

Prostor  
kraj  
čas

10

Borut Telban

# KRAJI IN ČASI V NOVOGVINEJSKI POKRAJINI



PROSTOR, KRAJ, ČAS



PROSTOR, KRAJ, ČAS 10

**KRAJI IN ČASI V NOVOGVINEJSKI POKRAJINI**

**Borut Telban**

|                        |                                                         |
|------------------------|---------------------------------------------------------|
| <i>Fotografa:</i>      | Daniela Vávrová, Borut Telban                           |
| <i>Lektorica:</i>      | Saša Poljak Istenič                                     |
| <i>Izdajatelj:</i>     | Inštitut za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU |
| <i>Za izdajatelja:</i> | Ivan Šprajc                                             |
| <i>Založnik:</i>       | Založba ZRC                                             |
| <i>Za založnika:</i>   | Oto Luthar                                              |
| <i>Oblikovalec:</i>    | Jernej Kropej                                           |

Delo je recenzirano.

---

CIP - Kataložni zapis o publikaciji Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana  
39(954)(0.034.2) 115(954)(0.034.2)

TELBAN, Borut Kraji in časi v novogvinejski pokrajini [Elektronski vir] / Borut Telban ;  
[fotografa Daniela Vávrová, Borut Telban]. - 1. e-izd. - El. knjiga. - Ljubljana : Založba ZRC,  
2016. - (Prostor, kraj, čas, ISSN 2335-4208 ; 10)

Način dostopa (URL): <http://zalozba.zrc-sazu.si/p/P10>  
ISBN 978-961-254-882-7 (pdf)  
283888128

---

Vse pravice pridržane. Noben del te izdaje ne sme biti reproduciran, shranjen ali prepisan  
v kateri koli obliki oz. na kateri koli način, bodisi elektronsko, mehansko, s fotokopiranjem,  
snemanjem ali kako drugače, brez predhodnega pisnega dovoljenja lastnikov avtorskih pravic.

© 2016, avtor, Založba ZRC, ZRC SAZU.

PROSTOR, KRAJ, ČAS 10

## **KRAJI IN ČASI V NOVOGVINEJSKI POKRAJINI**

Borut Telban

Založba ZRC

Ljubljana 2016



## Kraji in časi v novogvinejski pokrajini

### Povzetek

Različna prenovitvena gibanja v krščanstvu so v zadnjih desetletjih močno vplivala na melanezijske družbe in kulture. Čeprav so te družbe imele veliko željo po popolni transformaciji, so v svojih prenovitvenih dejanjih naletale na nepremostljivo oviro: kozmološko in družbeno izredno trdno vez med načinom bivanja in kraji, kjer se je to bivanje udejanjalo. Ljudje iz vasi Ambonwari v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji se soočajo z enakim problemom, odkar je katoliško karizmatično gibanje decembra 1994 našlo pot v vas. Njihova kozmologija in družbena organiziranost sta bili od nekdaj neločljivi od poti (migracij prednikov, porok, izmenjav, posvojitve) in krajev (krajev mitoloških prednikov, starih in novih vasi, krajev, kjer so prebivale druge skupine, krajev, kjer so proizvajali sagovo moko, krajev, kjer so ribarili in lovili, prepovedanih krajev, začasnih bivališč), njihovo zgodovinskost pa je od nekdaj določal predvsem odnos posameznikov in skupin do posameznih lokacij sredi deževnega gozda, ki so jih označevala krajevna imena. Različni zemeljski, vodni in drugi duhovi, s katerimi se lahko poistovetijo in/ali z njimi spletajo odnose, imajo pri tovrstnem umeščanju v prostor pomembno vlogo. Privrženci katoliškega karizmatičnega gibanja poskušajo izničiti svojo prostorsko preteklost, preseči teritorialne meje ter hkrati spremeniti svoje kraje in celotno pokrajino. Ker je čas v sepiških družbah in majhnih egalitarnih družbah na splošno del človekove tvornosti, si ga (tako kot kraj) posamezniki in skupine tudi lastijo, ga vidijo in se ga lahko dotaknejo, ko z v prihodnost usmerjenimi projekti določajo in organizirajo svoja obdobja. Ker je ambonwarijska kozmologija vključevala mnogotere prostorske časovnosti, je spodkopavanje tovrstne raznolikosti za voditelje karizmatične prenove izredno težko. V knjigi zagovarjam tezo, da je ravno ta mnogoterost utelešenih krajevnih zgodovinskosti tista, ki jim pri nenehnih poskusih preoblikovanja življenjskega sveta povzroča največje težave.

**KLJUČNE BESEDE:** kraj in čas, pokrajina, časovnost, katoliško karizmatično gibanje, zemeljski duhovi, religija, Karawari, Papua Nova Gvineja

## Places and Times in a New Guinean Landscape

### Abstract

Over the last decades, several different renewal movements within Christianity have had a strong impact on Melanesian societies and cultures. Even though these societies have shown a great desire for total transformation, they have in their transformative acts come across an insurmountable obstacle: a firm cosmological and social bond between their way of being and places, where their being has been realised. The Ambonwari people of the East Sepik Province of Papua New Guinea have faced the same problem since the Catholic charismatic movement reached the village in December 1994. Their cosmology and social organization have always been inseparable from their paths (journeys of ancestors, marriages, exchanges, adoptions) and places (places of mythological ancestors, old and new villages, places of other groups, places for processing sago, fishing and hunting places, taboo places, camps and other temporary dwelling places), and their historicity was primarily perceived and defined in terms of individual and group relations to particular named locations in tropical rainforest. Different land, water and other spirits, with which people can both identify and engage in relationships, play an important role in this emplacement. The adherents of the Catholic charismatic movement attempt to abolish their emplaced past, transcend their territorial boundaries, and simultaneously modify their places and the whole landscape. Time in the Sepik and egalitarian small-scale societies in general is very much agentive and thus possessed (just like place), seen and held by individuals and groups, with periods defined by and organized around future oriented projects. Because Ambonwari cosmology included multiple spatio-temporalities, however, Catholic charismatic leaders find it difficult to undermine this diversity. In the book I argue that it is this multiplicity of emplaced and embodied historicities that troubles them most in their ongoing attempts to modify their life-world.

KEYWORDS: place and time, landscape, temporality, Catholic charismatic movement, spirits of the land, religion, Karawari, Papua New Guinea

# Vsebina

|                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Povzetek .....                                                                                 | 5   |
| Abstract.....                                                                                  | 6   |
| Zahvala.....                                                                                   | 9   |
| Uvod.....                                                                                      | 11  |
| Ambonwari .....                                                                                | 15  |
| Iskanje potopljenega motorja.....                                                              | 22  |
| Vsebina knjige .....                                                                           | 26  |
| 1 Kraji in duhovi.....                                                                         | 28  |
| Uvod .....                                                                                     | 28  |
| Ambonwarijci in njihovi kraji .....                                                            | 29  |
| Prepovedani kraji .....                                                                        | 39  |
| Sklep.....                                                                                     | 44  |
| 2 Prostorska časovnost melanezijskih verskih gibanj.....                                       | 48  |
| Uvod.....                                                                                      | 48  |
| Pripadanje kraju.....                                                                          | 53  |
| Melanezijski kozmos in krščansko vesolje.....                                                  | 58  |
| Zgoraj in spodaj, znotraj in zunaj.....                                                        | 62  |
| Sklepne misli: poti in kraji.....                                                              | 66  |
| 3 Čas je treba videti in prijeti: karawarijske percepcije časovnosti,<br>koledarjev in ur..... | 69  |
| Uvod.....                                                                                      | 69  |
| Mnogotere ambonwarijske zgodovinskosti .....                                                   | 70  |
| Egalitarna časovnost .....                                                                     | 74  |
| Ambonwarijci in njihova obdobja .....                                                          | 76  |
| Epizodna časovnost in pomen radikalne prekinitve.....                                          | 82  |
| Sklep.....                                                                                     | 89  |
| Zaključek .....                                                                                | 92  |
| Bibliografija.....                                                                             | 103 |



## Zahvala

Od oktobra 1990, ko sem prvič stopil v vas Ambonwari, so bila moja etnografska in jezikoslovna raziskovanja posvečena predvsem življenju v tej družbi. Zato je prav, da se najprej zahvalim vsem tistim v vasi in bližnji okolici, ki so mi priskrbeli streho nad glavo, nosili hrano, me vozili v drevakih ali sedeli z mano in razpravljali o svojih in naših načinih življenja ter težavah, ki se pojavljajo ob prevajanju besed, stavkov in zgodb, pa tudi razmišljanj, sanj, čutenj in doživetij v različnih svetovih in različnih realnostih. Če sem na Papui Novi Gvineji bival skoraj pet let, sem med karawarijsko jezikovno skupino preživel več kot tri leta. Prav posebno pa je bilo obdobje, ko sva si neprijetnosti in zadovoljstva terenskega dela delila s slovaško vizualno antropologinjo Danielo Vávrovo. Skupaj sva v Ambonwari prvič odšla leta 2005, potem pa sva se vrnila še v letih 2007 in 2008 ter se tam za leto dni končno naselila decembra 2010. Takratna terenska raziskava je bila hkrati del Danielinega doktorskega študija na The Cairns Institute pri Univerzi Jamesa Cooka v Avstraliji (glej Vávrová 2014b). Ker je kot soavtorica sodelovala pri angleški različici prvega poglavja in je njenih tudi večina fotografij v tej knjigi, se ji na tem mestu še posebej zahvaljujem. To velja tudi za skupna razmišljanja o prepletenosti besed in podob ter vidnega in nevidnega, ki so nenehno odstirala nove razsežnosti človeških realnosti in omogočila nova spoznanja.

Med skupnimi raziskavami so bile ob vseh odhodi na Papuo Novo Gvinejo in vrnitvah v Avstralijo in Evropo tako v akademskem kot tudi finančnem pogledu pomembne vključitve v različne institucije. Zato se najprej zahvaljujem matični ustanovi ZRC SAZU, za raznovrstne oblike pomoči pa zlasti sodelavcem Inštituta za antropološke in prostorske študije (ne nazadnje tudi za pripravo zemljevidov v Uvodu). Moja nekdanja institucija Research School of Pacific and Asian Studies na Avstralski nacionalni univerzi v Canberri je v letih 2005, 2007 in 2008 pripomogla, da so bila obdobja pred terenskimi raziskavami in po njih kar najbolj ustvarjalna. Dodatna finančna sredstva za raziskovalno delo v letih 2010 in 2011 sem pridobil na The Cairns Institute pri Univerzi Jamesa

Cooka, za terensko delo na Novi Gvineji med letoma 2010 in 2012 pa pri Fundaciji za antropološke raziskave Firebird iz ZDA. Zahvaljujem se še osebjem Nacionalnega raziskovalnega inštituta Papue Nove Gvineje, ki je poskrbelo, da sem s triletnim raziskovalnim vizumom svoje načrte tudi uresničil.

Vsa tri poglavja v knjigi so bila v izvirni različici objavljena v angleškem jeziku (glej Telban in Vávrová 2010; Telban 2013, 2015a). V slovenski različici, kjer gre bolj za poslovenjenje kot za prevod, so poglavja tudi spremenjena: da bi se izognil ponavljanju, je nekaj odvzetega, da bi kako stvar bolje pojasnil, pa je kaj dodanega. V opombah tudi povem, kje so bila poglavja kot predavanja predhodno predstavljena, in omenim tiste posameznike, katerih komentar angleške različice je bil še posebej dobrodošel. Posebna zahvala pa gre Saši Poljak Istenič, ki je celotno besedilo lektorirala in ga hkrati z natančnim branjem tudi vsebinsko izboljšala.

## Uvod

Na širšem območju reke Sepik na Papui Novi Gvineji se ljudje delijo na tiste, ki živijo ob rekah, in tiste, ki živijo v hribih. Prvi so strokovnjaki za izdelovanje drevakov, veslanje, ribarjenje in metanje sulic, drugi pa za izdelovanje orožja, hojo, lov ter streljanje z loki in puščicami. Prve neredko poistovetimo s krokodili in sagovimi palmami, druge pa s kazuarji in gomolji jama (Newton 1971: 9). Te živali in rastline so glavne značilnosti in tipična hrana v njihovih specifičnih okoljih, hkrati pa so tudi glavna bitja njihovih totemskih klanov. Ljudje radi povedo, da je tisti, ki pripada klanu krokodilov, tudi sposoben preobrazbe v to žival, hkrati pa plava, se potaplja in ubija svoje žrtve na način, kot to dela krokodil. Okolje ni nek abstrakten pojem ali že zagotovljen in neodvisen bivalni svet, v katerega bi se ljudje rodili, pač pa je to paleta krajev v pokrajini, kjer tvornosti različnih bitij, ljudi, živali, rastlin in duhov sodelujejo pri soustvarjanju svojega življenjskega sveta.

Duhovi zemlje in rek so še posebej močni in mogočni. Kot pravijo domačini, ti duhovi niso zgolj bitja, ki tu živijo, pač pa se s kraji kar poistovetijo. Zato lahko rečemo, da duhovi so kraji in kraji so duhovi (glej prvo poglavje; Telban in Vávrová 2010). Ti duhovi so »varuhi in skrbniki« človekove pokrajine (Harrison 1993: 79). Klani, rodovi in posamezniki si te kraje in njihove duhove lastijo, hkrati pa se v določenih obrednih kontekstih z njimi tudi poistovetijo.

Potem ko je leta 1933 ljudi, s katerimi je delala v porečju reke Sepik na Novi Gvineji, poimenovala Arapeši (ljudje), je Margaret Mead (1933: 39) zapisala, da se v pidžinu (danes se imenuje tok pisin) izraz *marsalai* (danes *masalai*) vsesplošno uporablja za lokalizirana nadnaravna (izraz Meadove; a glej drugo poglavje) vodna bitja oziroma vodne duhove. Ta antropomorfna bitja imajo osebna imena, ki so hkrati imena krajev, kjer bivajo. Prevzamejo lahko človeško ali živalsko podobo. Med živalskimi podobami sta najpogostejši kača in kuščar. Ta bitja so odgovorna tako za značilnosti pokrajine kakor tudi za ljudske šege in navade (Mead 1933: 40). V krajih, kjer bivajo, najdemo »različna sveta drevesa, zelo redka drevesa, umrla ali deloma okamnela drevesa ali pa



*Slika 1: Daniela Vávrová med snemanjem skupinskega lova na divje prašiče (foto: Borut Telban, 2007).*

drevesa določene vrste, ki so še posebej povezana z duhovi» (Mead 1933: 42). Meadova piše, da Arapeši, ko se odločijo za sečnjo dreves ali lov, vedno naslovijo varuhe pokrajine in za določen kraj specifičnega *masalaia*. Če tega ne storijo, se *masalai* lahko razjezi in s silovito nevihto pokaže svojo nejevoljo. Ko imajo duhovi obliko kače, je zelo verjetno, da v teh svetih drevesih bivajo tudi druge kače, ki pa jih ljudje ne smejo ubiti, razrezati ali kako drugače poškodovati, če ne želijo, da bi prišlo do nadnaravnega kaznovanja (Mead 1933: 42; glej primer v zaključku). Takšnih prepovedanih krajev se ljudje izogibajo. Še posebej to velja za ženske, ki so noseče, imajo menstruacijo ali pa so pred kratkim imele spolne odnose (Mead 1933: 43). Meadovi so domačini povedali, da jih bo v primeru, če se tovrstnih prepovedi ne držijo, *masalai* zavohal ter z boleznijo, deformacijo ali smrtjo kaznoval tako prestopnike, ki so se pojavili na njegovem ozemlju, kot tudi njihove še nerojene otroke. Ko je identiteta prizadetega in jeznega *masalaia* poznana, mož ali kak drug sorodnik bolne ženske vzame velike školjke in se odpravi k članom tistega klana, ki je povezan s tem krajevnim duhom. Iz školjk in stvari, ki simbolizirajo hrano

(čeljust prašiča, tarov list, prazna posoda za sagovo moko), ustvari darilo in ga ponudi prizadetemu duhu. Od njega in duhov svojih prednikov, ki se ob takih priložnostih zberejo v bližini, zahteva, naj pozabijo na jezo in pustijo, da bolni ozdravi (Mead 1933: 47).

