዕለት ሥር የታዩ ሥነቃላት ከማለዳ ይልቅ በምሽት በብዛት እንደሚገኙ በምዕራፍ ስድስት ሥር ከቀረቡት ለመመልከት ይቻላል፡፡ በዚህ የፎክሎር ዘውግ ሥር በምሽት የእንቆቅልሽ፣ ተረትና ሌሎች የምልልስ ጨዋታዎች (በአብዛኛው በፍጥነት መናገር ውስጥ ጥንቃቄ መስፈርት የሆነባቸው) ታይተዋል፡፡

መረጃዎቹ በቀረቡበት የዚህ ጥናት ክፍል ሁለት ዓይነት የእንቆቅልሽ አይነቶች በአከባቢው እንደሚታዩና ሂደታቸው ግን ተመሳሳይ እንደሆነ ተነስቷል፡፡ ተምሳሌታዊ ተብሎ የተሰየመውና ለዘውጉ ጥቅል መጠሪያ ሆኖ በማሕበረሰቡ የሚጠራው የእንቆቅልሽ ዓይነት በሁለት ነገሮች የጋራ ተመሳስሎ ላይ የተመሰረተ ነው፡፡ ሁለቱ ተነፃፃሪ ነገሮች በጋራ ባሏቸው የቅርፅ ወይም የቀለም ወይም የባህርይ ወይም የመጠን (ቁጥር፣ ስፋት፣ ርዝመትና እጥረት) ወይም የሌላ... ጉዳይ ተመሳስሎ መነሻነት የሚቀርብ ነው፡፡ በጥቅሉ ሲታይ የግንኙነት፣ ትስስር፣ ዝምድናና ቁርኝት ማሳያ ናቸው ሊባል ይችላል፡፡

ይህ የግንኙነት፣ ትስስር ወይም ዝምድና በተጨባጭ ለማየት በዚህ ጥናት ውስጥ "አከባቢያዊ" ተብሎ በተሰየመው÷ "Abbaa Warraa Haadha Warraa- አባ ወራ እና ሃዳ ወራ" እንቆቅልሽ ጨዋታ ውስጥ ላይ በማተኮርና ተምሳሌታዊነታቸውን በመፍታት ለመመልከት ይቻላል፡፡ በዚህ እንቆቅልሽ ውስጥ በአንድ ቤተሰብ ውስጥ ያሉ ሰዎች ብዛት ማወቅ የጨዋታው መልስ ቢሆንም ዝምድና ይገለጽበታል፡፡ ለምሳሌ ወንድ ልጅ÷ Jibichaa- ወይፈን፣ ሴት ልጅ÷ "Raadaa- ጊደር" ስትባል ዘመድ ያልሆነ የቤቱ አባል ወይም ዘመድ ሆኖ/ና አብሯቸው ያለ ካለ- " Dallu Daaku- ደሉ ዳኩ" ብለው ይገልጿቸዋል፡፡ በዚህ ውስጥ ማን የማን ልጅ እንደሆነ፣ ማን የማን አባት፣ እናት እንደሆነች፣ ማን በምን አይነት ዝምድና እዚያ ቤት ውስጥ እንደሚኖር፣ ቤተሰቡ ምን ያህል ስፋት እንዳለው ተገልጾበታል፡፡ እንቆቅልሾቹን የሚመለከቱ ሙሉ መረጃዎች በምዕራፍ አምስት "ዕለት" በተለይ "ምሽት" ሥር የቀረቡ ቢሆንም ለማሳያነት ቀጥሎ ያለው ተቀንጭቧል፡፡

ጠያቂ (Abbaa Hiibboo)	**መላሽ (Deebisaa)**
ሂቦ	***ሂቦካ***
"Abba Warraa - አባ ወራ	*tari- ቀጥል*
Haadha warraa) - ሃዳ ወራ	*tari- ቀጥል*
(Jibichaa)- ወይፈን	*tari- ቀጥል*
(Jibichaa) -ወይፈን	*tari- ቀጥል*
(Raadaa)- ግደር	*tari- ቀጥል*
(Dallu Daaku)- ደሉ ዳኩ	*tari- ቀጥል*
(dallu Daaku)- ደሉ ዳኩ	*tari- ቀጥል*
(Warra akkanaa naaf beeki)	*እንዲህ አይነቱን ቤተሰብ እወቅልኝ !"*

ከዚህም ሌላ በዚህ የእንቆቅልሽ አይነት ውስጥ የሚቀርበው እንቆቅልሽ ሂደቱ የቤተሰቡን ስፋ ሲደረግም የአከባቢውን ማሕበረሰብ አወቃቀር ማሳያ ነው፡፡ እንቆቅልሹ ከአባ- ወራ ይጀምርና

ሃዳ ወራን ያስከትላል። በመቀጠል ከታላቅ [79] ወደ ታናሽ ከዚያም ደሉ ዳኩዎች[80] ይመጣል። አባ-ወራው ለቤቱ ተጠሪ መሆኑን ቀጥሎም ሃዳ ወራዋ እንዳለች፣ በመቀጠል ልጆች መሆናቸውን አመላካች ነው። በዚህ የጨዋታ ሂደት መነሻነት ወንዱ ከሴቷ ቀደሚ መሆኑን ሃዳ ወራ ተከትላ ስትጠራ የሚታይ ነው። በምዕራፍ አራት ስር ዋቃ ቀዳሚ ሆኖ ደቼ ተከታይ ሆና ግን በጋራ እንደሚጠሩ እንደማለት ነው። በቱለማ አሮሞ ምርቃት ውስጥ "ቦረና- በቱለማ ዘር ሀረግ ታላቅየው እንዲሁም መጀመሪያ ከደረሰ እህል ዘር የቦረንቲቻ ሥርዓት እንደሚደረግ ተነስቷል። በዚህ ውስጥም ወይፈኑ ከአባ ወራው ቀድሞ አልተጠራም። ወይም ጊደሯ ከሃዳ ወራ አልቀደመችም። በመሆኑም አወቃወሩ በቤቱ ውስጥ ባለው ዕድሜ ልዩነትና መቅደምና መከተል የተነሳ የማሕበራዊ አወቃቀር ገጽታ እንዳለው ይታያል።

በሌላ መልኩ ሁሉም የቤተሰቡ አባላት በጾታ ሲገለፁ ደሉ ዳኩ በጾታ አልተለየም። "Dalluu Daakuu- ደሉ ዳኩ" የጥምር ቃሉ መዋቅር ተባዕት ቢሆንም የወል ስም ሆኖ ለሚመለከታት ሴትም ያገለግላል[81]። ጾታው ያልተገለፀው ማሕበራዊ እውቅና ስላላገኘ ወይም እውቅናው ስለተሻረበት ነው። ይህ ማለት በአካባቢው ነዋሪነት የለውም፤ ወይ የስጋ ዝምድና የለውም ወይም ከነባሩ የስጋ ዝምድና ወደ ማሕበራዊ ተቋም በመግባቱ ተቋርጧል፤ እራሱን ችሎ የሚታወቅ/ የሚጠራ ሆኖ ነበር። ዝምድና የሌላቸው እንደ ተቀጣሪ አራሽ፣ እረኛና የቤት

---

[79] ሴት ልጅ ታላቅ ብትሆን ከወይፈን ቀድማ ስለመጠራቷና አለመጠራቷ በአውዳዊው ተሳትፏዊ ምልከታ ወቅት ለማስተዋል ይህን መሠል እንቆቅልሽ ሲጫወቱ ስላላገጠመ በእርግጠኝነት ለመናገር ለአሁን አልተቻለም። ለወደፊቱ በቤተ- ሙከራ መልክ መታየት ቢችል "ሴት ልጅ ቤተሰቦቿ የባሏ ወገኖች ናቸው" ስለሚባለውና ተለውጦም ከሆነ ለውጡን ለማየት ስለሚያስችል መጠናት ቢችል ጥሩ ነው።

[80] ይህ ቃል ለምናልባት "Dallaa daakuu- ግቢ ውስጥ መዋኘት" የሚል ሀሳብ ያለው ይመስላል። ይህ ማለት ቤት ውስጥ ሳይሆን ቅጥር ግቢው ውስጥ ይመላለሳል። ወደ ቤት ውስጥ ሲገባም ልክ እንደ ልጆቻቸው በነፃነት እስከ ጓዳ አይዘልቅም፤ እንቅስቃሴው ከቤተሰብ ራቅ ያለ ነው ለማለት።

[81] ሴት በወል መጠሪያ በተባዕት ጾታ በእንቆቅልሽ ውስጥ ደሉ ዳኩ ተብላ እንደምትጠራው ሁሉ የሙት ሴት አስከሬንም በወል ስም ተባዕት ጾታ "Reeffa- ሬፋ" ተብሎ ይጠራል። በኦሮሞ ዘንድ በተለይም ይህ ጥናት ባተኩረበት ቱለማ ዘንድ " ከሞት በኋላ" ያለ አተያይ ቢጠናበት መልካም ይሆናል። አሁን የቋንቋው መዋቅር እንደሚያሳየው ሴት የምትሞት አይመስልም። ወይም ከሞተች የምትሞተው በወንዱ በኩል ነው። አስከሬኗም ÷ "እሱ" የሚባለው ለዚህ ሊሆን ይችላል። በአፋን ኦሮሞ "አገባ" ለማለት "fuudhe- በየቃል በቃል ትርጉም "ወሰደ" ተብሎ በእሱ ቤት ውስጥ እንደምትገባው፣ እንደምትተዳደረውም፣ ቤተሰቦቿን ትታ ከወንዱ ወገን እንደምትቆጠረውም÷ ካገባች በኋላ በባለቤቷ ስም እንደምትታወቀውም ስትሞት በእሱ በኩል ትሞታለች የሚል እሳቤ ያለ ይመስላል። ባል ሚስቱ ስትሞት እሱ ባይሞትም እሱ ወስዷት ወደ እሱ የገባው ጾታው፤ በከፊል ሞቷል፤ ከፊሉ ሕያው ነው። ሴት የማትሞትበት ለምናልናትም አንደኛው ምክንያት መሬት ሴት ስለሆነች ሊሆን ይችላል። በመሆኑም በሚቶሎጂ እይታ ስለምታዳላላት ወይም በተፈጥሮ ሳይንስ የፊዚክስ እሳቤ ስለሚገፋፉ፣ ሆኖም ከዚህ አንፃርም መጠናት ቢችል ያለው የእውቀት ክፍተት ይሞላበታል።

ሠራተኛ ያሉትን ሲሆን እነዚህ ቀድሞውኑ ዝምድናቸው በገንዘብ ላይ የተመሠረተ ስለሆነ ዘመድ አይደሉም፤ አይሆኑም። ጊዜያቸውን ሲያጠናቅቁ ከዚህ ለቀው ይሄዳሉ። አግብታ የፈታች (ጉርሱማ) "ደሉ ዳኩ" ናት። የዝምድናዋ ትስስር የተቋረጠው (ከጊደር መባል የተለየችው) ያገባች ዕለት ነው። በቤቷ ሀዳ ወራ መሆን ሳትችል ስትቀር እዚህ ደሉ ዳኩ ትሆናለች። ከእናት አባቷ ዝምድናዋ የተቋረጠው የሠርግ ዕለት ሆኖ ለምናልባት በገሃድ ያልወጣው የመቁረጫ ስለት÷ ያገባት ወንድ ብልት "ድንግል ናት" የሚያስብላትን የደም ስር ትስስር ሲቆርጥ ነው የሚል አይነት እሳቤ ይታይበታል።

ሌላው በዚህ እንቆቅልሽ ውስጥ የሚታየው የማሕበረሰብ አስተሳሰብ ተጠሪዎቹ የተወከሉበት ሁኔታ ነው። በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ÷ "ስንት ልጆች አሉህ/ሽ?" ተብሎ በቀጥታ አይጠየቅም፤ ቢጠየቅም በቀጥታ "ይህን ያህል ናቸው" ተብሎ አይመለስም። ቁጥሩን ለመናገር እንኳን የግድ ቢሆን (ይህ አጥኚ በሕዝብና ቤት ቆጠራ ተሳትፎው ካገኘው ልምድና አሁንም በመስክ ጥናት እንዳየው) "Kan Waaqati- Dhiira sadiifi dubara lama- ልጆቹ የእኔ አይደሉም፤ የዋቃ ናቸው" ካሉ በኋላ ሦስት ወንድና ሁለት ሴት" በማለት ይናገራሉ። በዚህም ውስጥም በጾታ ተለይተው በጥቅል ይነገራሉ እንጂ በዝርዝር አይገልፁም። ወደ ዝርዝር የሚገባ ከሆነ÷ "Ijoolleen tiyya gumaa Xaafiti- ልጆቼ የጤፍ ጉማ [ያህል ብዙ] ናቸው" አትቁጠርብኝ ለማለት ነው። የዚህ አይነቱ አገላለጽ መንስኤ በ8.2.1 ሥር ቀርባል። የ"Taddesse Beriso; 2000) ጥናትም ይህን ሀሳብ አሳይቷል። በዚህ እንቆቅልሽ ውስጥ ወይፈን ቢበዛ የእንቆቅልሹ መላሽ ለማጣራት÷ "ስንት ወይፈን? ስንት ጊደር?" ብሎ መጠየቅ ይችላል። ይህም ልጆቹ በወይፈንና በጊደር ስለተመሰሉ ነው። አመሳሰላቸው ደግሞ አንድም ጾታዊ ሲሆን ሌላኛው ልጅነት፣ ትኩስነት፣ ለፍሬ ያለመድረስ ነው። ለፍሬ መድረስ ወደ ሰፊ ማሕበረሰባዊ ተቋማት ያስገባል። ትዳር የመሠረተ ሰው እንደቀድሞው መጠራቱን ትቶ ሌላ ስም (አባ ወራ፣ ሀዳ ወራ ወይም ደሉ ዳኩ) ሊሆን ይችላል።

በሌላ በኩል ሕፃናትም ሆነው በወላጅ እናትና አባት ቤት ካልሆኑ በሌላ ቤት "ደሉ ዳኩ" ይሆናሉ። በዚህ ውስጥ እንደ አገባች ሴት አይነት ሆኖ በዕድሜያቸው ምክንያት በመሠረቱት ሰፊ ማሕበራሰባዊ ተቋም ሳይሆን ከነባር የራሳቸው ማሕበር (ቤተሰብ) በመውጣታቸው ነው። እነዚህ ከወላጆቻቸው ቤት የወጡት በአንፃራዊነት እቤት ካሉት በላይ ስለእነሱ ብዙ ሰው ይሰማል፤ ያወራል። በእንቆቅልሹ ውስጥ ቤተሰብ ለልጁ (በወይፈንነት እና ጊደርነት) ደረጃ ዕድሜው ደርሶ እንኪወጣ ድረስ ለልጁ ስብዕና ኃላፊነት እንደለበት በውስጡ ይታያል።

ዕድሜው ሳይደርስ ከፊት ሴት ጋር በተመሳሳይ ስም "ደሉ ዳኩ" የተባለው ወንድም ሆነ ሴት ልጅ ተፈጥሯዊና ማሕበራዊ እርከን ሳይጠብቅ "እንደበቃ" (ካለጊዜው እንደገረጀፈ- 'Pre- mature') ይቆጠራል። ይህ ከወላጅ ቤተሰቦቻቸው ውጪ ለሆኑ ልጆች (ወይፈንም ሆነ ጊደር) የሚያገለግለው ቃል በተጫዋቾቹ አገላለጽ ውስጥ ለጉድፈቻ ልጅ አይሠራም። የዚህ ጥናት ባለቤት በሦስት የተለያዩ መድረኮች ላይ የጉድፈቻ ልጆች በቤተሰብ ልጅነት ወይፈን/ ጊደር ተብለው ሲጠሩ በአውዱ ሰምቷል፤ ማብራሪያም አግኝቷል።

በዚህ እንቆቅልሽ የታቀፈው ሌላው ማሕበራዊ ትርጉም ልጆች የተወከሉት በባህርይ (ልጅነታቸው) ተመሳስሎ ነው። አንደኛው ነገር ለቱለማ ኦሮሞ ከብቶች የቅርብ ሥነልቦናዊና ኢኮኖሚያዊ መግለጫቸው ስለመሆናቸው የሚየሳይ ነገር አለው። በከብቶች ውዳሴ ዘፈኖቻቸው ውስጥ÷ "Looni, mee irraa dhoo'aa cirri, loon malee namaa hinnahu firri- ከከብቶቹ ጨሪዋን (የወፍ አይነት)" ከልክሏት፣ ከብት ከሌለ ዘመድም ለሰው አይደነግጥ" በማለት ከብት ሀብት መሆኑን ይጠቅሳሉ። ሀብት ለባለቤቱ ወሳኝ መሆኑንም እንዲሁ። የዝምድና ትስስር ማጽኛም መሆኑ ይታያል። በኦሮሞ አተያይ ልጅም ሀብት ነው። ከዚህ በመነሳት ደግሞ ወፈኑና ጊደርቷ የሀብቱ ማስቀጠያ (ዘር፣ ሀረግ) ማፍሪያ መሆናቸው ሌላኛው በውስጡ የታቀፈ የማሕበረሰብ እውቀት ነው። ከላይ እንደተነሳው ደሉ ዳኩ የሆነው ውጫዊ ነው። አባወራና ሃደወራ በተፈጥሯዊ ዕድሜ ዑደታቸው አላፊ ናቸው። ወደ ማሕበረሰብ ተቋም ገብተው በየበኩላቸው (ወንዱ ሲያገባ፣ ሴቷ ስትዳር) ዘር ይተካሉ፤ ወገን ያፈራሉ። በማሕበረሰቡ ውስጥም ወይፈንና ጊደር በውስጣቸው የማይታዩባቸው መንጋ ከብቶች እንደ ሕያው ሀብት አይታዩም። የዚህ ምክንያቱ መንጋውን የሚተካቸው በውስጣቸው ከሌላ ያሉት በእርጅና ማለቃቸው ስለማይቀር ነው። እነርሱን ሊተኩ የሚችሉት ወይፈንና ጊደርቱ ናቸው።

ተምሳሌታዊም ሆኑ አከባቢያዊያኑ እንቆቅልሾች በአጀማመራቸውና አጨራረሳቸው ተመሳስሎ አላቸው። አጀማመራቸውን የሚመለከተው ገለፃ በዕለት ሥር ተብራርቷል። አጨራራሳቸውን በተመለከተም ገለፃ ተደርጓል። ሆኖም በአጨራረሳቸው ውስጥ ያለው እውቀት ምንድነው? ለሚለው ተጠያቂው የእንቆቅልሽ ተጫዋቾች መልስ ሲያጣ በሁለቱ መካከል የሚደረገው ምልልስ ትርጉም አዘል ሆኖ ይገኛል። ባለእንቆቅልሹ ተጠይቆ መልስ ያጣውን ተጫዋች እንዲሁ መልሱን አይነግረውም (በእንቆቅልሽ ሥር ምሳሌ 3፡ ይመልከቱ)። መጀመሪያ ለጥያቄው ተገቢውን መልስ በማጣቱ ካሳ ይቀበላል። እሱ የሚካሰውና ተፎካካሪው የሚሰጠው

ሀገር[82] ነው፡፡ ሀገሩን በማር አስነክቶ የእሱ መሆኑን ያረጋግጣል፡፡ ካረጋገጠ በኋላ ነፊዙን አላዋቂ በአገላለፁ ያጮለዋል፤ይመተዋል፡፡ ቀጥሎም እራሱን ከዚያ የእውቀት ደሃ ጋር ያወዳድራል፡፡ ሁሉም በጎ በጎ ነገሮች የእሱ ሲሆኑ ሁለም መጥፎ ነገሮች የዚያ አላዋቂ እንደሆኑ ይነገረዋል፡፡ ይህ ደካማ አላዋቂ ሰው ከዚያ አይነቱ ስድብና ቅጣት ሊተርፍ -የሚችለው÷ "Karra Waaqaa Cufe- የዋቃን "ከራ" ዘግቻለው" ሲል ነው፡፡ ይህ ማለት "Kooluu- ኮሉ ገብቻለሁ- ወደዋቃ ሸሽቼያለሁ፤ ተጠልያለሁ" ሲል ብቻ ነው፡፡ ባለ እንቆቅልሹ ያን ያህል ተሳድቦ በስተመጨረሻ÷ "hundee gifiraa, duubni nufira- ምን ይደረግ ቢርቅም የሥጋ ዘመዳሞች ነንና" ብሎ መልሱን ነግሯል፡፡

በዚህ የሕፃናት ጨዋታ ውስጥ ጨዋታው ከአጀማመሩ እስከ ፍፃሜው÷ "የእኔ እበልጠሃለሁ አትበልጠኝም ፉክክር፣ የመጣላት፣ የመፋጨት፣ የማሸነፍና መሸነፍ ሂደት አለው፡፡ ፉክክሩ የእውቀት ነው፡፡ ፉክክሩ የማሕበረሰቡ አባል የሆኑትን አባላት የእውቀት ይዞታ የመፈተሽ ነው፡፡ አባለቱን ሲፈትሽ ማሕበራዊ ተቋማቸውም ምን ያህል እውቀት ከኗቸው ሰዎች እንደተዋቀሩ ይፈትሻል፡፡ አውቆ መገኘት ክብር ያሰጣል፤ ሀብታም ያደርጋል፣ ያስከብራል፡፡ በእነዚህ እንቆቅልሾች ውስጥ እንደሚስተዋለው በኦሮሞ እይታ እውቀት ሀብት (ኢኮኖሚ) ነው- ያወቀ ሀገር ማስከበሩን፣ ከእጁ እንዳይወጣ መከላከሉን÷ አለማወቅ ሀገር ማስነጠቁን ያምናል፡፡ በእውቀቱ ተወዳድሮ ሀገር ሲያገኝ በክብር÷ 'በማር' የሚቀበለው ሀብት መሆኑን ዋጋ ሰጥቶ ስለሚመለከተው ነው፡፡ በጨዋታው ወቅት መልስ ያጡ ተጫዋቾች÷ "ሀገር መስጠት" የግድ ሲሆንባቸው ብዙም ከማይታወቅ፣ አስቸጋሪ የሆነ ቦታ፣ በጣም ርቀት ያለው ሥፍራ ይጠቅሱ እንደነበር በተሳትፎው ምልከታ ውስጥ ተስተውሏል፡፡ ይህን የሚያደርጉት

[82] ቡቱለማ ዘዬም ሆነ ለምናልባትም በአፋን ኦሮሞ አጠቃቀም "ክልል" የሚለው ቃል ከ1984 ዓ.ም በሀገሪቷ የተለያዩ ክልሎች መመስረት ጋር ተያይዞ እየታወቀ የመጣ እንጂ "Biyya- ማለት ሀገር ነው፡፡ ለምሳሌ÷ " Biyya Tuulama Sadeenii- በየቃል በቃል ትርጉም የሦስቱ ቱለማዎች [ልጆች ለማለት] ሀገር" ይላሉ፡፡ ስለሆነም÷ "Naannoo- ክልል" የሚለው አጠቃቀም ከ1983 ዓ.ም ወዲህ ባለው የሀገራዊው አወቃቀር ጋር የመጣ ነው፡፡ የቱለማ ኦሮሞ አንዱ አካል የሆነበት ኦሮሚያ (Biyya + Oromoo= Orom- - iyaa/ Oromiyaa= በየቃል በቃል ትርጉም የኦሮሞ ሀገር (Tamene Bitima: 2000) ከሚለው የተዋቀረ ነው፡፡ አሁን በሚዲያ እንደሚሰማው÷ "Naannoo Oromiyaa- የኦሮሚያ ክልል" ሲባል ስለተለመደ ይደመጣል እንጂ በዝርዝር ሲገለጽ " "Naannoo Biyya Oromoo- የኦሮሞ ሀገር ክልል" እንደማለት ይሆናል፡፡ የሚያስተዳድረውም መንግስት ሲጠራ "Mootummaa Naannoo Oromiyaa- ቀጥተኛ ትርጉም 'የኦሮሞ ሀገር አካበቢ መንግስት ይሆናል፡፡ ይህ ማለት መንግስቱ አካበቢውን እንጂ የኦሮሞን ሀገር አያስተዳድርም፤ ወይም ለአከባቢው እንጂ ለኦሮሞ ሀገር እስከ አሁን መንግስት አልተሾመም፤ ወይም የተሾመው ዙሪያውን ሲያስተዳድር ሕዝቡን እያስተዳደረ ያለው ሌላ ስሙ ያልታወቀ አለ የሚሉ ትርጉሞችን ይሰጣል፡፡

በጣም ተፈላጊውን ስፍራ ገና በማለዳ እንዳይነጠቁ በማረጋገጥ መስጠታቸው ነው። "ለምን እደጅ አፉን አልሰጠውም?" ሲባል የቅርቡንና ምቹውን ቦታ ስለሚፈልገው ነው።

በዚህ የጨዋታ ሂደት ተሯካክሮ ያላወቀው የሚቀጣበትም ምክንያት÷ "አላዋቂ ያስዳፍራል፣ ሀገር ያስነጥቃል፣ ሕብረታችንን ያናጋል" ብሎ ስለሚያምን ነው። ቅጣቱ ግን የማስተማር ነው። "በርቀትም ቢሆን የሥጋ ዘመድ ስለሆን መቼም የትም አንደራረስም" ብሎ የተሰደበበትን፣ የተወራረደበትን፣ ሀገር ያጣበትን የጥያቄ መልስ ይነግሯል። ይህ እውቀት ያለውን ክብር ከማሳየቱም በላይ የማሕበሩን አባል ገርቶ ወደ ጎሳው ፣ የጋራ ማሕበር የመመለስ ተምሳሌት ሆኖ ይታያል። ይህ የማሕበራዊ እውቀት መመስረቻ ብቻ ሳይሆን የማሕበራዊነት ደረጃ መመስረቻ፣ የየወቅቱ እውቀት መፈተሻ ናሙና ተምሳሌትም ነው።

8.1.1.2. በወር

ባቲ ገና ስትወጣ ልጆች በዜማ ይቀበሏታል። "Waaqarraa sindhabu, Lafarra nandhabini, guddadhu! Tu! Tu!- እኔም ከሰማዩ አልጣሽ፣ አንቺም ከመሬት አትጪኝ÷ እዳጊ እንትፍ! እንትፍ!" ይሏታል። ሕፃናት መውጣቷን ሲያበስሩና የሷንም የራሳቸውንም ባሉበት መኖር ሲመኙ ወላጆች የባቲዋ አቅጣጫ እና ቀለም ትኩረት በመስጠት ይመለከታሉ። በሕፃናቱ እሳቤ እነርሱ እንደሚያዩዋት ሁሉ እሷም 'ታያናለች'፣ ትሰማናለች ብለው ያስባሉ። የመጀመሪያዋ ጨረቃ 'ባቲ' ሳይመሽ ወጥታ ሳትቆይ ትጠልቃለች። ሕፃናትም በጊዜ ወደ ቤት ይገባሉ፤ወጥታ ትንሽ ባቲዋ ወደ ግራ ካጋደለች እና ገና ስትወጣ ቀለሟ ደም ከለበሰ ይህ የበጎ ነገር ተምሳሌት አይደለም። *ክፉ ነገር* ይዳርሳል ብለው ይፈቱታል። ፍቺውን የሚሰጡት ሁለቱም ልጅ በመሆናቸው 'ጓደኝነት' ስሜት በአገላለፃቸው ውስጥ አለ። ሕፃናቱ ከራሳቸው አንፃር ሳይሆን ካለው አስተዳደር አንፃር ነው። የዚህ ባቲ ተምሳሌትነትና ፍቺው እስከምትቀጥለዋ ባቲ ድረስ ይዘልቃል። በነሐሴ 2004 ዓ.ም የወቅቱ የኢትዮጵያ ጠቅላይ ሚኒስትር የነበሩት አቶ መለስ ዜናዊ መሞታቸው ከመገለፁ ቀደም ብሎ ባቲ ታይታ ነበር። የባቲዋ አቅጣጫና ቀላት እውነትም ከወትሮው የተለየ እንደሆነ አጥኝው አስተውሏል። ለዚህ ጥናት በ2002 ዓ.ም መረጃ ሰጥተው የነበሩት ሰው ስለባቲዋና ስለሆነው ነገር ሲጠየቅ ያገኘው መልስ÷ "Nuti akka namtichi irraa hinhafne gaafasuma barre- እኛ ሰውዬው እንደማይተርፍ ገና ባቲዋ ስትወጣ አውቀን ነበር" በማለት የማረጋገጫ ተጨማሪ ሀሳብ ለመግኘት ችሏል። ይህች ባቲ ወደ አዴቻ

ስታድግ በወር ውስጥ ቀጥሎ እንደሚታየው የቢራ ወቅት ጨፋሪ ወጣቶች ለመውጣትና መግባቷ በዘፈን ሌላ ሚና ይሰጧታል።

8.1.1.3. በወቅት

በዚህ ጥናት ምዕራፍ አምስት ስር በቱለማ ኦሮሞ አከባቢ ካሉ ወቅቶች ጋር ትውውቅ ለማድረግ ተሞክሯል። በእነዚህ ወቅቶች ውስጥም እንዲሁ በርካታ ተምሳሌታዊነት ያሏቸው ሥነቃላት አሉ። በከበራ ወቅት ምርቃት የሚሰጡ ሰዎች የምርቃት መቋጫ የሚያደርጉት " *"Gadaan quufaa Gabbina* - ገዳው የጥጋብ ነው" ብለው ነው። ለምሳሌ ያህል በአርሠዲ መልካ ላይ ተሰጥቶ ከነበረው ምርቃት የተወሰደውን የመቋጫ ስንኞች መመልከት ይቻላል (የምርቃቱ ሙሉ ስንኞች በምዕራፍ አምስት ሥር የሠፈሩት ናቸው)።

………………….	………………….
"Gadaan quufaa Gabbina	*ገዳው የጥጋብ ነው*
Gabbisi Waaq!	*"አንተ ዋቃ አድርው!*
(Malkaa Arsadii; 2004)	*(ከመልካ አርሠዲ በ2004 ዓም የተወሰደ)*

ይህ በሆረ አርሰዲ ላይ መራቂው- "ገዳው የጥጋብ ነው" ያለው ተምሳሌታዊነት መፍጠሪያ ባይኖረው "ነው" ሳይሆን "ይሁን"÷ Gadaan quufaa Gabbina haata'u- ገዳው የጥጋብ ይሁን" ይል ነበር። አሁን ገዳ ጥጋብ ስለመሆኑ እርጠኛ ሆኖ ይናገራል። እርጠኛ የሆነበት ነገር ከዋቃ እንደሚሆንለት ወይም ዋቃ ቀጥሎ እንደሚያደርግለት፤ እንደሚተማመንበት ለማረጋገጥ ነው። ሆኖም ምኞቱ የወደፊት ነው። የቋንቋው መዋቅር የወደፊት መሆኑን ባያሳይም "ነው" ስንል "ይሆናል" የሚል እምነትና እንድምታ አለው። ተቀባዮቹ እሱ ያለው እንዲሆን÷ "Gabbisi Waaq! - "ዋቃ አንተ [እሱ እንዳለው] አድርገው! ይላሉ። በዚሁ የቢራ ወቅት ውስጥ የቢራ ወቅት ወጣቶች ጭፈራ ተምሳሌትነቱ ከምርቃቱ ጋር የሚመሳሰል ጉዳይ አለው (በእነዚህ ወቅት ያሉት ሌሎች ተምሳሌቶችና ፍቺያቸው ቀጥለው ባሉ ርዕሶች ውስጥ ተሰጥቷል)።

በአርፋሣ ወቅትም እንዲሁ በሥነቃል የተገለጡ ተምሳሌቶች አሉ። የጋብቻ ወቅት ሥነቃላት ላይ በማተኮር የተገኙትን ለመመልከት በወቅቱ ተተኳሪ የሚሆኑትን ማንሳቱ ጠቃሚ

ይሆናል፡፡ በአብዛኛው በሥነቃሉ የሚጠቃቀሱት÷ የልጅቷ ወላጆች፣ "Sooddee - አማች"፣ "Amaamootee- ሠርገኛው"፣ "Intaloo- ልጅቱ" እና " Gursummaa- ጉርሱማ- ፊቷ" ናቸው፡፡ የልጅቷ ቤተሰቦች ከልጃቸው በበለጠ ገንዘብ በመውደዳቸው እና ልጃቸውን በመሸጣቸው ይነቃፋሉ፡፡ ገንዘብ ከመውደዳቸው በላይ ደግሞ÷ "ለማይረባ ሰው 'አማች' ነው ብለው" በመስጠታቸው ይዘለፋሉ፡፡ "ይህ ምልክቱ በሠርገኞቹ ዛሬውኑ ታይቷል- ሆዳም፣ ጠጪ፣ ሠካራሞች፣ ... ናቸው" በሚሉ ስንኞች ይወረፋሉ፡፡

በአንፃሩ÷ "ልጅቷ ልጃገረድ አይደለችም፣ እመጫት ናት፤ ሆዷን አታዩም ወይ፣ ለልጃችን አትሆንም "መዓት ነገር" መጣብን" ተብላ ልጁ ቤት ስትደርስ ይሰድቧታል፡፡ ከልጅቷ ወገን የሆነችው "ጉርሱማ"ም ልጃቸውን በመሳደቧ በሌለችበት ትሰደባለች፡፡ "ከሁሉም የጉርሱማ[83]" ስድብ ልጃችንን ይጎዳል" ብለው ስለሚያስቡ ይዘልፏታል፡፡

በእነዚህ ቃል ግጥሞች የተገለፁት ነገሮች ተምሳሌትነት ቃላቱ ከሚገልፁት በተቃራኒ ያሉ ናቸው፡፡ ለምሳሌ ጉርሱማን 'አይረቤ' ማለታቸውና ወንድሜ ሆይ እነዚያ ጋጠ - ወጦች ምን ብለው ስምህን አጎደፉህ? (ቃል ግጥሞቹ በምዕራፍ ሰባት ሥር ተነስተዋል) በሚል የመቆርቆር ስሜት ማሳየታቸው ከልብ በመነጨ ለወንድማቸው የመቆርቆር አይደለም፡፡ ይልቅም ለእሱ የተናገሩ መስለው ለልጅቷ መልዕክት ማስተላለፋቸው ነው፡፡ እሷ ለወደፊቱ እንደ እነዚያ÷ "ሉጋም" እንደሌላቸው ፊት ሴቶች እንዳትሆን የመምከሪያ ስልት ነው፡፡ ወንዱም ካገባ በኋላ በአበላሉ፣ አጠጣጡ፣ አለባበሱ ... በአጠቃላይ በማሕበረሰቡ ውስጥ የተከበረ ሆኖ ልጃቸውን የሚያስከብር እንዲሆን ዛሬ "ሊሆን ስለሚችል፣ እንዳይሆን እንንገረው" ብሎ አሳይቶ የመምከር ተምሳሌት ናቸው፡፡ ባል ለሚስቱ ጋሻ ነው፡፡ እንዲያኮራት ቤተሰቦቿም ይፈልጋሉ፡፡ ይህ ምክር የሚሰጠው ዛሬ ነው፡፡ አቀራረቡ ግን ወትሮ ምክር

---

[83] በዚህ ውስጥ ጥሩ ዘፋኝ የሆነች ሴት ብትኖር በዚህ አውድ የጉርሱማን ተግባር እንደተወጣች ተደርጎ ይገለፃል፡፡ እንዲህ የምትዘፍን ሴት "ባል አልባ ናት" የሚል ነገር አለው፡፡ ከዚሁ ጋር የሚመሳሰል ሌላው የቃል ግጥም በሁለተኛው ስንኝ ላይ÷ " Yoo akka kee bareedanii, alalee badduu ta'uu- እንዳንቺስ ካማሩ፣ የለየለት አለሌ ሆነው ይጠፋሉ" የሚል አለ፡፡ ይህ (Fennigan Ruth: 1970: 99) "some poets hold a relatively specialized status" ከምትለው አንፃር የተለየ ነገር ያለው ስለሚመስል በከያኒ በተለይም ሴትነት፣ ከያኒነትና ውብ መሆን ጋር ተያይዞ ያለው እሳቤ ለወደፊቱ ሊታይ የሚገባው ነገር መስሎ ይታያል፡፡ እንደዚሁ ከውበት ጋር ተያየዞ ለሴት ዳሌ [ቅርጽ] ያለውን እይታ በሚመለከት በአሉታ የሚገልፁ የሚመስሉ ቃል ግጥሞች ተገኝተዋል፡፡ ለምሳሌ÷ "Daalattii hudduu gindilittidha, abbaan waan ofii hinjibbu giddiidha- አንቺ አመዳሟ ቂጠ ጊንዲላ [ወፍራም] መቼም ሰው እራሱን አይጠላ"፣ " Shaggaran bah'a dhiyoo kanattii, shaamaan sii bita hudduu dabaddabaa kanattii- በቅርቡ ሸገር እወጣለሁ፣ ለዚህ ድብዳብ ቂጥሽ ሻማ ቢጤ እገዛልሁ" የሚሉት ስላሉ "በማህበረሰቡ እይታ ውብ ሴት እንዴት አይነት ቁመና ያላት ናት?" የሚለውም ቢመረመር መልካም ይመስላል፡፡