Margaret Mead je o Arapeših pisala pred osemdesetimi leti. Tudi drugi antropologi, ki so svoje terenske raziskave v porečju reke Sepik opravljali pozneje, so zabeležili podoben odnos med ljudmi in duhovi ter med ljudmi in okoliškimi kraji. V knjigi *Becoming a Kwoma* John Whiting (1941: 31, op. 2, 204, 216) bitja *masalai* opredeli kot vrsto velikih nadnaravnih bitij, ki prebivajo v močvirjih (v globelih, rečicah, skalah, drevesih in vodnih vrtincih) in se navadno pojavljajo v obliki ogromnih kač ali krokodilov. Kadarkoli se pojavijo nevihta, mavrica ali potres, ljudje začnejo razglabljati, da je najverjetneje nekdo zmotil lokalnega *masalaia*, ker je na njegovi zemlji bodisi posekal drevesa za nov vrt ali pa je tam lovil (Whiting 1941: 53). Ti duhovi so znani tudi po tem, da v podplate grešnikov ustrelijo nevidne bodice s sagovih palm (Whiting 1941: 134). O podobnih izkušnjah domačinov so pisali tudi drugi antropologi. Tako na primer v članku, ki je bil objavljen istega leta kot Whitingova knjiga, Phyllis Kaberry govori o Abelamcih in njihovih z osebnimi imeni poimenovanih duhovih *masalai*, ki prebivajo v rekah in potočnih izvirih. Ti duhovi in deli tropskega pragozda, kjer bivajo, so tesno povezani s klanom, katerega last so (Kaberry 1941: 360). Ker se bomo z drugimi avtorji v knjigi srečali pozneje, naj tu omenim le še Donalda Tuzina, ki je v drugi polovici dvajsetega stoletja raziskoval med Ilahita Arapeši (tja ga je napotila ravno Margaret Mead). Tudi on piše o pradavnih duhovih, ogromnih nadnaravnih pitonih, ki naj bi živeli v svojih vodnih svetiščih ter vplivali na okolje in ljudi na podoben način kot pri drugih sepiških družbah (Tuzin 1980: 45, op. 12, 259, op. 7).

Ker ta knjiga govori o ljudeh, ki so prek različnih institucij in praks (kot so sistem poimenovanja, sorodstveni sistem, klanska ureditev, miti, obredi in podobno) povezani z zemljo in rekami ter s kraji in potmi na Papui Novi Gvineji, govori tudi o zemeljskih in rečnih duhovih in o duhovih umrlih. A preden pogledamo na kompleksne kozmološke, družbene in jezikovne značilnosti kraja in časa, ki ustvarjata mnogotero in hkrati enovito prostorsko-časovno domeno ambonwarijskega življenjskega sveta, naj za začetek predstavim okolje, o katerem bo v tej knjigi še največ govora.



*Slika 2: Glavna pot skozi vas Ambonwari (foto: Daniela Vávrová, 2005).*



*Slika 3: Pogled na Ambonwari z rečice Ibris (foto: Daniela Vávrová, 2005).*

## Ambonwari

Karawarijski jezik, ki mu več kot tri tisoč govorcev pravi *anduk apianak*, naša usta, se govori v osmih vaseh in nešteti taborih in kampih na območju spodnjega toka reke Karawari (*Yimaria*), spodnjega toka reke Konmei (*Kwanmar*) in zgornjega dela reke Kangramai (*Yingun*) v porečju mogočne reke Sepik (*Ambiamai*) na Papui Novi Gvineji.<sup>1</sup> Kot eden od jezikov spodnje sepiške družine karawarijščina kaže veliko podobnost s sorodnim jezikom yimas (Foley 1991), čeprav sta medsebojno nerazumljiva. Za jezikovno družino spodnjega Sepika, ki pripada veliki skupini novogvinejskih jezikov, znani pod imenom papuanska ali neavstronezijska skupina, je značilno, da je vseh šest jezikov iz te družine (murik, kopar, angoram, čambri, yimas in karawari) morfološko aglutinativnih ob hkratni uporabi velikega števila predpon in pripon. Obstajajo štiri karawarijska narečja, ki jih govorijo v naslednjih vaseh: a) Konmei (*Kwanmar, Singgara*), Manjamai (*Karinggupa, Masamai*), Kundiman (*Kundiman*; dve vasi, ki ležita blizu druga druge); b) Meikerobi (*Maiprokin*), Kaiwaria (*Kaiwarian*), Kungriambun (*Kungriambun, Waripana*); c) Masandenai (*Masindanggwan*) in d) Ambonwari (*Ambanwurin, Manjimakan*).<sup>2</sup> Večino raziskovalnega dela, ki se je na tem območju začelo leta 1990, opravljam v Ambonwariju, ki je s 784 prebivalci (popis sva leta 2011 naredila z Danielo Vávrovo z Univerze Jamesa Cooka v Avstraliji) največja karawarijsko govoreča vas (glej tudi Vávrová 2014b).

Ambonwari se deli na dvanajst totemskih klanov in petintrideset patrilinearnih rodov. Sorodstveni sistem je vrsta sistema Omaha in bivališče po poroki je patrivirilokalno. Njihova kozmologija temelji na izvornih mitih, ki urejajo družbeno organiziranost v vasi, zagotavljajo lastništvo zemlje, usmerjajo preferenčne poroke in določajo potomstvo. Njihov življenjski svet ne naseljujejo zgolj živeči ljudje, pač pa tudi duhovi umrlih ter zemeljski, rečni in gozdni duhovi (Telban 1998a, 2000, 2001, 2008, 2009, 2014a, 2015b, v tisku; Telban in Vávrová 2010, 2014; Vávrová 2014a, b). Celotna karawarijska jezikovna skupina v marsičem spominja na nekatere druge sepiške jezikovne skupine, kot sta na primer tista, ki jo poznamo pod imenom latmul – tako je skupnost večjega

---

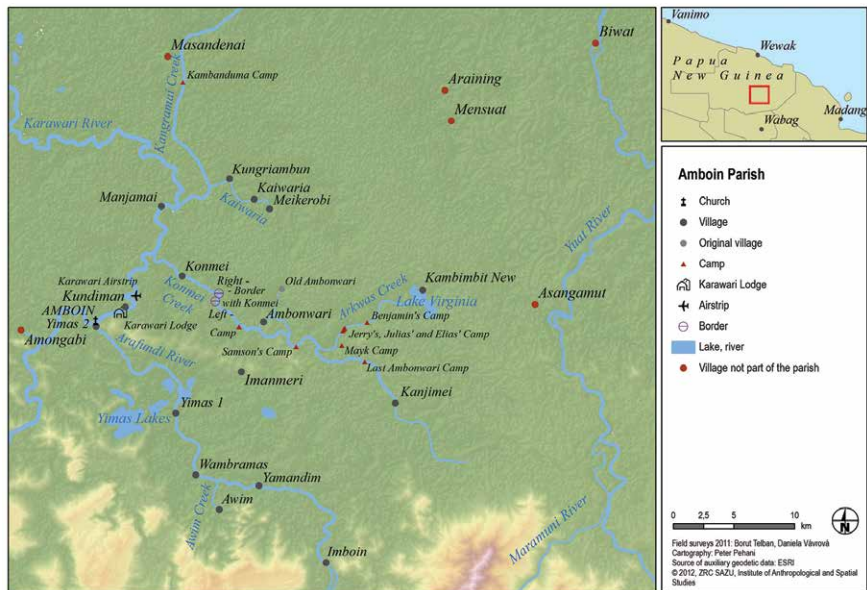
<sup>1</sup> V oklepajih so lokalna imena rek in vasi.

<sup>2</sup> V karawarijskem jeziku uporabljam fonem [ɪ], ki se sliši podobno kot polglasnik.

števila med seboj nepovezanih vasi poimenoval Gregory Bateson (1958) – in pa skupina Manambu (Harrison 1991).

Med deževnim obdobjem se celotno območje spremeni v poplavljeno močvirje. Ko je dežja največ, se neredko zgodi, da je tudi vas pod vodo in se ljudje od kože do kože vozijo z drevaki. Otroci so takrat še posebej razigrani.

Tako kot v drugih predelih severozahodne Papue Nove Gvineje so tudi ambonwarijski mitološki stvaritelji posameznih klanov skupaj z majhno skupino ljudi potovali čez območja, ki so bila večinoma nenaseljena. V iskanju zemlje, kjer naj bi se naselili za dlje časa, so ti predniki potovali iz kraja v kraj in pri tem ustvarjali poti, ki so jih njihovi potomci poimenovali poti prednikov (*kupambin konggong*, pot velikih ljudi, pot prednikov, pot starejših bratov, pot starih očetov). Te poti je navadno zaznamoval par bratov. Vsak od njiju je bil pozneje odgovoren za nastanek posameznega klana in hiše moških oziroma hiše duhov, *iman*, ki je temu klanu tudi pripadala (Telban 1998a: 68–80; Roscoe in Telban 2004: 103; Wassmann 2001: 45). Kot so mi že leta 1990 povedali domačini, so ti potujoči predniki največ časa preživeli v kampih (*awin yambi*, ognjene hiše). Njihova naselja so bila začasna in beseda hiša (*yam*) se je uporabljala za eno ali več hiš, hkrati pa tudi za rod in celoten klan (*yamining*, tisti, ki pripadajo notranjosti hiše; glej Telban 1998a: 80). Pripadnike enega in istega klana je združevalo tudi skupno ime njihove hiše moških. Ti predniki in njihovi potomci so se v različnih krajih in časih srečevali z drugimi predniki ali potomci. V poročnih obredih so si izmenjali sestre in hčerke ter tako ustvarili zavezništva, sorodstvene vezi in organizacijo družbe. V dolgi preteklosti so ambonwarijski predniki v vedno bolj domači pokrajini pogosto menjali kraje bivanja. Vzroki za ta preseljevanja so bili različni: napetosti in spori s sosednjimi skupinami, močna neurja in uničujoči potresi, bolezni in smrti ali pa zahteve kolonialnih oblastnikov, ki so jim rekli, naj se iz goščave premaknejo bližje k rekam, da bo dostop do njih lažji. Spremembe, ki so jih povezovali s tovrstnimi premiki, so bile za Ambonwarijce od nekdaj značilne. Prvi resnejši stik s kolonialisti so Ambonwarijci doživeli v tridesetih letih prejšnjega stoletja, ko so avstralski nabiralci delovne sile nekaj moških odpeljali na plantaže, kjer so zbirali posušena jedra kokosovih orehov ali kopro. Kmalu po vrnitvi so se iz gozda preselili na današnjo lokacijo in ustvarili vas, ki so jo s potmi, jarki in kokosovimi palmami razdelili na klanske četrti. Predniki različnih klanov so



Slika 4: Območje amboinske župnije, ki vključuje šestnajst vasi ob rekah Arafundi, Karawari, Konmei in Kangramai (Inštitut za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU, 2012).

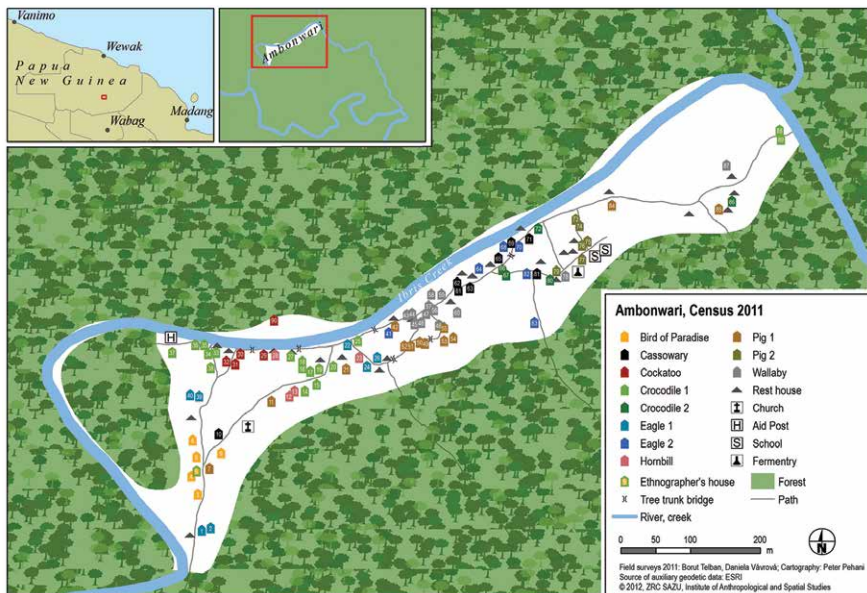


Slika 5: Veselje otrok med deževnim obdobjem (foto: Daniela Vávrová, 2011).

prihajali iz različnih smeri in v različnih obdobjih ter so bili po izmenjavi darov vključeni v politično, družbeno in prostorsko ureditev vasi. Ti darovi so vključevali zemljo, izrezljane duhove krokodile, obrede, imena ter ženske, moške in otroke (Telban 1998a). Kljub temu pa so se odnosi med klani in odnosi med rodovi iz generacije v generacijo spreminjali, ko so nove poroke in nove menjave ustvarjale nove odnose večinoma v vasi, občasno pa tudi zunaj nje.

V vsej zgodovini nadaljnjih poti – potovanj, porok, izmenjav in posvojitvev – so Ambonwarijci ustvarili gosto mrežo starih in novih odnosov med vaškimi klani, rodovi, posamezniki in kraji, ki jih naseljujejo. Nekdanje odnose razpoznamo ne le v mnogih institucijah ter njihovih dejanskih ali namišljenih uresničitvah v različnih obdobjih, pač pa v razdelitvi in uporabi zemlje, ki jo naseljujejo in nadzorujejo duhovi krokodili (glej prvo poglavje; Telban in Vávrová 2010). Vsak duh krokodil in kraj, ki mu ta duh daje življenje, ima svojega ‚očeta‘. Kraj in njegov duh krokodil imata isto ime in oba si lastijo določen klan, določen rod v tem klanu in določen posameznik v tem rodu, ki ga kličejo krajevni oče. Ta posameznik in z njim vsak član njegovega rodu in klana, vključno z zunanjimi klasifikatornimi sorodniki, se v določenih kontekstih lahko identificira s tem duhom krokodilom in krajem. To je še posebej opazno pri nekaterih obredih, ko se ljudje, kraji in duhovi s pomočjo plesa in petja zlijejo skupaj (Telban 2008). Poti, ki povezujejo rodove in klane (na primer ob porokah ali drugih menjavah) ali vaščane s tujci, se hkrati razumejo kot gibanja njihovih duhov krokodilov, kot pohodi med kraji in kot premiki samih krajev.

Današnja ambonwarijska vas je bila ustvarjena in nato z obredi vedno znova poustvarjena kot kraj s *centripetalno silo*, ki jo pooseblja in uteleša duh krokodil Ibrismari. Ta duh hkrati predstavlja zemljo, na kateri stoji vas Ambonwari. Domačine sem pogosto slišal razlagati, da se ta duh krokodil vedno, ko gredo v mesto Wewak ali kak oddaljenejši kraj, preobrazi v pitona in jim sledi na vsakem koraku. Če so v težavah, jim pomaga, ko pa se prekršijo, jih tudi kaznuje. Na koncu jih potegne nazaj v vas. Moč kraja in njegova vloga pri nadzoru družbenih in moralnih norm se kaže v delovanju duha krokodila/pitona. Kadarkoli se je nekaj posameznikov ali skupin odločilo, da zapustijo območje vasi, so začeli kmalu obolevati in umirati. To se je na primer zgodilo, ko si je posameznik zamislil, da bi si zgradil hišo na drugi strani rečice Ibris, ali ko so člani drugega klana prašičev zgradili hišo moških/duhov na kraju, kjer



Slika 6: Klanska razdelitev v vasi Ambonwari (Inštitut za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU, 2012).

so некоč, še preden so se priključili Ambonwarijem, živeli njihovi predniki. Bolezni in smrti so si sledile tako dolgo, dokler se niso vrnili na območje, ki ga je ščitil in nadzoroval duh krokodila Ibrismari. Ta *iminggan saki*, vaški duh, je bil tako močan, da so ga morali stalno nadzorovati, in to ne le z obredom iniciacije mladih fantov, pač pa tudi z drugimi institucijami, kot je bila še do nedavnega institucija treh vaških mater (*iminggan yandang*). To vlogo so ženske prevzele takoj po poroki s potomci treh bratov, ki so prvi naselili to območje. Glavna naloga teh žensk je bila, da stalno sedijo v svojih hišah ter na ta način glavo, sredino in rep duha krokodila/pitona pritiskajo navzdol, da ostane miren pod zemljo. Običajno delo, ki so ga opravljale druge ženske v vasi, je bilo zanje prepovedano (Telban 1998: 93–99; Vávrová 2008: 49–59). Če so nekatere kraje na njihovem območju naseljevali zaščitniški in njim naklonjeni duhovi krokodila/pitona, ki so jim pomagali pri lovu, ribolovu in nabiranju (naj tu še enkrat poudarim, da gre v lokalni kozmologiji za izenačitev kraja z duhom krokodilom/pitonom), pa so druge kraje naseljevali hudobni in pogubni duhovi krokodila/pitona. Ti zadnji kraji so bili za domačine tabu in so

se jih raje izogibali (in nekaterih se še vedno). Potem pa so se Ambonwarijci začeli odpravljati na daljše poti do prej nepoznatih krajev, hkrati pa je tudi zunanji svet našel nove poti in se še bolj približal njihovem kraju.

V zadnjih osemdesetih letih so Ambonwarijci doživeli več burnih obdobij, ki so vplivala na njihov življenjski svet in oblikovala njihov odnos do krajev, kjer živijo, in do z njimi povezanega časa. Tako je v tridesetih letih prejšnjega stoletja nekaj moških z nabiralci delovne sile odšlo na plantaže kokosa v mesto Rabaul na vzhodu province Nova Britanija, kjer so se prvič srečali z novimi tehnologijami tistega časa (jeklenim orodjem in orožjem) ter z novo obliko komunikacije – *linguo franco* tok pisinom. V petdesetih letih prejšnjega stoletja je vas obiskal rimskokatoliški škof, ki je vaščane in njihove izrezljane duhove krstil. Vpliv tega dogodka je bil tako močan, da so začasno opustili svoje tradicionalne običaje, vključno s hišami moških/duhov in iniciacijskimi obredi. Po vzoru hiše moških/duhov so zgradili cerkev, ko pa je ta razpadla, so nedeljske maše opravljali kar v eni od zasebnih hiš. Maše so vodili posamezniki, ki so v mestu Wewak opravili krajši tečaj. A že v sedemdesetih letih, potem ko se jim velika pričakovanja sprememb, ki naj bi jih prinesla katoliška cerkev, niso izpolnila, so znova zgradili hiše moških/duhov in oživili obrede iniciacije.

V naslednjih letih so Ambonwarijci prevzeli kar nekaj novih svečanosti. V šestdesetih letih je nekaj moških delalo na plantažah v provinci Madang. Ko so se vrnili v vas, so s seboj prinesli nov plesni in pevski obred, ki se v tok pisinu imenuje *singel wo*, posamezna oziroma enkratna vojna. Od takrat dalje so konec žalovanja ali konec starega leta zaznamovali s plesom okoli okrašene palice in petjem izključno v tok pisinu. V devetdesetih letih so Ambonwarijci v kraju Moim v spodnjem delu reke Sepik kupili nov obred, imenovan *aymalo*. Tudi tu gre za petje in ples okoli okrašene palice. Razlika je le v tem, da eden od plesalcev v rokah drži veliko izrezljano ribo. Petje in ples *aymalo* je bila po vsej provinci Vzhodnega Sepika vsaj od prve svetovne vojne dalje dobro poznana prireditve (Lipset 2009: 74, op. 1) in je v Ambonwariju nadomestila *kumbun siria*, petje in ples ščita, ki je bil značilen za čas odpiranja nove hiše moških/duhov in občasno tudi za zaključno obdobje žalovanja. Praktično istočasno so Ambonwarijci v mestu Madang za petdeset kin (kar je bilo takrat malo več kot petdeset ameriških dolarjev) kupili še eno pevsko in plesno svečanost, imenovano *mandayp*, ki pa se le redko izvaja. S temi primeri želim

pokazati, da so Ambonwarijem poti in odnosi, ki so jih postopoma ustvarili na svojih potovanjih, omogočili v vas prinesiti nove svečanosti, ki so pomembno spremenile obredno življenje vasi.

Med mojim prvim terenskim delom v Ambonwariju med letoma 1990 in 1992 so nedeljsko mašo opravljali kar v zasebni hiši. Maši je večinoma prisostvovala majna skupina žensk in otrok. Ko pa je decembra 1994 (in ta datum bom večkrat omenjal) po reki Sepik v vas prišla skupina privržencev katoliške karizmatične preнове skupaj s kak meter velikim lesenim kipcem device Marije, pa so Ambonwarijci precej temeljiteje začeli obračunavati s svojimi gozdnimi duhovi in duhovi umrlih. Počasi so začeli opuščati večino praks, ki so te duhove napolnjevale z močjo in pomembnostjo (Telban 2008, 2009; Telban in Vávrová 2010; glej prvo poglavje). Njihovi kozmo-ontološki temelji, ki povezujejo duhove, kraje in ljudi, so bili torej prvi, ki so jih člani katoliškega karizmatičnega gibanja napadli v svojih obnovitvenih obredih. Poskusili so vse, samo da bi duhovom krokodilom odvzeli vodilna mesta v družbi. Hkrati so začeli spreminjati svoj odnos do posameznih krajev in celotne pokrajine. Zadnji iniciacijski obred je bil v začetku leta 1994, nato so jih prenehali izvajati. Po letu 2000 so Ambonwarijci opustili posmrtno vedeževanje in obrede zdravljenja (a glej Zaključek), pri katerih so duhovi krokodili in duhovi umrlih imeli pomembno vlogo (Telban 1997a, 2000, 2001). Druge institucionalizirane prakse, kot so bile na primer tiste, povezane s prej omenjenimi tremi vaškimi materami ali pa s prepovedanimi kraji, so Ambonwarijci postopoma opustili med letoma 2001 in 2008 (glej prvo poglavje). Ob tem pa je pomembno poudariti, da tako kot v drugih melanezijskih družbah, ki so prišle pod vpliv binkoštnih gibanj, gozdni, rečni in zemeljski duhovi niso izginili. Še vedno ostajajo v svojih krajih, v krajih, katerih del so. Na ta način predstavljajo nepremostljivo oviro pričakovanjem ljudi, da bi se njihova v prostor ujeta kozmologija popolnoma transformirala. Ambonwarijci svoj svet, družbeno organiziranost in institucije še naprej vidijo kot nekaj, kar temelji na tesni povezanosti kraja in človeka. Da bi kar najbolje ponazoril, kako se ta povezanost kaže v praksi, bom knjigo začel in končal z dvema dogodkoma, med katerima je preteklo dvajset let. Prvi se je zgodil še pred prihodom katoliškega karizmatičnega gibanja, drugi pa veliko let pozneje, ko so nekdanje običajne institucije in prakse že utonile v pozabo.

## Iskanje potopljenega motorja

Z naslednjim primerom bom pokazal, kako so pri nekem travmatičnem dogodku različne sanje, znaki in možni vzroki tesno prepleteni in kako poteka komunikacija z duhovi krokodili, ki naj bi sodelovali pri razrešitvi problema. Prav tako bom pokazal pomen sorodstvenih vezi in klanske pripadnosti. Dogodek se je zgodil kmalu potem, ko se je v vas po sedmih letih vrnil Robert (iz klana kengurujev), ki ga je še kot majhnega otroka par turistov vzel s seboj v Avstralijo. Robert je med mnogimi darili v vas prinesel tudi motor za čoln. Vaščani so povratniku v čast organizirali slovesnost, imenovano *kurang* (svečanost je zaradi Gregoryja Batesona v antropološki literaturi bolj znana pod iatmuskim imenom *naven*; glej Bateson 1958), a so pozabili na svečanost za to, da bi tudi motor postal del ambonwarijske družbe.

Dne 4. maja 1991 je mož moje vaške sestre Godfried Yangus (Slika 7) iz prvega klana orlov sanjal o celonočnem petju in plesu, ki sta trajala že tri noči. Zgodaj zjutraj zadnjega dne, ko se je ples zaključil, me je v sanjah videl, kako mu sledim k reki, da bi se skupaj okopala. V mojem velikem motornem drevaku je zagledal mrtvega moškega, ki je bil z ovijalkami privezan na palico, tako kot so navadno privezani divji prašiči, kadar jih lovci po uspešnem lovu prinesejo v vas. Oči umrlega so bile pogreznjene, jezik pa mu je visel daleč iz ust. Na telesu je opazil šop betelovih oreščkov. Ko sem zagledal truplo, sem prestrašen pobegnil. S sabo sem vzel velik list kokosove palme. Kot sem povedal Godfriedu, sem ga vzel zato, da bi lahko pozneje njegova sestra truplo razrezala na kose in jih skuhala. Vprašal sem ga za ime pokojnika, a ga Godfried ni poznal. Ločila sva se in odšla vsak v svojo hišo. Nato se je Godfried prebudil.

Pozneje mi je povedal, da take sanje niso dobre, in prepričan je bil, da bo nekdo umrl. Nekateri so bili prepričani, da sanje o celonočnem plesu in petju nakazujejo na pozabljeno svečanost, ki bi jo morali vaščani organizirati ob prihodu novega motorja v vas. Spet drugi so trdili, da celotne sanje, v katerih sem nastopal tudi sam, jasno kažejo na to, da bi v vasi morali organizirati obred iniciacije. O tem se je namreč že dlje časa šušljalo, saj bi po mnenju mnogih ta obred moral videti, še preden se vrnem v Avstralijo.

Naslednji dan se je motor za čoln, ki ga je Robert kupil svojemu klasifikatornemu očetu Brianu iz istega klana kengurujev, med poskusno



*Slika 7: Godfried Yangus (foto: Daniela Vávrová, 2005).*

vožnjo nenadoma odpel in potonil v reko. Čoln je vozil Albert iz prvega klana prašičev. Bil je pretresen. Dva mlada fanta sta se poskušala potopiti, a jima motorja ni uspelo najti. Ker je bila voda pregloboka, nista dosegla dna. Ko sta priplavala na površje, jima je iz nosu in ušes tekla kri. Albert je bil prepričan, da je bil celoten dogodek vnaprej predviden, saj je prejšnjo noč njegova žena sanjala, da je njun sin (v sanjah simbol za motor) utonil. Mnogi vaščani so bili prepričani, da je vse skupaj kazen za bahaško obnašanje vseh pripadnikov klana kengurujev, ki so ob tem pozabili na slovesnost, s katero bi motor postal polnopraven član družbe.

Iskanje motorja se je nadaljevalo naslednji dan. Moški iz klana kengurujev so na dolge ovijalke zavezali velike trnke, ki so jih sicer uporabljali za lov na krokodile. Motor so poskušali potegniti iz vode, a brez uspeha. Ko so se vračali v vas, se je njihov drevak nenadoma začel tresti. Vsem prisotnim je bil to jasen znak, da je Warimɨndan (duh krokodil iz hiše moških, ki pripada klanu kengurujev) jezen. Mnogi so bili mnenja, da se Albert ne bi smel družiti z ljudmi iz klana kengurujev, pač pa zgolj s tistimi iz prvega klana prašičev.

Albertov oče se je namreč rodil kot član klana kengurujev, vendar so ga še kot majhnega otroka dali v posvojitev prvemu klanu prašičev. To pa je pomenilo, da Albert nima nič skupnega s pripadniki klana kengurujev in bi moral posvojitev svojega očeta sprejeti kot nekaj dokončnega. Močno prizadet je Albert dejal, da bo kupil nov motor, ki si ga ne bo nikoli več sposodil.

V naslednjih dneh so mladi moški iz klana kengurujev pristopili k spoštovanemu starcu Bobu Kanjiku, ki je pripadal prvemu klanu krokodilov. Ta je poleg klana rajske ptice eden od ustanoviteljev vasi in lastnik zemlje, na kateri stoji vas. Bob je s kazuarjevimi peresi in velikimi školjkami okrasil dve palici. Ena palica je predstavljala klan rajske ptice, druga prvi klan krokodilov. Moški so nato z njima hodili z enega konca vasi na drugega. Vmes so se ustavili pred vsako od petih hiš moških (hiš duhov). V zameno za pomoč so pomembnim vaškim duhovom ponudili bogastvo (školjke).

Dne 9. maja 1991 so mladi moški iz klana kengurujev poklicali Tobijo (več o njegovem delovanju glej Telban 2000: 112–116), enega od dveh vaških zdravilcev. Prosili so ga, naj z vedeževanjem poišče kraj, kjer je potopljeni motor. Tobias je tudi nase obesil nekaj školjk prednikov in se z okrašeno palico odpravil do reke. Oči si je podrgnil z ingverjevimi listi in se pogovoril z duhovi, ki so se mu, kot je povedal pozneje, prikazali. A potapljači niso našli ničesar razen nekaj starih razmočenih hlodov in vej. Drugi so čez reko razpeli dolgo ovijalko in nanjo privezali drevake. Z velikimi trnki so večkrat skušali ujeti motor, a brez uspeha. Naslednjo noč je Godfried sanjal, da stojim ob reki in kličem mlade fante, ki bodo šli skozi obred iniciacije. Mnogi so v njegovih sanjah videli potrditev, da se vse slabe stvari v zadnjih letih dogajajo samo zato, ker člani klana kengurujev še vedno niso organizirali iniciacije.

V nedeljo, 12. maja 1991, so člani klana kengurujev po nasvetu Boba Kanjika organizirali srečanje v glavni vaški hiši moških Yambonman, ki pripada prvemu klanu krokodilov. S seboj so prinesli šope betelovih oreščkov, pečene sagove palačinke in nariban kokos. Odločili so se, da se bodo temeljito pogovorili z glavnim rečnim duhom Ibrismarijem. Okrog štirideset moških je iskalo vzroke za potopitev motorja in razloge, zakaj ga še vedno niso našli. Prišli so do novega spoznanja. Glavni razlog za potopljen motor naj bi bila Robertova mama, ki je po vasi klevetala in žalila vse po vrsti. Naveličala se je vaščanov,

ki so se ob spoznanju, da se je njen sin vrnil bogat in s kopico novih stvari, nagnetli okoli njega in zahtevali svoj delež. Bob se je jezil na rečnega duha Ibrismarija in mu rekel, da ne bo dobil prašičje glave, če jim ne bo pomagal. Dodal je še, da bi morali sedaj vsi vaški duhovi tekmovati med sabo, kdo od njih bo razrešil problem. Za nagrado je obljubil veliko pojedino, ki naj bi bila v hiši moških tistega duha, ki mu bo uspelo najti motor. Brian in Albert sta Ibrismarija prosila, naj jima da nek znak, da bi vedela, kaj naj storita. Kot sta povedala, sta bila zadovoljna, da ni nihče umrl in da so duhovi vzeli le motor. Bob je začel razlagati, kako so jim v preteklosti ravno ti vodni duhovi pomagali uničiti drevake sovražnikov, ko so ti hoteli napasti Ambonwarijce. Potem je dodal: »Vsak kraj na svetu ima svoj način in vsak kraj na svetu ima svojega krajevnega duha ... Krajevni duh je vedno prisoten. Ne da se ga niti pokristjaniti niti zavreči. To ni verovanje. To je dejstvo ... Tako pač je.« V nadaljevanju je Bob poudaril, da je duh krokodil Warimindan, ki je v lasti klana kengurujev, v preteklosti nešteto krat pokazal svojo moč. Veliko neustrašnih bojnikov je prišlo iz njegove hiše moških in pomagal je ubiti veliko sovražnikov. To noč je Bob Kanjik sanjal o duhu Ibrismariju. Prikazal se mu je z dolgo brado in lasmi, ki so pokrivali ves obraz. Ponoči je Bob sanjal, da je v reko vrgel na ovijalko pripet trnek in slišal, kako je zadel ob motor. V sanjah je poklical mlade fante, ki so v svojem tretjem poskusu končno našli motor in na obali označili, kje leži. Bob je sanje razumel kot znak, da je Ibrismari pripravljen pomagati.

Naslednji dan so fantje iz klana kengurujev res našli motor in ga izvlekli iz vode. Tisto noč je starejši moški iz klana kengurujev Thomas sanjal, kako so jim pri njihovih poskusih, da najdejo in izvečejo motor, pomagali njihovi lastni duhovi krokodili. Skupaj z duhom Warimindanom sta naletela na nevarnega rečnega duha krokodila, ki je Thomasa pošteno prestrašil. Warimindan se je takoj spopadel z rečnim duhom, ki je nenadoma prevzel človeško podobo z dolgo brado in do pasu segajočimi lasmi. V njem je Thomas prepoznal duha krokodila Marianmarija, ki naseljuje tabuirano zemljo in del reke z imenom Marian, kjer se je motor tudi potopil.