ከሚቀርብበት በተቃራኒ ያለ ነው። በምዕራፍ ሰባት "ከንቱ ባለቤቴን ጭልፊት ወሰደችብኝ" ብላ ስላለቀሰችው ሚስት መነሳቱ የሚታወስ ነው በተረቱ ውስጥ ሴትዮቱን ዘንዶ ሲያባርራት እርዳታ ትጠይቃለች። እርዳታ የጠየቀችው አይጥን ነው። የጠየቀችውም እርዳታ ከዘንዶ እንዲደብቃት ነው። ደብቆ ከዘንዶ ካተረፋት ሚስት እንደምትሆነው ቃል ትገባለታለች። እሱም ውሎውን ይመስላልና ገለባ ስር ደበቃት። በገባችው ቃል መሠረት ሚስት ሆነችው። ሆኖም በብዙ መልኩ የሚያኮራት ባል አልሆነም። ስስታም ነው፣ ደሃ ነው፣ ትዕግስት የለውም (አኩራፊ ነው)፣ ጥንቁቅ አይደለም፣ ብልህነት ይጎሏል። በመሆኑም ለአፈር እንኳ ሳይበቃ ጭልፊት÷ የሰማይ አሞራ÷ በላችው። ያለቀሰችውም÷ "Dhirsakoo dhirsa gadadoo- ከንቱ የማይረባ ባለቤትን" ብላ ነው። እንግዲህ በእነዚህ ሥነቃላት የተገለፁት ጉዳዮች ሁሉም እንዲኖራቸው የሚፈለገው ማሕበራዊ ደረጃ ማሳያ ናቸው። ደረጃቸውን ካልጠበቁ መጨረሻቸው ምን እንደሆነ ቃል በቃል በዘፈኖቹ ይጠቅሱላቸዋል። ጉርሱማዎች በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ሥርዓቱ ሳይሳካላቸው የቀሩ (Permanet Liminals) ሴቶች ናቸው።

8.1.1.4. በገዳ

ከዚህ በላይ በመርሣ ወቅቶች የታዩ የተለያዩ ሥነቃሎች ተጠቃቅሰዋል። ከበራ ባለበት አውድ ውስጥ የተለያዩ የሥነቃል ዓይነቶች ሲከወኑ ከዚህ በፊትም ተመላክቷል። ከእነዚህ ውስጥ በዘፈን መልክ በተለያዩ ከዋኞች የተባሉ ቃል ግጥሞች ተጠቃሾች ናቸው። ዘፈኖቹ ከዘፈን የሚጠበቀውን ለከዋኞቹ ደስታ የመስጠት አቅምና ተግባር ይዘው የተገኙ ናቸው። ከዚያ በላይ ግን ተምሳሌታዊ ሚና ይዘው ይገኛሉ። ተምሳሌታዊነታቸውም ተደስቶ ደስታ እንደሆነ የማሳየት፣ ደስታ እንዲሆን የመመኘት ማሕበራዊ እውቀት ያሏቸው ናቸው። ለዚህ ሰፊ ማብራሪያ ቀጥሎ ባለው ርዕስ ስር ተሰጥቷል።

8.1. 2. በቁሳዊ ነገሮች የተገለጡ

8.1.2.1. በዕለት ውስጥ፡-

በዕለት ውስጥ ያሉ የመርሣ ወቅቶች በማለዳና ምሽት መሆኑ ከዚህ በፊት ተነስቷል:: በዚህ ጥናት ውስጥ በተካተቱ መረጃዎች መነሻነት በመርሣው ወቅት በቁሳዊ ነገሮች የተገለፁ ተምሳሌታዊ ነገሮች አሉ። በምዕራፍ አምስት ስር የኣጊ ቱፊና ሥርዓት እና ኡልማ በኡ ሥርዓቶች በማለዳ መከናወን ተጠቅሷል። በኡልማ በኡ ሥርዓት ላይ ቡናውን የመረቁት ሰው ከምርቃት በኋላ ለራሳቸው ሳይቀምሱ ወይም ለሌላ ሰው ሳይሰጡ÷"Naga'a nuu godhi- በጎ

አድርግልን " ብለው በእጃቸው የዘገኑትን በተኑ። አበታተናቸውም መጀመሪያ ወደ ምስራቅ በኋላም ወደ ምዕራብ ነው። በኢ.ሉ በቾ የተደረገውን ይህን ክንውን የአቃቂ ገላኑ መረጃ አቀባይ አቦ ቱራ ደሳለኝ የተገኘው አባባል ያፀነዋል፦ "Oromoo Fuula boroo, boroo fuula Waaqayyoo"(Turaa Dassalagni, 25/5/ 2006:, Aqaaqii)- ኦሮሞ ፊቱ ወደ ምስራቅ ነው፤ ምስራቅ ደግሞ የዋቃ ፊት ለፊት ነው"። እንግዲህ በኡልማ በኡ ጉዳይ ምርመራ ሥር የተከናወነው የቡና መጠጣቱም ሆነ የቀረቡትን የምግቦች መቅመስና መብላት የተከናወነው ተመርቆ ከተበተነ በኋላ ነው። ይህ የተበተነው ቆሎ ምን ተምሳሌትነት አለው? ለሚለው ነገር የሚገኘው መልስ÷ "Angafummaa- በኩርነት" ሀሳብ ሲታወስ ግልፅ ይሆናል (አንገፋነት በማሕበረሰቡ ያለውን ክብር ምስል 1 ይመለከቷል)። አንገፋ ለዋቃ የቀረበ በመሆኑ ለእሱ ሲሰጥ በእሱ በኩል ያደረጉት እንደሚባረክ፣ ያሰቡት እንደሚሳካ ያስቡታል።

በዕለቱ ወላዷ በአንገቷ ያጠለቀችውም÷ "Callee- ጨሌ" በጣም ብዙ ነበር። ጨሌ ሴቶች በኡቴቴ ሥርዓትና በወለዱበት ወቅት የሚያደርጉት የሥርዓቱ ማክበሪያ አልባሳትም በአውዱ የጌጥም ነው። ጨሌ ከብዙ ፍሬ በክር ተሰድሮ የሚሠራ ነው። ጨሌ አትደርቅም፤ ክሩ እንዳይበጣጠስ። ስለሆነም ዘወትር ከ"Dhalee- የቃል በቃል ትርጉም የወላድ- 'ቅቤ' ለማለት" አታጣም። ጨሌዋ የየፍሬ፣ ዘር መብዛት፣ የእርባታ ምልክት ስትሆን ቅቤው የእርጥበት፣ መለምለም ተምሳሌት ነው። የጨሌውን ፍሬ ቆጥረው እንደማይወጡበት ሁሉ ዘራቸው የዚያን ያህል እንዲበረክት የመገለጫ ተምሳሌት ነው። ጨሌ ከደረቀች የተሰደረችበት ክር ትበጠሳለች። ይህች ክር ከተበጠሰች እነዚያን ጥቃቅን እንክብሎች ችሎ ከመፍሰስ የሚያቆም፣ የሚይዝ÷ መሬት ላይ ከፈሰሱ በኋላ ችሎ ፈልጎም የሚሰበስብ ሰው የለም። ይህ ማለት ተበትነው ይቀራሉ፤ የቀሩትም ይበተናሉ። ጨሌ በጋራ ሲሆን፣ ደህና ሲሆን፣ እርጥብ ሲሆን እንኳን ለአይን ለመንፈስ እርካታ ይሆናል። ሲበተን ግን ለመያዝ ይቅርና ፈልገው ለመሰብሰብም ያስቸግራል። ይህ እንግዲህ የቱለማ ኦሮሞ ስለልጅ፣ ስለአብሮ መኖር፣ ስለለምለም መሆን (Green) ያለውን እውቀት በቁሳዊ ጉዳዮቹ እንደወከለ ይታያል።

በምሽት በተመሳሳይ ሁኔታ አብዛኛውን ጊዜ ቁሳዊ ነገር ወደ ቤት ይገባል እንጂ ወደ ውጪ አይሰጥም። ምሽት ሰው በቤቱ ከብቱ በበረቱ እንደሚሰበሰብ ሁሉ በምሽት በረከትም ወደ ቤት ይገባል ስለሚባል ነው። ከራሳቸው ከብቶች ጋር ወደ በረታቸው የገቡትን የሌላ ሰው ከብቶችን እንኳ እነርሱ ዘንድ እንዳለ አሳውቋቸው÷ አሳድረው በማግስቱ ይሰጧቸዋል እንጂ በምሽት

ከበረታቸው አያስወጡትም። እነዚህ በፎክሎር ጥናት መስክ ውስጥ ከቁሳዊ ነገሮች አንፃር የሚታዩት ነገሮች÷ በዚህ አውድ ውስጥ የሀብት ተምሳሌት ሆነው ተገኝተዋል።

8.1.2.2. በወራት፡-

በወራት ውስጥ ያሉና ተምሳሌታዊ ሆነው የሚገኙ ነገሮች ከወረ ሊያና እና ሌሎች ጋር በተያያዘ የሚፈፀሙ ሳይሆኑ የሚከለከሉ ግን በተምሳሌትነት የሚጠቀሱ ነገሮች አሉ። በቁሳዊ ነገሮች ስር ሊነሱ የሚችሉ የዚህን ወቅት ተምሳሌት አዘል ጉዳዮች ምግብ ነክ ናቸው። ከእነዚህም ከእህል ዘር ተልባና ነጭ ሽንኩርት ከእንስሳትና እንስሳት ተዋጽኦዎች እንቁላል፣ የፍየል ሥጋ እና ዶሮ ይጠቀሳሉ። እነዚህ ሌሎች በድርጊት ስር የተነሱትን ጨምሮ አንድ ሰው በስፍራው ለመታደምና ላለመታደም ከሚያስፈቅዱ ወይም ከሚከለክሉ ነገሮች ውስጥ ናቸው። አዱ ጋዲሜ በዳዳ እና መርጋ ጫልቺሣ (በኢሉ በቾ ወረ ማረም ሳፎ) ያላቸውን ልምድ ሲገልፁ እነዚህን ሳያውቅ (እነርሱ እንደሚሉት አውቆ የሚፈፅም የለም) የበላ ሰው ቢኖርና እዚያ መታደም የግድ ቢሆንበት÷ "Jamaa wajjin galma hinseenu, ala gaadaa jala taa'a. Kun kan ta'u guyyaa shan odoo hinguutin yoo ta'e- ከጀማው ጋር ወደ ገልማ አይገባም፤ እውጪ ታዛው ሥር ይቀመጣል። ይህ የሚሆነው አምስት ቀን ሳይሞላ ሲቀር ነው" ይላሉ።

እነዚህ ምግቦች ለምን ይከለከላሉ? በሚለው ላይ ከታዳሚዎቹ በጥቅሉ÷ "Laguu- ለጉ-ናቸው- የተከለከሉ" ከሚለው ገለፃ በላይ ማብራሪያ ያለው ነገር አልተገኘም። ሆኖም የተከለከሉ ምግቦች በሙሉ በባህርያቸው ጠንከር ያለ ሽታ ያሏቸው ናቸው። ነጭ ሽንኩርት ትንፋሹ ባለቤቱን ሳይሆን አብሮ ያለውን ሰው የመረበሽ ባህርይ አለው። ሌሎቹ ምግቦች ቅባትነት ያሏቸው በመሆናቸው ለሆድ የመክበድ ባህርይ አላቸው። ሥርዓቶቹ የሚካሄዱት ለሊት በመሆኑ ድንገት እንቅልፍ ያንጎላጀው ሰው ቢያመልጠው የጀማውን ስሜት በሰፊው የመረበሽ፣ አውዱን የማወክ አቅማቸው ከየዕለት ተዕለት ከሚበሉት ይጠነክራል። ስለሆነም ለማሕበራዊ አውዳቸው ደህንነት ሲባል የሚከለከሉ መሆናቸው የሚስተዋል ነው።

8.1.2.3. ወቅቶች፡-

ከላይ በዕለት ስር በማለዳና ምሽት ያሉ ቁሳዊ ነገሮች ተምሳሌትነት ይዘው እንደተገኙ ሁሉ በቢራ ወቅት ልጆች የሚቀበሉትም የስጦታ አይነት ከቁሳዊ ነገር ጋር የሚያያዙ ሆኖ ይገኛል። በተለይም ከተገኘው መረጃ በብዛት ለማየት የተቻለው በመርሣው ወቅት ቁሳዊ ነገሮቹ ተምሳሌታዊነት እንዲይዙ ያደረጓቸው ነገሮች አሉ። እነዚህም አቅጣጫ፣ ቀለም፣ ቁጥር (ብዛት)

እና የመከወኛ ጊዜ (አውድ) ዋነኞቹ ሆነው ተገኝተዋል፡፡ በዚሁ መሠረት ከዚህ በታች በአውዱ ተምሳሌታዊነት ያሏቸውን ጉዳዮች ቀርበዋል፡፡

በቢራ ወቅት በየነዋሪው መኖሪያ ቤቶች እየዞሩ የሚጨፍሩ ወጣቶች ባለቤቱን ካሞገሱ በኋላ ስጦታ ይቀበላሉ፡፡ ገንዘብም ይሁን በዓይነት ምንም ያህል ቢሠጣቸው የምርቃቱን ዜማ የሚጀምሩት ቀጥሎ ባለው መልክ ነው፡፡

Birriin dhufte, bittiindhufte yaajoll"e	*ልጆች ሆይ፣ ብሩ [ስጦታው] መጣ*
Ishoo jenne, Ishoo jenne yaajoolle.	*እሰይ ብለናል ልጆችዬ እሰይ*
Birriin lama birriin lama yaa joollee	*ብሩ እኮ ሁለት ነው፣ ሁለት ነው*
Sanyiin nama, sanyiin nama yaa joollee	*እኮስ እሱ [ባለቤቱ] የሰው ዘር ነው የሰው ዘር*
Birriin sadii, birriin sadii yaa joollee	*ልጆችዬ ብሩ ሦስት ነው 'ካ ነው ሦስት*
Mortuu baddi, mortuu baddi yaa joollee	*ሟርት ጠፋች፤ በቃ ጠፋች በሉ ጠፋች ሟርት*

(ከአቃቂ ገላን፣ ኢሉና ሰንዳፋ በኬ ከተወደሰዱት የጠቀነጨበ).

በዚህ የልጆች ምርቃት ውስጥ ሁለትና ሦስት ቁጥሮች ተጠቅሰዋል፡፡ ከከዋኞቹ መልስ ሰጪዎች 'ሁለት' ሲባል የቤቱ ባለቤት "የሰው ዘር ነው" ተብሏል፡፡ "ሦስት " ሲባል "ሟርት ይጥፋ" ተብሎ ተመርቋል፡፡ በዚህ አገላለፅ ውስጥ÷ "ዘርን/ ፍሬን" የሚመለከት ነገር ከሁለት ተቃራኒ አቅጣጫዎች የተገለፀ ነው፡፡ ሀሳቡ የበለጠ ጉልህ የሚሆነው ሦስትን የሚመለከት ሀሳብ ሲቀድም ስለሚመስል እናስቀድመው፡፡ ሦስት ከሟርት ጋር ተነስቷል፤ሟርት ዘር የሚያጠፋ፤ የሚያመክን፣ ሀብትም ሆነ ሌላ እንዳይረባ የሚያደርግ እንደሆነ ተደርጎ ይታሰባል፡፡ ስለሆነም አይፈለግም፡፡ በአንፃሩ ሁለት "የሰው ዘር" ሲል የሚፈለግ፣ የሚበረታታ፣ እንዲራባ የሚመኙት ነው፤ ስለሆነም አዎንታዊ ነው፡፡ የእህል ዘር ዝናብና አፈር ሲገኙ የሚበቅል ነው፡፡ ይህ የሚሆነው የዋቃ ፍቃድ ሲሆን ነው፡፡ የሰው ልጅም ወንድና ሴት ሲገኙ የሚፈጠር ነው፡፡ ይህም እንዲሁ በእሱ ፍቃድ የሚሆን ነው፡፡ ሰው በመፈጠሩ ብቻ ሰው የሚሆን ሳይሆን እሱና የማሕበረሰብ እውቀት ተገኛኝተው እሴት መፍጠር ሲችሉ ሰውነትን (humanity) ይላበሳል፡፡ ለዚህም ነው "የሰው ዘር ነህ" ተብሎ የተሞገሰው፡፡

አምስት ቁጥር፡- ዋቃ ሲለመንም ይሁን ለምስጋና ሲጠራ በአንድ ጊዜ አከታትሎ አምስት ቃላት ከአፉ ያወጣል፡፡ "Hayyee, Hayyee, hayyee yaa Waaq- ሃዬ ሃዬ ሃዬ አንተ ዋቃ!

(በምዕራፍ አምስት እሬቻ ክፍል የማሳያውን ምሳሌ ይመለከቷል)። ይህ በተለያዩ ጊዜያት በአጥኚው በተሰበሰቡ ምርቃቶች ውስጥ ተደጋግሞ የተስተዋለ ነው። በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ያሉት ገዳዎች ሌላው ኦሮሞ ዘንድ እንዳለው ሁሉ አምስት ናቸው። ይህም ትውልዱን በሙሉ አቅፎ የያዘ በመሆኑ አንድ ሙሉ አካል ነው። በሌላ አገላለፅ ትውልድ በሙሉ ከእነዚህ ገዳዎች ውጪ አይሆኑም(ምሥል 4፡ የቱለማ ገዳ መርሣ ማሣያ ይመለከቷል)። የሉባ ከኡልማ መውጫ ቀንም 5ኛ ቀን ነው። ወለዷ ሴትም ሰውነቷን የምትታጠበው በ5ኛ ቀን ነው። በተመሳሳይ ሁኔታ በዚሁ ጥናት የኦሮሞ ስለ ዓለም አፈጣጠር ያለው አተያይ በታየበት ክፍል (ምስል 3) እንደ ተመለከተው ለመርሣ ወቅቶቹ እንዲሁም በኦሮሞ አተያይ ወሳኞቹ አካላት አምስቱ ናቸው። ስለሆነም አምስት ቁጥር የነባር ሕግጋት ተምሳሌት ሆኖ ይገኛል ለማለት ይቻላል። ይህም በምርቃት ውስጥ ዋቃ የሚጠራባቸው አምስቱ ቃላትና አምስቱ አካላት ተፈጥሯዊ ሕግጋቱን ሲገልፁ አምስቱ ገዳዎችና ከኡልማ መውጫው እና የወለዷ መታጠቢያ ቀናት ብዛት አምስት ማሕበራዊ ሕግጋት ናቸው። ይህም በተዋረድ÷ ማሕበራዊው የተፈጥሮ ሕግጋቱ (አምስቱ አካላቱ) ተምሳሌት መሆናቸው የሚስተዋል ነው[84]።

የቱለማ ኦሮሞ ከቦረና ጋር አያየዞ ዘጠኝ የሚላቸው÷ "Salgan Yaa'ii Booranaa- ዘጠኙ የቦረና ያኢዎች" በገዳ መዋቅር ውስጥ ያሉትን ነው። ለቦረንቲቻ የሚሰጡ ዘጠኙ ቢጥሌዎች እና በአዋሽ መልካ ላይ በግ ሲታረድ ከእያንዳንዱ የሰውነት ክፍል ከተጠበሰው ሥጋ ተቆራርጦ የሚሰጠው÷ "Madhaa- መዳ" ታላቅነት ማሳያ ናቸው። እነዚህ ጢጥሌዎች የሚዘጋጁት ከመጀመሪያ እህል ነው። መዳውም የሚሰጠው ከመቀመሱ በፊት ነው። በመሆኑም ከታላቅነት ጋርና ታላቅን ማክበር፣ የሕብረተሰቡን ነባር መዋቅር ከማስጠበቅ ጋር የተያያዘ ፍቺ ይዞ ይገኛል። ይህ ለምናልባትም በ (Taddesse Beriso: 2000) ውስጥ በኦሮሞ ሕፃናት ጨዋታ ውስጥ እንደታየው ወሳኞቹ ቁጥሮች ከ1-9 ያሉ ናቸው (የዚህን ጥናት መግቢያ ክፍል የመርሣ ማስረጃ 4 ይመለከቷል)። ሌሎቹ ከዚህ ይራባሉ። ቁጥሮቹ ኦሮሞ እንደታላቅ የሚያያቸው ዘጠኑ የያኢ

---

[84] ይህ የአምስት ቁጥር ተምሳሌትነት በመርሣ ወቅት ውስጥ ባያጋጥምም÷ "Waaqa Qaama shaniin nu uumte- አምስት አካለት ሰጥተህ የፈጠርከን አንተ ዋቃ÷ " Waaqa Gadaa Shananii- የአምስቱ ገዳ የፈጠርከው ገዳ [ለገዳ ከማሕበራዊ ይልቅ ተፈጥሯዊ ገጽታ በመስጠት] በልመና ውስጥ ይጠቀሱታል (Dirribii Damissee; 2012):: ከዚህም ሌላ የቀድሞ ኦሮሞ ቤት የውስጥ አከፋፈል አምስት ነው፣ "Jaarsi Araaraa Shani- ለሽምግልና የሚሰየም ሽማግሌ ብዛት አምስት ነው ተብሎ ይገለፃል (ከመምህር ዴርሣ ዴቡ በ 2005 እና 2006ዓመታት ከተደረገ ግለ ውይይት የተገኘ]

ቦረና ተምሳሌት ሆነው ሌሎቹ የትየለሌ የሆኑና ከእነርሱ የሚራቡ ቁጥሮች ዝርያዎቹ (የዘር ማንዘሮቹ) ምሳሌዎች ናቸው ተብሎም ሊተረጎም ይችል ይሆናል።

በኢብሳ ቢራ እንጨቶች ቅጠሎች አንድ ላይ ሲመጡ ያለው ምስል በጋብቻ ወቅት ወጣት ሴቶች ወንድማቸውን ለማጀብ ይዘው ከሚዘሉት÷ "Erboo- ኤርቦ" ላይ ከሚታሠራው "Shuraa/ Gaanfura- ሹራ/ ጋንፉራ" ጋር ይመሳሰላል። በተመሳሳይ ሁኔታ ቡታ የሚያርድ ሰው፣ እሬቻ የሚሄድ አባት ከጭንቅላታቸው ይጠመጥማሉ። አብዛኛው የገጠር ጎጆ ቤቶች ከአናታቸው "Gololee/ Kololaatee- ጎሎሌ/ ኮሎላቴ" የሚባል ጌጥ በምሰሶው ወደ ውጪ መውጫ ላይ ይደረግላቸዋል። ስለሆነም ከአናት የሚደረገው ቁሳዊ ነገርና ምስል ከኃላፊነት መውሰድ፣ እራስን መቻል፣ ቤት ማስተዳደር፣ ተጠያቂነት ማሳያዎች ሆነው ይገኛሉ። ኤርቦ ጎጆ ከወጣ በኋላ ለአግቢው ትሰጠዋለች። ከማግባቱ በፊት ምግብ ይመገብበት የነበረውን የቤተሰቡን ሌማት ትቶ እቤቱ ባሉት ቁሶች መመገብ ይጀምራል። እቤቱ ከሚኖሩት የምግብ ማቅረቢያ እቃዎች አንዱ ይህች እርቦ ናት።

"እሬቻ" ስያሜው ለከበራ የሚውለውን ለመጥራት እንዲሁም የከበራ ሥርዓቱንም እንደሚወክል በምዕራፍ አምስት ስር ተገልጿል። በሁለቱም ውስጥ ትርጉሙ "ተገቢውን ለሚገባው መለገስ (አላቂ ያልሆነ፣ ቀጣይነት ያለው) እንደማለት ነው። የሚለገሰው ነገር የወደፊት ዘላቂነት በሚለገስበት ነገር ተምሳሌት ይገለፃል። በቢራ ወቅት ለእሬቻ ከሚያስፈልጉትና የእሬቻ ታዳሚዎች ወደ ሆረ አርሰዲ እና ሌሎች መልካዎች ሲጓዙ ለስርዓቱ ከሚያዟቸው ጉዳዮች ከሠርዶ ሣር ጋር የአደይ አበባ አንዱ ነው። "Hadaa- ሃዳ፣ Ilillii/ Abaaboo birraa- የቢራ አበባ/ በሚሉ ስያሜዎች ይታዋቃል። ሆኖም የሚታወቀው በቢራ ነው። ይህ አበባ በቢራ ወቅት የሚፈካ ነው። አልፎ አልፎ በአርፋሳም ሲያብብ ይስተዋላል። ይህ የተክል አይነት በወቅቱ በመብቀሉ ስያሜውን በአንድ ወገን ከዚህ ማግኘቱ የሚታይ ነው። ሆኖም ለዚህ ብቻ ለእሬቻ ሥርዓት የተመረጠ ሳይሆን ከባህርይው በመነሳት ተምሳሌታዊ ድርሻ ይዞ መልዕክቱን እንዲሸከም የተመረጠ ነው የሚያሰኙ ጉዳዮች አሉ።

የአደይ አበባ ተክል ከታች አረንጓዴ፣ ከላይ ቢጫ ነው። ከታቻች የጠቆረ፣ ከአናት የነጣ ነው፣ ወይም ከታች እርጥብ ከላይ ደረቅ፣ ወይም ከታች ለምለም ከላይ እየደረቀ ያለ ነው። በተፈጥሯዊ ዑደቱ መጀመሪያ አረንጓዴ የነበረው የተክሉ ክፍል ወደ ቢጫነት ካመራ ቀጥሎ ወደ ነጭነት ይሄዳል። ይህች ተክል ሁለቱንም የያዘች ናት- ከታች (ከወደ መሬት) አረንጓዴ

ከላይ (ከወደ አናት) ቢ.ጫ። ተክሏ የሁለቱ ተከታታይ ወራት (ቢ.ራና በጋ) ተምሳሌት ሆና ከታች የአሁኑን ከአናቷ የሚ.መጣውን የበጋ ደረቅ፣ አቧራ፣ ሁሉ ነጭ/ አመዳማ ወቅት ማሳያ ናት። በእሬቻ ወቅት (በምዕራፍ ስምንት ተምሳሌት ማዋቀሪያ ክፍል) እንደተብራራው ከአርሰዲ ውሃ የሚ.ያስነኩት መንጣት የጀመረውን ክፍል ነው- አናቱን። የሚ.ያስነኩትም እንዲ.ረጥብ ነው። የረጠበውን የተክሉን ክፍል ከአናታቸው ያስነኩታል። ይህ ማለት በጋው እርጥበት እንዳያጣ ቢ.ራውንም በጋውንም በሚ.መስለው ተክል ይለማመናሉ። የእሬቻ ታዳሚ.ዎቹ እርጥቡ በነካው የተክሉ ክፍል የሚ.ያስነኩት የሰውነታቸው ክፍል እግር ወይም ሌላ አይደለም፤ ወደ ዋቃ አቅጣጫ ያለውን አናታቸውን ነው። ይህ አናታቸው ዘወትር እንዳይደርቅ የመግለጫ ተምሳሌት ነው። ይህ ድርጊ.ት ደግሞ በተራው ሌላ ተምሳሌታዊ ነገር አለው። የዚ.ህኛው ተምሳሌታዊ ሚ.ና በማሕበረሰቡ በተመሳሰሉ የእውቀት ማዋቀሪያ ሥልት ሥር ተብራርቷል።

ሌላኛው በወቅቶች ሥር ሊ.ነሳ የሚ.ችል ቁሳዊ ነገር÷ "Heexoo- ሄጦ (የኮሶ ተክል ፍሬ)። ሄጦ ፍሬው- ባህላዊ የኮሶ መድሃኒ.ት ነው። ይህ መድሃኒ.ት መራራ ነው። በአርፋሣ ሥር ስለጋብቻ በምዕራፍ አምስት ስር መነሳቱ ይታወሳል። በጋብቻ ወቅት ያለው አንዱ ክንውን ልጅቷ የሠርጓ ዋዜማ ላይ የሄጦ መጠጣት - የኮሶ መድሃኒ.ት መጠጣት ሥርዓት በእናቷ ወይም በአያቷ ወይም ቤት ይዘው ከ "Dhirsa Qarre- ከልጅነት ባላቸው" ጋር ልጆች አፍርተው አሁንም በሕይወት አብረው ባሉ እናት የተበጠበጠላቸውን ሄጦ መጀመሪያ የነገይቱ ሙሽራ አንስታ በአንድ ትንፋሽ እንድትጨልጠው ይደረጋል። ማገዘረክረክ አይፈቀድም። እንዳይዘረክ የሚ.ቆጣጠረው ወንድሟ ነው። (ይህ ወንድሟ ለምናልባት ለመጨረሻ ጊ.ዜ ስታጠፋ ሊ.መታት የሚ.ችለው ዛሬ ብቻ ነው)። ከዚ.ያም አብረው አደጎቿ በየተራ ይቀጥላሉ። ይህ የዚ.ህ ኮሶ መሻር ለሊ.ቱን ደጋግሞ ባስቀመጣት መጠን ይገመታል።

በዚ.ህ ውስጥ በቁሳዊ ነገርና በተግባራቱ የተገለጡ ተምሳሌታዊ ነገሮች አሉ። ከላይ ኮሶ በባህርይው መራራ መሆኑ ተጠቅሷል። "ነገ ሠርጓ 'የደስታ ቀን' ሆኖ ሳለ ለምን መራራ ነገር ዛሬ ትጠጣለች ወይም እንድትጠጣ ትገደዳለች?" ተብሎ ለሚ.ነሳው ጥያቄ በምዕራፍ አምስት ስር የተገለፁ ምክንያቶች ተደጋግመው ይገለፃሉ። ድርጊ.ቱ ያለው ተምሳሌት ግን በዚ.ያ ክፍል ከተባለው በላይ ሆኖ ይታያል።

የኮሶ መድሃኒት ከምግብ ጋር ሳይታወቅ ወደ ሆድ የገባውን ነገር ያሚገድል፣ ሆድ የሚያነፃ ነው፡፡ ምግብ ለሰው በጎ ሆኖ ሳለ ከዚህ ሰው ከሚያኖር ምግብ ጋር ይህቺ የሰውን ክብር ምታጎድፍ ነገር ትገባለች፡፡ የኮሶ መድሃኒትም ለበወቅቱ ቢመርም፣ ቢያንገሸግሽም፣ ካሻረ በኋላ ግን ሆድ ያነፃል፤ እፎይታ ይሰጣል፡፡ ልጅቷም ምራቅ በአፏ ሳይሞላና ሳትሳቀቅ ለመቀመጥ፣ በማሕበረሰቡም ዘንድ÷ "ኮሶ ጠጥታለች" ሲባል ተቀባይነት ለማግኘት ስለሚያስችላት ስነልቦናዊ መረጋጋት ይፈጥራል፡፡ የመጀመሪያው ድርጊት ቢያስፈራም ውጤቱ ጥሩ እንደሆነ ታስቦ ይደረጋል፡፡ ይህ ድርጊት የባል ማግባት ወይም ትዳር አጀማመርና በሂደት መላመድ ተምሳሌት ነው፡፡ ልጅቱ ወደ ልጁ ቤት ስትገባ በርካታ አዳዲስ የሆኑና በዕለቱ የሚያንገሸግሿት ነገሮች-ዱላን ጨምሮ ይጋጥማታል፡፡ ከላይ በልጁ ቤት የሚዘፈኑ ዘፈኖች ስሜቷን ከሚያኳሹ ውስጥ ነው፡፡ የሙሽራ ልጃቸውን መምጣት የሚጠባበቁት ታዳሚዎች በሙሉ እሱን እያሞገሱ፣ እሷን እየተሳደቡ ይቀበሏታል፡፡ ልጃገረድ እንደምትሆን ሆዳቸው እያወቀ ጋጠወጥ እንደሆነች አድርገው በሴትነቷ÷ "Heerumteet galtee- ፈት ናት" ፣ "Ulfa guutudha, mee garaa ilaalaa- የደረሰች ነፍሰጡር ናት÷ ሆዷን አታዩም ወይ?" እያሉ ያሸማቅቋታል፡፡ በሌላ በኩል "ደሃ ናት" ለማለት በአለባበሷ፣ አጋጌጧ እንዲሁ ይዘልፏታል፡፡

Mee as qabaa meetii warqii gurrashii	*እስኪ የአንገቷኝ ወርቅ አሳዩን*
warqii dhabnaan Askoo miilashii	*ወርቅ ካጣች አስኮ ጫማዋን*
Askoodhabnaan karaa warrashii	*አስኮ ካጣች [ሽኟት]ወደ ቤተሰቦቿ*
warruun sarmuu akka yaadashii	*ቤተሰብ አይመልሳትም እንደ ፍቃዷ*[85]

እነዚሁ ሁሉ ሆነው በዕለቱ በልጁ ቤት ያለው ታዳሚ ሁሉ እያወቀ፣ ምናልባትም እያዳመጠ የግድ የግብረ- ስጋ ግንኙነት እንድትፈፅም ትገደዳለች፡፡ ትናንና ምሽት ኮሶ ባሻረባት ሰዓት አቅራቢያ ዛሬ ምሽት ልጃገረድነቷ ይሻራል፡፡ ይህ ገና በማታውቃቸው ሰዎች መካከል ብቻዋን ሆና የሚፈፀም መሆኑ ለአፍ ይመር ከነበረው ኮሶ ጋር ይመሳሰላል፡፡ ሆኖም እያደር ኮሰው ሲያሽር ስነልቦናዊም፣ ማህበራዊም ክብር እየጨመረ እንደሚሄደው ሁሉ ሁሉንም እየተለማመደችውና እየወደደችው መሄዷ አይቀሬ ነው፡፡

[85] እንደ ፍላጎቷ ማን አለብኝ ባይ (ወላጅም፣ ባልም፣ ዘመድ አዝማድ/ ተመልካች የሌለባት) መንገድ ላይ እንዳፈለገች የምትሆን ለማለት ነው፡፡

በተመሳሳይ ሁኔታ በምዕራፍ ስድስት ስር ስለተከበሩ *ሥፍራዎች* ሲወራ ከመልካ ጋር የሆራ ጉዳይ ተጠቅሷል፡፡ በምዕራፍ ስድስት ስርም ቱለማ እራሱን ሲጠራ÷ "Biyya Hora Ja'anii- የስድስቱ ሆራዎች አገር ባለቤት" እያለ እንደሚመርቅ ተጠቅሷል፡፡ እንደ ሆራ አርሠዲ ያሉ ከሌሎቹ ጎልተው ለማህበረሰቡ የከበራ *ሥፍራነት* የሚያገለግሉ እንዳሉ ሆነው ሌሎቹ ለምሳሌ እንደ "Hora Finfinnee- *ሆራ- ፊንፊኔ*" (በአሁኑ የፊንፊኔ ምግብ አዳራሽ አካባቢ/ ፍል ውሃ) በዙሪያው የነበሩት ከብቶቻቸውን በቢራ ወቅት እያመጡ ሆራ ያጠጡበት የነበረ ነው፡፡ ይህን ያደርጉ የነበሩት ከብቶቻቸው ጤና እንዲያገኙ፣ ጤና አግኝተውም እንዲራቡ የማድረጊያ "ማመስገኛም" ተግባር ነበር፡፡ በክረምት ወራት ወንዝ ወርደው ከመልካ የጠራ ውሃ ሳይሆን ከሜዳ ላይ የደፈረሰ፣ የተኛ፣ጎርፍ ያመጣውን ውሃ ጠጥተው በመክረማቸው ምክንያት ሆዳቸው ውስጥ አብረው የገቡ ትላትሎች ይኖራሉ፡፡ እነዚህ ትላትሎች በሆራ ውሃ ታጥበው ስለሚወጡ ከብቶቹ ይድናሉ ተብሎ እንዲጠጡ ይደረጋል፡፡ ይህም በየዓመቱ የሚከናወን ተግባር የነበረ ነው፡፡ አሁንም በሆረ ሃዶና ሌሎች እንደሚከናወን በተተኳሪ ቡድን ውይይት ለማረጋገጥ ተችሏል፡፡ ከዚያም በላይ ልክ ሰዎች እሬቻ ደርሰው አመስገነው እንደሚመለሱት ሁሉ ከብቶችም ሆራ ደርሰው ሲመለሱ ይባረካሉ ተብሎ ይታመናል፡፡ "Hora-ሆራ" የሚለው ቃል እራሱ ከውሃማው አካል መጠሪያነት ሌላ "መራባት" የሚል ትርጉም አለው*(Galmee Jechoota Afaan Oromoo Amaaraafi Ingliizii:* 1997:256).

እንግዲህ መራራ የሆነው የ*ሄጦ* - የኮሶ መድሃት መጠጣት ከዚያ ቀን በኋላ በባል ቤት የምትጀምርበት የሕይወት መራራ ገጽታ ተምሳሌት ሆኖ ይታያል፡፡ ኮሶው ሲቀመስ መራራነቱ ሲያሸር ፍቱንነቱ እንዲሁም የሚፈጥረው የስነልቦና እና ማህበረሰባዊ ዋጋ እንደሚጨምር ሁሉ ልጅቱም ክብረንጽህና እንዳላት ካረጋገጠችና ከጊዜያዊ ህመም በኋላ የሚኖራት ክብር፣ መተማመንና ተቀባይነት ይጨምራል፡፡

ከልጅነት ባላቸው ጋር አፍርተው በከበዱ እናት የተዘጋጀን የኮሶ መድሃንት መጠጣታቸው እንደ ሚልኪ የሚታይ ነው፡፡ ልክ የእሳቸው አይነት የተባረከ ትዳር ገጥሟት መራራውን ጊዜ አሳልፋ ከባለቤቷ ጋር የሞቀ ትዳር፣ ባለብዙ ልጆች፣ ባለ አንድ ፀጉር[86] (ባል ከላዩ ላይ

[86]ከዚህ በፊት ባለው የግርጌ ማስታወሻ ውስጥ ያገባች ሴት መቼ ፀጉሯን እንደምትላጭ ተነስቷል፡፡ በዚህ አገላለጽም ውስጥ ባልና ወንድ (ባል) እናት ላይ ባለው በፀጉር ተወክሏል፡፡ ይህ ማለት ሴት ልጅ ከልጅነቷ እስከ እውቀቷ የእናቷን ፀጉር ሳትላጭ ትቆያለች ማለት ሳይሆን "ካገባች በኋላ ባለቤቷ ካልሞተ በስተቀር ፀጉሯን

ሳይሞት ለማለት) ሆና እንትኖር የመግለፅ ተምሳሌት በመሆኑ÷ "ለካስ እነርሱም በዚህ አልፈዋል" ብላ እራሷን እንድታላምድ በድርጊት ልምድ የማቋደሻ ስልት ነው።

በአርፋሣ ወቅት የሚበቅሉ ተክሎች አሉ። የእነዚህ ተክሎች ባህርይ ታይቶ ትርጉም ይሠጥበታል። ለምሳሌ ትኩረት ከሚሰጣቸው ተክሎች÷ "Dabaaqulaafi Qobboo- ዱባና የጉሎ ተክል" በምሳሌነት ይጠቀሳሉ። ሁለቱም ባለ ቅጠለ ሰፋፊ ተክሎች ናቸው። ተምሳሌት የሚያደርጋቸው አበቃቀላቸውና የወቅቱ ለእነዚህ ተክሎች መመቸትና አለመመቸት ነው። እነርሱ በሚሰጡት ትርጉም (መረጃ አቀባዮቹ በአርፋሣ ሥር ተጠቅሰዋል) እነዚህ በጣም ተመችቷቸው ተንሠራፍተው ከበቀሉ በቀጣዩ የበራ ወቅት ላለው ምርት አይሆንም፣ ወይ በደህና ሁኔታ በቅለው ፍሬ ሳያፈራ ቅጠል ብቻ ይሆናሉ ወይ ዝናብ ሊጠፋ ይችላል። ለእነዚህ ተክሎች ያልተመቸ ከሆነ ደግሞ በጥሩነት ያዩታል።

እነዚህን ተክሎች ተመችቷቸው እያለና ምልክታቸው ቀጣዩ ዓመት እንደማይበጃቸው፣ ምናልባትም ዝናብ የሚጠፋ መሆኑን እየጠቆሙት እያለ "እነዚህ ሚርት የሆኑ ተክሎች" ብለው አያጠፏቸውም፣ ወይም እንዳይመቻቸው አያጎሳቁሏቸውም። መድረሻቸውን ለማየት እና በአሁን ላይ ሆኖ ሁለተኛውንም ሦስተኛውንም ወቅት ለመተበይ እንዲያስችላቸው ይጠብቋቸዋል። የተምሳሌት አፈጣጠሩን በምዕራፍ ዘጠኝ በተመሳሰሎ የእውቀት ማዋቀሪያ ስልት ሥር ለተጨማሪ ማብራሪያ መመልከት ይቻላል።

8.1.2.4. በገዳ

እንባይና ፎዱ

> Foduun mallattoodha- mallattoo Hormaa. Innis kan tolfamu dursa Hiddoolee qophaa'a. Ittii aanee Mooraa keessaa dhoqeen loonii dhufee lafarratti tolfama. Hiddooleen sun irratti naqamti. Heddoolleen miciraa hedduu waan of keessaa qabduuf mallattoo loon kumaatama horuuti. Dhoqeen immii dirree jiidha agarsiisuti(Marii Obboo Laggasaa Nagawoo bara 2003ALA wajjin Tulluu Siideerratti taasifame.): .

ፎዱ ተምሳሌት ነው፤ የእርባታ ተምሳሌት። እሱም የሚሠራው ቀድሞ እንባይ በማዘጋጀት ነው። ቀጥሎ ከሞራ [የከብቶች ማደሪያ/ መቆያ] እበት ይመጣል። በመጣው እበት ላይ እንቧዮቹ ይፈሳሉ። እንቧዮቹ በውስጣቸው ብዙ ፍሬ ይዘዋል፤

አትላጭም" ለማለት ነው። ፀጉር ከአናት መሆኑ ባለቤቷ ደግሞ የቤቱ አባወራ፣ ተጠሪ፣ ሃላፊ እንደሆነ በዕለት የስነቃል ተምሳሌታዊነት ትንተና ክፍል ስር መነሳቱ ይታወሳል።

ይህም የወደፊት ከብቶች መበራከት አምሳያ ነው። እበቱ ደግሞ የእርጥብ መሬት ማሳያ ናት (Marii Obboo Laggasaa Nagawoo bara 2003ALA wajjin Tulluu Siideerratti taasifame.)።

ስለቁሳዊ ነገሮቹ ፊቺ ያስረዱት የመረጃ አቀባዩ የቀድሞው ሮበሌ ገዳ አባልና የቱለማ አባ ገዳ ለገሠ ነገዎ የእንቧዮቹ ሚና እና በአውዱ ውስጥ ያላቸውን ፊቺ ከአጠራራቸው ጋር አብራረርተዋል። እነዚህ እንቧዮች የከብቶች ተምሳሌት የሆኑት በእረኛ ይጠበቃሉ። እረኛው የእውን ሰው ሲሆን የመቀመጫ በርጩማ ተደርጎለት አስፈላጊው ምግብና መጠጥ ተሰጥቶት በቦታው ቆይቷል። ይህ በዚህ እለት ከእንቧዮቹ አንዱ ቢጠፋ ከበረት ከብት እንደ ተወሰደና በገዳው ቆይታ ውስጥ እንደማይበጀው ስለሚታይ እንቧዩ ይጠበቃል።

በሌላ በኩል በወቅቱ ለመመልከት የተቻለው የሥርዓቱ ፈፃሚ የነበሩት የቢርመጂው ገዳ አባል እና የወቅቱ የቱለማ አባ ገዳ ኦቦ በየነ ሰንበቶ ወደ ቱሉ ሲዴ ሲሄዱ በቀዬው የቀረ ሰው አልነበረም ለማለት ይቻላል። ፎሌዎቹ አጅቧቸው ሲሄዱ ሌሎች እንግዶችም ተከትሏቸዋል። ከቤት ውጪ እደጅ የቀረው ሰው ቢኖር የፎዱው እረኛ ነው። ፎዱው ደግሞ ተሠርቶ የነበረው ለመታረድ የተዘጋጀውን ኮርማ ጨምሮ ሌሎች የባለሥርዓቱ ሙሉ በረት ከብቶች ካሉበት ሞራ ፊት ለፊት ነው። በዚህ ውስጥ ከላይ የተባለው ተምሳሌታዊ ክንውን እንዳለ ሆኖ በእውን በበረት ያሉ ከብቶቹንም የማስጠበቂያ ስልት ተብሎ ሊተረጎም ይችላል።

"Dhangaa- ደንጋ/

ለቢራ "መስቀል"ና ፎሌ የሚቀርበው ምግብ መጠን ታዳሚው ከሚጠቀመው በላይ ሆኖ የቀረበ ነበር። በእነዚህ ሥርዓት ወቅት የተዘጋጁና ለምግብነት የቀረቡ ምግቦች ተበልተው ብቻ ሳይሆን ለአይንም መትረፍ አለባቸው ስለሚባል በብዛት ሲቀርቡ ነበር። ሽታውም የሚያውድ መሆን አለበት። ይህ ሆኖ በአይነት መብዛትንም በመጠን መበርከትንም ይመለከታል። የዚህ Dhangaa - ደንጋ ባለቤት ሥርዓቱ በዋነኝነት የሚመለከተው ነው። ፎሌዎቹ የቀረበላቸውን ምግብ ከእያንዳንዱ ዓይነት መሟላቱን ተከታትለው፣ ጥራቱን አረጋግጠው መጠኑንም እንዲሁ አስበው ተቀብለው ይመርቃሉ። መጠኑ ሊተርፍ እስከሚችል ታስቦ የሚለካ ነው። ይህ በተመሳስሎ የተምሳሌት መፍጠሪያ ስር እንደ ተብራራው ዛሬ የተትረፈረፈ ሲሆን ገዳው በሙሉ በሲሳይ የተሞላ ይሆናል። ሲሰስትበትም እስከሚቀጥለው ገዳ ድርስ ይሰስትበታል።

8.1.3. ክዋኔ/ ድርጊት

8.1.3.1. በዕለት

በምዕራፍ አምስት ሥር ዕለትን የሚመለከቱ በርካታ ሀሳቦች ተነስተዋል። በዕለት ሥር በመርሣ ወቅት ሲከናወኑ የተገኙ መረጃዎች ተጠቃቅሰዋል። ከእነዚያም መካከል የማለዳ ፀሐይ ስትወጣ የተደረገው የእርቅ ማውረጃ ቅድመ ሁኔታ እንዳጋጠመ ተነስቷል። በምሽት ወቅትም በሕፃናትና አዋቂዎች የሚከናወኑ ስለመኖራቸው ተጠቃቅሰዋል። በእነዚያ ወቅቶች የተደረጉት ድርጊቶች ተምሳሌታዊ ሚና ይዘው የሚገኙ መሆናቸውም ከላይ በየፎክሎር ዘውጉ ስር ሲነሳ ነበር። በዚህ ስርም ከክዋኔ አንፃር የያዟቸው ተምሳሌቶች ቀጥለው ቀርበዋል። ከተወሰደው የአጊ ቱፊና ጉዳይ ምርመራ ጽሁፍ ጋር በማስተያየት ፍቺውን መመልከት ይቻላል።

የማለዳዋ ፀሐይ ጮራ በአውዱ የያዘችው ሚና "ዋቃ አለው" ተብሎ ከሚታመነው መንታ ሀይል ጋር የሚተያይ ነው። በቱለማ/ ኦሮሞ እይታ በጎ ነገርም ያለው ዋቃ ዘንድ ነው። ክፉ ነገርም እንዲሁ። ሰው በጎውን ሲሰራ በጎውን ያደርግለታል፤ ክፉ ሠርቶ ሲገኝ ይቀጠዋል። ቁጣው ግለሰቡ ላይ በሚደርስበት ክፉ ነገር ይፈታል።

እንደዚሁ ሁሉ ባለ ጉዳዩዋ ከእንቅልፏ ተነስታ እዳሪ ሳትወጣ ወደ ፀሐይ ጮራ ዞራ ያላችውን ሁሉ አስታውሳ ይቅርታ እንድትጠይቅ የተባለው እውነቱን ከተናገረች በለስላሳ የማለዳዋ ፀሐይ እንድታሞቃት፣ ሐሰት ከተናገረች ደግሞ ጦር ሆና እንድትወጋት በማሳብ በዚህ ተምሳሌትነት የተደረገ ነው። በዚህ ውስጥ ጨረሯ የሁለቱንም ተምሳሌትነት ይዛ ትገኛለች፤ በጎውን (ሕይወት የሚዘራውንም) የክፉ አድራሹ (የጦሩንም) ድርሻ አላት።

ከላይ በታየውም ውስጥ ሆነ በአጠቃላይ በዕለት ውስጥ በአንድ ቀን ውስጥ የሚከናወኑ ድርጊቶች የየራሳቸው ትርጉም አሏቸው፤ የእርስ በርስ ትስስርም እንዲሁ። ለምሳሌ ማለዳ ከሚዘራ ዘር ጋር ይመሳሰላል። ዘሩ÷ አዘራሩ እና አዘመራው ካማረ የሚያምር÷ ካለማረ የሚያቅር አይነት ምርት ያፈራል። በዕለት ተዕለት ተግባራትም ከዚያ ባለፈ የሚኖርበት ጊዜ ገና ከፊት ለፊት ስላለ አሁን ካለው በላይ የወደፊቱ ብዙ ነገር ይዟል። ለጋብቻ ሴት ልጅ ምትጠየቀው በማለዳ ነው። በማለዳ መሆኑ ገና ጎጆ የሚመሠርቱ፣ ለወደፊቱ ዘር የሚያፈሩ ልጆች የሚገናኙበት ሂደት ተምሳሌት በመያዙ ነው።

በማለዳ ቢ.ራ ወቅት የተጠየቀችው ልጅ ወደ ልጁ ቤት የምትገባው ምሽት ነው። ሴቷ ቤተሰቦቿ ዘንድ እያለች በቢ.ራ ወቅት ካለው ለጋ አዝመራ ጋር ትመሳሰላለች። በአርፋሣ ልጁ ቤት ስትገባ ከደረሰ ምርት ጋር ትስተያያለች። ምሽት ላይ ይሏት የሚገባው ምሽት÷ የ"ሀብት፣ በረከት መግቢ.ያ" ወቅት በመሆኑ ሲ.ሳይ አብሯት እንዲገባ ነው። የልጁ ቤተሰቦች ሙሽራውን ሲ.ሸኙ ከተቻለ ከከብቶች መግቢ.ያ ሰዓት ቀድሞ እንዲ.መለስ ይመክሩታል። አባትየው ቶሎ ተመለስ ብሎ እንደ ነገረው ተደርጎ አስመስሎ ይገለፃል።

Ba'ee ba'eet ala dhaabata	*[አባትህ] ወጣ ወጣ እያለ ደጁን ይቃኛል*
Mucaan dhufee jedheet gaafata	*ልጁ መጥቷል ወይ እያለ ያጠይቀሃል*
Dafii galii gala jabbilee	*ቶሎ ተመለስ በጥጆቹ መግቢ.ያ ጊዜ*
San dabarraan akka'n gaabbine.	*ከዚ.ያ ካለፈ ግን እንዳ ይሆንብህ ትካዜ*

8.1.3.2. በወራት

ከባቲ ጋር በተያያዘ ኩዳ አርፌዎች ከቀን ይልቅ ከምሽት ክንውኖች ጋር የጠበቀ ግንኙነት ያሏቸው ናቸው። ይህም መነሻ የተደረገችዋ ጨረቃ በምሽት ስለምትታይ ሊ.ሆን ይችላል። በዚ.ህን ወቅት ለአያና ቤት የሥርዓቱ መጠሪያ የሆነው ወራዊው መርሃ ግብር የሚ.ከናወነው በምሽት ነው። ለጋብቻ የተቃረበች ሴት ልጅ ቤተሰብ ዘንድ የማማሻ ዘፈንም ኩዳ አርፊ ሲ.ቀር ይጀመርና ለሊ.ቱን ሲ.ዘፈን ይቆያል። ይህ ዘፈን በልጅቷ ቤተሰቦች ዘንድ ለአስራ አራት ቀናት ሲ.ዘፈን ቆይቶ ልጅቷ ከወጣች በኋላ እየቀዘቀዘ ሲ.ሄድ በልጁ ቤት እንደገና ከጋብቻ በኋላ ለሌላ አስራ አራት ቀን ቀጥላል። በጥቅሉ ልጅቱ ቢ.ያንስ ከባቲ እስከ ባቲ (አንድ ሙሉ ወር) ከዘፈን ጋር ትቆያለች።

በእነዚ.ህ ድርጊቶች የተገለፁ ነገሮች ጥንቃቄ ላይ ያተኩሩ ናቸው። ታሳቢ. በሚ.ደረገው ዕለት በቦታው በታሰበው መሠረት ለመገኘት ቀድሞ ከሚ.ያሰናክሉ ነገሮች መጠንቀቅ ያስፈልጋል። ከዚ.ህ በፊት በገልማ የሚ.ታደም ሰው ከምን ከምን ነገሮች እራሱን መጠበቅ እንዳለበት ተነስቷል። ትርጉሙም ለስርዓቱ ወቅት ጥንቃቄ መሆኑ ተገልጿል። የኩዳ አርፊ ዘፈንም ልጅቷም ሆነ ጉዳዩ የሚ.መለከታቸው ሰዎች ለብቻ ሆነው ለረጅም ጊዜ ብቻቸውን ሲ.ያስቡ ሊ.መጣባቸው የሚ.ችለው ሀሳብ ሥርዓቱን ሊ.ያበላሽ ስለሚ.ችል በጋራ ለመጠበቅ፣ "ምሽራ ብቻዋን ስለማትሆን ነው" በሚ.ል ጥቅል አገላለጽ አብረዋት ሆነው እየዘፈኑም ስሟን በየዜማው

እያጣቀሱ ለማላመድ፣ "የማሰብያ ጊዜ ላለመስጠት" በዚያውም አጎራባቹን ሰው እግረ መንገዳቸውን በማነቃቃት ለማስጠንቀቅ የሚደረግ ነው።

8.1.3.3. በወቅቶች

የብርሃን፡ ጉባ በቢራ ወቅት ምሽት ከቤት እሳት አውጥቶ በተዘጋጀው ዳመራ ላይ እሳት የማያያዝ ሥነሥርዓት ነው። እሳቱ ከደመራው ጋር ሲያያዝ ጭለማ የነበረው አካባቢ በሙሉ ይበራል። በዙሪያው ያለው ሰው ብርሃኑንም ሙቀቱንም ይቋደሳል። በኦቦ ዳቢ በዳዳ ቂዩ የተደረገው ታዳሚዎቹ እሳቱ እየነደደና ብርሃን እየሰጠ ሳለ ወደ ቤታቸው እንደተመለሱ በጉዳይ ምርመራ ክፍል ተነስቷል። እነርሱ እንደሚሉት እሳቱ እዚያው እያለ ከጠፋ ጭለማው ተመልሶ ይመጣል፤ ይህ ማለት ክረምት አይነጋም ማለት ነው። በእውኑ ሲታይ ወቅቶች መለዋወጣቸው እና በጋ መምጣቱ፣ አርፋሣ መከተሉ ባይቀርም÷ "ለቤተሰቡ አይነጋም" ተብሎ ይታሳባል።

ጨፋሪዎች ኢብሣ ከተደረገ ዕለት ጀምሮ ለሊቱን እየጨፈሩ ያነጋሉ። ለሊት የክረምት አምሳያ ነው። ከበራው ብርሃን ሰዓት ጀምሮ ለሊቱ ላይ እየጨፈሩ ከፀሐዩዋ ወቅት ብርሃን ጋር ያገናኛሉ። ኦቦ ኃይሉ በዳሳ እንደሚገልፀው ማንጋት እንኳን ካልቻሉ "Amma Urjiin Bakkalchaa bahutti ykn addeechu goobane yoo ta'e amma bahutti turuu qabu- የንጋት ኮከብ እስኪወጣ ድረስ ወይም ጨረቃ ከጎበና ደረጃ አልፎ ከሆነ እስክወጣ ድረስ ይጨፍራሉ። ለሊት በቀን ውስጥ ያለ የጭለማ ወቅት ነው። ክረምት በወቅቶች ውስጥ ያለ የጭለማ ወቅት ነው። ሁለቱም "ጭለማ" በመሆናቸው ይመሳሰላሉ። ለሊት በሰዎች አዕምሮ ውስጥ በቅርበት ያለ በመሆኑ ለክረምት ማሳያነት÷ "Ganni dukkana- ክረምት ጭለማ ነው" ተብሎ ይገለፃል። በዚህ በሚመሳሰሉት ላይ የጭለማው ጊዜያት ላይ እየጨፈሩ እስከ ብርሃን ይዘልቃሉ (ያነጋሉ) ነው። ይህም በደስታ በሀሴት ጭለማን ከብርሃን ጋር የማያያዝ ተምሳሌት ነው።

ቅርፃዊ ተመስስሎ፡-

ኤርቦ ወንድም ሲያገባ እህቱ በእጇ ሰፍታ በዕለቱ ልጁ ሙሽራይቷን ይዞ ሲመጣ በሁለት እጇ ከአናቷ በላይ ከፍ በማድረግ እየዘለለች የምታሞግስበት ቁሳዊ ነገር ነው። በተሰፋው ኤርቦ

ውስጥ ስትዘል የሙገሣውን ዜማ ተከትሎ ድምጽ እንዲያሰማ ተብሎ ጠጠር ይጨመራል[87]። ይህች ጠጠር ከወንዝ÷ ውሃ ዳር÷ በለስላሳነቷና ውበቷ ምክንያት ተፈልጋ የምትለቀም ናት። ኤርቦዋ በጥንቃቄ ተሰርታ በተለያዩ ክሮች አጊጣ የምትሰፋ ናት። በዕለቱ ዋናዋ ኤርቦ እና ክዳኗ አንድ ላይ ይሰፋሉ። የመሰፋታቸው ምክንያት ጠጠሩ እንዳይፈስ፣ ከአናት የተደረጉ ጌጣ ጌጦች እንዳይረግፉ ታስቦ ነው። ይህች ኤርቦ ከላይ እንደተገለፀው ከዕለቱ ጀምሮ በስጦታ መልክ ለእሱ ትሰጣለች።

የዚህች ኤርቦ ቅርፅ ልጁ ቤት ከሚወጣበት አዲስ ጎጆ ቤት የውጭ ጣሪያ ኮሎላት ጋር እንደሚመሳሰል በዚሁ ምዕራፍ ስር ተነስቷል። በተመሳሳይ ሁኔታ ከጩኮ ወይም ወተት ከሚያዝበት "Qabee- ቀቤ" ጋርም ቅርፃዊ ተመሳስሎ አላቸው። የእነዚህ ጉዳዮች የቅርፃዊ ተመሳስሎ ምክንያት ተምሰሌታዊነታቸው ፊቺ ሲያገኝ ጎልቶ ይወጣል። ሁሉም በውስጣቸው የያዙት ነገር አለ። ኤርቦው ጠጠር ተጨምሮበት ክዳኑና ዋናዋ አብሮ ተሰፍቷል፤ ቤት ተገብቶበት የሚኖርበት ነው። ቀቤው ዳንጋ- "ጩኮ- የተከበረ ምግብ ይዟል። እነዚህ ሁሉ የልጅቷ የድንግልም እና የዘር መያገሮነቷም ማሳያ ተምሳሌት ናቸው።

የቀለም ተመሳስሎ፡-

በ2002ዓም በመልካ ጨሌ (በቾ) እና መልካ አዋስ (ጨፌ በሎ) በአርፋሣ በመልካዎቹ ላይ የቀረቡት በጎች በሙሉ ተመሳሳይነት ነበራቸው። ሁሉም በመልክ ጥቋቁር ነበሩ። ሁሉም ወጠጤ (ያልተቀጠቀጡ) ነበሩ። ሁሉም በአካላቸው ላይ ምንም አይነት እንከን የሌለባቸው (አንድም አካላቸው ያልጎደለ) እንደሆነ ተረጋገጠው ለመልካው እንደመጡ በተሳትፎው ምልካታ ወቅት በተደረገ ውይይት ውስጥ ለማወቅ ተችሏል። ሁሉም በጎች ከታረዱ በኋላ ስጋቸው እዚያው በብረት ምጣድ ተጠብሶ ዘጠኝ ፍሬ ተለማምኖ ከተሰጠ በኋላ ከቤተሰብ ጋር ተበልቷል። በስተመጨረሻ የበጉ አንጀት ከእነፈርሱ እሳት ውስጥ ተጥሎ ወደ ቤት ጉዞ የተጀመረበት ነው። የታረደው በግ ሥጋ በጥሬ ወይም በቅቅል ወይም በሌላ መልክ አልተዘጋጀም፣አይዘጋጅም። በተመሳሳይ ሁኔታ በአርፋሣ የጃሪ ሥርዓት ሲደረግ ዋነኛው

[87] በአውዱ ተምሳሌታዊ ፍቺ ቢኖረውም ከዜማው ጋር ሆኖ ድምጽ እንዲያሰማ ታስቦ ስለሚደረግ የሙዚቃ መሣሪያ ነው፤ ወይም አንዱ የሙዚቃ መሣሪያ የመፍጠሪያ ስልት ነው/ ነበር ተብሎ ሊታሰብ ይችላል። ይህ ልምድ ከሌሎች ድርጊቶች ጋር ቢታይ ማህበረሰቡ የሙዚቃ መሣሪያ ስላለው እውቀትና አተያይ አንዳች ነገር ሊጠቁም የሚችል ይመስላል።

ADDIS ABABA UNIVERSITY
LIBRARIES
P. O. BOX 1176
ADDIS ABABA, ETHIOPIA

ለስርዓቱ የሚዘጋጀው የምግብ ዓይነት ኑግ ነበር። ይህ እደጅ- አፍ ላይ ምሽት ሲጀምር በጭለማ ውስጥ ከቤተሰብ ጋር ተሰባስበው ነው።

ለመልካው የቀረበው በግ ጥቁር መሆን እንዲሁም ለጃሪው ስርዓት የቀረበውም ኑግ ከመልክ አንፃር መመሳሰል እንዲሁም ሥርዓቱ በጭለማ ውስጥ መካሄዱ ተመሳስሏቸውን ያጎላል። የሁለቱም ቀጥሎ እየገባ ካለው የክረምት ወቅት ጋር የሚስተያይ ነው። በአገላላጽ ውስጥ "Ganni dukkana- ክረምት ጭለማ ነው" ተብሎ ይገላፃል። ስለሆነም ሁለቱም የሚመጣው ክረምት ተምሳሌት ናቸው።

ክረምት እንደሚገለፀው ጭለማ ነው። በጭለማ ውስጥ ደግሞ ምን እንዳለ በእርግጠኝነት ለመናገር አይቻልም። የክረምት መልኩ ጥቁር ነው። በጥቁር ውስጥ ያለ ቀለም በጉልህ አይታይም። ልክ ክረምትም ለሊትም ጭለማ እና ጥቁር እንደሆኑ ሁሉ ሁሉን የያዘው የዋቃም ቀለም ጥቁር ነው። ክረምት ውሃ ሞልቶ መልካዎቹን የሚዘጋው፣ ሲቆጣ በክረምት መብረቅ ወርውሮ እርጥብ የሚያነደው በበጎነቱ ሊያሻግር÷ ከተቆጣ ሊቀጣ አቅሙ ያለው ክረምት ይዞ እየመጣ ነው። ስለሆነም ጎዶሎ አይቀርብለትም። ቤተሰብ ሳይጎድል በሰላም እንዲያከርም አካሉ ያልጎደለ፣ ዘሩ ያልተቋረጠ በግ፣ መልኩ እሱን የመሰለ መስዋዕት ይደረግለታል።

በምዕራፍ ሰባት ሥር በመርሣ ወቅት በተገላብጦሽ የሚከናወኑ ጉዳዮች እንዳሉ ተነስተዋል። ከእነዚያም አንዱ ከወትሮው በተለያ በለሊት የሚከናወኑ ሐገረሰባዊ ክንውኖች መኖራቸው ተነስቷል። እነዚህ ጉዳዮች "ለምን በለሊት? ተብሎ ሲጠየቅ ተምሳሌታዊ ሆነው የሚታዩ ናቸው። ከላይ ተደጋግሞ እንደተነሳው በዕለት ውስጥ ለሊት ጭለማ ነው። በወር ውስጥ ኩዳ አርፊ በቀን ውስጥ እንዳለው በለሊት ጭለማ የሚወክል ነው። ከወቅቶች ክረምት ጭለማ ነው። በገዳ ውስጥ የሕግ ማፍሰሻው/መዝሪያ ወቅት (የቀድሞን ህግ የመሻር፣ አዲስ የማጽደቅ ሥራ) በለሊት የሚከናወን ነው። የሕግ ማፍሰሱ ስራ ሕዝብ ለማስተዳደር ዝግጅት የሚደረግበት ስለሆነ በፅሞና የመመልከቻ ወቅት ነው። በእነዚህ ጊዜያት ውስጥ የሚመጇቸው ብዙ ጥሩ ነገሮች እንዳሉ ሁሉ ክፉም ነገሮች አብረው አሉ። ይህ ሁሉ በዋቃ ፍቃድ የሚደረግ ሆኖ ግን ጥንቃቄ ይፈልጋል።

ምስል 7፡- የቱለማ አሮሞ መርሣ ወቅቶች ክንውንና ተምሳሌታዊነት ማሳያ

በእነዚህ ጊዜያት ከላይ እንደተነሳው ኦሮሞ ባለው ምናባዊ እይታ ጥቋቁር ናቸው፡፡ ጥቋቁር በመሆናቸው ይመሳሰላሉ፡፡ ይህ ተመሳስሏቸው ግን በጥቋቁርነታቸው ላይ የሚያበቃ አይደለም፡፡ ጥቋቁር በመሆናቸው ከዋቃ ይመሳሰላሉ፡፡ በምርቃት ወቅት *ዋቃን* ÷ "Gurraacha Garaa Garbaa, …yaa waaq- አድማስህ ሰፊ ፣ አንተ ጥቁር … ዋቃ" በማለት በምስጋና በልመናም ውስጥ ጥቁርነቱን ይገልፃሉ፡፡ ከዚህም ባለፈ ሁሉም እንደ ዋቃ ሁሉ ይፈራሉ፡፡

እነዚህ ጊዜያት ከላይ ከተጠቀሱት በተጨማሪ እርስ በርስም ከዋቃም ጋር ይመሳሰላሉ፡፡ ሁሉም "የዘር መዝሪያ ጊዜያት" ናቸው፡፡ በምስሉ በተቀመጠው መሠረት÷ ከስር ወደ ላይ ለመግለፅ÷ ለሊት የተደነገጉትም ሆኑ ነባር ህጎች በቋንቋው እንደሚገለፀው÷ "Seera dhangalaasu/gad naqu- ሴራን በጨፌው ላይ ያጥለቀልቃሉ/ ያፈሳሉ" ለጨፌው ቀርበው የሚዘሩበት ወቅት ነው (በምዕራፍ ስድስት ስር ለጨፌ የተሰጠው ትርጉም ያስታውሷል)፡፡ እንደዚሁ ሁሉ በአርፋሣ መታረስ የጀመረው መሬት ዝናብ ዘንቦ መሬት ሲረጥብ በክረምት ዘር የሚዘራበት ነው፡፡ ኩዳ አርፌ እንደ አመቺሣና÷ "Ammuu- አሙ- [ለምሳሌ ልጃቸው የታጨችላቸው ቤተሰቦች 'እኛ የልጁን ቤተሰቦች ፈቅደናል አንተም/ቺም ውደድኝልን/ጂል ጋብቻቸው ተባርኮ ፍሬያቸውን ለአመቺሣ ይዘው ወደዚሁ እንዲመጡ ብለው የሚፈጽሙት የእሬቻ ሥርዓት ነው] ዓይነት ከእርባታ የተያያዘ ሥርዓት የሚፈፀምበት ነው፡፡ ለሊት እንዲሁ ÷ አቦ በቀለ ወዩቻ ዕድሜያቸውን ሲጠቁ (በምዕራፍ አምስት "ዕለት" ስር እንደተነሳው) በወቅቱ ዕድሜያቸው 80

ዓመት ሆነው ሳለ 160 ነኝ ብለው ለፍርድ ቤት እንደመለሱና ምነው ሲባሉ÷ "ቀን ቀን ብቻ ከተቆጠረ ዕድሜዬ 80 ዓመት ነው፤ እኔ ለሊትም ጭምር ቆጥሬ ነው። ለሊቱን የቆጠርኩት ለሊትም ስራ ስለላ ነው- 'ዘር' የሚዘራው በለሊትስ አይደለ?" ብለው መመለሳቸው ተጠቅሷል። ከዚህ በፊት ባለው ክፍል ውስጥ በማሕበረሰቡ አተያይ የመኝታ ቦታ ቀን ቀን ተነጥፎ እንደማይውል፣ ለሊት ደግሞ የማንጠፊያ ወቅቱ መሆኑ ከነትርጉሙ መጠቀሱ ይታወሳል።

በተጨማሪም በማሕበረሰቡ አገላለጽ ውስጥ (በምዕራፍ አምስት ስር በዕለት ውስጥ ስላሉ ሰዓታት አከፋፈል በተገለፀበት ክፍል እንደተነሳው) አንድ ሰው "በማለዳ እመጣለሁ" ለማለት- "Obboroo ganamaa, yoo waaqniif lafti walgadhiisanaanin dhufa- ልክ በማለዳ፣ ዋቃ [ሰማይ]ና መሬት ሲላቀቁ እመጣለሁ" በሚል አገላለጽ እንደሚጠቀም ተነስቷል። በተመሳሳይ ሁኔታ ስለቱለማ ኦሮሞ አካባቢ የተከበሩ ቦታዎች በተጠቀሰበት ምዕራፍ ስድስት ስር መሬት/ ደቼን ÷ "Dachee niitii Waaqaa!- ደቼ የዋቃ ሚስት" ብለውም እንደሚጠሯት ተጠቁማል። ለሊት የዘር ጉዳይ መኖሩን ሌላኛው ገላጭ ጉዳይ በሕፃናት እንቆቅልሽ ውስጥ÷ " Araddaa Guddaa, misira facaase- ትልቁን አረዳ ምስር ዘርቻለሁ" የሚለው ነው። የዚህ መልስ " Waaqaafi Urjii- ዋቃና ከዋክብት" ናቸው። በዘር የተመሳሰሉት ከዋክብት ሲሆኑ የእርሻው ሥፍራ ሰማዩ ነው። "ዘር" የተባሉት ከዋክብት መታያቸው ለሊት ነው። ሕፃናቱም የሚጫወቱት የቀን ብርሃን ከሄደ በኋላ ምሽት ላይ መሆኑ ደግሞ ጉዳዩን በለሊት ስለሚሆነው የዘር ጉዳይ አጉልቶ ያሳያል።

ከላይ በተጠቀሱት ሀሳቦች ውስጥ ከእነዚህ ጥቋቁር ወቅቶች የበርካታ ጉዳዮች ተምሳሌቶች ናቸው። ከመልክ ተመሳስሎም ባለፈ በመፈራታቸው ጭምር የዋቃ ተምሳሌት ናቸው። ዋቃ ከባለቤቱ ከደቼ ጋር÷ "የተዘራውን ዘር ለመባረክ የሚመጣበት" ሰዓት/ ወቅት / ጊዜ/ ዑደት ተምሳሌትም ናቸው።

በሌላ በኩል እነዚህ ጊዜያት ዋቃ ወደ መሬት ስለሚመጣና ብርሃን በእሱ ውስጥ ተውጦ ስለሚቀር የብርሃን ጊዜያት (ቀን እና በጋ) ዋቃ ከመሬት የሚርቅባቸው ጊዜያት ስለሆኑ ጥቁርነቱ ይጠፋና ነጭ ይሆናል። በእሬቻ ወቅት ጥቁር ሣር (ለምለም ለማለት ነው) ይዘው÷ "Akkuma ganna gurraacha nu oofalchite, daaraa fuulduraas nu oofalchi, ati jiidha keetiin nurraa hinfagaatin- ጭለማውን ክረምት በሰላም እንዳሳለፍክልን፣ ከፊታችን ያለውንም የአቧራ [ነጭ] ወቅት በሰላም አሳልፍልን፤ በረከትህ ከእኛ አይራቅ" በማለት እንደሚለማመኑት ከዚህ በፊት ተነስቷል። በዚህ ውስጥ እርጥበት የሚጠፋባቸው ዋቃ ርቆ የሚሄድበት ነው፤ ስለ ሰው በቅርብ ሆኖ የማያይበት። ከዚህ በመነሳት ጥቁር ዋቃ ያለበት ወቅት ሆኖ ደግ የሠራ የሚደሰትበት

የእርጥበት፣ ደስታ ጊዜ ነው። ነጭ የሚኮንበት ደረቅ ወቅት ዋቃ ርቆ ስለሚሄድ፣ ሰው ስለ ሚረሳ፣ ቢጠሩት ስለማይሰማቸው ብቻቸውን በመሆናቸው የሐዘን ጊዜ ነው። ስለዚህ እሱን በመሠለና ከለላ በሚሆኑት ትላልቅ ዛፎች ጥላ ስር ተጠልሎ ዋቃን ተመልሶ መጠለያ እንዲሆናቸው ያሳየዋል (የዚህ ዓይነቱ የእውቀት አመሠራረት በምዕራፍ ዘጠኝ '9.1' ሥር ተብራርቷል)።

የመዓዛ ተመሳስሎ፡-

ለከበራ ሲቀርቡ የነበሩት በጥቅሉ ሽታ ያሏቸው፣ ወዛቸውም (ትኩስነት ያሏቸው) ናቸው። ይህ ማለት ሲቆዩ ሽታቸው ይቀንስና ኃይላቸው እየጨመረ የሚሄዱ ምግቦች እንደ ማለት ነው። ከእነዚህ ያልፈላ ጠላ (ያልበሰለ)፣ በብረት ምጣድ ላይ የተጠበሰ ስጋ፣ ያልላመ ኑግ (በጣም ያልተወቀጠና ዘይት ያልወጣው)፣ አፍለኛ አነባበሮ (አንድ ላይ ተገልብጦ አይኑ እንዳይታይ ተደርጎ የተጋገረ ያልቦካ)፣ ዱቄቱ በውሃ ተለውሰው በብረት ምጣድ ላይ የተጋገሩ ቢጢሌች ሁሉ በራሳቸው ሙሉ በመሆናቸው ብቻ ሳይሆኑ በመዓዛቸው ይመሳሳላሉ። ሁሉም የሚያሳዩት÷ "ጥሩ መዓዛ፣ ትኩስ፣ ከርቀት የሚጣራን ሽታ የመስጠት ነው። ይህም ከሁሉ በላይ ለሰው ጥሩ ሽታ ያሏቸው÷ ለዋቃም ስለሚኖራቸው እሱም ይቀበላል የሚል እንድምታ የሚደረግ ነው። ምላሹም እንዲሁ ይሆናል ተብሎ ስለሚታይ ነው። በውስጣቸው የታመቀው ኃይል ደግሞ እሱ በስጦታው ስደሰት በሚሰጣቸው በረከት ጋር የሚተያይ እንደሆነ ይስተዋላል።