Thomasove sanje so potrdile, da je bil na koncu le njihov duh krokodil tisti, ki jim je pomagal, in ne Bobov. Istega večera so moški iz klana kengurujev pred svojo hišo moških zapičili palico, okrašeno s školjkami, in se zahvalili

svojim duhovom. Ko je naslednje jutro vas zajela huda nevihta, so jo pripisali Marianmarijevi jezi. Čez nekaj tednov so moški iz klana kengurujev motor prinesli v svojo hišo moških in opravili svečanost, ki bi jo morali že prej. Na ta način je tudi ta motor postal ambonwarijsko bitje s točno določeno identiteto.

Opisani primer dobro pokaže na kompleksnost odnosov med posameznimi klani ter med ljudmi in duhovi. Hkrati nakazuje na povezanost ljudi z zemljo in vodo, katerih pomemben del so tudi zemeljski in rečni duhovi, saj jima dajejo življenje. Ker vidni in nevidni svet v Ambonwariju soobstajata, se večkrat prekrijeta, ko vidno postane nevidno in nevidno vidno. Pri tem so zelo pomembne sanje in različni znaki (na primer tresenje drevaka), ki razkrivajo vzroke in iščejo razlage za določen dogodek v preteklosti, hkrati pa prerokujejo in na nek način usmerjajo dogodke v prihodnosti. V času, ko novi tehnični predmeti prodirajo tudi v najbolj oddaljene predele sveta, se lahko vprašamo, kaj ‚modernizacija‘ v takih okoljih sploh pomeni. Nove tehnologije same po sebi v tovrstnih majhnih družbah in njihovih okoljih ne ustvarjajo nepovratnih sprememb. Novi tehnični predmeti so predvsem tisto, kar ljudje izkusijo, da so (glej tretje poglavje; glej tudi Dewey 1905: 228; Jackson 1996: 10; Telban in Vávrová 2014), in ne tisto, kar si ljudje, ki živijo v drugačnih življenjskih svetovih, mislijo, da so. Zato lahko rečemo, da so se Ambonwarijci motorizirali, a ne smemo pozabiti, da so se hkrati njihovi motorji za čoln poambonwarili.

## Vsebina knjige

V prvem poglavju z naslovom Kraji in duhovi pripovedujem, kako so po decembru 1994, ko je katoliško karizmatično gibanje doseglo vas Ambonwari, ljudje temeljito spremenili svoj odnos do zemeljskih in rečnih duhov ter hkrati do svoje pokrajine. V procesu odpravljanja prepovedi, ki so se nanašale na tabuirane kraje, so Ambonwarijci prekinili s številnimi kulturnimi dejavnostmi svojih prednikov, ki so bile značilne za ustvarjanje krajev. Omenjeno gibanje je oslabilo tudi vplive, ki so jih ti kraji in njihovi duhovi imeli na sodoben ambonwarijski življenjski svet. Z opustitvijo odnosov z zemeljskimi in rečnimi duhovi ter vzpostavitvijo novih odnosov z Bogom, Jezusom in Svetim duhom poskušajo Ambonwarijci na nek način izstopiti iz svoje domače pokrajine in življenjskega sveta, ki ga ta ista pokrajina podpira in oskrbuje.

V drugem poglavju razmišljam o različnih prenovitvenih krščanskih gibanjih in njihovem pomenu za melanezijske družbe. V želji po popolni transformaciji so mnoge skupnosti naleteli na nepremostljivo oviro: tesno vez med bitjo in krajem. Tudi Ambonwarijci so se soočili s tem problemom, odkar so z navdušenjem sprejeli prakse katoliške karizmatične preнове. Njihova kozmologija in družbena organiziranost sta bili od nekdaj neločljivi od njihovih poti (potovanj, porok, izmenjav dobrin, posvojitve) in krajev (krajev mitoloških prednikov, starih in novih vasi, krajev drugih skupin, krajev pridelovanja sagove moke, krajev, kjer ribarijo in lovijo, tabuiranih krajev, kampov in tako naprej). Ljudje so skozi poti in kraje videli in določali svojo zgodovinskost. Privrženci katoliškega karizmatičnega gibanja poskušajo prekiniti z v prostor umeščeno preteklostjo, prestopiti svoje teritorialne meje in hkrati spremeniti svoje kraje. Ker pa je bila ambonwarijska kozmologija nasičena z mnogoterimi prostorskimi časovnostmi, voditelji karizmatičnega gibanja ne vedo, kako spodkopati to raznolikost. Ravno ta mnogoterost v prostor umeščenih zgodovinskosti je tisto, kar jih pri prenovi njihove družbe najbolj muči.

V tretjem poglavju pojasnujem, kako urni čas ustvarja razlike in sistematizira na način, ki ga majhne družbe redko sprejmejo. Tovrstno sistematizacijo in hierarhijo, ki bi temeljila na merjenju časa, večinoma zavračajo. Po analizi praks in lokalnih konceptov vpeljem pojem egalitarne časovnosti, ki se nenehno poustvarja z nikdar zaključeno tekmovalnostjo med različnimi posamezniki in skupinami ter njihovimi časovnostmi. Vaščani so sami odgovorni za izmenjavo obdobj in načinov bivanja tako v svoji družbi kot v širšem okolju. Dejavno sodelujejo v dramatičnih epizodah, ki naj bi zarezale v obstoječe načine življenja. Ti 'rezi' potem ustvarijo zaželeno spremembo. Nadalje pišem o tem, kako je čas v sepiških in majhnih egalitarnih družbah na splošno del človekove tvornosti, njegove prirojene sposobnosti delovanja. Zato si posamezniki in skupine čas (tako kot kraje) tudi lastijo, ga vidijo in se ga lahko dotaknejo, ko z v prihodnost usmerjenimi projekti ustvarjajo in organizirajo svoja obdobja.

# 1 Kraji in duhovi<sup>3</sup>

## Uvod

Jasno zastavljeno študijo o osrednjem pomenu kraja v Heideggerjevi filozofiji začne Jeff Malpas s trditvijo, da sta bit in kraj povezana na način, ki ne dovoljuje, da bi enega od njiju videli zgolj kot posledico drugega; bit se namreč pojavi v kraju in skozenj (Malpas 2008: 6). Zastavlja se vprašanje, na kakšen način se tovrstna ontološka povezanost med bitjo in krajem udejanji in ubesedi v ambonwarijski kozmologiji in družbeni stvarnosti. Kaj se zgodi z odnosom ljudi do njihovih krajev in krajev drugih ljudi kakor tudi z njihovo kozmologijo na splošno, ko se nekatere navade in zgodbe, ki so bile do nedavnega nepogrešljivi del odnosov do njihovih krajev, nenadoma opustijo, medtem ko druge navade in zgodbe privrejo v ospredje in začnejo prevladovati v njihovem vsakdanjem življenju? Ta vprašanja bodo v ospredju v pričujočem poglavju.

V zadnjih dvajsetih letih so koncepti telesa in utelešenja kakor tudi kraja in človekove umeščenosti v prostor v antropoloških študijah deležni veliko pozornosti. Malpas pripada majhni skupini filozofov, ki vsaj bežno omenijo tudi dela antropologov; v njegovem primeru so to Keith Basso (1996), Fred Myers (1991) in Tony Swain (1993). Ti antropologi so trdili, da je kraj bistvenega pomena v življenjskih svetovih severnoameriških Indijancev in avstralskih Aboriginov. Marc Augé (1995) in njegovi 'ne-kraji' – nakupovalni centri in letališča – so prav tako našli svoje mesto v opombi Malpasovega dela, ko govori o prevladi tehnološke ureditve sveta. Le Tim Ingold se s tremi navedbami članka *The Temporality of the Landscape* (1993) pojavi tako v glavnem besedilu kot tudi v indeksu na koncu Malpasove knjige. Ingold, ki omenja tako Heideggerja<sup>4</sup> kot

---

<sup>3</sup> Soavtorica angleške različice tega poglavja je Daniela Vávrová (Telban in Vávrová 2010). Danieli se zahvaljujem, da ga v prirejenem prevodu lahko objavim v tej knjigi.

<sup>4</sup> Le majhnemu številu antropologov so se Heideggerjevi koncepti zdeli uporabni za odkrivanje ontoloških in fenomenoloških značilnosti načinov bivanja na Papui Novi Gvineji. Med njimi naj omenim Deborah Van Heekeren (2004, 2012) in njeno eksistencialno študijo melanezijskega mita ter Jamesa Weinerja

tudi Merleau-Pontyja, pokrajino razume kot kvalitativno in heterogeno, kar je v nasprotju z zemljo, ki naj bi bila kvantitativna in homogena. Pokrajina je svet, poznan tistim, ki v njem bivajo, naseljujejo njegove kraje in potujejo po poteh, ki jih povezujejo (Ingold 1993: 156). Ingold zapiše, da pojem pokrajine na enak način kot pojem telesa poudarja predvsem obliko in manj funkcijo živečega bitja (Ingold 1993: 156). Ko pogleda skupne temelje arheologije in socialne antropologije, vidi časovnost kot tisti neločljivi del življenjskega procesa, ki odločilno oblikuje pokrajine. Zato se zavzema za bivalno perspektivo, kjer je potopitev osebe v okolje neizogiben pogoj za samo eksistenco (Ingold 1993: 152, 2000: 153). Predlaga ukinitve dihotomije med naturalistično perspektivo, ki vidi pokrajino zunaj človeškega življenja, in kulturološko perspektivo, ki vidi pokrajino kot kognitivno in simbolno ureditev prostora. Na ta način pokrajina postane zapis tistih, ki so v njej bivali. Ostane zapolnjena s preteklostjo, ne nazadnje v vzorcih bivalnih dejavnosti. Oblike pokrajine se ustvarijo skozi gibanje in dejavnosti; zaradi tega nikoli dokončanega procesa tudi pokrajina ni nikoli dokončana, niti ni zgrajena niti razgrajena, pač pa se nenehno gradi (Ingold 1993: 162). Ingold nadaljuje s trditvijo, da so pri prostoru pomeni pripeti na svet, medtem ko se pri pokrajini pomeni iz nje zbirajo (1993: 155). Kot primer »zbiranja pokrajine« Ingold poda primer slike Pietra Bruegla Žetev. Isti sliki in enaki temi pa se posveti tudi Malpas (2008: 235–242).

## Ambonwarijci in njihovi kraji

Obilje vode (*maray*) z neštetimi otoki, prekritimi z zemljo (*andi*), je značilnost močvirskega okolja. Vsaka regija, ki vključuje različne dele pokrajine, kot so hrib, gozd, travnik, rečica ali jezero, ima svoje ime (za podobne navade med ljudstvom Foi iz Južnega višavja glej Weiner 1991: 42, 2001: 20). Tovrstna območja se v pričujočem poglavju imenujejo kraji. V karawarijščini, ko ljudje želijo biti natančni glede določenega dela kraja, imenu, ki skupaj s krajem

---

(1991, 2001) in njegovo analizo pesmi ljudstva Foi in vloge teh pesmi pri poustvarjanju fofske pokrajine. Keith Basso, ki prav tako sledi Heideggerju, a v drugačnem kulturnem okolju, pa trdi, da koncept bivanja (*dwelling*) poudari tiste oblike zavesti, s katerimi posamezniki zaznavajo in doumevajo geografski prostor. Bivanje je sestavljeno iz mnogoterih odnosov, ki jih ljudje ohranjajo s kraji: na temeljih tovrstnih odnosov prostor dobi pomen (Basso 1996: 106).

pripada posameznemu klanu in rodu, sledi dodatna beseda, ki določa tako lokacijo kot njene specifične značilnosti: ali je zemlja majhna ali velika; ali je kos zemlje kdaj pod vodo ali pa ga voda zgolj obkroža; kaj raste na zemlji (sagove palme, drevesa, trava); ali je izvir ali izliv rečice; ali voda teče ali stoji; ali je voda globoka ali plitva; ali je le jarek s slepim koncem in podobno. Vsak poimenovani kraj, ki vključuje zemljo in vodo, naj bi naseljeval duh krokodil, ki si s krajem deli ime. Lahko bi rekli, da je kraj zemeljski duh in zemeljski duh kraj (glej tudi Telban 2015b). Ta duh omogoča, da kraj sploh živi. Duh krokodil Ambarmari (-mari je priponka moškega spola) na primer pripada klanu rajske ptice in skrbi za rečico Ambar (*Ambar wanger*), z drevesi poraščeno zemljo, ki je v deževnem obdobju<sup>5</sup> le redko pod vodo (*Ambar maring* ali *Ambar andi*), travnik Ambar (*Ambar wupunung* ali *Ambar suan*), močvirje Ambar (*Ambar simbriya*), ambarski gozd sagovih palm (*Ambar yaring*) in ambarske otoke, obkrožene z globoko vodo (*Ambar simbaringgar*). 'Oče kraja', ki je hkrati 'oče' duha krokodila, živi v stalnem medsebojnem odnosu tako s krajevnim duhom kot s samim krajem. Krajevni oče odloča o tem, kdo lahko uporablja zemljo in kdo je ne sme. Posamezne dele vsakega kraja potem uporabljajo različni člani klana in rodu ter tudi tisti, ki so z njimi povezani prek nekdanjih in sedanjih porok. Duhovi krokodili ščitijo kraje, njihove dele in njihove lastnike ('očete'). Kot pravijo Ambonwarijci, ti duhovi hkrati povzročijo, da tatovi in člani njihovih družin ter vsi tisti, ki se na teh krajih kakorkoli prekršijo, zbolijo ali celo umrejo. Z ohranjanjem stalnega odnosa z duhovi krokodili ljudje hkrati ohranjajo odnos do okoliških krajev. V določenih obrednih kontekstih moški postanejo duhovi krokodili (Telban 2008) in ko pride do borb z njihovimi sovražniki, se duhovi krokodili tudi spopadejo med seboj. Borbe med ljudmi so hkrati borbe med kraji in med duhovi krokodili, ki te kraje naseljujejo.

Ambonwarijci so znanje o svojem življenjskem svetu pridobili od svojih prednikov, ki v podobi duhov umrlih še naprej nadzorujejo njihovo kozmološko in družbeno stvarnost. Tako kot predniki drugih sepiških družb so tudi ambonwarijski predniki s poimenovanjem ustvarili svojo pokrajino, hkrati pa so s pesmimi, miti, zgodbami in govori prisvojili ubesedeno krajino

---

<sup>5</sup> Tu namerno uporabljam izraz obdobje in ne doba, čas ali vek, ker hočem s tem poudariti časovno omejeno trajanje z določeno stvarnostjo, ki je zanj značilno (glej tretje poglavje).



*Slika 8: Igra z vrvico pomaga, da v začetku deževnega obdobja sladkorni trs in druge rastline zacvetijo (foto: Daniela Vávrová, december 2010).*

(*wordscape*; Strathern in Stewart 2007: 107). Njihov življenjski svet, ki je v pokrajino vpisan verbalno, je bil od nekdaj svet duhov, ki naseljujejo rečice in gozdove, skale in drevesa (glej tudi Rumsey in Weiner 2001). Vendar pa ta svet ni bil zgolj poimenovan v obstoj, pač pa je bil, kot je razvidno iz mitov, ustvarjen tudi iz ljudi ali delov njihov teles. Tovrstno ustvarjanje pokrajine se nadaljuje z različnimi potovanji in dejanji. Pri tovrstnih prizadevanjih sodelujejo celo otroci. Igra lesenih vrtavk se igra ob koncu sušnega obdobja. Tekmovalnost med dvema ekipama, ki predstavljata dve obdobji, sušno in deževno, se kaže v tem, da dečki (in ne deklice) povzročijo strele, ki prinašajo dež, in s tem končno zaključijo sušno obdobje. Po drugi strani pa igra ustvarjanja figur z vrvico (zibka), ki jo tako fantje kot dekleta igrajo v začetku deževnega obdobja (v decembru), po mnenju domačinov povzroči, da sladkorni trs in druge rastline zacvetijo (Telban 2007; obe igri omenja tudi Harrison 1982, ko govori o rasti užitnih tropskih gomoljev jama med Manambujci). Otroci so socializirani v način življenja, kjer določena dejanja in izražanja prepoznajo kot tista, ki lahko vplivajo na fizične in družbene svetove okoli njih.