8.1.3.4. ገዳ

የገዳ ሥርዓት ሲፈፀምም ሆነ በሌላ ማሕበራዊ ጉዳዮች ላይ ምርቃት መስጠትና መቀበል በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ የሚዘወተር ነው። ምርቃት ዋቃ ከእነርሱ ጋር እንዲሆን የመጥሪያም፣ ስለሚከውኑትም ነገር ስኬት የማስፈቀጃም÷ "ሆኖላችኋል" ብሎ እንደተቀበለ አድርጎ የመተርጎሚያም ነው። ይህ ተሳታፊዎቹ እየተቀባበሉ በሚሏቸው ውስጥ በጉልህ ይታያል።

በቱለማ ኦሮሞ የገዳ ማዕከላት÷ "ሰው እንዲሰበሰብባቸው ዋቃ የመረጠላቸው ስፍራዎች ስለሆኑ" ሰፉ አላቸው። ይህ ሰፉ ለየአዘቦት ስራ አለመጠቀምን ይጨምራል። የከበራ ሥፍራዎች አይታረሱም። ማረስ ወይም "እርሻ" ማረሻና መሬት አገናኝቶ ዘር ለመጨመር

የሚደረግ ሂደት ነው። እርሻ እና ዘር እንደ ወንድና ሴት ፆታዊ ግንኙነት የሚታይ ነው። የቱለማ ኦሮሞ የመጀመሪያ እርሻ ማረስ ሲጀምር ልጅ ወይም አራሽ ካለው አያስጀምረውም፣ እራሱ ቀድሞ ማረሻውን ከመሬት ያገናኛል። ወይም ቤት የያዘ ወንድ ልጅ ካለው በእሱ ያስጀምራል እንጂ ለአቅመ አዳም ያልደረሰን ልጅ ወይም ልጅ ያላፈራን አያስጀምርም። ዘር የሚዘራ ከጠፋ ውሎ ያድራል እንጂ ሚስት ወይም ሴት ልጅ አያዘራም። ይህ ከኦቦ ያኢ. በጂ. ጋር በ2002ዓም በኢሉ በቾ በተደረገ ውይይት ውስጥ እርሻው ዘር በቋጠረ ወንድ ካልተጀመረ መሬቱ ቢያበቅልም ጥሩ ፍሬ አያፈራም። ሴት ከወንዱ ፍሬ ተቀብላ ተንከባክባ ሕያው ታደርጋለች እንጂ እንደወንዱ ስለማትሰጥ ዘር አትዘራም። ይህ በምዕራፍ ስድስት ስለ መሬት/ ደቼ በተነሳው ክፍል መሬት እንደዋቃ ሚስት እንደሚትታይ ተጠቅሷል።

ከላይ በተነሳው እሳቤ ጨፌዎች ሙሉ፣ ያልተነካኩ፣ "ጾታዊ ግንኙነት ያልለመዱ" ሆነው እንዲቆዩ ይፈለጋል። ከዚህ በፊት ለመልካ በግ ሙሉ አካል ደህንነት እንዲሁም በኩደ አርፊ ስር ከገልማ መታደም ስለሚከለክሉ ነገሮች ተነስተዋል። እነዚህ ሁሉ ንፁህ በሆነ ሥፍራና ሁኔታ ውስጥ ዋቃ ሁሉን ነገር ያደርግልናል ብለው ስለሚያስቡት ነው። ሆኖም በዚህ ጥናት ምዕራፍ ዘጠኝ በለውጥና ቀጣይነት ስር እንደታየው አብዛኛዎቹ የቱለማ ጨፌዎች እየታረሱ፣ ለሌላም ተግባር እየዋሉ ይገኛሉ።

8.1.4. ሐገረሰባዊ ልማድ:-

8.1.4.1. በዕለት

በዕለት ስር ከዚህ በላይ በማለዳና በምሽት ፥ "ይፈቀዳል" ፣ "ይከለከላል" እየተባሉ የተገለፁት ድርጊቶች በዚህ ስር ሊታወሱ የሚችሉ ናቸው። ለምሳሌ በዓገ ቱፈና ወቅት አዬ ጠጅቱ የተነገራት መኝታዋን አስተካክላ (ከግብረ ሥጋ ግንኙነት ተቆጥባ ለማለት)፣ ሽንት ሳትሸና በወቅቱ ያለችውን ሁሉ አስታውሳ፣ እየወጣች ወዳለችዋ የማለዳ ፀሐይ ዞራ ይቅርታ እንድትጠይቅ መባሉ ከወቅቱ ጋር በተያያዘ በጋራ ያሏቸው ተለምዷዊ ጉዳይ እና ፊቺ ስላላቸው ነው።

8.1.4.2. በወራት

በኩዳ አርፊና ያኢ. ወራት ቅባትነት ያሏቸው ምግቦች (ነጭ ሽንኩርት፣ ተልባ፣ የዶሮና እንቁላል፣ የፍየል ስጋ...) የበላ ሰው ከአምስት ቀን በፊት ወደ ገልማ አይገባም። ወላድ ቤት

የገባ ፣ የቤት እንስሳት በባለቤቱ ሞራ ወይም ቤት ውስጥ ከወለዱ ወይም የወለዱበት ከተገባ እንዲሁ መግባት አይፈቀድም፡፡ ወንድም ሆነ ሴት የግብረ ሥጋ ግንኙነት በአካል ወይም በእንቅልፍ ልብ ቢፈፅም መግባት አይችልም፤ አትችልም፡፡ በተመሳሳይ ሁኔታ ሴት ልጅ የወር አበባ ላይ ከሆነች እንዲሁ አይፈቀድላትም፡፡ በሥፍራው መታደም የግድ ከሆነባቸው ከደጃፍ ሆነው ተራውን አግኝተው ለመደመጥ፣ ችግራቸውን አስረድተው መፍትሔ ለማሻት እንደሌሎቹ ታዳሚዎች ሁሉ ፥ "Galata!" - ተመስገን" ብለው ይጀምራሉ (የሚያቀርቡት ጥያቄ ሆኖ ሳለ ""Galata!" ተመስገን" ብሎ የመጀመራቸውን ምክንያት በተምሳሌት አመሠራረት ሥር ተብራርቷል፡፡ እነዚህን ክልክል የተባሉ ነገሮችና ድርጊቶች የፈፀመ ሰው በቦታው ቢታደምስ? ሲባል ምላሽ የሚሆነው፥ "ለእሱ አይበጅም" ነው፡፡ ለዚህ የተገኘው ምላሽ እንደ ሌሎቹ ሀገረሰባዊ መልሶች ጥቅል ናቸው፡፡ ትክክለኛው ትርጉሙ ከዚህ በፊት ከጀማው እና ሥርዓተ አውዱ ደህንነት መናጋት ጋር የተያያዘ መሆኑ ነው፡፡

8.1.4.3. በወቅቶች እና ገዳ

በዚህ ሥር ከመጠን እና አቅጣጫ ጋር በተያያዘ በመርሣ ወቅት የታዩ የቱለማ ኦሮሞ ማሕበረሰባዊ ልማዶችና ፍቺያቸው ተመልክተዋል፡፡ ከመጠን አንፃር በምዕራፍ ዘጠኝ ስር የቀረቡ ዝርዝር ጉዳዮች ቢኖሩም ከሐገረሰባዊ ልማድና እውቀት አንፃር ውስን የሆኑ ሀሳቦችን በመተንተን ለማሳየት ተሞክሯል፡፡

- መጠን

በኦሮሞ አተያይ ጨረቃ ታድጋለች፤ ስለሆነም ስሟ እያደገች በሄደች መጠን ይቀያየራል፡፡ ፀሐይ ግን አታድግም፡፡ ስለሆነም ጨረቃ "ባቲ" በሚባለው ስያሜ ስትታወቅ ትንሽ ናት፤ ከህፃን ጋር ትመሰላለች፡፡ ሕፃናትም "አንቺ" እያሉ ያናግሯታል፡፡ ከአነስተኛ ቀን ጀምሮ እስከ አስራ አራተኛው ቀን ድረስ ጎረምሳ ናት- አዴቻ በሚል 'አንተ- የወጣት አጠራር' ይታዋቃል፡፡ ከአስራ አምስተኛው ቀን ጀምሮ "ጎባና" ይሆናል፡፡ "ጎበና "ጎቤ" ከሚለው መነሻ ቃሉ ጋር ሲተያይ "ደነደነ፣ ጎለመሰ" አይነት ስያሜ አለው፡፡ ይህ ስያሜ ጨረቃው በሕይወት ዑደቱ ወደ ጎልማሳናት ዕድሜ መድረሱ ይታያል፡፡ ከዚያ በኋላ ቀጥሎ ወደ አለው የዕድሜ እርከን ማለፉ እንደሚቀጥል ይታሰባል፡፡ በኦሮሞ አተያይ በተለይም ትልቅ ሰው የማታ እንቅልፍ ካልሆነ ለሊት የመኝታ ጊዜ (የእንቅልፍ ጊዜው ሳይሆን) የማሰቢያ ጊዜው ነው፡፡ ለአንዳንድ ጉዳይ ሲጠየቅ፥ "Mee itti rafeen laalaa- በየቃል በቃል ትርጉም 'እስኪ ነገሩ ላይ ተኝቼበት አያለሁ'" ይላሉ፡፡ በጉዳዩ ላይ በአምንታ ለመወሰን ወይም በአሉታ ለመናገር ለሊት የጉዳይ

መመርመሪያቸው ወቅት ነው። በአንፃሩ ሕፃናት እንኳን ለሊት ሊያስቡበትና ትላልቅ ጉዳዮችን ለራሳቸው ሊወስኑ የሚያድሩበትን እንኳ አያቁትም። ከዚህ አንፃር ከጎበና በኋላ ያለችዋ ጨረቃ ዕድሜ ከትላልቅ ሰዎች ዕድሜና ምግባር ጋር በትይዩ የምተያይ ይመስላላል። ጨረቃ ወደ ጎበና ከደረሰች ብርሃኗ ምሽቱን እየለቀቀ ለሊቱን እየገፋ፣ እያነጋም ይሄዳል።

- አቅጣጫ

ምስራቅና ቀኝ በአዎንታ የሚታይ ነው። ምርቃትም ሲሰጥ÷ "Mirga na oolchi- በቀኝ አውለን" ይላሉ። የባቲ አወጣጥ አቅጣጫዋ ወደ ምስራቅ ከፍ ብሎ ከሆነ ለኦሮሞ እንደሚበጅ ለመንግስት ግን እንደሚከፋ አድርገው ይተረጉሙታል። ከዚህ በፊት "Oromoo Fula boroo, boroo fuul waaqayyoo- ኦሮሞ ፊቱ ምሥራቅ ነው፤ ምስራቅ ደግሞ የዋቃ ፊት ለፊት ነው " ተብሎ እንደሚገለጽ ተነስቶ ነበር። ከዚህም ሌላ ሞራ ሲነበብና ሲተረጎም ካረደው ሰው አንጻር የቀኝና ግራ ደም ስሮች ጉዞ ታይቶ ይፈታል።

ፎቶ 11፦ በኢሉ በቾ ሞራ በአዋቂዎች ሲነበብ (2002 ዓ.ም)

በሞራ ንባቡ ላይ የአስነባቢው አቅጣጫና መሰማሪያ በምስራቅ በኩል ነው። በግራ በኩል ያለት እንዲሁም ከፊት ለፊቱ ወደእሱ የዞሩ መስመሮች ባላንጣዎቹ ናቸው። በዚህ የሞራ ንባብ እነዚህ ጠላቶች÷ "sidaama- ሲዳማ[88] [አማራ] ናቸው" ተብሎ ተፈቷል። የጉዳዩ አሳሳቢነት ከመስመሮቹ መራቅና መቅረብ ጋር ይያያዛል።

---

[88] በአፋን ኦሮሞ አጠቃቀም ውስጥ "አማራ" የሚለው አገላለጽ በተባዕት ጾታ ስያሜ እየተለመደ የመጣው ከቅርብ ጊዜ ወዲህ ነው ለማለት ይቻላል። አሁን አማራ በሚል የሚታወቀውን ብሔረሰብ "Sidaama- ሲዳማ" ብሎ

Faaluu (ፋሉ) እና ሙዱ ሙዱ "muuduu" ተመሳሳይ ተግባራት ግን በአቅጣጫ ተቃራኒ ትርጉም ያሏቸው ናቸው። ሁለቱም "መቀባት" በሚለው ይገናኛሉ። - ሙዳ (ለይሁንልን) የሚደረግ ሲሆን ቅቤ በመቀባት የሚከናወን ሆኖ አናት (ግንባር፣ አንገት) ሲሆን ፋሉ ከወደ ቂጥ (ለእንስሳ) ከአናት ዘር ለመከልከል፣ በላምቷ እንደታየው ብልት አካባቢ የሚቀባ ነው።

ከዚህ በላይ የምስራቅ አቅጣጫ እና ወደ ላይ (ከአናት መሆን) በአዎንታ የሚታዩ ሲሆኑ ከእነዚህ በተቃራኒ ያሉት በአሉታ የሚተረጎሙ ናቸው። ለቡታ ሥርዓት የታረዳው ኮርማ እና ሌሎች በመስክ ውሎ ሲታረዱ የተስተዋሉ ከብቶች ወደ ምስራቅ አቅጣጫ ታጥለው የተባረኩ ናቸው።

በጥቅሉ ሲታዩ መርሣ ወቅቶች በለምልም፣ እርጥብ መሆን፣ አረንጓዴነት፣ ሳቅና ደስታ፣ የአካላዊና መንፈሳዊ ምሉዕ መሆን፣ ማህበራዊነት (ከመሳሳም ጀምሮ) ማጠናከር መሳያ ተምሳሌት ናቸው። በዚህ ዓይነቱ ሁኔታ ውስጥ ዋቃ እንደቀረባቸው፣ አብሯቸውም እንዳለ ይሰማቸዋል። ይህ ሀሳብ የበለጠ የሚጎላው የእነዚህ ከበራ ወቅቶች ተቃራኒ በማሕበረሰቡ ውስጥ ሲያጋጥም ለምሳሌ ሞት የሚሆነው ሲታይ ነው። በእንደነዚህ ዓይነቱ የሀዘን ወቅት ማሕበረሰቡ ለምለምነት ካለው ነገር እራሱን ያርቃል፣ ዓይኑ በእንባ የተሞላ ፊቱ ፈገግታ የራቀው ሆኖ፣ አለባበሱም ሆነ የራስ አያያዙ ትኩረት የተነፈገው ነው። በእንደዚህ ዓይነቱ ጊዜ ውስጥ ከበራዎችን አያካሄድም።

"Amaartittii- "ያቺኛዋ፣ አማሯ" ብሎ ያስከትላል። አሁንም በዚሁ መዋቅር "ሲዳማ" በሚለው ምትክ በወል "አማራዎቹ" ለማለት "Amaarti- በየዋል በቃል ትርጉም "አማራዋ" ብሎ ይገልፃል። ይህ ለምናልባት የቱለማ ኦሮሞ አብዛኛው የገጠር ነዋሪ ትናንሽ ከተሞች መመስረት ሲጀምሩ እንደሁለተኛ ቤት አማሮችን ያገቡ/ ያስቀምጡ ስለነበርና ወንዶቹ÷ "Waxii niitii sidaamaa- የሲዳማን ሴትን ወጥ ለምዷል፣ከከእንግዲህ አሞሌ እንደስለመዱት በግ ሆኗል፣ "ተበላሽቷል፣ አይመለስም፣ አይረባም" በሚል እንድምታ ሲገለጽ ስለሚሰማ ለወደፊቱ የአማራና ኦሮሞ ግንኙነት አመሠራረት "በጦርነት" ከሚለው ውጪ ይህ አንፃር አንዳች ጉዳይ ሲኖር ስለሚችል መጠናት ቢችል ጥሩ ነው። አማራው በሲዳማ ስም በኦሮሞ ዘንድ የመታወቁ ምክንያት ልክ ነጭ የሆነውን ሁሉ "ፈረንጅ" እንደሚለው ዓይነት ግልፅ አይደለም። ለወደፊቱ የሁለቱም ስያሜዎች መነሻ ከታሪካዊ ሥነልሣን ወይም ሌላ የሚመለከተው የሙያ መስክ አንፃር ቢጠናበት የሕበረሰቡን አስተሳሰብ የሚልጽ ነገር ሲገኝበት ይችል ይሆናል።

8.2. የማሕበረሰቡ ትዕምርት መመስራቻ መንገዶች:-

"What comes to be symbolized and what symbolizes represent are very much fuctions of cultures. Similarly, how we use our verbal symbols is also a function of culture"

(Kluckhohn, Clyde: 1972)

It is important to realize that symbols are collective creations. They are not only products of group experiences and needs, but they also shape a group's experience and future needs (Eshleman, J Ross etal; 1993; 93)

ይህ ርዕስ በምዕራፍ ሁለት ተነስተው ከነበሩ ንድፈ ሀሳቦች የትዕምርቶችን አመሠራረት በሚመለከቱት መነሻነት ከመስክ የተገኙ መረጃዎችን የሚተነትን ነው፡፡ በዚህም ስር አበይት የሆኑ ማሳያዎች በእያንዳንዱ ሥር ቀርበዋል፡፡ በስተመጨረሻም ሊኖራቸው ስለሚችለው ግንኙነትም ያብራራል፡፡

8.2.1. ተመሳስሎ:-

በቱለማ ኦሮሞ የዕለት ተዕለት ንግግር ውስጥ በቀጥታ መጠራት ያለበት ነገር አንዳች አሉታዊ ነገር ይኖሯል ብለው ሲያስቡ በተቃራኒ አገላለጽ መጠቀም የተለመደ ነው፡፡ ለምሳሌ አንድ ሰው የቤቱን ባለቤት ፈልጎት ከቤት ቢያጣው÷ "ከቤት አጣሁህ" አይለውም፡፡ ÷ "Kaleessa mana kee dhufeen, manatti si arge-, maal eessa dhaqxeeyyuu? - በየቃል በቃል ትርጉም፣ "ትናንት ቤትህ መጥቼ አገኘሁህ፤ የት ሄደህ ነበር?" እንደማለት ነው፡፡ ተናጋሪውም ሆነ ተጠያቂው ሰው ለምን ያላገኘውን ሰው÷ "ቤትህ አግኝቼህ ነበር" እንደሉ ያውቁታል፡፡ ከቤትህ "አጣሁህ" ማለት ከዚህ በኋላ "ሙት" ወይም "ከዚያ ቤት የሚያስጠፋ ነገር ይድረስብህ" ብሎ በቀጥታ የመራገም ያህል ስለሆነ ነው፡፡ በእሬቻ እንደ ማስገደጃ ማሳያ ስር አዴ ቢፍቱ ኦቦ ኃይሌ ደበሌን " Kaleessa ganamas dhufeen, manatti si argadhe- ትናንት ጧት መጥቼ በቤትህ አገኘሁህ" ብለው ይጀምራሉ (ምዕራፍ አምስት ስር የእሬቻ አገልግሎት ክፍል ይመለከቷል)፡፡ በተጨባጭ ግን 'አላገኘሁህም' ማለታቸው ነው፡፡ እንግዲህ ይህ አገላለፅ÷ "Afaan Safuu qaba", "ilkaan ar'eet dhalcha"- ለአፍ ሰፉ አለው፣ ጥርስ አባሮ/ አሳዶ ይወልዳል" ከሚሏቸው ምሳሌዊ አነጋገሮች ጋር ይመሳሰላሉ፡፡ "በአፍ የተናገሩት 'ይሆናል'፤ በማይሳቅ ነገርም ሲሳቅ የሳቁበት ነገር የሳቀውን

ሰው ያጋጥሚል" ተብሎ ስለሚታመን ነው። ስለሆነም በአገላላፅም ሆነ በድርጊት እንዲሆን ወይም እንዳይሆን[89] ከሚፈለገው ጋር በተመሰሰሎ እውቀቱ ይመሠረታል።

በአባባል/ አገላለፅ ስለሚሆነው ነገር እንደሚሆን ማሳያ ሌላኛው ለአንድ ከበራ ምርቃት ሲጀመር የሚባለው አገላላጽ ሌላኛው ማሳያ ሊሆን ይችላል። ምርቃት ሲጀመር በተለያዩ ምዕራፎች ውስጥ እንተጠቆመው ጀማሪው÷ "Hayyee, hayyee, hayyee, yaa waaq!- ሃዬ፣ ሃዬ፣ ሃዬ፣ አንተ ዋቃ " ይላል። ሃዬ ማለት "ሆነልን" እንደማለት ነው። ይህ "ሆነልን" የሚለውን ቃል የሚጠቀሙት ገና ምርቃቱን ሳይጀምሩ ነው። ቃሉ በመደበኛና አዋቂ ምርቃት ሰጪዎች ዘወትር ቀድሞ ወደ ምርቃቱ ለመግባት የሚባል ነው። የሚጠይቁትን ነገር ከመግለፃቸው በፊት ጉዳዩ እንደሆነላቸው ባይሆንላቸውም÷ "ሆነ" ብለን ስንጀምር "አዎ ይለናል" የሚል እምነት ስላላቸው ነው።

በተመሳሳይ ሁኔታ *በወራ ኢያና* በ*ኩዳ አርፊም* ሆነ *ያኢ* ላይ ያለው አገለለፅ በቦታው የታደሙ ሰዎች ለቃሉ/ ቃሊቲ የሚያቀርቡት ጥያቄ ሆኖ ሳለ ተራ አግኝተው ለመደመጥ÷ ""Galata!" ተመስገን" ብለው ይጀምራሉ። አገላለፁ በላይ ላይ ገጽታው የተቃርኖ ሀሳብ የተገለጠበት (Paradox) ይመስላል። ምስጋና አንድ ነገር ተጠይቆ በተለይም በጣም ተፈላጊ የሆነ ነገር ከተጠያቂው ወገን ከተገኘ በኋላ የሚባል ነው። እዚህ ግን ነገሩ ሳይገኝ÷ "ምስጋና ይድረስህ" ብለው ይጀምራሉ። የአገላለፁ አንደኛው ምክንያት ክብር ነው። እንደ አዘቦት ንግግርና ዘወትራዊ ሥፍራ እንዲሁም ተራ ግለሰብ የሚታይ ሳይሆን በማሕበረሰቡ የዋቃ መገናኛ፣ መገለጫ አውድ ነው ተብሎ ስለሚታመን በአክብሮት አቀራረብ÷ "የምትለው ሁሉ ትክክል ነው" በሚል አቀራረብ ይገለፃል። ባለጉዳዩ "ችግሬ መፍትሔ ያገኝልኛል፣ ይፈታልኛል፣ ይሆንልኛል ብዬ በማመስገን ስጀምር ዋቃ ጉዳዩን በአፅንታ ይሰማኛል" ብለው ስለሚመለከቱ ÷ "Galata kee!" - ምስጋና ለአንተ" ብለው ይጀምራሉ።

ብርሃን አሳይተው ብርሃን ለመሻት÷ በቢራ ወቅት÷ ከጨለማ በኋላ ችቦ/ ደመራ/ አብርተው ቢራ እንደሚመጣ ያረጋግጣሉ። ከቢራ በፊት እሳት ወደ ውጪ በጭለማ ውስጥ ማውጣት ማለት "ክረምት እለፍብን ማለት ነው" ብለው ያምናሉ። በገጠሩ ያሉት የቱለማ ኦሮሞች

---

[89] ክፉ የሚባሉ ነገሮች በሙሉ በአፅንታ ይገለፃሉ። በአፅንታ ካልተገለፁ በድጋሜ ክፉ "ይሆናሉ" ተብሎ ስለሚታመን ነው። የታመመ ሰው ሲጠየቅ "ደህና ነው/ ነኝ" "ሰው የሞተበት ሰው- ሰው ተበደለብኝ"፣ ቤት እሳት ያነጎደበት "Mana gabbate- በየቃል በቃል ትርጉም "ቤቱ ዳበረ፣ ፋፋ" ተብሎ ይገለፃል። "ቤቱ ተቃጠለ ከተባለ አፋችንን ተከትሎ ቃጠሎው ይመጣል- ያልነው ይሆንብናል" ተብሎ ስለሚታመን ነው።

በከተማ አካባቢ ነሐሴ 12፣ እና መስከረም 1 አካባቢ የሚበሩት ደመራዎች÷ "ካለ ጊዜ ያነጉብናል፣ ቢራ ከነጋ ደግሞ መሬትም በቂ ውሃ ሳትጠግብ ትቀራለች፣ እህልም ካለጊዜ ፍሬ ሳይሞላ የደረሰ መስሎ ይደርቅብናል (አቦ ጉማ ጋሜቻ እና ያኢ በጂ ከኢሉ በቾ፣ ቱራ ደሳለኝ፣ ተፈሩ ጉደታ 2004፣ 2005፣ 2006 ዓም አቃቂ ገላን)።

በኢቢሣ ቢራ እለት እሳት ሳይጠፋ ወደ ቤት የመመለስ ስርዓት እንደለ፣ በዕለቱ እቤት ተገብቶ መጥገብ መስቀል የሚፈልገው እንደሆነ በማስግስቱም ከብቶች እስከ አሁን ወዳ ልጋጡት ግጦሽ ወጥተው ጠግበው እስኪተኙ ድረስ እንደሚሠማሩ ተጠቅሷል። በዚህን ዕለት የከብቱ እረኛ የሚሆነው አባ ወራው ነው። "ከሀብቴ ጋር በጥጋብ አቆየኝ፣ የሀብቴ ጠባቂ አድርገኝ" ተምሳሌት ነው።

በምሽት የተቀጣጠለው የደመራ ብርሃን ከደመራ በፊት የነበረውን የምሽት ጭለማ ገፏል። በደንብ ሲቀጣጠልም ወጋገኑ ሰፊ አድማስ አዳርሷል። ሆኖም የሚነደው እየቀነሰ ሲሄድ ብርሃኑም እየቀነሰ ይሄዳል። ይህ እየቀነሰ የመጣው ብርሃን÷ ውጪ እያሉ ከጠፋ 'ጭለማ ተመልሶ ይመጣል'። ብርሃቡ የቢራ መንጋት ተምሳሌት ሲሆን ጭለማው ላይ የማብራት ምክንያት ደግሞ የክረምት ማለፍ ማረጋገጫ ነው። ሆኖም በበራው ችቦ የታየው ብርሃን እዚያው እያሉ ከጠፋ ክረምቱ ሳይነጋ ይቆያል፤ ዝናባማው ክረምት እንኳ ቢያልፍ ክረምት የነበረው ቆፈን እና ሌላም ነገር ሁሉ ከዚህ ቤተሰብ ጋር ይቀራል ተብሎ ይፈራል። የቆፈንና ሌሎች ነገሮች መቅረት የስሜት ጉዳይ ነው፤ የስነልቦና። ስለሆነም መንጋቱን ከብርሃን ወደ ቤት ብርሃን ተመልሰን ተደስተን እናሳየው የሚል በተመሳስሎ የተፈጠረ እውቀት ሆኖ ይገኛል።

በዕለቱ ሰዎችን÷ "Masqalli ol fuudhet nama ilaala, namni har'a hinquufne hoggaa guutuu hinquufu jedhuu, sirriitti quufaa"- መስቀል ያልጠገበን ሰው ተሸክሞ ይመለከታል አሉ፤ ዛሬ በደንብ ያልጠገበ ሰው ዓመቱን ሙሉ አይጠግብም አሉ በደንብ ጥገቡ" በማለት እንዲጠግቡ በተለይ ለልጆች ያሳስባሉ። በማግስቱ ከብቶቻቸውንም፣ ያጠግባሉ። በዚህም ውስጥ÷ "በዚህች ዕለት ብቻ መጥገብ የዓመት ቀለብ ሆኖ ዓመት ይደርሳል" ተብሎ የሚደረግ አይደለም። ይህም ከላይ እንደተነሳው ዓመቱ ጥጋብ ሆኖ እንዲከርም ዛሬን ጠግቦ ተመሳሳዩን የመፍጠሪያ ስልት ነው።

በመረጃው ትንተና ክፍል ከወቅቶች መርሣ ጋር በተያያዘ በአርፋሣ ካሉት ከበራዎች የመልካ እርድ በተለይም በየዓመቱ በስፋት የሚከናወነው የመልካ አዎሽ ኮርማ ከበራ አንዱ እንደሆነ ተነስቷል። እንዲሁም የጃሪ ሥርዓት ተጠቅሷል። በሁለቱም ሥፍራ ለስርዓቱ የግድ ከሚያስፈልጉ ነገሮች ለመልካው እርድ ጥቁር በግ፣ ለጃሪው ደግሞ ኑግ መሆኑም እንዲሁ ተዳሷል። ሁለቱም ጥቁር መሆናቸውና የእነዚህ ነገሮች ጥቁረት አንደኛው ተምሳሌታዊ ደረጃ ጉዳይ በ8.1 ሥር ተነስቷል። ይህም ክረምት ጭለማ በመሆኑ በዚያ ይመሰላል ነው። ሌላኛው በጭለማ ውስጥ ምን እንዳለ እንደማታወቅ ሁሉ ክረምትም ምን ይዞ ከዝናብ ጋር እንደሚመጣ አይታወቅም። በክረምት ለስላሳውን ዝናብ ዘንቦ እህል እንደሚያበቅለው ሁሉ ሲቆጣ በዝናብ የረጠበን ቤት ለማንደድ አቅሙ ያለው ዋቃ ነው። ዋቃ ደግሞ መልኩ ይህ ነው አይባልም-ብዙ ቀለም በውስጡ ያቀፈ ግን ጠቁሮ የሚታይ ነው።

በሁለቱም ውስጥ ጥቁርን በጥቁር የመወከል ነገር መኖሩ በተምሳሌት ትንተና ክፍል ተጠቃቅሷል። በዚህ ውስጥ ዕውቀቱ የተፈጠረበትን የተመሳሰሎ እውቀት መፍጠሪያ ሲታይ "በሚመስለው" ሲጠየቅ፣ ምስጋና ሲቀርብ ይቀበላል፤ ይሰማል፤ በበጎ ያከርመናል የሚለው የእውቀት መፍጠሪያ ሥልት መኖሩ በጉልህ ይታያል።

የመኖሪያ ቤት ጣሪያ ሲጠረግ አዲስ ጠላ ወይም ውሃ ላይ ቢቅል ጣል ተደርጎ ውሃውም በቀረበበት ዕቃ ሙሉ ተደርጎ ይጠረጋል። ጠላ ሲባል "ለዚህ ሥርዓት የሚውል ሲሆን በባህላዊ ድባብ 'Biqila- ቢቅል" ተብሎ ይጠራል። በጠላውም ውስጥ ተፈላጊው ነገር ቢቅሉ ከውሃ ጋር መገኘቱ ነው። ቢቅል ያቆለቆለ ዘር ተምሳሌት ነው። ቢቅል ዘር ይተካል። ግን ብቻውን ሳይሆን ከውሃ ጋር ነው። በጣሪያው ስር ዘር ሊያፈሩ የሚችሉት ባልና ሚስቱ ናቸው። እነርሱም ደህንነታቸው እንደ ሞላው መያዣ ሙሉ ዕቃ ሲሆን ነው። ስለሆነም ተመሳስሎው ምንም በሌለበት ጣሪው ከተጠረገ÷ "ከቤቱ ተጠረጉ" እንደማለት ነው። በቤቱ ውስጥ ያለው ሲሳይ ሁሉ ይጠረጋል ከሚል ስጋት በመነጨ የሚደረግ ተምሳሌታዊ ጉዳይ ነው።

በገዳ ሥርዓት ውስጥ የቱለማው ቢርመጂ ገዳ አባ ገዳ በታህሣስ 2003ዓም ቡታ ሲያርዱ በከብቶቻቸው በረት ፊት ለፊት በእበት ላይ በርካታ የእንቧይ ፍሬዎችን አስደርገው ነበር። ይህ ስርዓት÷ "Foduu Ijaaruu- የፎዱ መስራት/ መገንባት" ሥርዓት እንደሚባል ተነስቷል። እነዚህ እንቧዮች የከብቶች ተምሳሌት መሆናቸው በተምሳሌት ትንተና ክፍል ቀርቧል። ተምሳሌቱ የተፈጠረበት የተምሳሌት አፈጣጠር ማሕበረሰባዊ እውቀት ሲታይ እንቧይ በአንድ ግንድ ላይ

ብዙ ሆኖ የሚገኝ ፍሬ ነው። በእያንዳንዷ እንቧይ ውስጥ ደግሞ በርካታ ፍሬዎች አሉ። ፍሬዎቹ በሺዎች የሚቆጠሩ ከብቶች (ሀብት) የማፍራት ፍላጎት፣ ምኞት፣ እምነት ነው። ይህም በተመሳስሎ የመወከያ ስልት የተቀመጠ እውቀት ነው።

በዕለት ውስጥና ሉባ ሥርዓት ወቅት÷ "Ulmaa bahuu- ኡልማ የመውጣት ሥርዓት መኖሩ በምዕራፍ አምስት ሥር ተነስቷል። ኡልማ የሚወጡት ኡልማ ከቆዩነት ተነስተው ነው። የኡልማው ቆይታ ለወላድ በወር ወይም ወር ከአስራ አራተኛ ቀን ለሉባ በአምስተኛው ቀን እንደሚፈፀም ተነስቷል። በዚህ ውስጥ ያለው በተመሳስሎ የተምሳሌት መፍጠር ስልት አገላለፁና በወቅቱ ያለው ተጨባጭ ሁኔታ ሲታይ ግልፅ ሊሆን ይችላል።

ኡልማ የተኛ ሰው ሲጠየቅ በተራ ንግግር÷ "ደህና ነው ወይ/ ናት ወይ?" ተብሎ አይጠየቅም። "Ebeluu akkam urgaadha?- በየቃል በቃል ትርጉም 'እንዴት ነው እንትና ባለጥሩ ሽታ ነው/ ናት'?" ተብሎ ይጠየቃል። መላሹም÷ "አዎ በጣም ደስ በሚል ሽታ ውስጥ ነው/ ናት" ብሎ ይመልሳል። እዚህ ውስጥ የሽታው ጉዳይ ደህንነት ለመግለፅ ትኩረት ያገኘ ነገር ነው። በወቅቱ ያለው ሁኔታ ሲታይ በሁለቱም ወቅት ይነስም ይብዛ ቁስል አለ (በዚህ ላይ ያለው ወቅታዊ ሁኔታ በምዕራፍ ዘጠኝ ለውጥና ቀጣይነት ሥር ተነስቷል)። የወላዷ ሴት÷ "የቆሰለው ሰውነቷ ይጎዳል"፣ "ንፋስ ይገባታል፣ ወገቧ አልጠነከረም" ስለሚባል ገላዋን የምትታጠበው በወለደች በአምስተው ቀን ነው። መፀዳዳት ሲያስፈልግም በልጁ እናት እገዛ እዚያው የሚያስፈልጋት ነገር ይቀርብላታል። ወደ ኡልማ የገባው ሉባ ለስለስ ባለ ፀሐይ ውስጥ ወደ መልካ እስኪወጣ ድረስ እንዲሁ ነው። በዚህን ወቅት በኡልማው ሥፍራ እንደ ኡልማዩ ያሉ በተፈጥሮ ጥሩ ሽታ ያሏቸው የእንጨት/ ተክል ዘሮች ቤቱ ውስጥ ይጨሳሉ።

በዚህን ወቅት ያለው አጠያየቅና አመላለስ እንዲሁም ተፈጥሯዊ ሽታ ያሏቸው ነገሮች እንዲጨሱ ማድረግ በወቅቱ ያለውን የውስጥ ጠረን እንዲቀይር በመዓዛ እንዲያውድ ለማድረግ መሆኑ በወቅቱ የሚታይ ነው። ሆኖም ጉዳዩ በዚያ ላይ የሚያበቃ ሳይሆን የወደፊትን በተምሳሌት የማሳየት ነው። ሰው በኡልማው እያለ "ነው" ካልን፣ አድርገን ካሳየን ከዚያም በኋላ በዚያ ይቀጥላል የሚል ነው።

ከዚህ በላይ በተለያዩ የመርሣ ወቅቶች የታዩ ተምሳሌታዊ ጉዳዮች የተመሳስሎ አመሠራረት ተነስተዋል። በሁሉም ውስጥ የተስተዋለው ነገር የጋራ ውክልና የያዙ የፎክሎር ዘውጎች በዕለቱ ወይም በወቅቱ በሚያከናውነው ጉዳይ ላይ ብቻ ተወስነው የሚቀሩ እንዳልሆኑ ግን

በተመሳሰሎ ዞሮ ከሚመጣው የመርሣ ጊዜ ጋር እንደሚተያይ ተስተውሏል። እነዚህ ክንዉኖች ተምሳሌታዊ ሆነው በተምሳሌት አመሠራረትና ትርጉማቸው የወደፊት አመላካች ናቸው።