Moški in ženski iniciacijski obredi so bili po mnenju domačinov kozmogonijski in zato pomembni pri obnavljanju njihove kozmologije, okolja in družbenega sveta (Telban 1997a, 1998a, 2001, 2008, 2014a). Ko je deževno obdobje trajalo predolgo, so dobro obveščeni posamezniki izvajali manjše obrede za prenehanje dežja. Ti so vključevali ustno izrečeno zahtevo, namenjeno duhovom v hiši moških, in prekajene sagove ličinke, zavite v staro in že posušeno sagovo palačinko, ki so jo obesili na palico pred hišo moških. Na ta način so duhovom v zameno za pomoč ponudili hrano, hkrati pa je suha hrana pospešila prehod iz deževnega v sušno obdobje (Telban 1998a: 197). Drugi primer prihaja iz ambonwarijskih celonočnih plesov, ki potekajo v zasebnih hišah. Medtem ko se plesalci 'pomikajo' po svoji pokrajini (kar je razvidno iz pesmi, ki jih pojejo), se hkrati poustvarja njihov odnos do krajev in duhov, ki tam bivajo. Ob tem se vaška kozmologija in pokrajina utelesita v plesalce (Telban 1998a, 1998b, 2008, 2014a, v tisku; za podobno pojmovanje sveta pri ljudstvu Tiwi iz Avstralije glej Grau 1998, 2005). Tisti redki, ki poznajo besedila pesmi, si vrstni red njihovih delov, od katerih ima vsak veliko število verzov, zapomnijo s pomočjo krajevnih imen. Pomembno je poudariti, da dogodki, o katerih verzi govorijo, med seboj niso časovno ali zgodovinsko povezani. Vsak kraj zbira tiste dogodke, ki so se tam zgodili, ne glede na njihovo zgodovinsko zaporedje.

Nekateri verzi o mogočnih duhovih, ki naseljujejo območje vasi, jasno pokažejo na intimen odnos med ljudmi, krajem in glavnim vaškim duhom Ibrismarijem. Petje in plesanje je bilo pri iniciacijskih obredih izrednega pomena. Pesem piščali, ki so jo peli zgolj med plesom v hiši moških, je povzela celotno dogajanje med iniciacijo: spremembe od trenutka, ko mlade fante pripeljejo v hišo duhov, do njihove izpustitve, ko se v vaško življenje vključijo kot iniciirani ambonwarijski moški (Telban 2014a). Ta obred je zagotovil uprstorjenje in utelešenje ambonwarijske identitete. V procesu transformacije v ambonwarijske moške so fantje pravzaprav sami postali duh krokodil in kraj, ki se z njim poistoveti (Telban 1997a, 2008, 2014a).

10. *Manbo Ibrismari kamban payngor.*

*Manbo Wanggimakan kamban payngor.*

*Andin pandanggina kamban payngor.*

*Sapin pandanggina kamban payngor.*

Krokodil Ibrismari, spim v tebi.  
Krokodil Wanggimakan, spim v tebi.  
V izviru v zemlji, spim v tebi.  
V izviru v beli zemlji, spim v tebi.

11. *Manbo Ibrismari wanggan kirapikina.*

*Sandang kirapikina.*

*Kimbi amindi manbo wanggan kirapikina.*

*Wapak amindi manbo wanggan kirapikina.*

Krokodil Ibrismari, izkopal si jarek in si šel vanj.

Izkopal si izvir in šel noter.

[Ti si] krokodil, ki je otroke, izkopal si jarek in si šel vanj.

[Ti si] krokodil, ki je fante, izkopal si jarek in si šel vanj.

V deseti kitici Pesmi piščali pevci nagovorijo duha krokodila Ibrismarija, rekoč da pevec, njegova skupina in mladi fantje, ki so v procesu iniciacije, spijo v njem. Spijo v samem izviru rečice, ki jo je izkopal v zemlji. Kraj se enači z mogočnim krokodilom in izvir z njegovim želodcem (duh krokodil je namreč ‚požrl‘ mlade fante; glej Telban 2008, 2014a). V naslednji vrstici, ki sledi poetičnemu paralelizmu, duha krokodila kličejo z drugim imenom: Wanggimakan, kača iz jarka/rečice. Dve različni imeni se nanašata na enega in istega duha krokodila. V enajsti kitici pevci častijo duha krokodila, ki je izkopal jarek in naredil rečico. Močan je, ker je kopal v zemljo. On je tudi tisti, ki med iniciacijskim obredom fante ‚požre‘ in na ta način omogoči njihovo transformacijo v ambonwarijske moške, njihovo umestitev v kraj in pokrajino ter njihovo usposobljenost za življenje. Na ta način moški pridobijo tisto moč duha krokodila, ki je potrebna za zaščito vasi in vaščanov. Intimna povezava med krajem in njegovim duhom je pravzaprav povezava med zunanjo kožo (*arim*) in notranjostjo (*wambung*) duha krokodila. Potem ko jih duh krokodil ‚požre‘, mladi fantje vstopijo v zemljo, na kateri je zgrajena vas, in se izenačijo tako s krajem kot z njegovim duhom krokodilom.

Ker sta bila prva prednika klana rajskih ptic in prvega klana krokodilov brata, tovrstno bratstvo velja tudi za njihove duhove krokodile, Ibrismarija in Ambarmarija, ter kraja, ki ju naseljujeta. Tovrstni paralelizem lahko najdemo tudi v dvodelni družbeni organiziranosti vasi, instituciji partnerstva, položaju

plesalcev pri plesih, strukturi verzov v pesmih, poteku pomembnih vzporednih rečic v pokrajini in še kje (Telban 1998a, 2008, 2014a). V Pesmi o sovražniku je kar nekaj kitic, v katerih se bojevniki iz teh dveh klanov poistovetijo z njunimi duhovi krokodili. V štirinajsti kitici plesalci pojejo:

14. *Akunapi yanan imungwapar.*

*Imbimarinja yanan pariwapar.*

*Ibrismari sauniyar yuwan yanan imungwapar.*

*Ambarmari andinggar yuwan yanan pariwapar.*

[Ustrelili so] Akunapi; [še vedno] stoji in gre [po hribu] navzgor.

[Ustrelili so] Imbimarinjo; [še vedno] se plazi in gre [po hribu] navzgor.

Ibrismari [jo je ustrelil] s sulico, okrašeno s peresi bele čaplje;

[še vedno] stoji in gre [po hribu] navzgor.

Ambarmari [jo je ustrelil] s sulico, okrašeno s peresi belega kakaduja;

[še vedno] se plazi in gre [po hribu] navzgor.

Plešoč pevcu v teh verzih pojejo o dogodku, ko so Ambonwarijci s sulicami, okrašenimi z belimi peresi, ustrelili žensko (ki je v paralelistični strukturi verzov predstavljena z dvema imenom) iz vasi Imanmeri. Ranjena je bežala po hribu navzgor proti svoji vasi. Ambonwarijci so ji sledili in jo ubili. Morilcev iz dveh klanov ne prepoznamo niti po njihovih imenih niti po klanih, ki jim pripadajo, pač pa po dveh duhovih partnerjih Ibrismariju in Ambarmariju. Ko so se Ambonwarijci bojevali s svojimi sovražniki, jim njihovi duhovi krokodili v borbah niso le pomagali, pač pa so moški, kot so sami razložili, sami „postali“ duhovi krokodili. Ko so se kot kača razvrstili eden za drugim, je skupina bojevnikov – duh krokodil – oblikovala pot (in odnos) do svojih sovražnikov. Podobno kot poti pri porokah je ta pot povezala dva kraja, njune prebivalce in njune duhove krokodile. Vendar pa v menjava med tema dvema krajema ni prevladala menjava žena, hrane in drugih dobrin, pač pa menjava sovražnosti, maščevanj in ubojev.

Ko pogledamo, kako kraji zbirajo pomene, ter pomembnost petja in plesanja na splošno, nas to spomni na način, na katerega Tuan piše o nastanku pokrajine pri avstralskih Aboriginih. Tuan namreč pravi, da so njihovi predniki zapeli svet v njegov obstoj (1991: 687). Tu bi seveda lahko dodali, da predniki niso le zapeli, pač pa tudi zaplesali svet v njegov obstoj. Dve dejavnosti,

ustvarjanje podob z vrvico (*sirias*) in petje s plesom (*siria*), razkrivata vzorce o nastanku življenja, o cvetenju (*sirias*) in rojstvu, o novem začetku. Plesalci, ki so tako kot njihovi predniki nenehno v gibanju, kraje povezujejo v mrežo svoje pokrajine. Na ta način plesalci in kraji dobijo specifične pomene. Ko plesalci sedejo – tako kot so se njihovi predniki naselili v različnih krajih – tudi poti, po katerih so potovali, dobijo specifične pomene (na primer poročne poti, ki povežejo dve naselji, skupnosti in dva kraja). Lahko bi rekli, da je odnos med gibanjem (potjo) in zastojem (krajem) tisti, ki nenehno preureja njihovo družbenost in celotno pokrajino (o tem bo več govora v naslednjem poglavju). Nova gibanja ljudi omogočajo nastanek novih krajev in odnosov, hkrati pa ti novi kraji in odnosi od ljudi zahtevajo nova gibanja.

Predniki posameznih krajev niso poimenovali kar tako, pač pa so jih morali prej odkriti, prav tako kot so jih morali na novo odkrivati tudi njihovi potomci. Z drugimi besedami, domačini ne zaznavajo le zunanje podobe kraja, pač pa kraj zaradi njegove prikrite in nevidne notranjosti, duha krokodila, prepoznavajo kot nekaj, kar ima globlji in zapletenejši življenjski pomen (za podoben pogled med Kaluliji glej Feld 2005[1996]; glej tudi Weiner 1991: 31–50; Lattas 1998). Značaj določenega kraja in duh, ki tam biva in kraj oskrbi z vsemi njegovimi značilnostmi, se morata ljudem razkriti in pokazati, da ju lahko poimenujejo. Skratka, kraj mora nastati (glagol *si-* poleg nastajati pomeni tudi čutiti); ljudje ga morajo občutiti in razumeti, da lahko nastane. Občutenje in razumevanje duha in njegovega kraja postane možno le po razkritju tistega, kar Ambonwarijci kličejo *wambung*, notranjost (središče čutenja in razumevanja). To pa se lahko zgodi le skozi dejanja. Zaznati le površino nekega kraja preprosto ni dovolj, da bi se lahko z duhom nekega kraja in samim krajem sploh vzpostavil odnos, prav tako kot ni dovolj videti zgolj *arim*, kožo (zunanjo podobo ali telo) druge osebe, da bi jo občutili in razumeli. Krajevno ime – enako kot osebno ime – odraža načine, na katere Ambonwarijci ustvarjajo svoj medosebni življenjski svet. Kraj in njegovo ime vsebujeta mnoge prikrite ravni odnosov, spominov in namenov. Vsi ti tako kraj kot tudi njegovo ime oskrbijo s pomeni, ki jih je treba odkriti, razumeti in premisliti. Tovrstno razkritje, zmožnost pridobiti vpogled v *wambung* (notranjost) nekega kraja, je nepogrešljivo za odnos – bodisi pozitiven ali negativen – do krajevnega duha in samega kraja. Razkritje lahko dosežemo samo v odnosu, ki temelji na nenehni menjavi, a se nam

pomeni ne razkrijejo enkrat za vselej, pač pa jih moramo vedno znova dognati. Le na ta način se ohranita moč in nadzor nad krajem in njegovim duhom. Da bi bilo to še težje, kraji in njihova imena sčasoma zberejo dodatne reference in v sebi zadržujejo mnogotere družbeno pomembne preteklosti. Tako kot je vas zbirališče mnogoterih delov vasi in odnosov med njimi, je tudi pokrajina zbirališče različnih krajev in odnosov med njimi.

Ambonwarijci na druge poimenovane kraje po svetu, vključno s tistimi, ki se pojavljajo v bibliji ali zgodbah belopolnih obiskovalcev, gledajo z enake perspektive kot na svoje lastne.<sup>6</sup> Ko sem leta 1990 začel s terenskim delom v Ambonwariju, je moj pokojni vaški oče Bob Kanjik Anjapi pogosto rekel, da imajo tudi evropska mesta in vasi svoje zemeljske duhove, ki ležijo pod njimi. Tu se lahko vprašamo, kaj se dogaja z duhovi umrlih. V preteklosti so ti duhovi živeli v goščavi okoli hribov, ki ležijo po reki navzgor. Ko se je katoliško karizmatično gibanje po letu 1994 dodobra razširilo po celotnem območju (glej Telban 2009), so se duhovi umrlih začeli precej bolj kot kdaj koli prej povezovati s svetom belcev (Telban in Vávrová 2014). Nekateri Ambonwarijci so začeli trditi, da so bodisi v sanjah bodisi v budnem stanju naleteli na svoje pokojne sorodnike, ki so se jim prikazali kot na videu ali pa so jih slišali kot po radiu. V vseh teh primerih so bili njihovi pokojni oblečeni v obleke belcev. Vsi so imeli čevlje (kar je pomembno za družbe, kjer so najprej obleke in potem še čevlji postali najbolj zaželeni predmeti), na zapestjih so imeli ročne ure, vozili so avtomobile, njihova koža pa je bila svetla kot koža belcev (v

---

<sup>6</sup> Veliko je primerov, ko Novogvinejci iščejo skrito znanje ali nevidno resnico, ki naj bi se skrivala za uspehom in bogastvom belopolnih ljudi. Ljudje iz jezikovne skupine Karavar z otočja Duke of York (ime je podobno karawarijski jezikovni skupini, a med njima ni povezave, saj ležita v različnih delih Papue Nove Gvineje) so antropologa Fredericka Erringtona (1974: 261) vprašali, ali jim lahko razkrije poslovne skrivnosti, ki naj bi bile po njihovem mnenju skrite pred njimi. Gibanje, povezano s kultom tovara, je dobilo ime Kaun, potem ko so Karavarci šli v Rabaul, da bi v tamkajšnji banki odprli varčevalni račun za svojo trgovino. Errington piše, da so jih v banki vprašali, katero ime bi glede na posel, ki bi ga radi opravljali, želeli na svoji bančni knjižici. Ime Kaun je nastalo iz angleške besede *account*, račun, saj je bilo mamljivo in je po mnenju domačinov imelo enako moč kot druge angleške besede, povezane s poslom (Errington 1974: 259). Michael Young (1983) piše o milenarističnem okolju na otoku Goodenough leta 1976, ko so bili domačini presenečeni nad odhodom bogatih belcev, podobno kot so bili osupli ob njihovem prihodu. Spraševali so se, zakaj so sami še vedno revni in zakaj je tako težko priti do bogastva. Kaj se skriva za imenom Goodenough? Za mnoge v širšem massimskem območju je ime pomenilo kraj, kjer se skriva bogastvo. To bogastvo je dostopno (*good enough*) vsakemu, ki bi odkril skrivnost, kako priti do njega (Young 1983: 252).

devetdesetih letih prejšnjega stoletja so se nekateri posamezniki po obrazih mazali z otroškim pudrom, da bi kožo spremenili v belo). Nekateri Ambonwarijci, predvsem bližnji sorodniki vodij katoliškega karizmatičnega gibanja, ki so v njem tudi sami zelo dejavni, so prepričani, da so se njihovi pokojni sorodniki preselili v Evropo.<sup>7</sup> Ko sva z Danielo Vávrovo leta 2008 zapuščala vas, sva dobila tri pisma, ki naj bi jih dostavila ob najini vrnitvi v Evropo. Dve pismi sta bili naslovljeni na pokojno sestro, eno pa na pokojno mamo. Med tistimi, ki naj bi jih v Evropi poiskala, je bil omenjen tudi pokojni brat. V pismih so pisci svoje pokojne sorodnike prosili, naj se vrnejo v vas, odgovorijo na pisma, jim pošljejo naslov in telefonsko številko, poskrbijo, da bodo njihovi otroci v šoli imeli dobre ocene, in jim pošljejo denar za šolnino. Aprila 2008, preden sva zapustila območje, sva se o teh stvareh pogovarjala z vaškim bolničarjem, ne da bi mu razkrila imena tistih, ki so nama pisma dali. Spomnil naju je, da še ni dolgo tega, odkar so Novogvinejci imeli belce za svoje pokojnike (kot je na primer razvidno iz filma *First Contact*; glej tudi Connolly in Anderson 1987). Bogastvo in blaginjo so domačini vedno povezovali z gozdnimi duhovi in duhovi umrlih. Menil je, da bi bila pisma, ki sva jih z Danielo dobila, lahko nadaljevanje tovrstnega pogleda na svet. Po drugi strani pa so naju tisti, ki so bili v ospredju katoliškega karizmatičnega gibanja, videli kot belca, ki živita blizu Betlehema, Jeruzalema, gore Sinaj in drugih svetih krajev, ki so omenjeni v bibliji. Tako kot je Jezus po križanju vstal od mrtvih, naj bi se tudi njihovi pokojniki vrnili na zemljo kot belci, ki živijo v Evropi, Avstraliji, ZDA in drugih deželah belcev ter le redko obiščejo Papuo Novo Gvinejo.