8.2.2. ምክንያታዊ የተምሳሌት አመሠራረት፡-

ከዚህ በላይ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ በተመሳሰሎ የሚፈጠሩ ተምሳሌቶች በ8.1.1 ሥር ቀርበዋል። በዚያ ስር ከቀረቡት ጋር በሚመሳሰል መልኩ ከተገኙት መረጃዎች በመነሳት በምክንያት (ተጠየቅ) ተምሳሌታዊ ሚና ያሏቸው የመርሣ ወቅት ፎክሎር አካላት አሉ። በዚሁ መሠረት የሚከተሉት በዋነኛነት ተለይተው ወጥተዋል።

8.2.2.1. በአዲስነት/ ትኩስነታቸው :-

- የማለዳ ፀሐይና ባቲ (አዲስ ጨረቃ)
- የቢራ ወቅት እና የኢብሣ ቢራ ወቅት ተጫዋቾች
- ለቦረንቲቻ የሚቀርቡ (ቢጢሴ፣ ያልበሰለ ጠላ፣ ያልተቀጠቀጠ በግ፣ ያልተቀቀለ ሥጋ)
- በአርፋሣ÷ "Jaarii- ጃሪ" ሥርዓት የሚቀርቡ የ"Lankata- ለንከታ" እንጀራ፣ ያልላመ ኑግ እና ያልፈላ ጠላ
- የፎሌ ዘፋኞች
- አናቱ ያልተቀነጠሰ፣ ለምለም የእሬቻ ሠርዶ በዚህ ምክንያት ለተምሳሌት የተመረጡ መሆናቸው ከመረጃዎቹና አጠቃቀማቸው ይታያል።

እነዚህ ሁሉ እየጠነከሩ፣ እየበሰሉ የመሄድ ባህርይ አላቸው። በተለይም ምግብ ነክ የሆኑት የትኩስነትና ከትኩስነታቸው ጋር የሚያውድ ሽታ አላቸው። ከእነዚሁ ጋር ሽታቸው ከፍተኛ የሆነ ግን የማይፈለጉ አሉ። ለምሳሌ በኩዳ አርፌ ስርዓት ላይ የሚከለከሉት እንደነጭ ሽንኩርትና ተልባ ያሉት የሽታ ተመሳሰሎ እንጂ የትኩስነት ባህርይ የላቸውም። እነዚያ በስለው ለጥቅም የዋሉ ናቸው፤ ሆድ ከገቡ በኋላ ከተመገባቸው ሰው ጠረናቸው የሚመጣ ነው። ከእነዚህ አንፃር ሲታይ ከላይ የተዘረዘሩት በምክንያታዊነት ለተምሳሌት መመረጣቸው ጎልቶ ይታያል።

8.2.2.2. **ከትልቅነትና ስፋታቸው፡-**

- ኦዳ
- ሃሮ/ ሆራ
- ጨፌ

- ተራራ

(የቱለማ ኦሮሞ ለእነዚህ ተፈጥሯዊ አካላት ያላው እይታና የሚሰጠው ገለፃ በምዕራፍ ስድስት ሥር ቀርቧል)፡፡

8.2.2.3. **በፍሬያቸው ብዛት ወይም ቁጥር መበርከት አንፃር፡-**

- Hoolotoo- ሆሎቶ
- በመልካ ላይ የሚታረድ በግ፣ ለቡታ ሥርዓት የሚታረድ ኮርማ
- የፎዱ ሥርዓት-

እነዚህ የተጠቀሱት በመርሣ ወቅት ከታዩት ውስጥ ናቸው፡፡ ሁሉም ከእርባታ፣ ዘር በተለይም ብዙ ዘር መያዝ ላይ ይመሳሰላሉ፡፡ በማሕበረሰቡ ባህል ውስጥም ለስርዓቱ የሚፈለጉበት ምክንያት ዘር እንዲቀጥል፣ ዘሩም በርካታ እንዲሆን ነው፡፡

8.2.2.4.**ረጅም ዕድሜ በመኖራቸው እና መሬት በመያዛቸው፡-**

- ኦዳ
- ሠርዶ

ኦዳ ወደ ላይ ትልቅ የመሆኑን ያህል ሥሩም ረጅም ነው፡፡ በዚህም መሬት ይይዛል፤ ያቅፋል፤ ከምድር ሥር ውሃ የማግኘት አቅም ስላለውም ዘወትር ለምለም ነው፡፡ ለረጅም ጊዜ የመቆየት አቅም አለው፡፡ እንደዚሁ ሁሉ የሠርዶ ሣር በግንዱ የሚራባ ተክል ነው፡፡ ይህ ተክል አንጓው መሬት በነካበት ሥር የመትከል ባህርይ አለው፡፡ የሚበቅለውም በረግረግ መሬት ላይ ሳይሆን ጠንከር ያለ መሬት ላይ ነው፡፡ በሰዎች አማካይነት ረግረግ መሬቱ እንዲጠነክርም ሠርዶ ይተከልበታል፡፡ በአጋጣሚ ከኋላ ያለው ወይም ከፊት ያለው የሠርዶው ክፍል ቢቆረጥ እንኳን የቀረው ክፍል እንደአዲስ የመቀጠል ባህርይ አለው፡፡ ለእሬቻ የሚውለው ይህ ሣር ሳይናቀል፣ ሊነጭ በሚችል ለምለም ሳር ነው፡፡

8.2.2.5. **አደጋ መቋቋም በመቻላቸው፡-**

- ኦዳ
- ሠርዶ
- ተራራ
- "Hiddoolee- ሂዶሌ- የመሬት እንቧይ

8.2.2.6. በዘወትር ስምስምነታቸው፡-

- አዳ
- ሂዶሴ

8.2.2.7. ረጅም ዕድሜ በመኖራቸው፡-

- አዳ
- ሠርዶ
- ተራራ

ከዚህ በላይ የተዘረዘሩት በአብዛኛው ቁሳዊ (የሚታዩ እና የሚዳሰሱ) የሆኑ ጉዳዮች በርክተው ይታያሉ፡፡ ከዚያም በላይ ተፈጥሯዊ የሆኑት በርካታ ናቸው፡፡ ተፈጥሯዊ አካላቱ ባሉበት ሆነው ከኗቸው ባህርይ በመነሳት ለተምሳሌትነት የተመረጡ ናቸው፡፡ ተፈጥሯዊ ጉዳይን ለተፈጥሯዊ አገልግሎት (ለምሳሌ ሠርዶን ለሆራ እሬቻ፣ አዳን ቅቤ መቀባት…) በተምሳሌትነት የመጠቀም እውቀት ይታያል፡፡

ከእነዚህና ከዚህም በፊት በተለያዩ ክፍሎች ሥር ከቀረቡት ተፈጥሯዊ ጉዳዮች በመርሣ ወቅቶቹ ውስጥ ያኗቸው ድርሻ ሲታይ ለማስተዋል የሚቻለው÷ የቱለማ ኦሮሞ እውቀቱን ለመመስረት መሠረት ያደረገው አከባቢያዊ የሆኑ ተፈጥሯዊ ጉዳዮቹን እንደሆነ ነው፡፡ በምርቃቱ ውስጥ እየመላለሰ የሚጠራቸው ነገሮች ንቡር እውቀቱ የተመሠረቱበት በመሆኑ ነው፡፡ በተመሳሳይ ሁኔታ ለእውቀት መመስረቻውም ከረጅም ጊዜ የቅርበት አስተውሎቱ በመነሳት እነዚህን እና ሌሎች ተፈጥሯዊ ጉዳዮቹን መነሻ ማድረጉ በጉልህ ይታያል፡፡

8.2.3. ተግባቦታዊ:-

በመርሣ ወቅት ካሉት በተመሳስሎ ወይም በምክንያታዊ እውቀት ምስረታ በተለየ በተግባቦት ስር ሊነሳ የሚችል ነገር ቢኖር ከወር ጋር በተያያዘ ስለ *ኩዳ አርፊና ያኢ* በሚሉት ውስጥ የተገኘው መረጃ ነው፡፡ ይህም በእነዚህ መርሣ ወቅቶች በወረ *ኢያና* ለመታደም የሚከለከሉ ወይም ታዳሚው እራሱን እንዲጠብቅ የሚባሉ የምግብ ዓይነቶች፣ ማሕበራዊ ጉዳዮች ድርጊቶች (በተምሳሌት ቁሳዊ ነገሮችና ድርጊቶች ስር ትርጉማቸው ተሰጥቷል) አሉ፡፡ ከእነዚያ ውስጥ ከመውለድ ጋር በተያያዘ ያለው አንዱ ነው፡፡

በሥፍራው የሚታደም ሰው የወለደች ሴት ቤት መግባት የለበትም። ከገባ ደግሞ እንዳይገባ የሚከለከለው በተወለደው ሕፃን ጾታ ላይ በመመስረት ቀናቱ ሊበዙም ሊያጥሩም ይችላሉ። እንደመረጃ አቀባዩቱ አገላለጽ የተወለደው ሕፃን ወንድ ከሆነ ለአንድ÷ "Baatii tokkoof- ለአንድ ባቲ (ወር) ይከለከላል። የተወለደችዋ ሴት ከሆነች ደግሞ÷ "Baatii tokkoof, guyyaa kudha afur"- ለአንድ ባቲ (ወር) ከአስራ አራት ቀን " ይከለከላል።

ይህ የጊዜ ቆይታ ከኡልማ በኡ ጋር የሚመሳሰልበት ነገር አለው። ወላድ ሴት በወሯ ወይም ወር ከአስራ አምስት ቀን ልትወጣ ትችላለች። ሆኖም ኡልማ ለመውጣት የሕፃኑ ፆታ ወሳኝ አይደለም። ሁለቱም በአነስተኛው ለአንድ ወር በሚለው ላይ ይገናኛሉ። ለምናልባት ሲባል የሚችለው ነገር ሴቷ ከኡልማ ወደ ብርሃን ስትወጣ ከሰው ጋር ትቀላቀላለች። ጎረቤት ጭምር ሄዳ ቡና መጠጣት ትችላለች። ማሕበራዊ ሕይወት ጀምራ ወደ ማሕበረሰቡ ዳግም የምትቀላቀልበት ነው። እንደዚሁ ሁሉ ወላድ ቤት የገባ ሰው ከሥርዓቱ ጀማ ጋር ዳግም ተመልሶ የሚቀላቀልበት በመሆኑ ሊሆን ይችላል።

በተመሳሳይ ሁኔታ ከቤት እንስሳት ውስጥ አህያ፣ ፍየል፣ ድመትና ውሻ በ "Foonaa- ቅጥር ግቢ." ውስጥ እንኳ ከተወለዱ "Laguu- ለጉ- ክልከላ" አላቸው። ከእነዚህ አንፃር ሌሎቹ የቤት እንስሳት ለጉ የላቸውም። እነዚህ ለምን እንደሌላቸውና እነዚያ እንዳላቸው በውል አልታወቀም። በሥነትርጓሜ አጥኝዎች ዘንድ ምክንያት ሊቀርብላቸው የማይችሉ ግን ተምሳሌት ሆነው የሚያገለግሉ ነገሮች አሉ በማለት ከሚያነሷቸው ጉዳዮች ለጊዜውም ቢሆን እነዚህ በዚህ ስር ሊመደቡ የሚችሉ ናቸው።

የቱለማ ኦሮሞ በመርሣ ወቅት የሚከውናቸው ጉዳዮች በሙሉ በራሱ እይታ ትርጉም አዘል ናቸው። የትርጉም አሰጣጡ ሲታይ በአብዛኛው በተመሳስሎ ላይ የተመሠረተ ነው። ቀጥሎ ምክንያታዊ የሆኑ ሲገኙ ውስን በሆነ ደረጃ ምክንያታቸው የተዘነጋ መኖራቸው እንዲሁ ተገኝተዋል። ይሁን እንጂ የሁሉም ተምሳሌቶች አመሠራረት ማህበረሰቡ ለራሱ፣ ለአካባቢውና ለልዕለ ተፈጥሮው (ዋቃ) ካለው እይታ በመነጨ ከተመሳስሎ ወደ ሌሎች የተዛመቱ እንዳልቀሩ በተመሳስሎ ስር ያሉት በርካታ መሆናቸው ወደዚህ መደምደሚያ ለመጠቆም የሚያስችል ነው።

ምዕራፍ ዘጠኝ፡- የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት ፎክሎር ለውጥና ቀጣይነት ትንተና፡-

"...folklorist needs to weigh the special historical and environmental factors that have shaped traditions" Dorson, Rechard : 1972

በዚህ ምዕራፍ ስር በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች ያሉ የክንውን ሁኔታ ቀጣይነት እንዲሁም መለወጥና አብረው ያሉ ተያያዥ ጉዳዮች ተነስተዋል። ለውጦቹን ለመመልከት እንዲያመች ለለውጦቹ መታየት በአዎንታም ሆነ በአሉታ አስተዋጽኦ የነበሯቸው ዓለም አቀፋዊ፣ ሀገራዊ ማሕበረሰባዊ ሁኔታዎች እንደ መንደርደሪያ ተነስተዋል። በመቀጠልም በመርሣ ውስጥ ያሉ ገጽታዎች እነዚህ የለውጥና ቀጣይነት በየደረጃው ከሚመለከተው ንድፈ ሀሳብ አንፃር ተተንትነው ቀርበዋል።

ማሕበረሰብም ሆነ ባህል በውስጣዊም ይሁን ውጫዊ ጉዳዮች መነሻነት፣ በሰው ሰራሽም ሆነ ተፈጥሯዊ ለውጦች ምክንያቶች እየተለወጠ መሄዱ አይቀሬ ነው። ለለውጡ መፋጠን የበለጠ ጎልቶ የሚጠቀስና የሚቀርብ ምክንያት ካልሆነ በስተቀር ውስጣዊም ሆነ ውጫዊ ጉዳዮቹ ለውጡን ማስከተላቸው አይቀሬ ነው። የቱለማ ኦሮሞም ማሕበራዊና ባህላዊ ጉዳዮች ገጽታ ከተነሳው እውነታ ውጪ ሊሆን አይችልም።

በዓለም አቀፍ ደረጃ ተከስተው ከነበሩት ታሪካዊ ክስተቶች ውስጥ የአዳዲስ ቴክኖሎጂዎች መፈጠር፣ የስልተ-ምርት እየተለወጠ መሄድ፣ የከተሜነትና ግለኝነት ኑሮ መስፋፋት ተጠቃሽ ጉዳዮች ሊሆኑ እንሚችሉ የሚጠቁሙ ምኝጮች አሉ። " The continued expansion of an industrial- urban civilization has produced extensive changes in our social life. Prominent among these have been increased secularization and decline in the importance of sacred ceremonialism" (Kimbal Solon, [1960] in, xvi in Gennep Van, 1908).

ይህ በአውሮጳዉያኑ ዘንድ የተፈጠረው የአኗኗር ልምድ በሂደት ወደሌሎች አካባቢዎች መስፋፋቱ አልቀረም። በተለይም አውሮጳውያን ወደ አፍሪካ መምጣት በቀጥታ በቅኝ ግዛት በያዟቸውም ሆነ በዘመኑ በነበረው የዓለም እንቅስቃሴ መንፈስ ነባሩን ሀገራዊና አከባቢያዊ ድባብ ማወዱ የግድ ነው። ይህ በአሁኑ ወቅት የምዕራቡ ዓለም ትላልቅ ኢንዱስትሪዎች በሚያደርሱት የአየር ብክለት ሌሎች ክፍለ-ዓለማት ከተጽዕኖው ማምለጥ እንዳልቻሉ

እንደማለት ተደርጎ ሊተታይ ይችላል። የአውሮጳውያኑ መስፋፋት በሌሎች ማህበረሰብ ጉዳዮች ላይ በተለይም ከባህል፣ ከማሕበራዊ ኑሯቸው፣ ከኢኮኖሚም አንፃር በአዎንታም ሆነ በአሉታ ተፅዕኖ እንዳደረጉና ሊያደርጉም እንደሚችሉ የታወቀ ነው። ይህን የመለወጥና መለወጥ ሁኔታ በአፍሪካ ማሕበረሰብ በባህል ጥናት ውስጥ ሲያጠና የጠቀሰው ቪክቶር ተርነር በሚከተለው መልኩ አስቀምጧል።

> " In many parts of Zambia the ancient religious ideas and practices of the Africa's are dying out through contact with the white man and his ways. Employment in the copper mines, on the railway, as domestic servants and shop assistances; the meeting and mingling of tribes in the nontribal environment; the long absence of man from their homes- all these factors have contributed to the breakdown of religious that stress the values of kinship ties, respect for the elders, and tribal unity (Turner, Victor; 1967:2).

ይህ ሊሆን የቻለው በዓለም ዓቀፋዊ እንቅስቃሴ ውስጥ አውሮጳውያኑ ወደ አፍሪካ በምጣታቸውና የተለያዩ ዳራ ያሏቸው ማሕበረሰቦች በመነካካታቸው ነው። የዛምቢያው ማሕበረሰብ ነባር ሀይማኖታዊ ተቋማትና ከበራው በውጫዊ ሀይማኖት በመዋጡ፣ በኢኮኖሚያዊ ምንጭና የሥራ ባህል መለወጥ ምክንያት በጊዜ አጠቃቀም ላይ ለውጥ ተከስቷል። ይህም ቤተሰባዊ ግኙነታቸው እንዲላላ ተፅዕኖ ማድረጉ ይስተዋላል። በአኗኗር ስልትና መነካካታቸው የመጣው ለውጥ ቢኖርም አውሮጳውያኑ ለውጡን ለማፋጠንም አቅም የነበራቸው መሆኑ (የኢኮኖሚ፣ የሥነልቦና፣ የቴክኖሎጂ፣ የጦር መሣሪያ..) አፍሪካውያኑ ላይ ለውጡ ጎልቶ እንዲታይ አድረጓል።

እነርሱም ከአፍሪካ የአየር ሁኔታ የተነሳና ከአፍሪካ ባገኟቸው በድሮው ከሚያውቋቸው ለየት ያሉ የኢኮኖሚ ምንጮች (ጌጣ ጌጦች፣ የምግብ አይነቶችና ሌሎች...) አጠቃቀም የተነሳ በአለባበሳቸውም ሆነ አጋጌጣቸው ወይም አመጋገብ ስልታቸው ላይ ለውጥ መታየቱ የሚቀር አይደለም። በባሪያ ንግድ ዘመን ከአፍሪካ የተወሰዱት ጥቁሮች የፈጠሩት የራፕ ሙዚቃ ስልት አንዱ ጉዳይ ነው ለማለት ይቻላል።

እነዚህም ሆኑ ሌሎች ዓለም አቀፋዊ ጉዳዮች በቀጥታም ሆነ በተዘዋዋሪ በቱለማ ኦሮሞ ባሉት ነባር ባህላዊ እሴቶቹ ላይ ተፅዕኖ ማሳደራቸው አልቀረም፤ አይቀርምም። በአውሮጳዉያኑ ዘንድ ስኮሎኒያሊዝም ጋር በሰፊው በወቅቱ የተስፋፋው የፕሮቴስታንት እምነት በ1830ዎቹ ወደ ቱለማ አሮሞ አከባቢ÷ የአሁኑ ምሥራቅ ሸዋ÷ በሉዶልፍ ኪራፍ በሚመራ ቡድን እንዲደርስ መሞከሩ ሊጠቀስ የሚችል ነው(Rechards, Charles:1961) ። በሌላ በኩል ኢትዮጵያ አሁን

ያላትን ቅርጽ ለማግኘት የቻለችውና የጉለሌና ኤካ ኦሮሞ ጎሣዎች ሥፍራ የሆነው ቱለማ አካባቢ ለማዕከላዊ መንግስት መቀመጫነት የበቃው አውሮጳውያኑ የመስፋፋት እንቅስቃሴ ውስጥ በነበሩበት የዘመን መንፈስ ውስጥ መሆኑ በቀጥታም ሆነ በተዘዋዋሪ የዓለም አቀፍ ገጽታ አካል ነው ተብሎ ሊወሰድ ይችላል።

እላይ ከተነሱት ሌላ ሌሎች በቀድሞም ሆነ በአሁኑ ወቅት ምንጫቸው ውጫዊ የሆነ ግን በጉልህ በማሕበረሰቡ ባህልና ማሕበራዊ ጉዳዮች ላይ ለውጥ ለመፍጠር አቅም ያሏቸው ክስቶች በርካታ ናቸው። ከእነዚህም የቴክኖሎጂና ውጤቶች፣ ብዙሀን መገናኛዎች፣ የኢንቨስትመንት ሥራዎች እና ሌሎችም ተጠቃሽ ናቸው።

በሀገር ደረጃም በአዎንታም ሆነ በአሉታ በቱለማ ኦሮሞ የመርሣ ወቅት ከበራዎች ላይ የታዩ ለውጦችና ለውጦቹን ለመፍጠር አቅም የነበሯቸው ክስቶች ነበሩ፤ እሉ የሚያሰኙ ጉዳዮች ሊጠቀሱ ይችላሉ። በአፄዎቹ ዘመናት የነበረው የመንግስት ሃይማኖት እና ከዚያም በኋላ በዚያዉ መልክ የቀጠለው የኦርቶዶክስ እምነት ከነበሩ የአከባቢው ኦሮሞ ሐይማኖት ጋር የሚጋጭ በመሆኑ በይጋጭም እንኳ የበላይነትን የማየስጠብቅ በመሆኑ የኦሮሞ ሐይማኖታዊ ተቋም በነባሩ ሁኔታ እንዲቀጥል እድል አላገኘም።

በተመሠረተው ማዕከላዊ መንግስት የነበረውም አወቃቀር ከነባሩ የማሕበረሰብ አስተዳደር የገዳ መዋቅር ጋር የሚጣጣም ስላልነበረ ይህም እንዲሁ እንዲዳከም እና ወደ ማዕከላዊው መንግስት መዋቅር እንዲስማሙ ተደርጓል። ከተገኘው መረጃ እንዲስማሙ ከተደረጉት አንዱ በወቅቱ በተለያየ የገዳ እርከን እና ማሕበራዊ ደረጃ ላይ ድርሻ የነበሯቸው የቱለማ ኦሮሞዎች በማሕበረሰባቸው ላይ በአገር አቅኚዎች ሥር የአባ ገዳነትን ትተው፥ "Abbaa Lafaa- አባ ለፋነትን (ባለ መሬት)" ሹመት ተቀብለው የሰፋፊ መሬት ባለቤት ሆነው እንዲገብሩ መሆናቸው ነው። ይህ ተፅዕኖው ውጫዊ ብቻ ነው የሚባል ሳይሆን ይልቅም ውስጣዊነቱ የጎላ ነው ሊባል የሚችል ነው።

ከኢሉ በቾ (በ2007ዓ.ም በተደረገ ቃለመጠይቅ በተገኘው መረጃ በአካባቢው በአባለፋነት ከሚታወቁት "ዲሪባ ቦኔቻ ተጂ ባለ 24 "Wantaa- ዋንታ[90]- ጋሻ" ከነበሯቸው ውስጥ፥ ጫላ

---

[90] አንድ "Wantaa- ጋሻ 40 ሄክታር ነው። አንድ ሄክታር ደግሞ 40 ቀርጥ (50 X 50 ሜትር) ስፋት አለው። ደርግ ቀበሌ ሲመሠርት አንድ ቀበሌ ከ20- 25 ጋሻ በማድረግ ነበር። በአሁኑ ደግሞ ከሁለት ቀበሌዎች ጀምረው ምክንያቱ በውል ግልጽ ባይሆንም ተደባልቀዋል። የ"Wantaa- ዋንታ (ጋሻ) መለኪያ ምን እንደሆነ ለጊዜው አጥኚው አላገኘም። ያለው ግምት ግን በአፋን ኦሮሞም ሆነ በአማርኛውም ቃሉ የመሬት መለኪያውን እንዲሁም

ቱሬ ሮቢ ባለ 8 ጋሻ፣ ነጋሽ ጉተማ ባለ 6 ጋሻ፣ ተጂ ቦኩ ባለ 120 ጋሻ፣ ጂሩ አረዳ ባለ 8 ጋሻ ባለቤት ነበሩ (አቦ በዳሳ ቱሩ፣ አቦ ያኢ በጂ፣ አቦ ታምሩ ዲሪባ እንዳብራሩት) ይህል መሬት ነበሯቸው፡፡

ከእነዚህ የወቅቱ አባ ለፋ ቤተሰቦች ከሆኑት አቦ ታምሩ ዲሪባ ሶኔቻ ተጂ እና አቦ ደቦ ጂሩ አረዳ ለዚህ ጥናት መረጃ የሰጡ ናቸው፡፡ አቦ ታምሩ ዲሪና ቤተሰቦቻቸው ከባ ለፋ ከመሆናቸው በፊት አባ መልካ ስለነበሩ እሳቸው በደርግ ዘመን÷ "በቀበሌ ደረጃ የፓርቲ አባል ነክ ተሳታፊ" የነበሩ ቢሆንም አሁን ወደ አባ መልካነታቸው አገልግሎት ተመልሰው በዚሁ እያገለገሉ ይገኛሉ፡፡ አቦ ዳቦ ጂሩ በምዕራፍ አምስት ውስጥ የበቾ ኦሮሞ ገዳ ጂዓ [ካላንደር] አዋቂ ቤተሰብ ናቸው፡፡ አሁን እያገለገሉ ያሉት ለዚህ ጥናት መረጃ ለመስጠት ፈቃደኛ ባይሆኑም ታላቅ ወንድማቸው ኦቦ ሄይ ጂሩ አረዳ እንደሆኑ ከዚህ በፊት ተነስቷል፡፡

በታሪክ የጊዜ ሂደት ውስጥ ይህ የዓለም አቀፋዊ፣ ሀገራዊና ውስጣዊ የየወቅቱ ክስተቶች በቀጥታም ሆነ በተዘዋዋሪ ለለውጡ የየራሳቸውን አስተዋጽኦ በማድረግ መቀጠሉ አልቀረም፡፡ በተመሳሳይ ሁኔታ የዓለም ዓቀፍ ተማሪዎች እንቅስቃሴ በሀገርቷ የ1966 ዓ.ም አብዮት ለውጥ ያመጣውን የኢትዮጵያ ተማሪዎች እንቅስቃሴ መፍጠሩ፣ ደርግ በአቋራጭ ሥልጣን ከያዘም በኋላ ምንም እንኳ ለቱለማ ኦሮሞ የተለየ ባይሆንም ባህሉን እንዲያጠና/ እንዲያጎለብት የሚያበረታታ ሁኔታ አልነበረም፡፡ መረጃዎች እንደሚጠቁሙት የተደረገ ሙከራ ቢኖር÷ "ባህል ማለት ኪነት" ወይም "የኪነት ቡድን መመስረት" እንደሆነ ተደርጎ የታሰበ ይመስል ለፖለቲካ ፍጆታ የዋለ ነበር (ፈቃደ፤ 1991)፡፡ በወቅቱ ይነገር የነበረውና የሀገሪቷ የርዕዮት አቅጣጫም በመጠኑ ትምህርት ቀመስ ከሆነው ጀምሮ የዳያሌክትክስ ቁሳካልነትን ጽንሰ ሀሳብ የሚያጎላ ስለነበር እንደ ኦሮሞ ባሉ ማሕበረሰቦች ዘንድ የባህል ጉዳዮች ተቆጣጣሪ የሆኑት ነባሩ ሐይማኖታዊ ተቋማት ይዳኙና ይታዩ የነበሩት ከዚህ አንፃር ነበር የሚያስብሉ ጉዳዮች እንደነበሩ ከመረጃ አቀባዮች የተገኙ መረጃዎች ይጠቁማሉ፡፡ "Ulfaa warra ayyaantuun *kinatii* dhaaban- በተከበሩ የአያንቱ ሥርዓት መፈፀሚያ ዲቤዎች [ከበሮዎች] ለኪነት ማቋቋሚያ አዋሉ (ተፈሪ ጉዳታ፣ ቱራ ደሳለኝ፣ ያኢ በጂ ከኢሉ በቾና ገላን የተገኙ መረጃዎች)፡፡ አያንቱዎችም

የፈረስ ጉግስ ወቅት የተፎካካሪ ጋባቢዎች መመከቻ ቁሳዊ ባህል ትርጉምም ስላለው ለምናልባት የአንድ ጋሻ መሬት ስፋት በአንድ ሠንጋ ፈረስ ጉግስ መነሻነት የሚለካ ሳይሆን አይቀር ይሆናል ብሎ የራሱን ግምት ያስቀምጣል፡፡

እንደ አድሃሪ፣ ተራማጅ ሳይሆን ጎታች፣ ኋላ ቀር... ይታዩ እንደነበር የወቅቱ ማርክሲዝም ርዕዮት ተከታይ ይመስል የነበረው የሀገሪቷ የፖለቲካ አቅጣጫ ጠቋሚ ነው፡፡

በተመሳሳይ ሁኔታ ከደርግ ዘመን በኋላ የተመሠረተው የኢትዮጵያ ፌዴራላዊ ዴሞክራሲያዊ ሪፐቢሊክ መንግስት በሕገ መንግስቱ አንቀፅ ፴፱ ንዑስ ቁጥር ፪ "ማንኛውም የኢትዮጵያ ብሔር፣ ብሔረሰብ፣ሕዝብ በቋንቋዉ የመናገር፣የመፃፍ ቋንቋውን የማሳደግ እና ባሕሉን የመግለጽ የማዳበርና የማስፋፋት እንዲሁም ታሪኩን የመንከባከብ መብት አለው" ቢልም በቱለማ አካባቢ በስፋት የተስፋፋዉ የኢንቨስትመንት ስራ (የአበባ እርሻዎች፣ ኢንዱስትሪዎች፣ የደረቅ ወደብ ማስፋፊያዎች- ሞጆ፣ ገላን [91])፣ የሲሚንቶ ፋብሪካና ቅርጫፎቻቸው፣ የስኳር ፋብሪካዎች [92] ፣ የከብት እርባታዎች...)፣ የአዳዲስ ከተሞች ምስረታ (ለምሳሌ ገላን፣ ለገዳዲ ለገጣፎ፣ ዲማ) እና የቀድሞዎቹን ከተሞች ማስፋፋት (ለምሳሌ የአዲስ አበባ ከተማ 2006-2030) መሪ ፕላን)፣ የሰፋፊ የመንገድ ስራዎች (የመኪና የባቡር መንገዶች) ሁሉ በቀጥታም ይሁን በተዘዋዋሪ ሀገራዊ ኢኮኖሚያዊ ጠቀሜታዎች ሊኖራቸው ቢችልም በማህበረሰቡ ባህላዊ እሴቶች ላይ አሉታዊ ተፅዕኖ ይኖራቸዋል፣ አድርሰዋልም፡፡ በዚህም ለውጥ አስከትለዋል፣ እያስከተሉም ናቸው፡፡

ከእነዚህና ሌሎችም ጋር በተያያዘ በመንግስት እውቅና የተሰጣቸው ለማህበረሰቡ መጤ የሆኑ ሐይማኖቶች መስፋፋት፣ በአንፃሩ የሀገር በቀል ሐይማኖት አለመበረታታት (Dirribii Dammissee, 2012: 37)፣ የቱለማ ኦሮሞን ባህልና ከባህሉ ጋር ያሉትን የፎክሎር ዘርፎች እንዲሁም የእሱነቱን ሕልውና የሚፈታተኑ ጉዳዮች አጋጥመዋል (Ababa Margaa; 2007: 1፣ ሙልጌታ ነጋሣ 1997፡ 42፣ የኦሮሞ አባገዳዎች የጋራ ሕብረት ምስራታ ላይ በቢሾፍቱ መስከረም 2007 ዓ.ም የተነሳ)፡፡ ስለሆነም የቱለማ ኦሮሞ ከየወቅቱ ጋር የነበውን ቀደምት ተቋም ለቅቆ ወደ አዲሱ ውስጥ ለመኖር ወይም ሁለቱንም ጎን ለጎን ለማስኬድ እየተጣጣረ የነበረበትና ያለበት ሁኔታ ላይ መሆኑ የሚስተዋል ነው፡፡

---

[91] የደረቅ ወደቦቹ ስፋት በሄክታር ገላን ሰላሣ አምስት ሲሆን የሞጆ ስልሳ ሄክታር ነው (ኢ.ቲ.ቪ. ዜና 30/08/2006 ዓ.ም)

[92] የወንጂ ፋብሪካ በፋብሪካው ተጨማሪ ምርት ማስፋፊያ 6000ሄክታር መሬት ተቀብሎ ማልማት ጀምሯል (የኦሮሞያ ራዲዮና ቴሌቪዥን መጋቢት 14/ 2006 ዓም የምሽት 3፡00 ሰዓት ዜና)፡፡ የዚህ ጥናት ባለቤት መስከረም 24 እና 25/ 2006 ዓ.ም በምስራቅ ሸዋ ቦሰት ወረዳ ባደረገው የመስክ ጉብኝት የወረዳዋ ሰፊ መሬት ለፋብሪካው በመሰጠቱ ምክንያት ሳይታረስ መቀመጡን በወቅቱ ተመልክቷል፡፡

በተለይም የኃይል የበላይነት ያለው ክፍል አውቆም ሆነ ሳያውቅ "የእኔ ነው" የሚለውን ጉዳይ ለመተግበርና፣ የአኗኗር ስርዓት፣ ግንኙነትና ሌሎች መልኮች በራሱ እይታ እንዲፈፀም መፈለጉ አይቀሬ ነው። ለእርሱ ውጫዊ ለሆነው ጉዳይ የተጋለጠው ማሕበረሰብ የራሱን አፅንቶ ከመያዝ ጀምሮ በተቃራኒው አዲሱን ከራሱ በላይ አብልጦ እስከ መቀበል ሊደርስ ይችላል። ማህበረሰባዊነትን የሚያጠኑ ባለሙያዎች በሁለት ማሕበረሰብ መካከል የሚኖርን ግንኙነትና የእውቀት መጋራትን በተመለከተ በሦስት መልኩ ይገልጿቸል። ከእነዚህ መልኮች አንደኛው÷ "አዲስ ከመጣው ይልቅ የራስን ማስበለጥ(Ethinocentrism)"፣ ድሮ ከነበው ይልቅ አሁን ያለውን ማስበለጥ (Tempocentresim) ወይም በተገላቢጦሹ እና አዲሱን ቀድሞ ከነበረው ማስበለጥ (Xenocentrisim) ናቸው(Eahleman, J. Ross, Barbara G. Cashion, Laurence A, Basirico: 1993)።

ስለዚህ ከላይ የተጠቀሱት ጉዳዮች፥ ይህ ማህበረሰብ እምብዛም የትምህርት ዕድል ያላገኘ በመሆኑ [93]፤ የመንግስታትና እውቅና ያገኙ ሐይማኖቶች ተፅዕኖ የነበረበት መሆኑና አሁንም በዓለም አቀፍ ኢኮኖሚ ተፅዕኖም ይሁን በሀገሪቱ የኢኮኖሚ አቅጣጫ ወይም የመንግስት መዋቅር አካላት አለመናበብ (ለምሳሌ የባህል ጉዳይ፣ የኢንቨስትመንት ጉዳይ፣ የብድር አቅራቢ ባንኮች ጉዳይ ሰፋ ሲልም በሀገሪቷ የነበሩትና አሁን ያሉ የባህልና የመሬት ፖሊሲዎች..) ጥናቱ በተደረገባቸው የቱለማ ኦሮሞ ማህበረ ባህላዊ መዋቅሮች ላይ ተፅዕኖ በማድረስ በኩል የየራሳቸው ድርሻ አላቸው።

የሂሚስፌርክ ንድፈ ሀሳብ በተለያዩ ምክንያቶች አንድ ማሕበረሰብ ከቦታው ሲንቀሳቀስ ወይም ሌላው ሲመጣበት፣ ወይም በሚከሰቱ ሌሎች መስተጋብሮች የተነሳ የማሕበረሰቡን የዕውቀት የመዋዋስ፣ የመወሃድ፣ የመዋዋጥ፣ የመጠናከር እንዲሁም የመዘንጋት መልኮች እንደሚመለከት በምዕራፍ ሁለት ሥር ተነስቷል። የፎክሎር ባለሙያ ድርሻም በእነዚህ

---

[93] ቱለማ በሚኖርባቸው አካባቢዎች ከቄስ ትምህርት ባለፈ የመደበኛ ትምህርት መስጫ በተለይም ሁለተኛ ደረጃ ትምህርት ቤቶች እስከ 1960ዎቹ አጋማሽ ድረስ አልነበሩም ለማለት ይቻላል። ይህ ከ1953ዓ.ም የግርማሜና መንግስቱ ንዋይ የመፈንቅለ መንግስት ሙከራ በኋላ በ1954ዓ.ም የልማት ማሕበራት እንዲቋቋሙ ሲፈቀድ የመጫና ቱለማ መረዳጃ ማሕበር በ1955ዓ.ም ትምህርት ለማሕበረሰቡ እንዲዳረስ ዋነኛ ዓላማው አድርጎ መቋቋሙን ኦላና ዞጋ ስለማሕበሩ ታሪክ በሚያትተው መጽሐፉ አስፍሯል (ኦላና ዞጋ፡ 1985ዓም)። ከዚያ በፊት የነበሩት የአንደኛ ደረጃ ትምህርት ቤቶች የ1948 ዓም ማሕበራዊ ኑሮ እድገት ሚኒስቴር ሠነድ የገቢ ቁጥር 146/48 አንቀጽ አስራ አምስት 1ኛ "ለ" እንደሚገልፀው በአካባቢው በንጉሱ ለተሾሙ÷ "አገር አቅኚዎች" ልጆች መማሪያ ሲባል የተቋቋሙ ነበሩ። ሠነዱ እንደሚገልፀው በእግረ መንገድ የአባ ለፋ (ባለ መሬት) ልጆች፣ አማችነት የመሠረቱና ክርስትና የተነሱ ቤተሰብ ልጆች ተምረውባቸዋል።