Tisti Ambonwarijci, ki so že več kot dve desetletji vključeni v katoliško karizmatično gibanje, se neredko pritožujejo, da jim belci povedo le imena svojih krajev, ne razkrijejo pa, kaj leži pod njimi. Po njihovem mnenju so jim belci in še posebej uradni predstavniki katoliške Cerkve ponudili le prazne besede (*kambra mariawk*, nični govor), saj so govorili le v prispodobah in

---

<sup>7</sup> Ko je bil Eric Hirsch leta 1999 v zgornjem delu doline Udabe na Papui Novi Gvineji, so ga ljudje iz skupnosti Fuyage vprašali, ali je v Londonu po naključju videl njihove pokojne. Domačini so namreč namigovali na to, da njihovi duhovi umrlih postanejo belci in potem tudi odpotujejo tja, kjer belci prebivajo (Hirsch 2008: 148). Ljudje niso bili prepričani, kam so njihovi pokojni odšli, na vrhove okoliških gora, v raj ali pa v deželo belcev. Kar jih je pravzaprav zanimalo, je bila tista resnica, ki naj bi bila pred njimi zamolčana in skrita (Hirsch 2008).

površinsko (*wapaysur mariawk*, plezajoči govor), ne da bi razkrili resnico (*pan mariawk*, zelo/resnični govor), ki se skriva za vsem tem.

Ambonwarijci so od nekdaj sledili vseobsegajočim ustvarjalnim dejavnostim, kot so obredi, plesi, pesmi, miti, uroki ali pa raznovrstne poimenovalne prakse. Glede na njihovo eksperimentalno in izkustveno znanje so se tovrstne dejavnosti pokazale kot učinkovite za ustvarjanje in obnavljanje njihovega življenjskega sveta. Ko si določene prihodnosti niso več želeli (na primer določenih navad prednikov), so nekatere običaje, pesmi in zgodbe opustili ali pa so jih vsaj prilagodili (Telban 2014a). Ambonwarijski kristjani nikakor niso opustili svetotvornih praks. Spremenili so načine, vsebine in sklicevanja na določena bitja. Da bi si ustvarili krščansko prihodnost, kot so si jo zamislili sami, so si morali ustvariti tudi novo življenjsko pokrajino. Če so prakse njihovih starih očetov aktivirale duhove umrlih in gozdne duhove – ljudje so temu rekli »prebujanje prednikov« – nove ambonwarijske prakse aktivirajo Boga, Jezusa Kristusa in Svetega duha. In ne le njih. Nekateri Ambonwarijci so začeli razmišljati o tem, da njihove nove molitvene prakse aktivirajo tudi duhove umrlih, ki so se preselili v Evropo in druge kraje belcev. Imena teh krajev pogosto ponavljajo med obrednimi karizmatičnimi molitvami in drugimi srečanji.<sup>8</sup> Da bi si ustvarili nov življenjski svet, so Ambonwarijci potrebovali bodisi nova krajevna imena, saj ima, kot pravi Tuan, novo ime moč, da izbriše preteklost in priključa nekaj novega (1991: 688), bodisi so morali biblijska imena poiskati in najti v svojem lastnem jeziku in lastni pokrajini.<sup>9</sup> Za začetek so se postopoma nehali držati nekaterih prepovedi, ki so veljale za določene kraje.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Tovrstne prakse se hitro sprevržejo v gibanja, ki jih poznamo pod nesrečnim imenom kulti tovara; za kritiko tega pojma glej prispevke, ki so jih napisali Lamont Lindstrom, Elfriede Hermann in Marta Kaplan (v Jebens 2004). V tem poglavju sem se poskušal izogniti kakršni koli primerjavi s tovrstno preveč zanesenjaško skupinsko iniciativo, ki se v Ambonwariju še ni pojavila. Če se posvetim predvsem krajevnim imenom, lahko na tem mestu omenim študijo Andrewa Lattasa (1998), v kateri se posveča odnosu med močjo, poznavanjem skrivnih imen in pravico, da se ta imena dajejo tudi predmetom, ki imajo določeno moč. Lattas (1998: 10) pravi, da nova imena ljudi postavijo v nek nov odnos, zato je pri kultih tovara preimenovanje hkrati oblika prenašanja moči in preoblikovanja rasnih odnosov.

<sup>9</sup> Čeprav so gore pri ljudstvu Kalai pomembne za objektivizacijo in artikulacijo skritih pomenov bivanja ter so ženske pri kultih tovara glavne pri kartografitranju novih prostorskih pomenov, pa Lattas (1998:122) upravičeno trdi, da prostorske podobe drugosti in zunanjega sveta na splošno postanejo načini za razumevanje drugačnih svetov, polnih skritih in njim nepoznanih moči, ki pripadajo Evropejcem.

<sup>10</sup> Ambonwarijci so hkrati opustili tudi navade treh vaških mater, ki so s svojim neoporečnim stalnim sedenjem

## Prepovedani kraji

Prepovedani kraji, ki pogosto ležijo globoko v deževnem gozdu, so kraji mogočnih duhov. Ljudje se jih izogibajo, ker so jih izkušnje in zgodbe prednikov naučile, da uravnotežen in zadovoljiv odnos s temi bitji preprosto ni mogoč. Strah jih je, da bi daljše bivanje na takem kraju ali kakršna koli dejavnost pripeljala do neželenih posledic, kot so bolezen, smrt ali celo ,naravna' nesreča. Kljub temu se nekateri posamezniki niso ozirali na tovrstne prepovedi in so tja občasno odhajali na lov ali pa so tam celo posekali večje drevo. Ko je bližnji sorodnik takega nepazljivega lovca ali zbiralca lesa zbolel, so ljudje poskušali zgladiti spor s krajevnim duhom in mu plačati odškodnino (med manjšim obredom so mu ponudili sveže pripravljeno hrano). Nekoč sta dva moška odšla na prepovedan kraj, kjer sta posekala sagovo palmo in začela pripravljati sagovo moko. Ko je območje nedolgo zatem zajelo močno deževje, so ju vaščani takoj spoznali za krivca. Ob neki drugi priložnosti, potem ko je vas zajela nevihta, so vaščani za to okrivili skupino mlajših moških, ki so na prepovedanem kraju posekali drevo. Ko je nevihta postajala vedno močnejša, so drevo, ki so ga že izvlekli iz gozda, odvlekli nazaj na kraj, kjer so ga posekali. Od decembra 1994, ko so Ambonwarijci sprejeli način življenja, ki ga ponuja katoliško karizmatično gibanje, pa je moč teh gozdnih duhov oslabela. Ambonwarijci so začeli sekati drevesa, graditi hiše in urejati vrtove na krajih, kamor je bil še do nedavnega prepovedan dostop. Potem ko so spoznali in sprejeli večji vpliv Boga, Jezusa Kristusa in Svetega duha ter s ponavljanjem katoliških karizmatičnih obredov, pesmi in molitev okrepili odnos z njimi, so duhovi, ki so naseljevali prepovedane kraje, izgubili svojo avtoriteto. To pa ne pomeni, da jim duhovi ne povzročajo več nobenih težav in da se z njimi več ne ,spopadajo'. Opustitev spoštovanja prepovedi na določenih krajih ne pomeni, da so to storili zgolj zato, ker so pripadale preteklosti, pač pa zato,

---

– tako so vaškega duha pritiskale pod zemljo – držale skupaj ljudi, rodove in klane ter zagotavljale varnost in stabilnost vasi (Telban 1998a: 94–97; Vávrová 2008: 49–59). Drugi običaji, povezani z duhovi, kot so na primer obredi iniciacije, posmrtnega vedeževanja in zdravljenj, so že več kot petdeset let izgubljali veljavo in so jih v novem tisočletju pod vplivom katoliške karizmatične prenovе počasi začeli opuščati (Telban 2008, 2009, 2014a). Ob tem so hiše moških, izrezljane duhove krokodile in druge – nekdanje svete – izrezljane duhove prepustili propadu.

ker so bile pomemben del njihovih prizadevanj v sedanosti.<sup>11</sup> Gozdni duhovi in duhovi umrlih še naprej pozivajo k odgovornosti in kaznujejo ljudi. Ljudje se proti njihovemu srdi borijo z molitvami, karizmatičnimi zdravilnimi srečanji in zanikanjem tistih praks – obredov, mitov, darovanja hrane in podobnih – ki duhove oskrbijo z močjo. Tisti, ki se še vedno nagibajo k starim običajem, povezanim z gozdnimi duhovi in duhovi mrtvih, pa kaj hitro postanejo tarča sovaščanov, ki jih ob bolezni in smrti obtožijo čarovništva.

Odnosi vaščanov do duhov se počasi spreminjajo in mnogi so začeli poudarjati predvsem njihovo zlobno in uničevalno stran. Kar je bilo nekdanj nepogrešljivo za sobivanje, se danes vidi kot nekaj, kar se lahko zavrže. Zaščita pred sovražniki ni več potrebna. V želji, da bi odnose razširili prek njihove intimne pokrajine, jih zemeljski duhovi le omejujejo, zatirajo in jim nikakor ne pomagajo. Z razrahljanjem vezi med ljudmi in duhovi se je hkrati razrahljal tudi posesiven odnos med kraji in duhovi, ki je bil ustvarjen s kozmološko imaginarnostjo in vanjo vpetimi dnevnimi praksami. Pogled ljudi se je premaknil od zemlje k nebesom, ki pa so še vedno na zemlji (glej drugo poglavje), njihov domišljjski svet pa se je preusmeril iz rigidne krajevne umestitve človekovega bivanja v gibanje in iskanje novih poti in pripadajočih odnosov.

Naj tu predstavim zanimiv primer, kako se je eden od tabuiranih krajev spremenil v naselje. Rečica, ki teče poleg vasi in kjer je pristan za večino vaških drevakov, se imenuje Ibris. Vas Ambonwari leži na Ibrisovi zemlji (*Ibrisin andi*) ali, natančneje, na Ibrisovi zemlji, ki je dvignjena nad gladino vode (*Ibrisin maring*). Predhodno nenaseljen severovzhodni del je bil od nekdanj prepovedan kraj (*arkin pora*, dobesedno pristan prednikov/starih staršev), na katerega je pazil duh krokodil Ibrismari. Čeprav je to duh prvega klana krokodilov, katerega predniki veljajo za ustanovitelje vasi, je hkrati združujoč duh, saj povezuje vse, ki bivajo na njegovi zemlji. Del zemlje, ki je bil za domačine

---

<sup>11</sup> Mnoge melanezijske družbe so pozdravile opustitev prostorskih prepovedi, ki so omejevale gibanje, ne glede na to, da duhovi zemlje še naprej obstajajo in škodijo ljudem (za skupnost Urapmin na Papui Novi Gvineji glej na primer Robbins 2004a: 135, 209–211, 2007b, 2009: 113–119; za Fidži glej Toren 1995, 2004: 225, 2006; za Salomonove otoke glej McDougall 2009: 10 in Guo 2009). Debra McDougall piše, da v melanezijskih kontekstih, kjer so odnosi do kraja vtisnjeni v sorodstvene odnose, krščanstvo omogoča dramatične spremembe tovrstnih odnosov. Pripadniki milenarističnih in fundamentalističnih oblik krščanstva so še posebej nagnjeni k temu, da prevzamejo vizije zemeljske in posledično krajevne transformacije (McDougall 2009: 14).

tabu, je bil prekrit z gostim deževnim gozdom. Ibrismari je bil glavni zaščitnik vasi in možje so ga vedno poklicali, ko so se šli boriti s sosednjimi vasi. Ko so potovali v mesto, jim je vaški duh sledil in poskrbel, da so bili varni.<sup>12</sup> Nič presenetljivega ni, da se Ibrismari pogosto pojavlja tudi v celonočnih pesmih (kot lahko vidimo v prej zapisanih verzih). Nekatere pesmi so moški peli v času iniciacijskih obredov, druge po uspešnem uboju pripadnika sovražne skupine in spet tretje med celonočnimi proslavami v zasebnih hišah (kot je na primer svečanost, imenovana *kurang*). Ibrismari je bil tako zelo mogočen in hkrati nevaren, da so se ljudje bali omenjati njegovo ime zunaj obrednih kontekstov.

Ko so na Papui Novi Gvineji uvedli nov izobraževalni sistem, so leta 2001 tudi v Ambonwariju pričeli z nižjo osnovno šolo. V državi ločijo nižjo osnovno šolo (*elementary school*), ki ima en predšolski razred in dva razreda osnovne šole, in višjo osnovno šolo (*primary school*), kjer se šolanje nadaljuje do vključno šestega ali osmega razreda. V Ambonwariju so za učilnico najprej uporabljali društveno hišo (v tok pisinu se te, ker so brez sten, imenujejo *haus win*, vetrovne hiše) na severovzhodni meji vasi. Hkrati so naredili načrt, da zgradijo pravo učilnico. Julija istega leta so posekali drevesa, pokosili visoko travo na zgornjem delu *Ibrisin maringa* in tam postavili majhno kočo. Vaški učitelj je nenehno prosil, da bi mu vaščani kjerkoli odstopili nekaj prostora. A ker ga nihče ni bil pripravljen poslušati, se je odločil, da vas razširi. Na to so pristali tudi tradicionalni lastniki zemlje iz prvega klana krokodilov. Tako je šolska učilnica postala prva zgradba, ki so jo zgradili na poprej prepovedanem

---

<sup>12</sup> V zadnjih petnajstih letih je veliko število Ambonwarijcev (največ mlajših samskih moških in nekaj poročenih parov) odšlo v mesta, kjer so si poskušali najti službo ali pa so nadaljevali s šolanjem (Vávrová 2008: 123–131). V mestu Lae so postavili veliko naselje in ga poimenovali Ambonwari 2. Marsikateri mlad fant, ki se je vrnil v vas, je nenadoma zbolel in umrl. Nekateri so umrli zaradi malarije, ki jo je povzročil *Plasmodium falciparum*, drugi zaradi kačjega pika. Njihove smrti so vaščani pripisali krajevnemu duhu in tistim tradicionalistom, ki so ga po mnenju žalujočih sorodnikov obudili in mu omogočili, da je uporabil svoje zlobno čarovništvo. Duh krokodil naj bi bil jezen na vaščane, ker že več let niso sledili starim običajem in ker moški niso razmišljali o organizaciji novega iniciacijskega obreda. Ko sva leta 2008 z Danielo Vávrovo v mestu Lae z Ambonwarijci preživela nekaj dni, so nama povedali, da se zaradi teh nenadnih smrti bojijo vrniti v vas. Konec decembra leta 2011 se je njihov strah znova pokazal kot utemeljen. Eden od povratnikov, še ne štiridesetletni Jack Amun, ki naju je ob zaključku enoletnih terenskih raziskav najprej z motornim drevakom odpeljal do Angorama na reki Sepik in nato še s kamionom v mesto Wewak, je takoj po vrnitvi v vas nenadoma začel bruhati kri in naslednjo noč umrl.

kraju. Kmalu zatem se je vas razširila. Leta 2003 je eden od vaščanov svojo novo hišo zgradil še globlje v nekdanji goščavi, leta 2004 pa je vaški učitelj poleg učilnice zgradil družinsko hišo. V naslednjih letih so zgradili še eno učilnico in očistili celotno območje; nekateri so tam postavili svoje družinske hiše, drugi pa so sveže očiščeno zemljo izkoristili za vrtove.

Leta 2005 se je več družin preselilo na prej prepovedano območje *Ibrisin maring*. Čeprav so tja odšle družine iz različnih klanov, je bilo očitno, da so med seboj povezane bodisi z mitološko vezjo med njihovimi klani bodisi s sorodstvenimi vezmi in porokami. Družbena organiziranost razširjenega naselja je bila daleč od naključne.

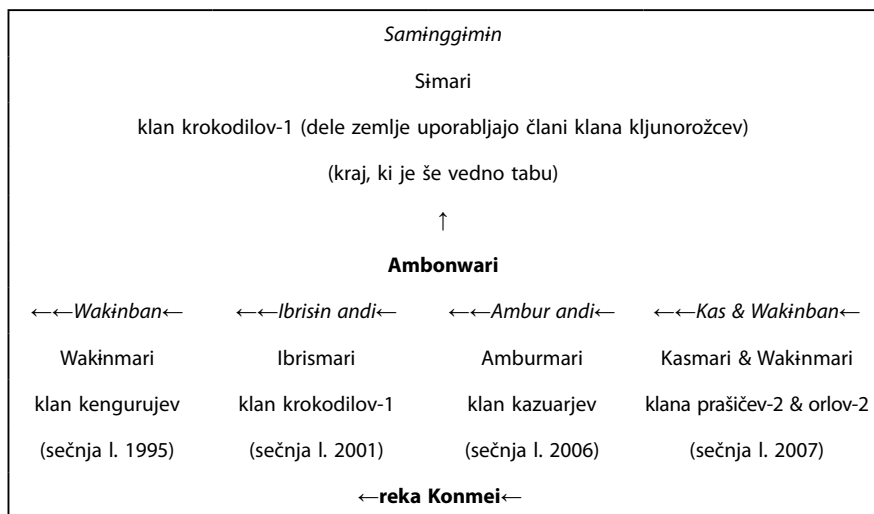
Število vrtov ob reki Konmei se je začelo večati kmalu po prihodu katoliškega karizmatičnega gibanja leta 1994 (glej Sliko 10). Vse območje je postalo mirnejše, sovraštvo med sosednjimi vasmimi je pojenjalo, zmanjšal pa se je tudi strah pred nenadnim napadom. Posamezniki iz različnih vasi so občasno sodelovali pri skupnih dejavnostih, trgovanju in blagovni menjavi.<sup>13</sup> Čeprav so se ljudje vsakič, ko so prekršili tabuje, bali maščevanja zemeljskih duhov, to ni ustavilo tistih, ki so v letih 2006 in 2007 na prepovedanih krajih začeli sekati drevesa, da bi iz njih naredili drevake ali hišne stebre oziroma da bi lubje palm uporabili za prekritje hišnih tal. Prav tako je naraslo število novih vrtov. Ljudje so bili prepričani, da se je zaradi njihove predane vere v Boga moč duhov zmanjšala. Ti duhovi krokodili niso mogli več ubijati in škodovati ljudem, kot so to delali v preteklosti. V večini primerov se ljudje niso pritoževali, ko so njihovi sovaščani prelomili tovrstne tabuje. Odločitev o uporabi zemlje so prepustili njenim lastnikom.

---

<sup>13</sup> Seveda pa to ne pomeni, da so napetosti in prepiri med vasmimi popolnoma ponehali. Leta 2007 so moške iz sosednje vasi Imanmeri požgali nekaj ambonwarijskih vrtov, posekali nekaj sto palm in dreves ter uničili številne druge pridelke. Prepir se je zaostрил leta 2008, ko je imanmerijski moški napadel dva Ambonwarijca in ju z mačeto hudo poškodoval. Pozneje so morali enemu od njih v bolnišnici v Wewaku odrezati roko, medtem ko je imel drugi resne poškodbe glave. V maščevalnem pohodu sta dva Ambonwarijca zajela napadalca in ga ubila. Ko so se vaščani obeh vasi dogovorili o odškodnini, so ju po nekaj mesecih prestajanja zaporne kazni izpustili.



Slika 9: V učilnici nižje osnovne šole v Ambonwariju (foto: Daniela Vávrová, 2011).



Slika 10: Tabu kraji (v kurzivi) okoli vasi Ambonwari, njihovi duhovi, klani, ki so lastniki zemlje, in leto, ko so na omenjenih krajih posekali prva drevesa.

Domačini povečano število vrtov in obilje novih vrtnih rastlin pripisujejo delu Boga. Nekateri trdijo, da se je število kokosovih orehov na palmah znatno povečalo, odkar se je njihova vera v Boga okrepila. Moč katoliške karizmatične preнове se je po mnenju mnogih v marsičem razkrila na viden in otipljiv način (glej tretje poglavje).

## Sklep

Ambonwarijske institucije in obredi so bili kozmološko ozemljeni, saj so bila verska, politična, družbena in gospodarska področja tesno prepletena in zasidrana v značilnostih njihove domače pokrajine. Po prvem srečanju s svetom belcev v tridesetih letih prejšnjega stoletja, prihodu rimskokatoliške Cerkve v petdesetih in naraščajočem vplivu nacionalnih in regionalnih institucij so se Ambonwarijci začeli spraševati o pomenu svoje kozmologije in življenjskega sveta, ki ga je vzdrževala. Vendar je šele prihod katoliškega karizmatičnega gibanja decembra 1994 resno zamajal različna področja njihove kozmologije. Pod vodstvom vaških voditeljev karizmatičnega gibanja so Ambonwarijci začeli ukinjati tiste skupinske institucije in prakse, ki so krepile duhove prednikov in zemlje. Ob zmanjševanju moči zemeljskih duhov so hkrati zmanjševali prevlado, ki so jo nad njimi imeli okoliški kraji. Držali so se tabujev, povezanih z različnimi kraji, in tako nadaljevali s predniškim ustvarjanjem le-teh. Na ta način so ustvarjali tudi prihodnost, vključno z družbeno in kulturno identiteto, ki je temeljila izključno na taisti preteklosti. Ob odpravi teh tabujev so hkrati prenehali s prenekaterimi kulturnimi dejavnostmi, ki so bile značilne za prednike in njihovo ustvarjanje krajev. Na ta način so zmanjšali vpliv, ki so ga ti kraji in njihovi duhovi imeli na njihov današnji življenjski svet. Naj to stanje primerjam s podobnim, pa čeprav bolj radikalnim krščanskim spreobrnjenjem v nekem drugem okolju na Papui Novi Gvineji.

Med ljudstvom Urapmin iz province Sandaun (nekdan Zahodni Sepik) je nova krščanska kozmologija hitro in popolnoma zamenjala kozmologijo prednikov, potem ko je območje leta 1977, osemnajst let pred prihodom v Ambonwari, zajel katoliški karizmatični prepoved (Robbins 2004a, 2009). Kljub tovrstnemu »kulturnemu prelomu« pa Urapminci svojo pokrajino še naprej dojemajo kot

območje, ki ga naseljujejo in si ga lastijo tradicionalni naravni duhovi po imenu *motobil* (Robbins 2004: 168, 209, 2009: 113, 115). Ti duhovi še naprej škodujejo ljudem in povzročajo bolezni tistim, ki ne upoštevajo različnih prepovedi. Da bi bolne pozdravili, Urapminci tem duhovom po starem običaju žrtvujejo prašiče. Vendar pa Robbins trdi, da bi tovrstne prakse morali razumeti v sklopu urapminskega krščanstva in kozmološkega pogleda na svet, ki temelji bolj na krščanskih vrednotah kot pa na tradicionalnih (Robbins 2009: 114).

Trden odnos med bitjo in krajem se med Urapminci kaže v njihovi zavrnitvi prostorsko-časovne sedanjosti, ki bi jo radi presegli. Vse, kar pripada tej zemlji, je pri njih razvrednoteno (Robbins 2004a: 179). Z duhovi nasičena lokalna pokrajina se kaže kot ena od glavnih ovir za njihovo moralno oplemenitenje (Robbins 2004a: 180). Tovrstna pokrajina je vir tako dobrega kot zla. Urapminci, ki zaradi svoje gospodarske in prostorske nerazvitosti močno trpijo, so prišli že tako daleč, da edino rešitev iz težavnega položaja vidijo v možnosti, da bi jim neko zahodno podjetje zemljo vzelo in na njej postavilo rudnik, njih pa preselilo na neko drugo lokacijo. Na javnem zboru so zato predstavnike družbe Kennecott prosili, naj obnovijo najem in »uničijo našo zemljo« (Robbins 2004a: 180). Tovrstna apokaliptična izjava je smiselna, če jo razumemo v kontekstu njihove želje po radikalni spremembi in izničenju duhov *motobil*. Ti iz svojih rok nočejo izpustiti zlata, ki naj bi ga po mnenju mnogih skrivali in se ga oklepali (Robbins 2009: 118, op. 4). A dolgotrajne spremembe, ki si jih želijo v svoji pokrajini, so po Robbinsovih besedah bolj krščansko spiritualne kot pa materialne narave. Zato tudi pričakujejo, da bo dokončno uničenje okoliške goščave posledica moči Boga in ne buldožerja nekega podjetja (Robbins 2004a: 181).

Robbins črpa iz Dumontovega modela kulture, ki je hierarhično zgrajen na principu vrednot. Ob tem pravi, da urapminsko prepričanje o radikalni spremembi vzdrži le na kozmološki ravni, ne pa na družbeni in na načinih preživljanja (2009: 109, 124). Urapmincem preprosto ni uspelo razrešiti odnosa do duhov *motobil* in krajev, ki jih naseljujejo. Zato ni presenetljivo, da je trdovratnost naravnih duhov stalna téma njihovih pogovorov. Ravno nasprotno pa bi lahko rekli za Ambonwarijce. Tradicionalna kozmologija ne le prežema vse domene njihove eksistence, vključno z družbeno organiziranostjo, ki temelji na

v prostor umeščeni mitologiji, pač pa osmišlja tudi pokrajino, iz katere izhaja. Zato bi lahko rekli, da popolna kozmološka sprememba praktično ni mogoča.

Ambonwarijski pojem *konggong* (pot) zaobjema mnogotere poti prednikov, nekdanje in sedanje poroke, blagovne menjave med posamezniki in skupinami ter veliko število posvojitvev otrok (dar, ki naj bi se povrnil dve generaciji pozneje). Skupaj z množico posameznikov, ki so prežeti z na sorodstvenih vezeh zasnovanimi odnosi (kot so na primer partnerstvo, botrstvo in druge družbene institucije; glej Telban 1998a), predstavljajo dinamično, eksogamno in heterogeno ambonwarijsko družbo. Vse to se odraža v njihovi pokrajini, iz katere izhaja tudi sama zmožnost družbenega. V mitih o izvoru so se tako prvi ljudje kot tudi prvi duhovi rodili iz zemlje. Bolj ko se naključni obiskovalec oddaljuje od vasi, bolj se njihova družba zdi endogamna in homogena. Enako velja za njihovo pokrajino. Zato ne čudi, da Ambonwarijci na podoben način vidijo zunanji svet. Da bi lahko sodelovali pri ustvarjanju heterogenih prostorov, ki se raztezajo onstran njihove domače pokrajine – ker le to lahko prinese nova bogastva in blaginjo – morajo ljudje ustvarjati nove poti in nove odnose ter spremeniti tiste, ki so jih zaradi nekdanjega politično-verskega nadzora omejevali pri njihovih prizadevanjih.

V začetku poglavja, ko sem se naslonil na razmišljanja Tima Ingolda, sem omenil, kako se pomeni zbirajo v pokrajini ter kako časovnost ne more biti ločena od življenjskih procesov in ustvarjanja pokrajine. Ne obstajata dve pokrajini, ena ,tradicionalna' in druga ,krščanska' (ravno tako kot na ravni pokrajine ne obstajata dve časovnosti), temveč le ena, ki je dinamična in vseobsegajoča.<sup>14</sup> Ukoreninjenost, zaprtost vase in zamejenost, ki so jih Ambonwarijci dosegli z obredi, miti, uroki in drugimi praksami – danes bi rekli, da so jim jih vsilili maloštevilni ,veliki možje', to so starejši vaščani – so prepoznavali kot nujne za politično-verske odnose (vključno s hierarhijo med mladimi in starimi ter

---

<sup>14</sup> O ljudstvu Duna v višavju Nove Gvineje sta Strathern in Stewartova (2008: xxviii) zapisala, da so domačini svojo pokrajino videli kot živo entiteto z vso kozmološko in duhovno pomembnostjo. Njihova ženska podoba duha, Payame Ima, ki naseljuje mogočno reko Strickland, je bila temeljna za razumevanje okolja. Ko so v vsej regiji začele prevladovati nove krščanske verske prakse in dejavnosti rudarskih podjetij, je pokrajina postala pokristjanjena. A osnovno stališče do okolja nikakor ni bilo zatrto. Pojavile so se nove zgodbe, ki so povezale in med seboj prepletale stare in nove teme razprav (Strathern in Stewart 2008: xxviii).

med moškimi in ženskami) ter za njihovo enotnost ob agresivnih prepirih z njihovimi sosedi.<sup>15</sup> Ko so z bojevanji bolj ali manj končali, je odprtost do zunanjega sveta postala precej bolj zaželena. A vprašanje ambonwarijske biti je še vedno vprašanje kraja. Da bi se rešili zatiralnih in neželenih ovir lastnih šeg in navad, morajo preseči omejevalno naravo domačih krajev in njihovih duhov krokodilov. Z ustvarjanjem novih poti in odnosov s kraji, ki ležijo zunaj njihovega intimnega in znanega okolja, želijo Ambonwarijci razširiti svojo kvalitativno heterogeno pokrajino.

Ko Ambonwarijci izražajo svoje misli v jeziku krajev, tega ne smemo razumeti niti dobesedno niti kot prisposodbe. Mnogoteri pomeni dovolijo mnogotere resnice in posledično spremembe značaja nekega kraja (glej Malpas 2008: 33, 36). Spremembe krajevnega značaja hkrati povzročijo spremembe v človekovem razumevanju lastne eksistence. In obratno, spremembe človekovega razumevanja lastne eksistence povzročijo spremembe značaja nekega kraja. Če sledimo ambonwarijskemu fenomenološkemu pojmovanju življenjskega sveta in vidimo, da so njihova dejanja specifično strukturirana in strukturirajoča, lahko vsaj deloma razumemo njihova prizadevanja, da kritično premislijo svojo kozmologijo in *habitus*. Ta premislek vključuje resna vprašanja o njihovem odnosu do duhov krokodilov, domačih krajev in pokrajine ter tistih krajev, ki ležijo zunaj njihovega izkustvenega sveta.

---

<sup>15</sup> Godelier (2009: 146) trdi, da je ločevanje med politično in versko sfero nedavnega izvora, zato si je marsikatera družbe ne morejo zamisliti in je ne morejo sprejeti. Prepletanje političnega in verskega področja pri Ambonwarijcih ostaja temeljnega pomena. Danes se ta prepletenost kaže v prizadevanjih mladih voditeljev katoliškega karizmatičnega gibanja po politični prevladi (več o tem v naslednjem poglavju). Vendar pa izvorni miti Ambonwarijce še naprej preskrbujejo s kozmično razlago njihove družbene, kulturne in prostorske ureditve.