የታሪክና አከባቢያዊ መስተጋብሮች ውስጥ የተለዋወጡ የእውቀት መልኮች መመርመር እንደሆነ በዚህ ምዕራፍ ሥር እንደ መግቢያ የሰፈረው ሀሳብ በምዕራፍ ሁለት የንድፈ ሀሳብ ክፍል የተነሱትን ያስታውሷል፡፡ ከዚህ ትውረት አንፃር በዓለም አቀፋዊ እንቅስቃሴም ሆነ በሀገሪቷ ሕዝቦች ግንኙነት እንዲሁም ውስጣዊ ለውጦች መነሻነት በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅት የታዩ የጊዜና የሥፍራ እሳቤዎች ያሳዩዋቸው መልኮች ቀጥለው በሚመለከቷቸው የትውረቱ መስፈርቶች ስር ታይተዋል፤ተተንትነዋልም፡፡

9.1. ማስማማት፣ መላመድ ፣ ማጣመድር :-

9.1.1 በዕለት ከጊዜና ቦታ አንፃር፡-

በቱለማ ኦሮሞ አካባቢ ቀድሞ በነበረው በዕለት ውስጥ ያለው ጊዜ ተፈጥሯዊ የሆኑ አከባቢያዊ ጉዳዮችን መሠረት በማድረግ በዋነኝነት በተለይ ቀን ከሆነ በጥላ መርዘምና ማጠር እንዲሁም አቅጣጫ ሳይከፋፈል የነበረ ነው፡፡ ለሊት ሲሆን እንዲሁ የዶሮ ጩኸት ፣ ኡርጂ በክልቻ፣ የንጋት ወፎች ድምጽ… መለኪያዎቹ ነበሩ፡፡ ሆኖም አሁን ባለው ሁኔታ በበርካታ ውጫዊ ምክንያቶች (የእጅ ሰዓት መለመድ፣ የትምህርት መስፋፋት፣ የራዲዮና ሌሎች ሰዓት ጠቋሚ መሣሪያዎች ወደ አካባቢው መግባት) የተነሳ ወደ ታሳበው ሰዓት የመጠጋትና ማዕከል ይደረጉ የነበሩ ጉዳዮን (ለምሳሌ የፀሐይን አቅጣጫ ተመልክቶ ሰዓት መገመት፣ የየራስ ጥላ እርዝማኔ መመልከት፣ ለሊት ሲሆን ድምጾችን ማዳመጥ…) ምልክቶች የመተው አዝማሚያ የታየ ለውጥ ነው፡፡ እስከ አሁን ያለው በዕለት ውስጥ በእርግጠኝነት ሰዓት መናገር እንደተቻለው ከበራዎችን በማስጀመርና ማጠናቀቅ ላይ ከዚህ እስከዚህ ሳይባል ለማከናወን እንዳልተቻለ በተለይም ይህ ጥናት ባተኮረባቸው ከበራ ስርዓቶች ላይ ተደጋግሞ የታየ ነው፡፡ ይህም ከከበራ ጋር በተያያዘ ተፈጥሯዊ ገጽታው ከነባሩ የማሕበረሰብ እውቀት ጋር በበለጠ ተጠናክሮ መኖሩን አመላካች ነው፡፡

ድሮ ዘወትር ምሽት እንቆቅልሽና ተረት ይጫወቱ የነበሩት ልጆች ከትምህርት መስፋፋት ጋር ተያይዞ ጊዜውን ለጥናትና የቤት ስራ እያዋሉት እንደሆነ በተሳትፎ ምልከታ የተገኘ መረጃ ያሳያል፡፡ ከዚያም በላይ በማህበረሰቡ ቋንቋም ባይሆን ከአዲስ አበባ የሚለቀቁ በርካታ የኤፍ ኤም ራዲዮ ስርጭት ጣቢያዎች የቱለማን አከባቢዎች በሙሉ ማዳረሳቸው ሌላኛው ትኩርት የሳበና የታየ የእውቀት ለውጥና ቀጣይነት መልክ ነው፡፡

በተሰበሰቡ እንቆቅልሾች ውስጥ በነባር አቀራረብ ውስጥ የአዳዲስ ይዘት ለውጦች ተስተውለዋል፡፡ ለምሳሌ እንደ÷ "Harkaan Facaasaniit, ijaan funaanu- በእጅ ዘርተው በአይን ይለቅማሉ" አይነት ጽህፈትንና ማንበብን የሚመለከቱ የእንቆቅልሽ ቅንጣቶች ታይተዋል፡፡ አውሮፕላንን ከተጠመዘዘ የበሬ ቀንድና ማጓራት ጋር ማስተያየት፣ ሽጉጥንና ጥይትን ሰው የሚባሉ እናትና ልጅ እንዳሆኑ በማድረግ፣ ራዲዮን ከድመት ድምፅ ጋር፣ ባትሪና ድንጋዩን ከተላላኪ ሰው ጋር፣ እና ሌሎች በማሕበረሰቡ አካባቢ የደረሱ የቴክኖሎጂ ውጤቶች ወደ ስነቃሉ እየገቡ ያሉ መሆናቸው በለውጥና ቀጣይነት ስር እንዲነሱ ያደርጋቸዋል፡፡

በሌላ በኩል በየምርት ዘመኑ በክልልም ሆነ አገር አቀፍ ደረጃ÷ "ሚሊየነር" አርሶ አደሮችን መሸለም እየተለመደ የመጣ ነው፡፡ እነዚህ ሰዎች ለመሸለም ቋሚና ተንቀሳቃሽ (ቤቱን፣ ከብቱን አስቆጥሮና አስተምኖ) በገንዘብ ካሰላ በኋላ ከመሰል ተፎካካሪዎቹ ሀብት ጋር ለውድድር ይቀርባል፡፡ እንግዲህ በዚህ ውስጥ ተለውጦ እየታየ ያለው ነባር የነባር "ቁጥር" እና "ሀብት መቁጠር" እሳቤ ነው፡፡ በሌላ አገላለጽ ይህ የእውቀት መመስረቻ ሥልቱም እየተለወጠ መምጣት ማሳያ ሊሆን ይችላል፡፡ ቀድሞ ባለው 'ልጅና ከብት' በነጣለ አይቆጠርም፤ ተነጥሎ እንዳይታይ፣ እንዳይጎዳ በማሰብ፡፡ አሁን ከሀገሪቷ ስልተ ምርት እና ግብርና መር ኢኮኖሚ አቅጣጫ እንዲሁም አምራች አርሶ አደሩን እርስ በርስ ፉክክር መፍጠሪያ ስልት ጋር ተያይዞ ለውጡ እየተፈጠረ መምጣቱ የሚስተዋል ነው፡፡

በጋብቻ ውስጥ የማሕበረሰብ እይታና ነባር ልማድ አዲስ ያገባች ሴት የወላጅ አባቷን ስም ትታ በባሏ ስም መጠራት የተለመደ ነበር፡፡ ወላጅ ቤተሰብ ያወጡላትን ስም ትታ በተዳረችበት አካባቢ የምትታወቅበት አዲስም ስም በአግቢዋ ቤተሰቦች ይሰጣታል፡፡ አሁን ባለበት ሁኔታ ከትምህርት መስፋፋት እና የወላጆቿ ስም ቀድሞ በትምህርት ቤት ሠነድ ላይ መስፈር፣ የሰነዶቹም ከእሷ ጋር መኖር በነባሩ ስም እንዲቀጥል አድረጓል፡፡ ይህም ሆኖ ነባር ክንውኑ በወቅቱ ስለማይቀር አሁን ሁለቱም ስሞች እንደተጠቃሚው እየተቀያየሩ ያገለግላሉ፡፡

ከመልክዓ-ምድርና የከበራ ስፍራዎች ጋር በዕለት ስር ሊነሱ ከሚችሉት ውስጥ አሁን *በሊዝ መሬት ማስተዳደር በሚለው መሠረት* በመንግስት በኩል "መሬት እንሸጣለን" የሚሉ ማስታወቂያዎች እየተነገሩና ማህበረሰቡም ስምጧቸው እየተላመደ መምጣቱ ሌላኛው ጉዳይ ነው፡፡ በማስታወቂያ የሚነገሩ ግን በማህበረሰቡ ባህል÷ "Hooda- ነውር" የሚባል ነገር ተደጋግሞ ከመስማት የተነሳ እየተለመደ የመጣ ነው፡፡ በምዕራፍ ስድስት ስር እንደታየው መሬት/ ደቹ ከዋቃ ያልተናነሰ ሐይማኖታዊ ሚና አላት፡፡ "መሬት በሊዝ እንሸጣለን" የሚለው

አገለለፅ÷ "Caalbaasn Waaqa keenya Liizitti Gurguruu Barbaanna- ዋቃችንን [ፈጣሪያችንን] በጨረታ አወዳድረን በሊዝ ለመሸጥ እንፈልጋልን" ከሚል ማስታወቂያ ያልተናነሰ ነው። ይህ በየዕለት ተዕለት በተስፋፉት ሚዲያዎች አማካይነት ወደ ሕዝቡ እየደረሱ ያሉ የለውጥና ቀጣይነት አካል ናቸው።

9.1.2. በወር ከጊዜና ቦታ አንፃር:-

ወራት ሁለት ኩዳ በአርፊዎች - ሁለት አስራ አራት ቀናት የተከፋፈለ ነው። በሌላ አጠራር "Torbee lama- *ሁለት ሳምንት*" ተብሎ ይታወቃል። አሁን መንግስት ተቀብሎ እየሠራበት ባለው የኢትዮጵያ ኦርቶዶክስ ካላንዳር መሠረት ሁለት አስራ አምስት ቀናት ወይም ሁለት ሳምንታት በጠቅላላው ሠላሣ ቀናት አሉት። በቱለማ አካባቢ የአያና ቤትን ከበራ ለማለት *ኩዳ አርፊ* ሲባል ካልተሰማ በስተቀር በወር ውስጥ ያሉትን ለማጥቀስ÷ "Kudha Shanan har'aa- የዛሬ አስራ አምስት ቀን" ብሎ የሚናገር ሰው ይበረክታል። በሁለቱም አንድ እንደሆነ የሚወስደውም በርካታ ነው። በዚህ ውስጥ መሠረታዊው ነገር የአንድ ቀን መጨመርና መቀነስ ሳይሆን ለቆጠራው መሠረት ባደረገው ነገርና ነባር እውቀቱ ላይ ለውጥ የማድግ ነው። ያም ሆኖ ከሁለቱ መንግስት የሚጠቀምበት ጎልቶ ቢታይም በውስን ደረጃ በተለዋዋጭነት እየተጠሩበት ናቸው።

በኦሮሞ በወራት ውስጥ ያሉት ቀናት ብዛት በቁጥር ሳይሆን በስም ይጠሩና ይታወቁ እንደነበር በምዕራፍ አምስት ሥር ተነስተዋል፤ ከበቾና ጂሌ የተገኙት ተዘርዝረውም ታይተዋል። እነዚህ ቀናት የየራሳቸው የሆነ አያና እንዳለቻው እንዲሁ ተመላክቷል። ሆኖም እነዚህ ቀናት ያሏቸውን አያዎችና ከበራዎች እንዲሁም ከእነዚህ ቀናት ጋር በተያያዘ ያሉትን ከበራዎች መፈፀም ቀርቶ ቀናቱን የሚያውቀው ሰው እራሱ እጅግ በጣም ውስን እንደሆነ ከበቾ በተገኘው መረጃ ላይ በመመስረት በቦታው ተገልጿል። ከበቾ መረጃውን የሰጡት አባት እውቀቱ የአባታቸው የአቦ ጂሩ አረዳ እንደሆነ ቢናገሩም ቀናቱን ማሟላት አልቻሉም። ሆኖም ይህ እውቀት እነርሱ እንደሚሉት የጃዓን በቾ ገዳ ቀናትና ሥርዓት የመምራት ኃላፊነት ያለው እነርሱ ዘንድ ነው። የገዳ ጨፌ በሎ ገዳ ስርዓት መቼ መቼ መከበር እንደለበት የሚገልፁት እነርሱ ናቸው። በአሁኑ የገዳውን ወቅት እና ተያያዥ እውቀት እየመሩ ያሉት የመረጃ ሰጪው ታላቅ ወንድም ኦቦ ሆማ ጂሩ ናቸው። እኚህ ሰው በ2002ዓም ሰኔ 20 ቀን የቢርመጂ ገዳ አባላት በጨፌ በሎ ተገኝተው ሥርዓቱን እንዲፈጽሙ በሪጳ ጊዮርጊስ ቤተክርቲያን አከባቢ ለሚመለከታቸው መልዕክት ሲያስተላልፉ የዚህ ጥናት ባለቤት በውስን ተሳትፏዊ ምልከታ

አስተውሏል። በውስን ደረጃ እንደ በቾው አዛውንት አቦ ሆማ ጂሩ እና የጂሌው አዛውንት አቦ ዶሪ ዳለቾ ጉዳዩ ስለሚመለከታቸው በተወሰነ ደረጃ እውቀቱን ካኖሩት አዛውንቶች ካልሆነ በስተቀር፥ "በወር ውስጥ ያለ የኦሮሞ የወር አቆጣጠር" ተብሎ ቢጠየቅ በተግባር ሕያው ሆኖ አይታይም። ስለሆነም ይህ እውቀት ከመለወጡም በላይ ጠፍቷል፤ በሌላ ተተክቷል ሊባል የሚችል ነው።

ሌላው የማጣመር ክስተት በስያሜዎችና ተግባራት ላይ ይስተዋላል። ብዙዎቹ የቱለማ አካባቢ ወራ አያናዎች - ከኦርቶዶክስ ሐይማኖት ጋር በስያሜና ከበራ ቀናት ጋር አጣምረው እየተጠቀሙበት ነው። ከዚህ በፊት ባሉት ክፍሎች እንደተጠቀሰው ለምሳሌ ከስያሜዎች አንፃር፥ "Maaramii Roggee - የሮጌዋ ማርያም (ሱሉልታ)፣ Maaramii Jijoo- የጂጆ ማርያም (ምዕራብ ሸዋ)፣ Warra Maaramii Giiftt Saafoo - የልዕልት ሳፎ ማርያም (ደቡብ ምዕራብ ሸዋ) ይጠቀሳሉ። በዚህ ውስጥ በማሕበረሰቡ ያለችዋ የአቴቴ ስያሜ በማርያም ተተክታም በተለዋጭነትም ታገለግላለች።

በሌላ በኩል ከላይ እንደተነሳው የኦሮሞ ቀናት አቆጣጠር በመረሳታቸው ምክንያት ግለሰባዊም ሆነ ማሕበራዊ ጉዳዮች በሰባቱ የሳምንቱ ቀናት እና በወር ውስጥ ባሉ የሠላሳ ቀናት በዓላት ዕለታት እየተከናወኑ ናቸው። በዚሁ መሠረት በመስክ ምልከታ የተገኘው አብዛኛዎቹ የአያንቱ ቤት ከበራ ዕለታት ከቀናት እሁድ፣ ከወራት ደግሞ በኦርቶዶክስ ቤተክርስቲያን አጠራር የሚካኤል (ወር በገባ በ12ኛ ቀን)፣ የገብርኤል (ወር በገባ በ19ኛ ቀን) ፣ የማርያም (ወር ከገባ በ21ኛ ቀን ፣ የመዲያኒዓለም ወር በገባ 27ኛ፣ እና የባዓለ ወልድ ወር በገባ በ29ኛ ቀናት) የሚዘወተሩ ናቸው።

ከዚሁ ጋር በተያያዘ የአያናዎቹን ስም በመላዕክት ስም መጥራት እንዲሁ አለ። "Inni/ishiin ayyaana Gabreelii dalaga/di, Ayyaana Maaramii dalaga/di- የእሱ/ሷ አያና የገብርኤል ነው፣ የእሱ /ሷ የማርያም ነው" የሚሉ አገለለፆችና አጠራሮች አሉ። በዚህም የሚጠሩ ገልማዎች ተሠርተው ይገኛሉ። በአካባቢው ያሉ የኦርቶዶክስ አጥቢያ ቤተክርቲያናትም ለእነዚህ ሰዎች የንሰሃ አባት በመሆን በየወቅቱ የገልማዎቹን መርጨት ሥነስርዓት እንደሚፈፅሙ በ2007 ዓም ከአቦ መርጋ ጫልቺሣ ጋር በተደረገ ቃለመጠይቅ ለማወቅ ተችሏል። በዚህ ላይ "ሁለቱም አንድ ናቸው" የሚሉ ታዳሚዎች በከፊል ተሳትፎ ምልከታ ውስጥ በሥፍራው አጋጥሟል። ሆኖም ከቀናቱ ባለፈና የመላዕክትን ስም በመጥራት በዘለለ በሥፍራው የሚከናወነው ክንውን

ታዳሚዎቹ እንደሚሉት በቤተክርቲያን ከሚከናወነው ጋር ተመሳሳይ ስለመሆኑና አለመሆኑ ወይም ከዚህ በተቃራኒው ለወደፊት በንጽጽራዊ ጥናት ማየት ያስፈልጋል።

9.1.3. በወቅቶች ከጊዜና ቦታ አንፃር:-

የመስቀል በዓልና ሥነሥርዓት በሀገርቷ ከሚከበሩት ተላላቅ በዓላት አንዱ ነው። ይህ በዓል በተመሳሳይ ወቅት በስፋት የመከበሩ ምክንያት ከአየር ንብረት ተመሳሳይነት የመነጨ ሊሆን ይችላል። የክረምት ማለፍና የበጋ ወቅት መምጣት በአብዛኛው አከባቢ በተመሳሳይ ጊዜ ውስጥ የሚታወቅ ነው። ይህ ተመሳስሎ በተለይም በቱለማ ኦሮሞ አከባቢ በታያው መረጃ መሠረት÷ "መስቀል" በሚለው ስያሜ እና "ችቦ የማብራት ሥርዓት"፣ እንዲሁም አሁን እየተከናወነ ባለው ችቦው የሚበራበት ዕለት፣ ቀጥሎም እሬቻ የሚደረግበት ቀን የመስቀልን ቀን የተንተራሰ መሆኑ ተጣምረው ያሉ ጉዳዮች ስለመኖራቸው የማሳያ ምልክቶች ናቸው።

- የአርፋሣ እርድና ቀናት

በተመሳሳይ ሁኔታ የአርፋሣ እርድ በአርፋሣ ወቅት የሚከናወን ቢሆንም የከበራዎቹ ቀናት በአከባቢያዊ ጉዳዮች የተነሳ ወደኋላ ወይም ወደፊት የተሸጋሸጉ ናቸው የሚያስብሉ ጉዳዮች አሉ። ለምሳሌ በዓቢይ ጾም ፊቺ ዕለት የመልካ እርድና ቡና ማፍላት ሥርዓት ሲፈጽሙ የነበሩ አጋጥመዋል። በዚህ ላይ÷ አዴ ዳንሱሬ በተጂ ወንዝ ላይ በ2002ዓ.ም ሥርዓት ሲፈጽሙ ለምን ጾም ፊቺው በፊት ለምሳሌ ትናንት ወይም ከዚያ በፊት አላከበሩም?" የሚለውን ጥያቄ ተጠይቀው÷ "Nuti Warra Abbaa Malkaa dura malkaa hinbuunu, har'aayyuu isaan ganama dhufanii wanta deebi'aniifi. Isaan immoo xoomii keecha malkaa hinbu'ani. Isaan durii kaasanii Kirstaana ta'anii jiru. Iddiriis immoo odoo kana raawwatanii hinadaba (2002: Malkaa Tajii) - እኛ ከአባ መልካ ቀድመን መልካ አንወርድም፤ ዛሬም ቢሆን እነርሱ መጥተው ስለተመለሱ ነው የመጣነው። እነርሱ በጾም ጊዜ መልካ አይወርዱም። ከድሮው ጀምረው ክርስቲያን ስለሆኑ፤ ደግሞ እድርም ይቀጣቸዋል"(ከአባ ለፋ ጋር ተያይዞ የተፈጠረው ውስጣዊ ጉዳይ መኖሩን ያስታውሷል)።

ፎቶ 12 ፡ በመልካ ተጂ ላይ የፋሲካ ፍቹ ዕለት የአርፋሣ በረንቲቻ ሚጁ ሲሰጥ

በተመሳሳይ ሁኔታ የአዋሽ ወንዝ ላይ መልካ እርድ ፈፃሚዎች በርከት ብለው የሚታዩት ሰኔ 12 እና 19 ቀናት ላይ ነው፡፡ እነዚህ ቀናት ደግሞ በተመሳሳይ በኦርቶዶክስ ቤተክርስቲያናትም የሚከበሩ ናቸው፡፡ እንግዲህ በዚህ ውስጥ የተጣመሩ ከበራዎች ሲፈፀሙ ለማስተዋል ተችሏል፡፡

በሌላ በኩል ነባሩ የማሕበረሰብ ሐይማኖት እና የኦርቶዶክስ ክብረበዓላት በተመሳሳይ ቀንና ሥፍራ የሚከናወኑባቸው ሥፍራዎች አሉ፡፡ ከእነዚህ ውስጥ እንደ፥ "Gaara Cuqaalaa- የጨቃላ ተራራ እና አቦ 'ዝቋላ' " (ምስራቅ ሸዋ)፣ "Gaara Daddee- ጋራ ዳዴ እና አቦ ዳዴ (ለገጣፎ)፣ Suphaa- ሱጳ እና ሱጳ ቅድስ ሚካኤል (ኮሎቦ) ሊጠቀሱ ይችላሉ፡፡

ባህላዊ ጋብቻ ከሌላው (የአውሮጳ) ጋብቻ ጋር ተጣምሮ እየተከናወነ ይገኛል፡፡ የሽምግልናው ሥርዓት ሙሉ በሙሉም ባይሆን በከፊል፣ የሠርገኛው አካሄድና የቃል ግጥሞቹ ክዋኔ በሁለቱም በኩል ያሉ አለባበሳቸው ሙሉ በሙሉ ባህላዊ ወይም በአውሮጳ ስልት የተሠፋና ቬሎ የሆነ የባህል ልብስ ይለበሳል፡፡ በሌላ በኩል በፈረስ ሳይሆን በመኪና፥ አልፎ አልፎ በመኪናና በፈረስ ተቀላቅሎ ይዘጋጃል፡፡ በዚህም ውስጥ የተጣመሩ ጉዳዮች ይስተዋላሉ፡፡

9.1.4. በገዳ ከጊዜና ቦታ አንፃር፡-

በዚህ ውስጥ በተገኘው መረጃ ገዳ ውጫዊ ከሆነ የሐይማኖትም ሆነ አስተዳዳራዊ ጉዳይ ጋር ሲጣመር የሚያሳይ መረጃ አልታየም፡፡ የታየው ክስተት ቢኖር ከዚህ በፊት እንደተገለፀው በገዳው እርከን በወቅቱ የነበሩ ግለሰቦች ከወቅቱ ጋር እራሳቸውን ሲስማሙ ተስተውሏል፡፡

ከዚህ ባለፈ በቱለማ ዘንድ ያለው ዕድሜን መሠረት ያደረገው የገዳ እርከን ከገዳ "ፓርቲዎች" ጋር ተጣምሮ ሲከወን ተስተውሏል። ይህ እራሱ ውስጥ የታየ የለውጥ አካል ሆኖ የለውጡ መንስኤ ግን ለወደፊት መታየት ያለበት ነው።

ከሥፍራ አንፃር የተጣመረ አገልግሎት የሚታይበት የገላኑ ጨፌ አንዶዴ ቱማ ነው። ይህ የሮበሌ ገዳ ስልጣን እስኪለቅ ድረስ በገዳ ጨፌነት ያገለግል የነበረ ነው። ከ2003ዓም ጀምሮ የሉባነቱን ድርሻ የያዘው የቢርመጂ ገዳ በተቀበለበት ወቅት በስፍራው ላይ የገብርኤል ቤተክርስቲያን ተተክሏል። ቤተክርስቲያኑ እንዲቋቋም ከፍተኛ አስተዋጽኦ ካደረጉት ሰዎች አቦ በዳዳ አንዱ ሲሆን እሳቸው እንደሚሉት÷ "Bakka itti nama awwaallannu rakkanne; keessumaayyuu karaan wanta hinjirreef reeffa baannet, dhoqqee dhiinnee Saalloo Goorgisii dhaqna- ሰው ሲሞት አስከሬን የምንቀብርበት ቦታ ተቸገርን፤ በተለይም ክረምት ሲሆን መንገድ ስለሌለ በጭቃ ሬሣ ተሸክመን ከዚህ ሳሎ ጊዮርጊስ ድረስ መሄድ ሰለቸን" (ከአቦ በዳዳ ጋር በአቃቂ በ2006 ዓ.ም የተደረገ ቃለመጠይቅ የተገኘ ነው)።

እስከ አሁን በዕለት፣ ወራት፣ ወቅቶችና ገዳ ውስጥ የተጣመሩ ነገሮች ተነስተዋል። በሁሉም ውስጥ በተለያየ ደረጃ የታዩት ጥምረቶች ግን የላይ ላይ ገጽታ መመሳሰል የሚታይባቸው ጉዳዮች ታይተዋል።። የእነዚህ ጥምረት ደረጃ ለመግለጽ ግን ለወደፊቱ በንጽጽራዊ ጥናት መመልከቱ የተሻለ አስረጅ እንደሚኖረው የሚስተዋል ነገር አለ።

9.2. መዘንጋት፣ መረሣት፣ መቀየር :-

9.2.1. በቀናት:-

ለቀናት፣ ወራትና ገዳ ቆጠራ ሦስቱ የሰማይ ላይ አካላት መሠረት እንደሚደረጉ በዚህ ጥናት ምዕራፍ አምስት ውስጥ ተነስቷል። ዕለትን ለማመልከት ፀሐይ፣ ወር ለማመልከት ጨረቃ፣ ገዳና የገዳን ሥርዓት ለመቁጠር ጨረቃና ኮዋክብት አስፈላጊ መሆናቸው ተብራርቷል። ይህ ምዕራፍ ከሚመለከተው የእውቀት መለወጥና መቀጠል አንፃር እነዚህ መሠረት የተደረጉት አካላት በተወላጁ ዘንድ በተለይም ትምህርትና ከተሜ ቀመስ ቱለማ ኦሮሞ ዘንድ እየተዘነጉ የመጡ እንደሆነ አጥኚው አስተውሏል።

በተመሳሳይ ሁኔታ በቱለማ አከባቢ ያሉ የከበራ ስፍራዎች በተለይም ቱሉዎችና ቡርቃ ስሞቻቸው እንዲሁም ነባር አገልግሎታቸው እየተዘነጋና እየተረሳ የመጣ ነው። ቀድሞ ከእነ አገልግሎታቸው ይታወቁ የነበሩት ቱሉዎች በምርቃት ውስጥ ሲጠቀስ ካልተሰማ በስተቀር

ዛሬ በሚሰጡትና በያዙት ጉዳዮች መሪጠያነት ይታወቃሉ፡፡ ለምሳሌ በኢሉ በቾ ወሰርቢ በሲ ያለው ቱሉ ፋጢ አገልግሎት አሁን አይታወቅም፡፡ ስያሜያቸው አሁን ባለው የሥፍራው ታቦትና ሌሎች መንግስታዊ ተቋማት ስምና አገልግሎት ይታወቃል፡፡ ለምሳሌ፡- ለአካባቢው ማሕበረሰብ ድሮ÷ "Gaara Furii Dullachaa- በየቃል በቃል ትርጉም 'ፉሪ ዱለቻ በሬ የሚሰዋበት ጋራ" እንዲሁም÷ "Erer Kormaa- ኮርማ የሚሰዋበት የኤረር 'የረር' ጋራ" በቀድሞ ከነበራቸው ባህላዊ አገልግሎት በመነሳት ለከበራ ለአንዱ ዱለቻ ለአንዱ ኮርማ ይሰዋ ነበር፤ በዚህም ይታወቃል፡፡ ዘሁን ግን ለምሳሌ ፉሪ ተራራ እንደ እንደ ገጃ ዴራ ሁሉ በራዲዩ ማሰራጫ ጣቢያነቱ ይታወቃል፡፡

ኮዬ ተራራ አሁን÷ "ኮዬ የጦር ካምፕ" ተብሎ ይታወቃል፡፡ በኦርቶዶክስ አማኞቹ ዘንድ ደግሞ በስፍራው በተተከለው ቤተክርስቲያን መነሻነት÷ "የኮዬው አቦ ቤተክርቲያን ተብሎ ይታወቃል፡፡ እነዚህ መንግስት ለልማት በስፍራው የተከላቸውና ያስቀመጣቸው ተቋማት እንደየባህርያቸው ለደህንነታቸው ሲባል የሚታጠሩ፣ የጠበቁም ናቸው፡፡ በመሆኑም ለነባር ስርዓቱ መከወኛ የነበረው ሥፍራና አገልግሎቱ እየተቀየረና እየቀረ ሄዷል፡፡ በመሆኑም ተከታዩ ትውልድ እነዚህን ስፍራዎች በዚያ አያውቃቸውም፡፡ በምትኩ አሁን ባሉ ተቋማት ስምና አገልግሎት ያውቃቸውል፡፡ የእነዚህ ስፍራዎች ነባር አገልግሎት ምን እንደነበረ የሚታወቀው በቃል በሚገለፁ በተለይም "kadhannaa"- ልመና ውስጥ ነው፡፡

9.2.2. ወራት፡-

በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ከወር ጋር በተያያዘ ያለው እውቀት ከሌሎች በበለጠ የደበዘዘ ነው፡፡ ወራትና ቀናት "የሀበሻ አቆጣጠር" በሚባለው ተተክተዋል፡፡ "ኩዳ አርፊ - አስራ አራተኛው ቀን" የሚለው በ "አስራ አምስተኛው ቀን" መተካቱ ከዚህ በፊት ተነስቷል፡፡

በወር ውስጥ ያሉ ቀናት ስሞችና ተያያዥ እውቀቶች ተትተው የመላዕክትና ታቦታት ስያሜዎች በጉልህ እያገለገሉ ይገኛሉ፡፡ ከዚህ ቀደም በማሕበረሰቡ በዕለቱ ለሚወለደው ልጅ ይሰጡ የነበሩትና የዕለቱ ምሳሌ እውቀቱ በአንዳንድ ጽሁፎች ላይ ለምሳሌ (*Daaniyaa*, 2006, Dirribii 2012, Maammoo Gadaa 2012) ካልሆነ በስተቀር በተግባር አብሯቸው ተረስቷል ለማለት ያስደፍራል፡፡

9.2.3. ወቅቶች:-

በቱለማ አካባቢ ያለው የአየር ሁኔታ በሕዝብ መብዛትና ነባር ደኖች መጨፍጨፍ ምክንያት በአራት ይታወቅ የነበረው የአከባቢው ወቅት "በጋና"፣ "ክረምት" ወደሚባል አጠራር እየተቃረበ ነው፡፡ ለውጡና እውቀቱ ከወቅቶች ጋር ተያይዘው ባሉ እውቀቶች ላይ ብቻ ሳይሆን በተፈጥሯዊ የጊዜ ዑደቱም ላይ እየታየ ነው፡፡ በተለይም÷ "አርፋሣ" የሚባለው ወቅት ከሚታወቅበት ሥፍራው ለቋል፡፡ ቢራም በበጋ እየተገፋ ነው፡፡ ለወደፊቱ ረጅም የበጋ ወቅት እና በአንፃራዊነት አጭር የክረምት ወቅት ብቻ መታየቱ የሚቀር አይመስልም፡፡

በቱለማ አከባቢ ከቢሾፍቱው አርሰዲ የእሬቻ ከበራ ቀጥሎ በስፋት ሥርዓቱ እየተከናወነ ካለባቸው ሥፍራዎች የቡራዩው የመልካ አቴቴ አንዱ ነው፡፡ መልካ አቴቴ "Ijji Baddu, bakki ijaa hinbaddu- ዓይን ቢጠፋ የአይን ቦታ አይጠፋም" እንደሚባለው ሆኖ በተገደበ የገፈርሣ ውኃ ላይ ካለፉት አስር ዓመታት ወዲህ ሥርዓቱ እየተካሄደበት ይሁን እንጂ ቦታው በውል አይታወቅም፡፡ የማይታወቀው የተገደበው ውሃ የመልካውን ሥፍራ ላይ ተንሰራፎ ሥፍራውን በማስረሳቱ ነው፡፡ በተመሳሳይ ሁኔታ ሆረ ፊንፊኔ በአመት አንድ ጊዜ ለከብቶች ለምርቃትም ለጤንነትም ይመጣበት የነበረ ሥፍራ ነው፡፡ ሆኖም አሁን የቀድሞ አገልግሎቱ ሙሉ በሙሉ ከመቆሙም በላይ ለሌሎች ማሕበረሳባዊ አገልግሎቶችም ከበራዎችም እያገለገለ አይደለም፡፡ የቀድሞ አገልገሎቱና ማህበረሰባዊ ተቋሚነቱ፣ እንዲሁም ማሕበረሰባዊ እውቀቱ በአዲሱ ትውልድ ዘንድ ተረስቷል፡፡

9.2.4. ገዳ:-

በእድሜ እርከን ይከናወን የነበረ ገዳ ሥርዓት በቱለማ አከባቢ ከገዳ ፓርቲዎች ጋር ተቀላቅሎ እየተፈፀመ ይገኛል፡፡ ይህ በእውቀት ጥምረት ክፍል ስር÷ "በገዳ በራሱ ውስጥ የታየ ለውጥ" በሚል አገላለጽ መነሳቱ ይታወሳል፡፡ ከዚሁ አንፃር ለውጡ ሲታይ ለምሳሌ ከፎሌና ደበሌ በስተቀር ሌሎች የገዳ እርከኖች በቱለማ በተለይም በቾ አከባቢ እምብዛም አይታወቁም ፣ ቢታወቁም በተገኘው የተሳትፎ ምልከታ በሉባ ስርዓት ላይ ሲሳተፉ (የራሳቸውን ገዳ ደረጃ አመላካች ጭፈራ ሲጨፍሩ፣ የሚገባቸውን ደንጋ ሲቀበሉ፣ ምርቃት ሲሰጡ…) አልታዩም፡፡ በነባሩ የገዳ ሥርዓት እና አሁንም ገዳ ሕያው በሆነባቸው የኦሮሚያ አካባቢዎች (በቦረና እና ጉጂ ኦሮሞ ዘንድ) እንደሚታወቀው በዕድሜ እርከን ከ24-32 እንደሚሠራው ቀርቶ በገዳ ፓርቲዎች ጋር ተቀላቅሎ ይጠራል፡፡ በምክንያታዊነት ተምሳሌት የመመስረትን ጉዳይ በተነሳበት ክፍል ስር ስለትኩስነታቸው÷ "Freshness" በተምሳሌት ከሚታዩት ውስጥ ፎሌ

አንዱ እንደሆነ ተጠቅሷል። እዚያ ስር የመነሳቱ ምክንያት ባለው እሳቤ ፎሌ ቤት ያልያዘ፣ ጉልበቱ ትኩስ፣ ሳመነበት ወደኋላ የማይል ፣ የአባገዳው (ሉባው) ጦር ሠራዊት እንደሆነ ተደርጎ ስለሚገለጽና ዛሬም በሌሎች ውሏቸው ባይታዩም ሉባን ሲያጅቡ እንዲሁም የፎሌ ዘፈኖችን ሲዘፍኑ፣ ለስርዓቱ የሚገባውን ተከታትለው ሲቀበሉ. የሠራውን ሲያሞግሱ÷ ያጎደፈን ሲዘልፉ በድርጊታቸውም እንደተስተዋለው "ትኩስነት" ስለሚታይባቸው ነው። ሆኖም ከመደበኛው መዋቅር ለቋል።

በገዳና በዕለት ውስጥ በመርሣ ወቅት ከሚከናወኑት የኡልማ ሥርዓቶች መኖራቸው ተነስቷል። ከተገኙት መረጃዎች በመነሳት በዚህ ዙሪያ ያለውን ማህበረሰባዊ እውቀት መለወጥና መቀጠል በተመለከተ በመስክ ስራ ውስጥ በታየው የአንድ ወላድ እና የሁለት ሉባ ስርዓቶች አንዳንድ ለውጦች እንዳሉ ተስተውሏል። ወላዷ እንደ ድሮው ልጇን የተገላገለችው በቤት ውስጥ ሳይሆን አስጎሪ በምትባለው ከተማ ጤና ጣቢያ ነው። በኡልማ ወቅትም ከሰውና ከፀሐይ ብርሃን እምብዛም ርቃ እንዳልቆየች በውይይት ውስጥ ሲነሳ ነበር። በተመሳሳይ ሁኔታ በሉባው ሥርዓት ላይ ትክክለኛው የሉባው ግርዛት በሁለቱም ቦታ አልተፈፀመም። ይህም የሆነው በሁለቱም ሥፍራ (ገላን እና በቾ) ባለጉዳዮቹ ቀድመው በልጅነታቸው የተገረዙ ስለነበር ነው። ለወላዷም ሆነ ለገዳው ሥርዓት ፈፃሚዎች በተጨባጭ ነገሮች እንደ ጥንቱ ባይሆኑም ከበራዎቹ ልክ እየተደረገ እንዳሉ ተደርገው ተፈፅመዋል። ለምሳሌ ሉባዎቹ በ "Jaarsa Irkoo- የአይን አባት" ተደግፈው ወደ ምስራቅ መውጫ በር ላይ ተቀምጠው የሚገርዘው ሰው "Dhalee- ቅቤ አስመጥቶ፣ አዲስ ስለት አዘጋጅቶ (በድሮው ቀረባ ይባል የነበረ አሁን ምላጭ ሆኖ ሥርዓቱ ሲከወን ግን ምላጩን በድሮው አጠራር- ቀረባ በሚል እየጠሩ) ከወደ ጭን አካባቢ ትንሽ ምልክት ተደርጓል። ከዚያም በአይን አባት ተደግፎ ወደተዘጋጀ የመኝታ ሥፍራ ታልፏል። ከዚህ በኋላ እምብዛም ወደ ሰው ሳይታዩ መቆየታቸው ተጥኗል። ይህ ነባሩ እና እውናዊው ክዋኔ በሂደት እየተለወጠ ሄዶ ለከበራው "Ritual" ሲባል ሲፈፀም የታየ ነው።

በገዳ ውስጥ ለታዩት ለውጦች አስተዋጽኦ ያደረጉ ነገሮች ውጫዊ ብቻ ሳይሆኑ በራሱ በማሕበረሳቡ ውስጥ ያለውም ልማድ ነው የሚያስብሉ ጉዳዮች ይታያሉ። ከዚህ በላይ በዕለት፣ በወር፣ በወቅትም ይሁን በገዳ ውስጥ ከቱለማ ኦሮሞ አካባቢ በተገኙ መረጃዎች መነሻነት የማሕበረሰቡ የእውቀት ማዋቀሪያ ስልት÷ "በተመሳስሎ የማዋቀር" የሚለው ጎልቶ እንደሚታይ ተነስቷል። በተመሳስሎ ሲመሰረት በተመሳስሎ የሆነውን የማየት፣ የማጤን፣ የመተርጎም ልምድ በስፋት ሲሰራበት የቆየ ነው። በዚሁ አኳኋን በጎ የማሕበረሰብ እውቀት

ብቻ እንዲቆይ÷ አሉታዊ የሆነን ያስከተለ፣ በተግባር ያጋጠመ የሕይወት ልምድ እንዲረሳ ብሎም እንዲጠፋ አስተዋጽኦ ያደረገ ሆኖ ይታያል። ይህ ማለት በመርሣው ወቅት÷ "ቀጥሎ በዚህ መልክ እንዲሆንልን ብለን፣ ሠርተን፣ ከውነን እናክብር" ያሉት ከበራው አልቆ በተግባር ሲገባበት በጠበቁት መልክ ጊዜው ዞሮ እስኪመጣ ካልሆነ በአንድ ወይም በሌላ መልክ ይቀይሩታል። ይህን የሚያደርጉት እንዳለ ከተከበረና ከቀጠለ ተመሳሳዩን ያፈራል ብለው ስለሚያስቡ ነው። ይህ ሲደረግ ማህበረሰቡ የፅሁፍ ባህል ስላልነበረው የተደረገበት ምክንያት ሳይመዘገብ በቃል ከትውልድ ወደ ትውልድ ሲተላለፍ የነበረና ሲከወን የነበረ ተጨባጭ የሆነ ነገር ሳያሳይ ይቀራል። ይህ መሆኑ ነገሮች ወጥነት ባላቸው መልኩ እንዳይሄዱ፣ የተዛባ እንዲመስሉ፣ የግራ መጋባትን ስሜት እንዲፈጥሩ እንዲረሱም ጭምር አስተዋጽኦ ያደረጉ ሆነዋል። ከዚህ አንፃር የቱለማ ኦሮሞን አምስቱ የገዳ ስያሜዎች መመልከት አንዱ ማሳያ ነው። በዚህ ዙሪያ ከተተኳሪ ቡድን ውይይት የተገኘውን ሀሳብ የሚከተለው ጽሁፍ ያፀነዋል።÷

> "Oromoon wanna hedduu raajatee hedata. Fkn: Bara gadaa Duuloo yoo waraanni hammaate, yookan beelli fi dhibeen hammaate, jibba bara hamaa san irraa qabu ilaaletu maqaa Duuloo jedhu hinkennu. Saniin of yaamuu jibba. Kanaaf yeroo gadaan Duuloo naana'ee dhufu, maqaa Muudana jedhu ayyaantudhaan mari'atee moggaasa. Waanuma akkasiitin maqaan gadaa jijjiiramaa dhufe (Dirribii Damissee; 2012: 261) "
>
> ኦሮሞ ለብዙ ነገር ሚልኪ ያያል፤ ይተነብያልም። ለምሳሌ በዱሎ ገዳ ዘመን ጦርነት ከበዛ፣ ወይም ድርቅ ከተደጋገመና በሽታ ከበዛ ያንን ክፉ ነገር ከመጥላቱ የተነሳ "ዱሎ" የሚል ስም አይሰጠውም። በዚያ ስም እራሱን ለመጥራት ይጠላል። ከዚህም በመነሳት ያ ገዳ ዞሮ ሲመጣ ከአያንቱ ጋር ተማክሮ ስሙን ይቀይርና "ሙደና" ይለዋል። በዚሁ መልክ ብዙዎቹ የገዳ ስሞች እየተቀያየሩ መጡ" (2012: 261)።

9.3. ማቆየት፣ መልሶ ማቋቋም:-

9.3.1. በቀናት፣ ወራት እና ወቅቶች:-

ይህ ጥናት ባተኮረባቸው የመርሣ ወቅቶች ላይ ከቀናት፣ ወራትና ወቅቶች አንፃር ባሉት ካልሆነ በስተቀር ተቋማዊ በሆነ መልኩ ወደ "መልሰው መቋቋም መጥተዋል" የሚያስብል መረጃ አልተገኘም። ማሕበረሰቡ ከጥንት ጀምሮ ደብቆና ተከላክሎ ካቆያቸው ባለፈ "ወደ ተሻለ ሂደት እየመጣ ነው" ሊባል የሚችል ካለ ከዕለትና ወራት በላይ በወቅቶች ውስጥ የሚታየው ነው።

በወቅቶች ውስጥ የእሬቻ ሥርዓት በነባሩ ማዕከልና በየአከባቢው ባሉ መልካዎች ላይ እያንሰራራ መምጣቱ ተጠቃሽ ያደርጓል። የቀድሞ አባ መልካዎች ከደርግ ዘመን በፊት አባ ለፋ (ባለመሬት) ሆነው ባለብዙ ጋሻ ሆነው ቢቆዩም በደርግ ዘመን መሬታቸውን አጥተው ቆይተዋል። በአሁኑ ወቅት ወደ ነባር አገልግሎታቸው ተመልሰው የኦርቶዶክስን የጾም ቀናትና ወራት ሳይጋፉ እያገለገሉ እንደሆነ ታይቷል። ይህም አንዱ የማንሰራራት አካል ተደርጎ ሊወሰድ የሚችል ነው።

በሌላ በኩል የዋቄፈና እምነት እውቅና ማግኘትና÷ "ዋቄፈታ ነኝ" የሚሉ አማኞች በተለይም ከወጣቱ ትውልድ ዘንድ መሰማት ሌላኛው የማንሰራራት ማሳያ ተደርጎ ሊወሰድ የሚችል ነው። በጋብቻ ወቅት ባህላዊ አልባሳት፣ ሥነስርዓትና የምግብ አይነቶች እየተካሄዱ መምጣት ሌላኛው ተጠቃሽ ነገር ይሆናል።

9.3.2 ገዳ:-

የገዳ ሥርዓት በተደከመባቸው ሥፍራዎች እንዲያንሰራራ መደረጉ፣ የቱለማ ገዳ የጋራ ማዕከል የሆነው ኦዳ ነቤ መከለሉና መጠበቁ እንዲሁም ወደሥፍራው የሚያስገባው የጥርጊያ መንገድ መሠራቱ፣ የአሁኑ ትውልድ ገዳውን እና የገዳውን እርከን ለማወቅ መፈለጉ "ወደ ማንሰራራት እየሄደ ነው" የሚያስብሉ ምልክቶች ተደርገው ሊወሰዱ ይችላሉ። ለምሳሌ በሶዶ፣ በቾና በተለምዶ ሰላሌ በሚባሉ አካባቢዎች ደግሞ ማንሳራራት፤ በዘመኑ ትውልድ የራስን ገዳና የገዳ እርከን ለማወቅ መጣጣር፣ መሳተፍ ጭምር የታየ ነው።

ከዚህም ሌላ የቱለማ ገዳ ጽህፈት ቤት በቢሾፍቱ መቋቋም፣ አሁን ሥልጣን ላይ ባለው ቢርመጂ ገዳ ወቅት የቱለማ ኦሮሞ የሚተዳደርበት ደንብ መጽደቅና ከዚም ባለፈ የቱለማ ገዳ ለሁሉም የኦሮሚያ አባገዳዎች በማዕከልነት ተመርጦ የአባ ገዳዎች ሕብረት መቋቋም፣ የጋራ መተዳደሪያ ደንባቸው (በ 22/1/2007 ዓ.ም በተሳትፎ ምልከታ በቱለማ አባገዳ ጽህፈት ቤት ቢሾፍቱ) ማጽደቅ በዚህ ሥር ሊነሳ የሚችል ነው።

ምዕራፍ አስር፡ ማጠቃለያና ይሁንታ፡-

10.1. ማጠቃለያ

ይህ ጥናት የቱለማ ኦሮሞን መርሣ ወቅቶች ፎክሎር ለማጥናት መነሻ ያደረጋቸው ዓላማዎች አሉ፡፡ የጥናቱ ዋና ዓላማ በቱለማ ኦሮሞ የመርሣ (ሊሚናል) ወቅቶች ያሉትን ፎክሎሮች መተንተን እንደሆነ በምዕራፍ አንድ ስር ተጠቅሷል፡፡ ዝርዝር ዓላማዎቹም የቱለማ ኦሮሞን መርሣ ወቅቶች መግለፅ፣ በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች በፎክሎር ዘውጎች የተገለፁ ጉዳዮችን ማሳየት፣ በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች በፎክሎር ዘውጎች ውስጥ ያሉትን ትዕምርቶች መለየትና መፈከር፣ የቱለማ ኦሮሞን የትዕምርት አመሠራረት እውቀት መግለፅ እና በቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች የታዩትን ጉዳዮች ለውጥና ቀጣይነት ማሳየት የሚመለከቱ ናቸው፡፡

በዚሁ መሠረት የቱለማ ኦሮሞ መርሣ ወቅቶች በተገኙት ምንጮች መነሻነት በጊዜና ሥፍራ አምዶች (Spatio- temporal Dimentions) ሞዴል ውስጥ ተመርምረዋል፡፡ ከእነዚሁ ጋር ለጥናቱ ተስማሚ በሆኑ የማጥኛ መሳሪያዎች በመጠቀም በአውድ ውስጥ ተጠንተዋል፡፡ በዚሁ መሠረት ከጊዜ አንፃር የመርሣ ወቅቶች÷ በዕለት፣ በወር፣ በወቅቶችና በገዳ ዑደት ውስጥ መኖራቸው ታይቷል፡፡ በሁሉም ውስጥ የመርሣው ወቅት በዑደቱ መጀመሪያው እና ማጠናቀቂያ መቀባበያ፣ መለዋወጫ፣ መተላለፊያ ላይ እንደሚገኝ ታይቷል፡፡

ከእነዚህ የመርሣ ወቅቶች በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ የታዩት "ዕለት" ከዚህ በፊት በተለያዩ ባለሙያዎች÷ (Van Gennep; [1960] Turner;1974, Thomasson; 2009)÷ "የሊሚናል ወቅት መከሰቻዎች ናቸው" ካሏቸው እና በተለይም÷ Thomasson; 2009 "The **temporal** dimension of liminality can relate to:1) moments (sudden events) 2) periods (weeks, months, or possibly years) 3) epochs (decades, generations, maybe even centuries)" ብሎ ከዘረዘራቸው በታለየ አንዱ አውድ መሆኑ ተስተውሏል፡፡ ስለሆም ይህ ጥናት ከጊዜ አንፃር "ዕለት" አንዱ የሊሚናል ወቅት መሆኑን አሳይቷል፡፡

ከሥፍራ አንፃር በጥናቱ ውስጥ ከዕለት፣ ወር፣ ወቅቶችና ገዳ ጋር የሚተያዩ የከበራ ስፍራዎች መኖራቸውም ተመላክቷል፡፡ ከዕለት ጋር ቤት፣ ሞራ እና ቂዬ፣ ከወራት ጋር አያንቱ ቤቶች፣ ከወቅቶች ጋር መልካዎች እና ሆራ- ተፈጥሯዊ ውሃማ አካላት) እና

ተራራዎች እንዲሁም ከገዳ ጋር ጨፌና ኦዳዎች የመርሣው ወቅቶች አውዶች መሆናቸው ታውቋል፡፡
ከዚህም ሌላ ይህ ጥናት በሌሎች በመስኩ ባለሙያዎች ከተገለፁት በተለየ በመርሣ (ሊሚናል) ወቅቶቹ መሠረት የሚደረጉ አካላትን ለይቶ አመልክቷል፡፡ በቱለማ ኦሮሞ ዘንድ ከጊዜ አንፃር የመርሣ ወቅቶቹ መሠረት የሚያደርጓቸው በዋኛነት "Waaqaa- ዋቃ" እና "Dachee- ደቼ- ምድር" እና እነዚህ በውስጣቸው ባሏቸው አካላት (ፀሐይ፣ጨረቃ እና ኮዋክብት) እንዲሁም ሰማዊያኑ በምድር ላይ "ያሳያሉ" በሚሏቸው (መሬትና ውሃ) ለውጦች አማካይነት የሚካሄዱ፣ የሚከወኑና የሚፈቱ መሆናቸውን አመላክቷል፡፡

ስለሆነም ከዚህ አንፃር ይህ ጥናት ሞዴር ያደረገው የ (Thomasson; 2009) የሊሚናሊቲ ሁለቱ አንፃሮች (temporal and space- ጊዜ እና ሥፍራ) መከሰቻዎቻቸው ሲታከልበት በከበራ አውድ የሞዴሉ አንፃሮች ወደ ሦስት ያድጋሉ፡፡ የዚህ ምክንያቱ የሊሚናል ጊዜም ሆነ ሥፍራ ትርጉም የሚሰጠው ከጊዜውና ሥፍራው ጋር ትስስር ላለው ግለሰብ/ ማሕበረሰብ ስለሆነ ነው፡፡ የማሕበረሰቡ የዓለምና የራስ አተያይ ለሊሚናሊቲዎቹ መከሰት መነሻ የሚደረጉ ነገሮች ከሌሉ ሊሚናሊቲውም ላይኖር ይችላል፤ ቢኖርም ለከዋኙ (ለባለቤቱ) እንጂ ለሌላው እውቀቱ ጎልቶ አይታወቅም፤ ትርጉምም አይሰጥም፡፡ በመሆኑም የሞዴሉ አንፃሮች የተሟላ ትርጉም ለመስጠት በዚህ ጥናት መነሻነት በሚለተለው መልኩ ተሸሽለው ሊቀመጡ ይችላሉ፡፡

አካላት፡-	*ፀሐይ*	*ጨረቃ*	*መሬት/ውሃ*	*ኮዋክበትና ጨራቃ*
ጊዜ፡-	*ዕለት*	*ወር*	*ወቅቶች*	*ገዳ*
ሥፍራ፡-	*ቤት፣ሞራና ቂዬ*	*አያንቱ ቤቶች*	*መልካ፣ሆራና ተራራ*	*ጨፌ እና ኦዳ*

በእነዚህ ሦስቱ አንፃሮች ውስጥ "አካላት" የተባሉት የላይኛዎቹ የማሕበረሰቡን የዓለም አተያይ መሠረት ያደረጉ (Mythological/ Religious/ Belief/) ተግባራት ያሏቸው ናቸው፡፡ ጊዜና ሥፍራዎች በሊሚናሉ ወቅት ማሕበራዊ ክንውን ውስጥ የሚታዩ ሆነው በከበራው ወቅት ትርጉም የሚኖራቸው ከላይኛዎቹ አካላት አንፃር ሲታይ ስለሆነ ነው፡፡

በቱለማ ኦሮሞ የታዩት የመርሣ ወቅቶች እንደሌላው ኦሮሞ የዓለም አተያይ ሁሉ÷ "Waaqaafi Dachee- ዋቃና ደቼ (ምድር) "አሏቸው" በሚሏቸው ግንኙነቶች መካካል ያለ መሆኑ ተጠቁሟል፡፡ ለዋቃ የአባትነት፣ ባለቤነት፣ ታላቅነት፣ አዋቂነት... ድርሻ ተሰጥቶች

ሲገለፅ በተለያዩ ድርጊቶች ውስጥ ታይቷል። ለምድርም የቻይነት፣ የእናትነት፣ ሴትነት... ድርሻ ተሰጥቷታል። የቱለማም ማሕበራዊና ባህላዊ ጉዳዮች ለእነዚህ አካላት ባሏቸውና ይኖሯቸዋል በሚሏቸው ጉዳዮች አምሳያ የተዋቀረ መሆኑ በጥናቱ ውስጥ ታይቷል። በዋቃና ደቹ መካከል ባለው አምሳያ በሰዎችም መካከል የግንኙነት መስመር ተዘርግቶ በታናሽና ታላቅ ልጅና አባት/ እናት ፣ ቅድመ አያቶችና ከዚም ሲያልፍ በጎሣና በቦረና ዋቃ ሲለመን በቀረቡት መረጃዎች ውስጥ ተስተውሏል።

እንግዲህ ከላይ በቱለማ ያሉ የመርሣ ወቅቶች መታያ የተባሉት (ዕለት፣ ወር፣ ወቅቶችና ገዳ) በእነዚህ ተፈጥሯና በተፈጥሯዊው ጉዳዮች ላይ ማሕበረሰቡ ባዋቀረው የጋራ እውቀት ላይ የተመሠረቱ ሆነው ተገኝተዋል። ይህ ለምናልባትም ኦሮሞ ለሁሉም ተፈጥሯዊ ጉዳዮች ካለው 'ሁሉም በዋቃ ፊት እኩል ነው' በሚል መነሻነት ለእውቀቱ መመስረት የተጠቀመት ሳይሆን አይቀርም የሚል መላምት ይስቀምጣል። Meskerem Assegued (2001) ይህን በማስመልከት ባጠናችው ጥናት ውስጥ የሚከተለውን አስራለች። "Yehweh, God or Allah, created 'man' in his owns image and gave him the authority and the dominion to rule everyone and everything on earth. Waka, on the other hand, created everything and everyone in its own image so there is no authority or dominion over another (P: 27).

ይህ "ሁሉንም እኩል" በሆነ መልክ የማየት መንፈስ በማሕበረሰቡ የቋንቋ አጠቃቀም ውስጥም የሚስተዋል ይመስላል። ለምሳሌ አዲስ የተወለደን የሰውም ሆነ የእንስሳ "ልጅ" በጥቅሉ "Ilmoo- ኢልሞ - ልጅ" በማለት ይጠራል። ይህን የሚለየው÷ "Ilmoo Namaa, Ilmoo Bineensaa- በቅደም ተከተክል የሰው ልጅ፣ የአውሬ ልጅ" በማለት ነው። ወደዝርዝር ሲገባም እንዲሁ ይቀጥላል።

የመርሣ ወቅቶቹ በደረጃና ዓይነት ይለያዩ እንጂ በከበራዎች ሲታጀቡ እንደነበር በበርካታ አውዶች ውስጥ ታይቷል። በሁሉም ከበራዎች ውስጥ የፎክሎር ጥናት መስክ የሚመለከታቸውና በዘውጎች ስር የሚጠቃቀሳቸው (ሥነቃላት፣ ቁሳዊ ባህል፣ ሐገረሰባዊ ልማዶችና በድርጊት የታዩ) ተገኝተዋል። እነዚህ የመርሣ ወቅት ከበራዎች ሲከናወኑ እንደየከበራው የግድ የሚከናወኑባቸው ስፍራዎችን/ ቦታዎችን ይፈልጉ እንደነበር ሁሉ እነዚህንም የፎክሎር ዘውጎች ሲጠቀሙባቸው የነበሩ ናቸው።

ጥናቱ የመርሣው ወቅት በሁሉም ደረጃዎች የመፈተኛ ወቅት መሆኑን አረጋግጧል። ፈተናው በዕለቱ ከሚታየው በላይ ለወደፊት በሚሆነው ነገር ላይ ይመሠረታል። ይህ የመርሣ ወቅት ፈተና ቆይታ በመርሣው ዑደት ይለካል። የፈተናው ስኬትና ውድቀት መመዘኛ ወቅቱ ዞሮ እስኪመጣ በሚታዩት ተፈጥሯዊና ማሕበራዊ ክስተቶች ይገለፃል። ሆኖም ከፊት ያለው ጉዳይ አሁን በመርሣ ወቅት ባለው ሁኔታ ላይ ይመሠረታል። ይህ ወቅት የነበረውን የማበላሸትም እውቅና ሰጥቶ የማጽናትም አቅም አለው። ይህ እንዳይሆን መከናወን የሚገባቸው ነገሮች እንደሚጠበቁባቸው ሆነው ይፈፀማሉ። በዚህን ወቅት ያለውን መፈፀም በቱለማ ኦሮሞ እይታ ለዋቃ የሚገባውን ክብር መስጠት እንጂ 'ስህተት' አይደለም። የቢራ ወቅት ጨፋሪዎች ስጦታ ያልሰጣቸውን ቤት የያዘ ሰው እደጅ አፉ ሄደው ዘፍነው በዘፈኑ÷ "ዘልፈው" "ሲያዋርዱ" የፎሌ ዘፋኞች "የብልግና ቃላት" እየተጠቀሙ በአደባባይ ሲዘፍኑ፣ የሆረ አርሰዲ ዘፋኞች "ስህተት ነው" ያሉትን እያነሱ ሲነቅሱ ለእነርሱ ለዋቃ የሚገባውን ክብር መስጠት ነው። ለወደፊቱ እንዲስተካከል ምኞታቸውን የመግለጫ ፀሎታቸው ነው። በዚህን ወቅት የሚታየው ሰው ወይም ተቋም በማሕበረሰቡ ውስጥ ባለው ደረጃ ሳይሆን ለሚገባው የሚገባውን ባደረገውና በሰጠው ክብር ይመዘናል። እነዚህ "ዘፋኞች" ይህን ካላደረጉ የዚያን ሰው÷ "Cubbuu- ሀጥያት ይዘው ወደ ራሳቸው ቤት እንደመምጣት ይወስዱታል። የዚህ ወቅት ዘፈንና ክዋኔው ሁሉ ተራ ፈንጠዚያ ሳይሆን "ፀሎት" ነው።

እነዚህ በተለይም በመርሣ ወቅት÷ "የተገላቢጦሽ" የሚመስሉ (ሀብታሙ እንደ ደሃ፣ ልጅ ተፈሪ፣ ታላቅ እንደ ታናሽ ሲታዘዝ ፣ ወንዱ እንደሴት፣ የነውር ነክ አገላለፆች አደባባይ ወጥተው "ከማይጠበቅበት" ሰው አፍ በአደባባይ ሲደመጡ ያሉ) ክስተቶች ወቅቱ ስለሚፈቅድላቸው መሆኑ በግልፅ የሚታዩ ናቸው። እነዚህ ክንውኖች "ከማዋረድ"፣ "ከተቃውሞ" ያለፈ ረብ ወይም ፋይዳ አለው ወይ? የሚለው ጥያቄ ቢነሳ ውስጣዊ ገጽታቸው ወይም ተምሳሌታዊ ፍቺያቸው በአዘቦቱ ከሚደረጉት የበጎ ምኞች መግለጫ ክንውኖች የተለዩ ሆነው አይታዩም። በዚህ መልክ መገለፃቸው በአብዛኛው ለወደፊቱ ሆነው እንዳይታዩ በአደባባይ የመንገር ግን እንዲስተካከል የመምከር፣ መገሰፅ፣ ማስተማር ነው። በውስጣቸው ያለው ሀሳብ ከላይ ላይ አቀራረባቸው ጋር የሚጣረስ÷ "Paradox" በሚመስል መልክ የቀረበ ነው። በዚህ የተቃርኖ በሚመስለው አቀራረብ የረጋን ፣ የደበዘዘን፣ የፈዘዘን ማሕበራዊ ህይወታቸውና የማሕበራዊ ተቋሞቻቸውን አገልግሎት በመዞሪያው ላይ "አስደንግጠው"

ይቀሰቅሳሉ፣ ያፈካሉ፣ ያነቃቃሉ፣ ያድሳሉ፣ እንቅስቃሴውን (ዑደቱን) ያስቀጥላሉ። ይህም በነፃነት ውስጣዊ ስሜታቸውን የሚተነፍሱባቸው መድረኮች ስለሆኑ ነው።

እነዚህ የመርሣ ወቅቶች በማሕበረሰቡ አተያይ÷ "ዞረው ይመጣሉ"። ዞረው ሲመጡ በአሁኑ የመርሣ ወቅት ውስጥ የቀድሞ ኦሮሞ ድርጊት አለ። የቀጣዩ ዙር መርሣ ውስጥ ደግሞ የአሁኑ ይኖራል። መርሣው በየወቅቱ በከበራ ይታጀባል። ከበራዎቹ ደግሞ በፎክሎሮች ይገለፃሉ። ፎክሎሮቹ ቀዳሚውን ከአሁኑ የአሁኑን ከወደፊቱ በማስተሳሰር የነበረውን እውቀት ከአሁኑ ያገናኙታል። ከፎክሎር ዘውጎች ቃላዊ የሆኑት የሚያስተሳስሩ ሆነው በአባቶቹ ከበራ ውስጥ ÷ የተከናወነውን በጎ ወይም መጥፎ ድርጊት ለአሁኑ ያቀብላሉ። በረጅም ጊዜ አገልግሎት ውስጥ ተደራራቢ የሆኑ ጉዳዮችን በመሸከምና በመግለፃቸው በጥናቱ ውስጥ እንደታየው በራሳቸው ተምሳሌታዊ ሚና ይዘው እንዲገኙ አድርጓቸዋል።

በቱለማ ኦሮሞ የመርሣ ወቅቶች ሁሉም ፎክሎር ዘውጎች የመርሣው ወቅቶቹ አካል ሆነው የከበራው ሥርዓት ማስኬጃ እንደነበሩ በጥናቱ ውስጥ ታይቷል። ሆኖም በላይ ላይ ገጽታቸው የመርሣ ወቅቶቹን ሥርዓቶች ሲያስኬዱ የአንድ ነጠላ ጉዳይ የመልዕክት ማስተላለፊያ ሆነው ይታያሉ። ከላይ እንደተገለፀው ተራ ጨዋታ፣ ፈንጠዚያ ወይም "የብልግና" ጉዳዮች መገለጫ ብቻ ሆነው ሊታዩ የሚችሉበት አቀራረብ ቢኖራቸውም ከዚህ ባለፈ በመርሣ ወቅቶቹ አውድ ተምሳሌታዊ ሚና አላቸው። ተምሳሌትነታቸው ከዚህ በፊት እንደተብራራው በማህበረሰቡ በጋራ ተዋቅሮ የነበረንና ያለን እውቀት ተንተርሰው የወደፊቱን እና በወደፊቱ ውስጥ የነበረው እንዲጠነክር የሚያስስብና ሊሆን የሚገባውን የሚተነብይ ነው። ይህ ትንቢቱ ባለመንታ ስለት ነው። ያለው ጠንክሮ እንዲሄድ ማጠገንን፣ ማበረታታትን፣ማስረጽን የያዘው ይኖራል። ከዚህ በተቃራኒ ማግለል፣መቀየር፣ማፍረስም ሊሆን ይችላል።

የቱለማ ኦሮሞ የተምሳሌት መፍጠሪያ ስልቱ በተመሳስሎ፣ ምክንያትና ተግባቦታዊ መልክ የተዋቀረ ነው። ከእነዚህ ውስጥ በተመሳስሎና ምክንያት የተመሠረቱት በርካታ ናቸው። ሆኖም የሁሉም መነሻ÷ "በተመሳስሎ የተምሳሌት መፍጠር" ስልት የተነሳ ነው በማለት ማጽናት ይቻላል። በጥናቱ ውስጥ በርካታ ጉዳዮች በተመሳስሎ ሲመሠረቱና ሲፈቱ ለማየት ተችሏል። ከዚህ የተመሳስሎ አመሠራረት የተለዩ የሚመስሉና የተጣረሱም በጥናቱ ውስጥ ተገኝተዋል። ይህ የመሆኑ ምክንያት አንዱ ውስጣዊ ሲሆን ሌላኛውና አብዛኛው ውጫዊ

ተፅዕኖዎች ናቸው፡፡ የቱለማ ኦሮሞ በተምሳሌት አመሠራረቱ÷ "ክፉ ነው" የተባለ ነገር ካጋጠመ ጊዜውን ጠብቆ ዞሮ እንዳይመጣበት ሲ.መጣም ክፉውን ነገር እንደ ነበረ እንዳያገኘው በማሰብ ስሙን፣ ስፍራውን፣ ምናልባትም ሌሎች ይህ ጥናት ያልተመለከታቸውን ጭምር የመቀየር ባህል ነበረው፤ አለው፡፡ የገዳ "ፓርቲ" ስሞች መዛባት አንዱ ማሳያ ሆኖ ተገኝቷል፡፡ ይህ መሆኑ ነገሮች በጊዜ ሂደት የነበራቸውን ተምሳሌትና ፍቺ እንዲያጡ፣ እንዲደበዝዙ አስተዋፅኦ ያደረገ ውስጣዊ ጉዳይ ነው፡፡

በሌላ በኩል የቱለማ ኦሮሞ በማዕከላዊ መንግስት መመስረት ምክንያት በርካታ ዕውቀቶቹ ከነባር ቦታና መከወኛው ሥፍራው ተንቀሳቅሰው ከሌላ ጋር እንዲጣመሩ ፣ እንዲረሱ፣ እንዲዛቡም ጭምር ውጫዊው ተፅዕኖ አስተዋጽኦ አድረጓል፡፡ በተለይም የቱለማ ማሕበራ ባህላዊና ፖለቲካዊ ተቋሙ የነበረው የገዳ ተቋም እንደሌላው ኦሮሞ ሁሉ በነበሩት መንግስታት ተፅዕኖ ሥርዓቱና መዋቅሩ እንዲዳከሙ፣ እንዲፈርሱ መደረጉ ዋነኛው ውጫዊ ተፅዕኖ ነው፡፡ ይህ አሁንም ባለው ሁኔታ በውስን በሆነ ደረጃ የማንሰራራት አዝማሚያ የሚታይበት ቢ.መስልም ከተፅዕኖ ነፃ የሆነ አይመስልም፡፡ ከከበራና ሽምግልና ተግባራት ባለፈ ነፃነቱ የገዳውን መዋቅርና እውቀት በነፃነት አጎልብቶ ከዘመናዊው አስተሳሰብና አስተዳደር ጋር ማስማማት እስካልተቻለ ድረስ አንሰራርቷል ለማለት የሚቻል አይደለም፡፡

የቱለማ ኦሮሞ በመርሣ ወቅቶቹ ውስጥ እንደታየው እውቀቱ ሁሉ የተዋቀረው በተፈጥሮ ላይ በመንተራስ ነው፡፡ "Yaa Oromoo Warra uumaan buluu- ኦሮሞ ተፈጥሮ በሰጠችው ሕግጋት የሚያድር ከሚለው የቃል ግጥም ስንኝ ከተፈጥሮ ጋር ያላቸውን ቁርኝት የሚጠቁም ነው፡፡ ሆኖም በዓለም አቀፋዊም ሆነ ሀገራዊ እንዲሁም ማሕበራዊ ጉዳዮች መለዋወጥ የተነሳ እራሱን እና እውቀቱን (ፍልስፍናውን) ባዋቀረበት ተፈጥሯዊ አካላቱ ላይ ለውጦች በፍጥነት እየታዩ ይገኛሉ፡፡ በመሆኑም ወደ ተሟላ ሥነልቦና መጥቶ በነፃነት ነባር ተቋማቱን ዘመኑ ከደረሰበት አንፃር አስማምቶ በተቋማቱ በኩል እውቀቱ ስራ ላይ መዋል ካልቻለ ቪ.ክቶር ተርነተር እንደሚለው ማሕበረሰቡ በአጠቃላይ ወደ "ሊ.ሚ.ኖይድ- ከሁለት ያጣ" የኦሮሞ ጎሳ የማምራት አጋጣሚው ከፍተኛ ነው፡፡ የቀድሞዎቹ ነባር ተቋማቱ በሌሎች ተተክተው አሁን ያሉትም እየተሸረሸሩ ከሄዱ "ከሁለት ያጣ" ማህበረሰብ ወደ መፍጠር ያመራል፡፡ ይህ የትኛውም ማሕበረሰብ 'ከነበረው ዕውቀቱና በነበረበት ሁኔታ ቋሚ ሆኖ ይቀራል' ከሚል እሳቤ የመነጨ ሳይሆን ማሕበረ- ባህላዊ ተቋም የመሰረቱባቸው ወይም

ለመመስረት መሠረት ያደረጓቸው እውቀቶች መረሳታቸው፣ እየተረሱም መሄዳቸውና በኢንቨስትመንት፣ በከተሞች ልማት፣ በሌሎች ሀገራዊ የልማት እንቅስቃሴዎች ምክንያት በቤተሰብ ደረጃ ከመሠረተው ተቋሙ ከ(ቤቱ) እንዲፈናቀል፣ ከዚያም ከነባር ተቋሙ እንዲላቀቅ እየተደረገ መሆኑ እንደ ነባሩ ተምሳሌት አመሠራረቱ÷ "የተበተነው ቤት የሚበተነውን" ይፈጥራል። ይህ መሆኑ አደጋው የሁሉም ስለሚሆን በተለይም "አስተዳድረሃለሁ" ብሎ ኃላፊነት የያዘውና የሚይዝም ካለ ከዘርፈ ብዙ ተጠያቂነት ለመዳን ሊያስብበት የሚገባ ነው።

10.1. *ይሁንታ፡-*

ይህ ጥናት በቱለማ ኦሮሞ የመርሣ ወቅቶች ያሉትን ገጽታዎች መርምሮ በያዛቸው ዓላማዎች መሠረትም ግኝቶቹን አስፍሯል፡፡ በጥናቱ በታዩ ጉዳዮች መነሻነት ቀጥለው ያሉ ሀሳቦች ለወደፊት ቢታዩ የሚል ሀሳብ አጥኚው ይኖሯል፡፡

- በዚህ ጥናት ውስጥ እንደታየውና ሌሎች በሙያው ያጠኑ ሰዎችም እንደገለፁት የመርሣ (ሊሚናል) ወቅቶች የነፃነት አውዶች ናቸው፡፡ በማሕበረሰቡ ውስጥ በነበሩት ክንውኖችና ጉዳዮች ላይ በአዎንታም ሆነ በአሉታ የመናገሪያ መቼቶች ናቸው፡፡ በመሆኑም "የውስጥ ስሜቱን ጉዳዩን በቃል፣ በድርጊት፣ በቁስ፣ ወይም በሌላ የሚገልፅበት ነው፡፡ ይህን የሚያደርገው በራሱ እይታ በመለኮታዊና በማሕበራዊው መከከል ሆኖ በመለኮታዊው (ነባር ህግጋቱ ድጋፍ) በማሕበራዊ ተቋማቱ ላይ አስተያየቱን ይሰነዝራል፡፡ ይህም በመሆኑ እንዲህ ዓይነቶቹ መድረኮች ለማሕበረሰቡ ሁለአቀፍ እውቀት መፍሰሻ ወቅት በመሆኑ ሊበረታቱና ሊጠበቁ ይገባቸዋል፡፡ እነዚህ አውዶች ለፎክሎርና ባህል ጥናት ባለሙያዎች ብቻ ሳይሆኑ ለማሕበራዊ ሥነልሣን ባለሙያዎች፣ ለሥነልቦና፣ ለኢኮኖሚ፣ ለፖለቲካ ጉዳይ አጥኚዎች፣ ለአከባቢ ጥበቃናና ለሌሎችም መስክ አጥኚዎች የተፈጥሯዊ አውድ መረጃ መድረክ በመሆናቸው ጥናቱ ያተኩረባቸውንም ማሕበረሰቦችም ሆኑ ሌሎች የሀገርቷ ሕዝቦች ከበራዎች ተለይተው መጠበቅ፣ መበረታታትና መጠናት ቢችሉ፡-
- የቱለማ ኦሮሞ አሁን ባለው መነሻነት የማሕበረሰቡ እውቀት መሠብሰብና መጠናት፣ መልሶ እውቀቱ እንዲያንሰራራ መበረታታት አለበት፡፡ ካሉት በርካታ የማሕበራዊና ባህላዊ ማዕከላቱ ወሳኝ ሚና ያሏቸው ተለይተው መታወቅና መጠበቅ አለባቸው፡፡ በዚህ ጥናት መሠረት በታሪክ ውስጥ በተፈጠረ የሕዝቦች ግንኙነት ብዙ የቱለማ ኦሮሞ ባህላዊና ታሪካዊ ጉዳዮች ሳይጠኑና ሳይታወቁ ቆይተዋል፤ አንዳንዶቹም ተዘንግተዋል፤ የጠፉም አሉ፡፡ ከእነዚህ ውስጥ በጥቅሉ የገዳ ሥርዓት የተዳከመበትን ወቅት በጥቅልና በግምት ከሚገልፁ መረጃዎች ውጪ ከባለጉዳዩቹ ጋር በያያዘ ያሳየ አጥኚ የለም፡፡ ይህን የታሪክና እውቀት ክፍተት ለመሙላት ያለው አንዱ የአቀራረብ መንገድ በወቅቱ በኦሮሞ ሥርዓት ውስጥ የነበሩ ግን ማዕከላዊ መንግስት ሲመሠረት የተለያየ ያህል መጠን ያሏቸውን የመሬት ስፋት ይዘው÷ "Abbaa Lafaa- አባ ለፋ (ባለመሬት) ተብለው የነበሩትንና አሁንም በየአከባቢው የእነማን ቤተሰብ እንደሆኑ በብዛት ስለሚታወቅ በዚያ

መሻነት ቢጠና ወደተጨባጩ የታሪክ እውነታ ሊያደርስ ስለሚችል እንደ አንድ የጥናት አቀራረብ ቢተኮርበት፡-

- የፌዴራልም ይሁን የክልል መስተዳድር ፖሊሲዎችን ደንቦችን በየደረጃቸው ሲያዘጋጁ ያለውን አከባቢያዊ የሆነ ባህላዊ እውቀት ታሳቢ ያደረገ መሥፈርት መጠቀም ቢችሉ መልካም ነው፡፡ ይህም ሆኖ የመንግስት ተቋማቱ እርስበርሳቸው መናበብ ካልቻሉ አሁን እየታየ ያለው ሁኔታ ይቀጥላል፡፡ ጨፌዎች ታርሰዋል፤ በልማት ስም ተወስደዋል፣ ለሌሎች ማሕበራዊና ሐይማኖታዊ ተቋማት ተሰጥተዋል፡፡ ከዚህም ሌላ ከጊዜ አንፃር ነባር የጊዜ አቆጣጠር እንዲረሳ ሀገራዊ እውቅና ተነፍጓል፡፡ ይህ ሁሉ የሚመለከተውም የባህል ሚኒስትር ወይም ባህል ቢሮ በወጉ ድርሻውን ያለመወጣት እንዲሁም ያለመናበብ የመነጨ ችግር በመሆኑ ቢታሰብበት፡-

- አሁን ባለው ደረጃ የኦሮሞ ማሕበረሰብ ማዕከላዊ የመገናኛ ቦታ ሆኖ እያገለገለ ያለው በቢሾፍቱ በዓመት አንድ ጊዜ የሚከበረው የእሬቻ በዓል ነው፡፡ ይህም ሥፍራ ለሐይማኖታዊ ተግባራቸው የሚሣተፉት ለራሳቸው፣ ለቤተሰቦቻቸው፣ ለሁሉ ደህንነት ለመመፀን ከሚጠቀሙበት በመሆኑ የማሕበረሰቡ ማንነት መገለጫ መድረክ ነው፡፡ የመተዋወቂያ፣ የመማማሪያ፣ የመንፈስ አንድነት መፍጠሪያ፣ የኢኮኖሚ ምንጭ ማዳበሪያም ሥፍራ ነው፡፡ ስለሆነም የሁሉም አከባቢ ኦሮሞ ባህል ቢሮዎች የየአካባቢውን ተፈጥዊ ባህል (አጨፋፈር፣ አለባበስ፣ ባህላዊ የሙዚቃ መሣሪያዎች፣ የባህሉ ተርጓሚ ባለሙያ ያለበት) ሊያሳዩ የሚችሉ ሊዕካን ቢኖራቸው፡-

- አብዛኛዎቹ የከበራ ሥፍራዎች እነ Thomassen Bjørn (2009) እንደገለፁት÷ " Liminal Places" በመባል ይታወቃሉ፡፡ እነዚህ ቦታዎች በተመሳሳይ ሁኔታ "የቱሪዝም ኢንዱስትሪ ሥፍራዎች" በሚልም ይጠቀሷቸዋል፡፡ እነዚህ ሥፍራዎች በቱሪስት የሚፈለጉት ባያሏቸው ማሕበራዊ፣ ባህላዊ፣ ወይም ታሪካዊ እሴቶች ነው፡፡ በመሆኑም በቱለማ ኦሮሞ አካባቢ በተስፋፋው የኢንቨስትመንት ሥፍራ ምክንያት (ምሥራቅ ሸዋ የኢንዳስትሪ፣ ሰሜን ሸዋ አግሮ ኢንዳስትሪ፣ ምዕራብና ደቡብ ሸዋ የአበባ ኢንዳስትሪ) በሚል ተከፋፍለው እየተሰራባቸው ከመሆኑም በላይ ለእነዚህ የመሠረተ ልማት ማስፋፊያ ሲባል በርካታ ሀገር በቀል እውቀቶችን የያዙ እሴቶች እስከ አሁን ወድመዋል፡፡ በዚህ መልክ ከቀጠለ የቱለማ ኦሮሞ ማንነቱን አጥቶ ከእነ ትጥቁ

እንደተበተነ ሠራዊት መሆኑ የማይቀር ነው፡፡ ይህ ከመሆኑ በፊት እነዚህን ስፍራዎች ለይቶ ከቱሪዝም በሚገኘው ገቢ የኢንቨስትመንቱን ለመተካት ስለሚቻል በእጅጉ ሊታሰብበት ቢችል፡-

- በተለያየ ምክንያት ስያሜያቸው የተቀየሩ፣ አገልግሎታቸው የተዘነጉ የቀደምት የማሕበረሰቡ ታሪካዊ፣ ሐይማኖታዊ፣ ማሕበራዊ... አገልግሎተ የነበሯቸው ስፍራዎች የያዟቸው ማሕበረሰባዊ እሴቶች እና የሚመልሷቸው ጥያቄዎች ሊኖሩ ስለሚችሉ (Dorson; 1972) "Hemispheric theory" ባለው ውስጥ እንደሚያነሳው ተረኮቻቸውን በአርካይቭ ማኖሩ ሊኖረው የሚችለው ፋይዳ ዘርፈ ብዙ ሊሆን ይችላል፡፡ ስለሆነም የኦሮም ሆነ የሌሎች ሀገርቷ ሕዝቦች ባህሎች እንዲጠኑ ቅድመ ሁኔታዎች ተደርገው ወደ ሥርዓተ ትምህርት (ካርኩለም) ለመግባት እንዲችሉ ከወዲሁ ቢታሰብበት፡-

- መንግስት አሁን ባለበት ደረጃ በቁሳዊ ልማት ላይ በማተኮሩ ባህል ያለው የስነልቦና እና አዕምሯዊ ልማት ቦታ አላገኘም፡፡ ሆኖም በተለይም ከቱለማ ኦሮሞ አንፃር ከቁሳዊዉ ልማት በላይ ባህላዊው ልማት ተፈላጊነቱ ጎልቶ የሚታይ ስለሚመስል ከዚህ አንፃር ቢጠናበት ያለውን ተጨባጭ ነገር ሊያሳይ ይችላል፡፡ የጥናቱ ውጤት በዚህ ውስጥ በመላምት ደረጃ እንደቀረበው ሀሳብ "የባህል ልማት ፍላጎት ከቁሳዊው የሚልቅ ሆኖ ከተገኘ" መንግስት በአካባቢው እያለማቸው ስላሉት ቁሳዊ ልማቶች ተከታታይነትና ቀጣይነት ቆም ብሎ ሊያስብበበት የሚገባ በመሆኑ ይህም በጥናት በተደገፈ ሁኔታ መታየት ቢችል፡-

- የሌሎች ሀገርቷ ሕዝቦች ሊሚናል ወቅቶች በሦስቱ አንፃሮች ተጠንተው ቢለዩና ለክልሎች፣ ፖሊሲ አውጭዎች፣ ኢንቨስትመንት ቢሮዎች፣ ባህል ሚኒስትር እና ሌሎች ጉዳዩ የሚመለከታቸው አካላት ቢሰጡ በርካታ ሀገር በቀል እውቀትና እሴቶችን በማዳን ለሀገር ልማት ማዋል ስለሚቻል ከዚህ አንፃር መታየት ቢችል፡-

- በዚህ ጥናት ውስጥ እንደታየው አብዛኛዎቹ የቱለማ ኦሮሞ ተምሳሌት አፈጣጠር በተመሳስሎ ላይ የተመሠረተ ነው፡፡ ይህ እንደ መነሻ ተወስዶ የአፋን ኦሮሞ ቃላትም አመሠራረትና ትርጉማቸው ከነገሮች በተለይም ተፈጥሯዊ ነገሮች ተመሳስሎ ጋር ቢስተያዩ በተጨባጭ አንዳች ነገር ላይ ሊደረስ ይችላል የሚል መላምት በዚህ አጥኚ ቀርቧል፡፡ ይህም ጠቀሜታው ስለማህበረሰቡ ቋንቋ በስፋት ለማወቅ እንደሚያስችል

የታወቀ ቢሆንም የሙያ ለመሰየም ቃላትን፣ አደዲስ ጽንሰ ሀሳቦችን ወደ ቋንቋው በማምጣት ለማስማማት ጭምር በነባሩ አመሠራረት ላይ ሆኖ መሰየሙ ነባሩን ከአዲሱ ወይም በተቃራኒው ሊያግዝ ስለሚችል ከዚህ አንፃር ቢጠና የሚሉትን የይሁንታ ሀሳቦች አቅርቧል።

ዋቢዎች:-

Ababa Margaa. " Qaacccessa Qabiyyee Sirba Gadaa Oromoo Tuulamaa: Yunvarsiitii Addis Ababa, Kolleejjii Barnootaa Mana Baruumsa Eebba Boodaa, Finfinnee: 2007.

Adam Kadiir Galatoo. *Haadndhuuraafi Sossoba Daa'manii.* Haramaayaa, Khalf Printing Press: 2000)

Alamayoo Hayileefi Kan biro; *Seenaa Oromoo Hanga Jaarraa 16^fa* (Maxx. 2^ffaa). BATO: Mana Maxxansaa Interpriizii Birhaaniinnaa Salaam: 1998.

___________*Sirna Gadaa: Siyaasa Oromoo Tuulamaa.* Biiroo Aadaafi Tuuriizimii Oromiyaa Mana Maxxansa Biraaninna Salaam:1999 /2007.

Andrzejewski. "Ideas About Warfare in Borana [Oromo] Stories and Fables" in *African Language Studies III*, School of Oriental and African Studies University of London: 1962.

Arpad Szakolczai. "Liminality and Experience: Structuring Transitory Situations and Transformative Events". *International Political Anthropology*. 2009

Asnaaqaa Irkoo(Qindeessaa). "Seera Yaayyaa Sahananii: Abbaa Liibaan Dabbasaa Guyyoo Barsiisan" Yaayyaa: *Amantiifi Eenyummaa. Gumuu Waaqqeffannaa Oromoo Norway*: 2011.

BATO. Afoola *Oromoo Tuulamaa: Walaloo Geerarsaa, Faaruuleefi Sirboota Adda Addaa* (Jildii- II). Qajeelcha Qormaata Afaan Oromootin; Enterpriizii Mana Maxxansa Komeershishaalii: 1999

Bartels Lambert. "On Pillgrimage to a Holly Tree" in *A river of Blessings: Essays in Honor of Paul Baxter* (Edited by Bokensha David) Maxwell School of Citizinship and Public Affaires, Suracuse University: 1994.

Ben- Amos, Dan. "Toward a Definition of Folklore in Context" *Journal of American Folklore*. 84, No 331.American Folklore Society: 1971.

__________. "Folklore in African Society". *Research in African Literature*, Vol. 6 No. 2(Autumn, 1975) pp. 165-198.

Berger Peter and Luckmann. *The Social Construction of Reality.* United States of America: 1966.

Best Jhon, and Jems V. Kahn: *Research in Education* (7th ed. Printice Hall of India Private Limited Press; New Delhi: 1993

Bentii Ujulu "Dhiibbaa Amantiin Kiristaanaafi Islaamaa Aadaa Oromoo irraan Gahan" *Yaayyaa : Amatiifi Eenyummaa* (Hundasaa Waaqwayyaa Gul., 6411) . Maxxansa Gumii Waaqeffannaa Oromoo Norway:2011 .

Cambridge Advanced Learner's Dictionary:

Charles La Shure. "What is Liminality?" Date: 18 October, 2005 (first version), URL: http://www.liminality.org/about/whatisliminality/; accessed on 4/12/2013 at 4: 53

Chatherine, Bell. *Ritual: Perspectives and Dimensions.* Oxford University Press; 1997.

Costello, Stephen J. *The Pale Criminal: Psychoanalytic Perspectives.* London: Karnac, 2002.

Conner, Kevin. *Interprating the Symbols and Types.* Printed in USA; Citybibile Publishing: 1996.

Dastaa Dasaalaany. *Waadaa: Asoosamoota Ariitii Biro Waliin.* Dhaabata Mana Maxxansa Biraannaa: 2011)

Davis Charotte Aull. *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Serves and Others* (second edition). USA and Canada, Routledge: 2008

Douglas, Mary. *Implicit Meanings Essays in Anthropology.* London [u.a.: Routledge, 1984.

Dirribii Dammissee. *Ilaalcha Oromoo* (Max. 2[ffaa]). Finfinnee: Finfinnee Printing & Publishing S.C.: 2012

Dorson, M. Richard. *Folklore and Folklife: An Introduction.* Published by University of Chicago Press: 1972

Duffy Jean, N. H "Liminality and Fantasy in Marie Darrieussecq, Marie Diaye and Marie Redonnet" MLN, Volume 124, Number 4, September 2009 (French Issue), pp. 901-928 (Article) Published by the Johns Hopkins University Press, *DOI: 10.1353/mln.0.0172*

Dundes, Alan.*The Meaning of Folklore: the Analytical Essays of Alan Dundes* / edited and introduced by SimonJ. Bronner. Utha University Press: 2007.

________. "Texture, Text, and Context" in *Interpreting Folklore*. Indiana University Press:1980.

Dundes, Alan(ed): *International Folkloristics: Classic Contributions by the Founders of Foklore.* Rowman& Little field Publishers, INC. Printed in United States of America: 1999.

________. "Folkloristics in the Twenty - First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004). *Journal of American Folklore.* Vol. 118, No. 470; 2005

Dunphy Tara and MacKinnon, Neil, . A Proposal for Intergating Folklore and Affect Control Theory" *Electronic Journal of Sociology* (2002). PDF Accessed 9/28/2014."

Eahleman, J. Ross, Barbara G. Cashion, Laurence A, Basirico. *Sociology: An Introduction* (4th ed.) New York; Harper Collins College Pubilisher: 1993.

E. S. Wakefield. "Marriage Customs of Southern [Oromos]". *A Quarterly Review of Myth, Tradition, Institutions of The Folk-lore Society.* (vol. XVIII) in David Nutt (ed.): 1907. http://www.archive.org/stream/folklore18folkuoft/folklore18folkuoft_djvu.txt, accessed April 03, 2013 at 6:50PM.

Gascon, Alain "Shäwa, Ethiopia's Purssia. Its Expansion, Disappearance and Partition" in *Proceeding of the 16th International Conference of Ethiopian Studies*, ed. by Svein, Ege, Herald Aspen, Birhanu Tefera and Shiferaw Bekele, Trondheim: 2009.

Galmee Jechoota Afaan Oromoo Amaaraafi Ingliizii: Gumii Qormaata afaan Oromoo, Biiroo Gurmaayina Ummataa 'aadaa Ispoortiifi Dhimma Hawwaassummaatti; Adaamaa 1997: 256).

Gemechu Megersa and Aneesa Kassam. "Stick, Self, and Society in Borana Oromo: A Symbolic Interpritation" in *African Material Culture.*ed. by Arnold, Mary Jo i, Christraud M. Geary& Kris L. Hardin; Indiana University Press:1996.

Gemetchu Megerssa. "Oromo World View" *Journal of Oromo Studies*; Vol 12 N0.1& 2 in Gulumma Gamada(edr.) Paul T. W and Aneessa Kassam (Guest edrs.) Special Issue

deducated to the Memory of Father Lambert Bartels (1915-2000). Departement of African studies; The University of Michigan- Flint, USA: 2005

__________. "Theorizing The Knowledge of Oromo" A Paper Presented to "GAAO" Addis Ababa University: 2012"

Glassie, Henry. *Material Culture*. USA; Indiana University Press: 1999.

Goldstein Kenneth S. *A Guide For Field Workers In Folklore*: American Folklore Society, Folklore Asoociations, InC. Hatoboro, Pennsylvania: 1964

Gorges Robert A. and Michael Owen Jones. *Folkloristics: An Introduction.* USA, Indiana University Press: 1995:177

http://www.bsu.edu/classes/magrath/205resourses/turner99.html

http://en.wikipedia.org/wiki/Case_study. Extracted 14/02/2012 at 3:43 PM.

http://en.wikipedia.org/wiki/Liminality#cite_note-43)

Imaanaa Baayisaa. "Qaacceesa Qabittee Faaruu Amantii Duudhaa Oromoo Shawaarratti Xiyyeeffate" Yunvarsiitii Addis Ababa, Kolleejjii Barnootaa Mana Baruumsa Eebba Boodaa, Finfinnee: 2007.

Jeffrey Willett, and Mary Jo Deegan, Summer 2001. " **Liminality and Disability: Rites of Passage and Community in Hypermodern Society** " *Disability Studies Quarterly*, Volume 21, No. 3 University of Nebraska-Lincoln, pages 137-152 <www.dsq-sds.org>, Copyright 2001 by the Society for Disability Studies.

Jasmine Marie Goodnow. Adeventure travel narrative: *An illustration of the relashionships between insight attainment and luminal experience*. The University of Utah; Pro Quest Publisher: 2008.

Kinfemichael Daba Ilanso. *Researchs on Calendars: Ethiopian/ Julian/ Gregorian*. Addis Ababa; Africa Printing PLC: 2013.

Kluckhohn, Clyde; " The Gift of Tongues" in *Intercultural Communications*. Samouvar Larry and Richard E Porter (edrs.) Wadsworth Publishing Campany; California: 1972.

Lalisaa Aadaa. *Kudhaama Seenaa* (Kitaaba 1[ffaa]): Mana Maxxansaa Elleenii P.P.PLC; Finfinnee; 6413[2013].

Leeming, Deved. A Biography of Belief. USA: 2002

Leslau, Wolf. *English Amaharic Context Dictionary*. Belgium; Otto Harrassowitiz - weesbaden Printing Press: 1973

Maammoo Gadaa. *Duudhaa : Kutaa 2[ffaa]* . Finfinnee; ' HY International': 2006 (2013).

Marguerite Daniel (2005) "Beyond Liminality: Orphanhood and Marginalisation in Botswana", *African Journal of AIDS Research*, 4:3, 195-204, DOI: 10.2989/16085900509490358 To link to this article: http://dx.doi.org/10.2989/16085900509490358 PDF

Mekuria Bulcha. " The Language Policies of Ethiopian Regimes and History of Written Afaan Oromo:1844-1994" " *Journal of Oromo Studies*. Vol. 2, No, 2; Middile Tenness State University:1994.

Meskerem Assegued. "The Significance and Symbolic Meaning of The Tree and Water to the Warshipers of Erecha: A Case Study of Indegnious Religion in Ethiopia" A Thesis Presented to The McGregor School of Antioch University in Patial Fulfillment of the Requrements for the Master of arts Degree; 2001

Mircea Eliade. The Sacred and the Profane: *The Nature of Religion (Translated by A Harvest*); *A Harvest Book Harcourt, Brace & World, Inc. New York*:

Mitchell, W.J.T. "Representation" in *Critical Terms for Literary Study* (2nd ed). ed.Lentriccchia, Frank and Thomas McLaughlin; University of Chichago Press:1995.

Moore, Jerry D. *Visions of Culture: An Introduction to Anthropological Theories and Theorists* (3rd Ed.). United Kingdom; AltaMaria Press: 2009:

Oring, Elliot. *Folk Groups and Folk Geners: An Introduction.* USA, Utah University press:1986.

Palmer, Richard E. .*The Liminality of Hermes and the Meaning of Hermeneutics*: http://www.mac.edu/faculty/richardpalmer; Last modified May 29, 2001, extracted on oct. 22/2011.

Panker, Radolph, Gaming in the Gap: Language and Liminality in *playboy* of the Western World. JSTOR.

Petrovsky and M.G. Yaroshevsky. A *Concise Psychological Dictionary*. (English Transilation) Printed in Union of Soviet Socialist Republic:1987.

Reese Glessie. "Betwixt and Between": A Revival of Liminality as Seen in *The Princess Casamassima.PDF*

Riggan, Jennifer . "In Between Nations: Ethiopian-Born Eritreans, Liminality and War" *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review,* Vol. 34, Number 1, pps. 131–154. ISSN 1081-6976, electronic ISSN 1555-2934. C! 2011 by the American Anthropological Association. All rights reserved. DOI: 10.1111/j.1555-2934.2011.01143.x. PDF:

Richards, Charles. *Some Historical Journes to East Africa*. London; Oxford University Press:1961.

Salviac, De Martial. *An Ancient People A Great African Nation: The Oromo* (1901). Transilated by Ayalew Kanno: 2005.

Samovar and Porter. *Intercultural Communication: A Reader.* Words Worth Publishing Campany, Inc., Belmont, California: 1972.

Sims, Martha C. and Martine Stephens. *Living Folklore*: *An Introduction to the Study of People and Their Traditions.* Utah State University Press / Logan, Utah: 2005

Taddesse Berisso. "The Riddles of Number Nine in Guji - Oromo Culture". in Journal of Ethiopian Studies (Vol. XXXIII, No 1) Addis ababa; Ethiopia: 2000.

Tamene Bitima. "Oromo Historical Poems" Berlin, West Germeny:1983.

___________ *A Dictionary of Oromo Technical Terms; Oromo- English.*Cushitic Language Strudies; Rudiger Koppe Verlag. Koln; Germeny: 2000.

Terefa Degefa. *Death of the Mother Tree: Land Tenure and Environmental Degradation in the Oromian Highlands, Ethiopia: 1900-1997*; AAU 1998:126).

Thomassen, Bjørn. "The Use and Meaning of Liminality". *Journal of International Political Antropology* (Vol. 2); No 1: 2009

__________. "Revisiting Liminality: The Danger of Empity Spaces" in Hazel, Andrew, Les Roberts (edrs.) *Liminal Landscapes: Travel, Experience and Spaces in - between* . Google Book, Routhedge: 2012.

Thomassen, B. (2009) "The Uses and Meanings of Liminality", in International Political Anthropology 2 (1): 5-27. www.politicalanthropology.org

Turner, Victor. *Ndembu Division Its Symbols & Techniques.* Great Britain; Manchester University Press: 1961.

__________. *Chihamba The White Sprit: A Ritual Drama of The Ndembu.* Great Britain; Manchister University Press: 1962.

__________. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* United Kingdom; Cornell University Press: 1967.

__________. *The Ritual Process: Structural and Anti- Structural.* United States of America,Aldine Publishing Campany:1969.

Turner, Victor W., and Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture Anthropological Perspectives.* New York: Columbia UP, 1978.

Watts, Linda, S. *Encycopedia of American Folkore*; United State of America: 2007

Zelalem Abera. "Transition From Oral to Written Poetry" in *Journal of Oromo Studies* vol No: 2001

___________. *CD Walaloo.* Lakkoofsa II

ታቦር ዋሚ፤ ሰባ ቦሩ፤ አዲስ አበባ፡ 1986ዓም።

LIBRARIES
P. O. BOX 1176

______________፤ *የውገና ድርሰቶችና የታሪክ እውነታዎች*፤ አዲስ አበባ፡ 2006ዓም።

አማኑኤል አብረሃም፤ *የሕይወቴ ትዝታ* ፤ አዲስ አበባ 1992ዓም።

ኦላና ኦጋ፤ *ግዝትና ግዞት*፤ አዲስ አበባ፡ 1985 ዓም።

ዘሪሁን አስፋው፤ *የስነጽሁፍ መሰረታዊያን*። ንግድ ማተሚያ ድርጅት፡ 1992

የአዲስ አበባ ዩኒቨርሲቲ 2006/2013 የትምህርት ዘመን ካላንደር " Eclipse Press. 2006 ዓም

የአዲስ አበባ ከተማ አስተዳደር እና የኦሮሚያ ብሔራዊ ክልላዊ መንግስት የተቀናጀ የጋራ ልማት ፕላን ለኢትዮጵያ ህዳሴ፡ የአዲስ አበባና ዙሪያዋ ኦሮሚያ ልዩ ዞን የጋራ ልማት ፕላን፡ ሪል ፕሪንቲንግ ፕሬስ 2005 ዓም።

ደስታ አማረ፤ "የቦረና ኦሮሞ የበኩር ልጅ ስም አወጣጥ" ለኢትዮጵያ ቋንቋዎችና ሥነጽሁፍ ትምህርት ክፍል ለኤም ኤ. ዲግሪ በኢትዮጵያ ሥነጽሁፍን ፎክሎር የቀረበ: 2000ዓም

ፊቃደ አዘዘ፤ *የሥነቃል መምሪያ*። አዲስ አበባ፡ የጀርመን ጎልማሶች ማሰልጠኛ የታተመ። 1991።

የዋና ዋና የመረጃ አቀባዮች ዝርዝር:-

ስም	ጾታ	ዕድሜ[94]	አድረሻ	በጥናቱ ውስጥ ያላቸው ድርሻ
ሂሬጻሳ ዲንቂሲሳ	ወንድ	40	ወሰርቢ ናዶ	ልጅ የዳረ አባትና ስለጋብቻ መረጃ የሰጡ
ሂርጳ እሴቱ	ወንደ	30	በኬ	የሰላሌ አከባቢ ቢራ ወቅት አጨፊፊር ያብራሩ
ለገሠ ነገዎ	ወንድ	56	ዓዳዓ ሊበን በሰ.	የቱለማ አባ ገዳ ሆነው ከእሳቸው ኃላፊነት የተቀበሉት በየነ ሰንበቶ ቡታ ሲያርዱ ሥርዓቱን የመሩ፣ ስለስርዓቱ ማብራሪያ የሰጡ፡-
መርጋ ጫልቺሣ	ወንድ	42	ወሰርቢ ኘኦ	በኩዳ አርፊና ያአ ሥርዓቶች ላይ በማብራራት የተሳተፉ፣ የወረማሪያም ጊፊቲ ሰፎ ና ሌሎች የቃሉ ቤት መረጃዎች ላይ ማብራሪያ የሰጡ፡-
ሙሉነሽ ደነቀ	ወንድ	40	አቃቂ ገላን	የኢቢሣ ቢራ ከዋኝ (እማ ወራ)
ሚልኬቻ	ወንድ	ከ50ዓመት በላይ	በአርሰዲ ላይ የተጠየቁ የአዲስ አበባ ነዋሪ	በቀድሞ ዘመናት በአርሰዲ እሬቻ ለማድረግ የነበረው ችግርና ለውጥ ያስረዱ፡-
ሽዋዬ	ሴት	18	ጠዴፊ ኩኩርፋ	የሕፃናት ጨዋታ ተሳታፊ
ሹሚቱ ዴሬቻ	ሴት	33	ወሰርቢ ናዶ	ልጅ የዳረች እናት
በቀለ ወዬቻ	ወንድ	86	ቀሽሜ	በኢሉ በኞ ሪጳና ወሰርቢ የሉባ ሥርዓት ሲፈፀም አስፈፃሚ የነበሩ፣የገዳ ሥርዓት አዋቂ
በቀለ	ወንድ	80	አዋሽ በሎ	ስለአዋሽ ወንዝ ላይ ድልድይ ታሪክና የበኞ ገዳ ታሪክ የነገሩኝ
በየነ ሰንበቶ	ወንድ	45	አዳዓ ሊበን	የቱለማ፣ የሙታ ስርዓት የፈፀሙ
ከኦቦ በዳዳ ጋር	ወንድ	30	በአቃቂ አብዶዬ	የአንዶዬ ቱማው ጨፌ ስለለው ገጽታ መረጃ የሰጠ
በዳሳ ቱሩ	ወንድ	78	ቡራዩ	ስለመልክአ ምድር ባህላዊ እሴት
በዳዳ ደበሌ	ወንድ	60	ሪጳ በሰ.	

[94] የአብዛኛዎቹ መረጃ አቀባዮች ዕድሜያቸውን በውል አያውቁም፤ ይህ ከስማቸው ፊት ለፊት ያለው ቁጥር የአንዳንዶቹ በታላቅ ልጆቻቸውና እድሜ የአነዳንዶቹ እርስ በርስ በማስተያይት ሌሎቹ ደግሞ በተለይም ወንዶቹ ከአንዳንዶቹ የሚያወቁ ታሪካዊ ክስተቶች ጋር በማስተያየት የቀረበ ነው። አብዛኛዎቹ ሴቶች ከማግባታቸው በፊት ስንት ዓመት እንደነበሩና ከዚያ በኂላ እዚህ መጥተው የመጀመሪያ ልጃቸውን ከመውለዳቸው በፊት ያሳለፉትን ከዚያም የመጀመሪያ ልጃቸውን ዕድሜ አስልተው ለማወቅ ይሞክራሉ፤ ለማወቅም ይጓጓሉ። አብዛኛዎቹ ዕድሜያቸው ከፍ ሲል የደስታ ስሜት ሲሰማቸው ይስተዋላል። ከተማ ቀመስ የመንግስት ሠራተኛ ግን በተቃራኒው እድሜውን ለመቀነስ ሲሞክር ይታያል። ይህ በኦሮሞ ዘንድ የዕድሜ ባለፀጋነትን በአዎንታ እና በተቃራኒው በአሉታ አመለካከት የመግለፅ መልኮች በኦሮሞ ዘንድ በዕድሜ ላይ የታዩ ለውጦች ማሳያ አንድ አካል ተደርጎ ሊወሰድ ይችል ይሆናል።

በየነ ደደፋ፣	ወንድ		ኢ.ሉ በቾ	የመልካ ተረኮች
በሻዱ በቀለ	ሴት		ያያ ጠዴ ኩርጉርፋ)	የተረትና ሠርግ ዘፈኖች አዋቂ
ቡላ ሃዬ	ወ	63	መቂ - ገሞ	ስለጂሌ እና ሶዶ ገዳ እንዲሁም ሌሎች ባህላዊ ጉዳዮች ላይ በአቦ በየነ ሠንበቶ የቡታ ሥርዓት ላይ ሲታደሙ የቡድን ውይቶች ላይ የተሳተፉ
ቢፋ ቱፋ	ወንድ	38	ሆለታ ገንዳ ጎሮ ቁረንሣ	ከቤት ወጥቶ የቆየ አባወራ ወንድ ልጅ ተወልዶ ሲቆየው ሚደርገው ስርዓት ፈፀሙና ያስረዱ
ቢፍቱ		75	ኢ.ሉ በቾ	**እሬቻ እንደማስገደጃ የተጠቀሙበት አሮጊት**
ተፈሪ ጉዳታ	ወንድ	53	አቡ ሴራ	ስለጨፌዎች፣ ኦዳ ነቤና ቱለማ ገዳ ባህል ታሪክ አዋቂ
ተስፋዬ ደደፋ	ወንድ	48	ኢ.ሉ በቾ	ስለ ጋብቻ
ቱራ ደሳለኝ	ወንድ	36	አቃቂ በሰቃ-ገላን	ስለአቡ፣ ገላን እና ሶዶ ባህላዊ ትስስር መረጃ የሰጡ የባህልና ማህበረሰብ ታሪክ አዋቂ
ታምሩ ዲሪባ	ወንድ		ሪጳ	የተጂ መልካ ጨሌ አባ መልካና የተተካሪ ቡድን ወይይት አባል
ኃይሉ በደሳ	ወንድ	19	ሰበታ ሀዋስ	የቢራ ወቅት ወጣቶች አጨፋፈርና አርሠዲ ዘፈን ልምዶቹ ያጋራ
ኃይሌ ደበሌ	ወንድ	33	ኢ.ሉ በቾ	በእሬቻ ሣር ሰው ሲጠየቅ የተጠየቀውን ለመፈፀም የሚገደድበትን ምክንያት በምከታ ወት ያብራራ
አብዲሳ መኮንን	ወንድ	13	ኢ.ሉ በቾ	የሕፃነት ተጫዋች
አሠፋ ሆማ	ወንድ	55	አቃቂ ገላን	ከወረ ኢያና ሕግጋት አዋቂ
አነኔ ያኢ	ሴ	9	ኢ.ሉ በቾ	የሕፃናት ጨዋታ ተሳታፊና በአዋቂነቷ በሌሎች የተመሠከረላት
አዱኛ ደበሌ	ወንድ	ከ50 በላይ	በአርሰዲ ላይ የተጠየቁ አዛውንት	በቀድሞ ዘመናት በአርሰዲ እሬቻ ለማድረግ የነበረውች ችግር ያብድሮ አርሰዲን የመልካ
አያና ገርደፋ	ወንድ	43	ዱግዳፊ አሲቶ	ስለፎሌ እና ቢራ ወቅት ዘፈኖች ማብራሪያ የሰጠ
ኢልማ ዴሬሳ	ወንድ	35	ሪጳ በሲ	
ኩማ ገሜቻ	ወንድ	59	ኢ.ሉ በቾ ወሰርቢ በሲ	ስለነባር ዛፎች ሳይቆረጡ መቆትና ምክንቱ እና ሌሎችም

				ባህላዊ መረጃ
ኩሪ ዲዳ	ሴት	41	ሳሎ ጎራ-ቃሲቲ	ስለኩዳ አርፊና ያኢ ህጎች ከልምድ የምታወቅ ሴት
ወርቂ ሚልኬሣ	ሴት	70	ሮጌ	ወንድ ልጁ በዳረችበት ወቅት ስለ ጋብቻ ማብራሪያ የሰጠች እናት፡-
ያኢ በጂ	ወንድ	69	ሪጳ በሰ	ስለ እርሻ፣ ወቅቶችና ጨረቃ፣ የሣር እሬቻ መረጃ የሰጡ የተተኳሪ ቡድን አባል፡-
ዲንቃ ጫላ	ወንድ	80	ወሰርቢ በሰ	ስለድሮ የሰዓት ማወቂያ ምልክቶች በቀን፣ በምሽት ያብራሩ
ዳቢ በዳዳ	ወንድ			የኢቢሣ ቢራ ከዋኝ (አባወራ)
ዳቦ ጂሩ	ወንድ	67	በቾ	የጃዓን በቾ "ዳዓ" አዋቂ ቤተሰብ
ዶሪ ዳላቾ			ዱግዳ (መቂ)	ጎና የሐረዌ ጎሣ ከሆኑት ዘመን ቆጠራ ሀዩ
ገላኔ ብርሃኑ	ሴት	29	ሰበታ ሀዋስ	የቃሉ ቤት መረጃና ልምዳቸው ያካፈሉ
ጋዲሴ በዳዳ	ሴት	61	ጨመሪ ጎሮ	ለሚዳሩ ሴቶች ሄጦ በማጣጣት ልምድ ኗቸውና ልምዳቸውን ያካፈሉ
ኩማ ጉተማ፣	ወንድ	42	በሎ	የቢመጂ ገዳ አባል በጨፎ በሎ ስለገዳ ማብራሪያ የሰጡ
ግዛው ጫላ	ወንድ	53	ወሰርቢ	ስለጋብቻ በተለይም ቡቲ መረጃ የሰጡ
ጠጅቱ ወልዳኤ	ሴት	39	ጋፋረሳፊ አሲቶ	የተረት አዋቂ፣ የአጊ ስርዓት ፈፃሚ
ጥሩነሽ በዳዳ	ሴት	70	አቃቂ ገላን	ስለጋብቻ ዘፈኖችን መረጃ ሰጡ
ጠጋዬ ሃደ ዲንግጀ	ወንደ	43	ፊንፊኔ	ወደ ቤት/ ቂዬ ተጠጋ ሰው የሚሰጠውን ክብር ከራሱ ልምድ ያብራራ
ደራ	ሴት	50	ወሰርቢ በሰ	የቢራ ቦረንቻ እሬቻ ሥርዓት የፈፀሙ
ዲንቂቱ ዓለሙ	ሴት	35	ሪጳ በሰ	ስለሀፍቱና ዘፈኖቻቸው ማብራሪ ሰጡ
ዳንሱሬ 2003)	ሴት	35	ኢሉ በቾ	በመልካ ተጂ የአርፋሣ ሥርዓት ላይ መረጃ የሰጡ

ማረጋገጫ:-

ዚህ ሥራ ውስጥ የተጠቀምኩባቸውን ምንጮች በሙሉ በአግባቡ ጠቅሼ መጠቀሜን
ያረጋገጥኩ ይህ ሥራም የራሴ ስለመሆኑ በፊርማዬ አረጋግጣለሁ።

ሥም:- ጥላሁን ተሊላ

ርማ:- ___________

ን:- 26/06/2007 ዓ.ም