## 2 Prostorska časovnost melanezijskih verskih gibanj<sup>16</sup>

### Uvod

V zadnjih desetletjih preteklega stoletja so se binkoštna (pentekostna) in katoliška karizmatična gibanja neverjetno hitro širila po svetu, tudi po Melaneziji (Csordas 2007; Meyer 1998, 2004; Robbins 2003, 2004b). Tem gibanjem je skupno odločno zavračanje preteklosti, oster odmik od skupinskih praks prednikov ter predano odklanjanje kakršnega koli spomina na tiste stvari, ki bi nekdanje načine življenja lahko prinesle v sedanost. Zavrnitev preteklosti gre z roko v roki z navdušenjem nad sedanostjo in mislijo na prihodnost, božjo besedo in karizmami, darili božje ljubezni (na primer z obsedenostjo s Svetim duhom, govorjenjem v jezikih, zdravilno močjo, prerokovanjem in podobnim), ki jih podarja Sveti duh. Nobenega dvoma ni, da je to gibanje po svojem izvoru versko gibanje – čeprav se pojavi hkrati s procesom globalizacije – in da neredko privlači skupine ljudi, pri katerih vera ni jasno ločena od politike in gospodarstva. Kozmologija, ki je umeščena tako v kraje kot v telesa posameznikov, pripada vsem področjem človekovega življenja, vključno z njegovo družbeno organiziranostjo, sorodstvenimi odnosi in preživetvenimi navadami, ne pa zgolj enemu samemu področju, ki mu pravimo vera oziroma religija. Če na kozmologijo gledamo zgolj z verske perspektive, to pomeni, da si napačno razlagamo človekovo eksistenco in vsiljujemo analitični aparat, ki je njihovemu življenjskemu svetu tuj. Radikalna dihotomija med človekovimi

---

<sup>16</sup> Krajšo različico tega poglavja sem predstavil na letni konferenci Avstralske antropološke zveze, Macquarie University, Sydney, 9.-11. decembra 2009. Razširjene različice sem predstavil na seminarskih predavanjih na Macquarie University, Sydney, 9. septembra 2010, James Cook University, Cairns, 29. oktobra 2010 ter na Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie (CREDO), University Aix-Marseille, 31. maja 2013. Zahvaljujem se Danieli Vávrovi in Michaelu Woodu za komentar še v času nastajanja tega poglavja ter Michaelu Goddardu in Deborah Van Heekeren za njun nasvet, kako ga izboljšati. Posebna zahvala za pripombe ob branju angleškega besedila (Telban 2013) gre Michaelu Youngu.

duhovnimi in materialnimi navadami kakor tudi med svetimi in posvetnimi ter nadnaravnimi in naravnimi vidiki njihovega življenja na splošno nas odmakne od njihovega lastnega razumevanja kozmosa kot celote. Kot sta nedavno zapisala Strathern in Stewartova (2009: 12), sta dve na videz nasprotujoči si področji prepleteni kot eno samo.

Številni antropologi so že od nekdaj poudarjali zgoraj omenjeno kozmološko usmeritev melanezijskih družb. Kot je na primer o kultih tovara v južnem delu območja Madang na Papui Novi Gvineji jasno zapisal Peter Lawrence, vera pri tamkajšnjih ljudeh ni ločena kulturna sestavina – čeprav jo je sam ločil z namenom, da jo analizira – pač pa si kozmos zamišljajo kot enovit fizični svet (Lawrence 1967: 12, 31). Odločno je zavrnil kakršno koli pojmovanje nadnaravnega, to je tistega področja eksistence, ki naj bi bilo ločeno od fizičnega sveta in bi obstajalo na neki ravni nad njim. Kot pravi, so moški sodelovali z bogovi in duhovi, ti zadnji pa so živeli v zemlji in na njej (v skalah, drevesih in rečnih bazenih blizu človekovih naselij) in ne nekje zgoraj na nebu. Kozmos, čeprav ne vedno viden, je bil zaključen svet. Človekov transcendentalni duhovni svet je bil omejen na njihove kraje. Ljudje so imeli duhove nedavno umrlih za svoje sodobnike in človekova posmrtna eksistenca je bila postavljena v prostor in čas živih. Kozmični čas ni bil kronološko zaznamovan in družbeno-gospodarska ureditev se je stalno obnavljala. Ljudje so bili prepričani, da je enaka tisti iz časov njihovih prednikov. To je hkrati pomenilo, da so v sedanosti še naprej živeli preteklost ter da je *tedaj* pokojnih prednikov pogosto pomenil *tu* še živečih.

Tovrsten pogled na svet so potrdili tudi drugi antropologi, ki raziskujejo v Melaneziji. Za ljudstvo Kwaio na Salomonovih otokih je Roger Keesing (1982: 50, 56) zapisal, da religija ni niti posebno področje njihovega kulturnega življenja niti ni ločena od organiziranosti družbe, gospodarstva, tradicionalnega prava in politike; predniki so tisti, ki imajo na vseh področjih človekovega delovanja osrednjo vlogo ter so najbolj mogočni in vplivni. Na podoben način je zgodovinar religij Jonathan Z. Smith zapisal: »Religija ni kategorija domačinov ... Je kategorija, ki so jo uvedli od zunaj za nekatere vidike domačinske kulture ... Kolonialisti so tisti, ki so edini odgovorni za vsebino tega pojma« (2004: 179). Nedavno je tudi Maurice Godelier (2009: 146) znova poudaril to zelo pomembno dejstvo, ko je zapisal, da je ločevanje med političnimi

in religioznimi področji človekovega življenja nedavna iznajdba in zato za mnoge družbe po svetu ne velja. Tu bi vključil tudi nekatere družbe, ki so zasnovane na islamski veri.

Katoliško karizmatično gibanje torej ne more ločiti religioznega področja od političnega in gospodarskega, da bi se ukvarjalo zgolj z verskimi vprašanji. Zato se posveča vsem področjem človekovega življenja hkrati. In obratno: ljudje sami katoliško karizmatično gibanje prav tako vključujejo na vsa področja človekovega življenja. Rekel bi, da je tudi zaradi tovrstnih notranjih razlogov širitev binkoštnih in karizmatičnih gibanj (in zato, ker so po vsem svetu precej standardizirana in poenotena) tesno prepletena s širitvijo tehnološkega razvoja, medijev in tržnega gospodarstva ter, v primeru melanezijskih verskih gibanj, s svetom belcev, njihovim bogastvom in vplivom na splošno.<sup>17</sup> Kot sem že omenil, med duhovnimi in materialnimi pričakovanji ljudi ni natančne meje in zato med njimi tudi ni jasne delitve.

Notranja institucionalna struktura ortodoksnega krščanstva in še posebej institucija Cerkve temeljita na binarni opoziciji ‚višjega‘ duhovnega področja, ki pripada duhovništvu, nebesom in Bogu, in ‚nižjega‘, v prostor umeščenega področja vsakdanjega življenja ljudi. To se jasno kaže v hierarhiji, ki poteka od vrha navzdol. Ne trdim, da krščanstvo nima namena uresničiti svojih ciljev v konkretnih krajih na Zemlji.<sup>18</sup> Kar želim poudariti, je, da njegova avtoritativna univerzalna moč prihaja od zgoraj, od Boga, nebes, Svetega sedeža v Vatikanu, papeža, škofov in tako naprej.

Katoliško karizmatično gibanje podobno ubeseduje tovrstno razlikovanje med ‚višjimi‘ in ‚nižjimi‘ duhovnimi področji. Vendar pa se obe ravni povežeta

---

<sup>17</sup> V melanezijskem kontekstu so beli ljudje vsa svetlopolta bitja ne glede na državo izvora – vključno z Azijci, Evropejci, Avstralci, Američani in celo tistimi Papuanci, ki imajo svetlejšo kožo od domačinov – in pa duhovi umrlih.

<sup>18</sup> V četrtem stoletju, ko so kristjani prišli v Palestino, so oblikovali sistem, ki so ga lahko reproducirali daleč stran od kraja samega ... Časovno zaporedje, zgodbe in koledar praznikov so omogočili nadomeščanje kraja (Smith 1987: 94). Obredne strukture časovnosti so postale sredstvo za premagovanje topografije, kar je omogočilo iznajdbo krščanskega leta, ki se je lahko izvozilo (Smith 1987: 94–95, 114–115). V istem (to je četrtem) stoletju je rimskokatoliška Cerkev v skladu s svojim tradicionalnim antimilenarizmom zavrnila predstavo božjega kraljestva na Zemlji ter si ga zamislila kot nezemeljskega, večnega in nepovezanega s posvetnim svetom (Casanova 2001: 420–421). Bog ni bil postavljen v zemljo kot gozdni, rečni in drugi duhovi v Melaneziji, pač pa je raje lebdel v transcendentalnem in nadnaravnem območju eksistence.

v življenju in dejanjih Jezusa Kristusa (krščansko leto in koledar prostorsko zaporedje preneseta na časovno), predvsem pa v Svetem duhu, ki se utelesi v posameznih vernikih.<sup>19</sup> Robin, prvi katoliški karizmatični vodja v Ambonwariju, o glavni razliki med tradicionalnim in karizmatičnim katolicizmom pravi:

Cerkev je ena! Razlika med njima je, da cerkveni voditelji gledajo v knjigo, medtem ko karizmatični verniki uporabljajo zgolj svoje glave. Moliš in moliš in misli bodo prišle. Šel bom tako in tako. To se bo zgodilo. Tudi ko obiščem bolne, ne gledam v knjigo. Samo molim in molim. Besede bodo prišle [same od sebe], kot bi jih poslal računalnik. Računalnik bo besede prinesel v tvoj mali stroj [glavo].

Robin tudi ne zaupa predstavnikom katoliške Cerkve in občuduje vodjo sepiškega karizmatičnega gibanja:

Oni [predstavniki Cerkve] govorijo le površinsko in se zgolj pretvarjajo. Govorijo predvsem o velikih stvareh, ne da bi se v njih res poglobljali. Po drugi strani pa se Ken Charles [vodja katoliških karizmatikov iz vasi Kanduanam na reki Sepik] res poglobi v celotno stvar.

Katoliško karizmatično gibanje je najprej gibanje Boga, ki prek medija Svetega duha izmenjuje besede in misli z ljudmi. To se doseže skozi posameznikovo telo, ki pravzaprav postane *prestavljeno*, kar se zgodi zaradi visoke frekvence in ponavljajoče se narave ekstatičnih seans: transa, govorjenja v jezikih, molitev in zdravilnih obredov.

Nasprotno pa je tradicionalna kozmologija zaznamovana z nenehnim kroženjem v prostor umeščenih praks, s katerimi so tesno prepleteni pogosti in ponavljajoči se miti, legende, pesmi, uroki in druga besedna izražanja. V tovrstnem svetu je mit del človekove življenjske izkušnje v sedanjem prostoru in času, ne pa od življenja ločena zgodba iz neke daljne preteklosti (glej Young 1983). Na ta način se mit ukvarja s človekovimi izkušnjami, vtisnjenimi v poimenovane kraje in številne selitve, ki jim v Ambonwariju pravijo *konggonggi*,

---

<sup>19</sup> V šestdesetih letih prejšnjega stoletja se je s preusmeritvijo v ponotranjeni svet (prostorska dimenzija, ki se odrazi v dejavnem sodelovanju pri transformaciji sveta), s sprejetjem načela zgodovinskosti (časovna dimenzija, ki se odrazi v božjih načrtih odrešenja v zgodovini in skoznj) in s sprejetjem modernega posvetnega sveta spremenila tradicionalna katoliška pozicija (Casanova 2001: 420). Ravno v tistem času, po letu 1967, se je karizmatični katolicizem začel hitro širiti po svetu.



*Slika 11: Katoliški karizmatični zdravilci zdravijo s polaganjem rok  
(foto: Borut Telban, 2011).*

poti, migracije, poroke, menjave, posvojitve. Te poti njihove kraje povezujejo z drugimi kraji in bitji. Kozmos – strukturiran, a prožen in odprt medosebni življenjski svet – priskrbi prostorsko umeščen okvir za ukvarjanje s stabilnostjo in spremembo teh krajev. Kozmos ni prostorsko homogen, prav tako pa ni časovno statičen, saj kot tak ne bi mogel vključevati novih skupin, novih odnosov in novih idej. Tako stabilnost kot spremembe so odvisne od poti, za katere se ljudje odločijo: spomin na stare poti in njihovo ponavljanje zagotavlja trajnost in stabilnost kraja; ustvarjanje novih poti kraj prenavlja in spreminja. Človekov spomin je v veliki meri odvisen od tega kozmičnega sistema krajev in poti (migracij, porok, posvojitve, izmenjav), ki vodijo tako stran od krajev kot proti njim. Na tovrsten – na kraj omejen in s potjo odprt – značaj ambonwarijskega življenjskega sveta (rekel bi celo, da to velja za vso Melanezijo) je močno vplivala radikalna verska preobrazbena sila, ki je glavna tema tega poglavja.

## Pripadanje kraju

V zadnjih dveh desetletjih so filozofa Edward Casey (1998, 2009 [1993]) in Jeff Malpas (1999, 2008) ter antropolog Tim Ingold (2000) poudarili pomen fenomenološkega vidika v prostor vpete eksistence človeškega bitja.<sup>20</sup> V uvodu v drugo izdajo *Getting Back into Place: Towards a Renewed Understanding of the Place World* Casey piše o intimni povezavi, soodvisnih odnosih ter sočasnostjo kraja in regije. Medtem ko je bil v prvi izdaji, objavljeni leta 1993, kraj obravnavan preveč samostojno, pa Casey sedaj kraje vključi v regijo in obratno. Kar Casey imenuje regija, Ingold imenuje pokrajina. Ingold nasprotuje sterilnemu ločevanju dveh skrajnih pogledov na pokrajino: prvi je naravni, kjer je pokrajina nevtralna in se jo dojema bolj kot ozadje človekovih dejavnosti, drugi pa kulturni, kjer je poudarek na kognitivni in simbolni ureditvi prostora (Ingold 2000: 188). Za Ingolda (2000: 193) je pokrajina neločljiv del vsakega bitja, je pričevanje življenja preteklih generacij in svet, kot ga poznajo tisti, ki v njem bivajo, naseljujejo njegove kraje in potujejo po poteh, ki jih povezujejo.<sup>21</sup>

Pri obravnavi kraja Casey (2009: 320) zagovarja fenomenološki pristop ne glede na to, da se lahko spremeni v nezaželeno etnocentrično stališče. Tak pristop daje prednost človekovi stvarni življenjski izkušnji, antropologu na terenu ter ljudem, ki so del njegove raziskave. Ker percepcijo razume kot primarno domeno človekove eksistence (kot sta jo razumela tudi Husserl in Merleau-Ponty), Casey vztraja pri trditvi, da lahko oseba samo z izkušnjo bivanja na določenem kraju in doživetjem tega kraja ta kraj tudi zazna in dojame. Z drugimi besedami, poznavanje kraja ne obstaja niti pred percepcijo kraja niti po njej, pač pa je poznavanje kraja popolnoma izkustvene narave in je kot tako vključeno v samo percepcijo (Casey 2009: 321). Prav zato je Casey kritičen do sicer izvrstnih etnografij Jamesa Weinerja (1991) in Freda Myersa (1986). Pravi, da oba avtorja dajeta prednost *prostoru* kot nevtralnemu, vnaprej danemu mediju, ki ga pozneje napolnita zgodovina in kultura, namesto *kraju*, ki ga ljudje zaznajo, občutijo in izkusijo. Ljudje niso zgolj v krajih, pač

---

<sup>20</sup> Vsi trije humanisti so svoja dela napisali tudi kot odgovor na današnje tehnološko dobo, ki jo zaznamujejo sistematska odprava kraja, globalno brezdomstvo in izguba bližine. Njihova dela se lahko primerjajo s podobnimi deli s področja ekološke fenomenologije.

<sup>21</sup> V tem poglavju izmenično uporabljam termina regija in pokrajina.

pa prihajajo iz krajev in jim pripadajo; ljudje so s kraji tesno povezani (Casey 2009: 320–322). Seveda pa moramo tudi k njegovi argumentaciji pristopiti z določeno mero previdnosti. Po eni strani združitev narave in kulture pripisuje starim načinom življenja, ki naj bi bili značilni za prenekatero domorodne družbe (Casey 2009: xxxiv). Z dokaj etnocentričnim pogledom na svet, ki v opozicijo postavi ‚evropsko civilizacijo‘ in ‚predcivilizacijsko življenje‘, obudi nostalgijo po navidezno prvobitni složnosti in ubranosti. Kot je v svojem odgovoru na kritiko zapisal Myers (2000: 78, 104), pa Casey po drugi strani popolnoma prezre družbenopolitično posredovanje oziroma dejstvo, da so dejavnosti, ki ustvarjajo kraj in krajevne izkušnje, družbeno in politično urejene. Lahko bi rekli, da je izkušnja kraja zaradi mnogoterih medčloveških odnosov tudi hierarhično urejena. S tem pa doživljanje in izkušnja kraja sežeta tudi na področja vrednot, etike in človekovih pravic.

Mnogi antropologi so napisali podrobne študije o pomenu krajev v različnih kulturah. Ko na primer Howard Morphy (1995) piše o času in pokrajini v aboriginski Avstraliji, pravi, da ima v ontogeniji ljudstva Yolngu kraj prednost pred časom. Čas se je namreč ustvaril ob preobrazbi davnih bitij v kraje. Na ta način je kraj za vedno postal spomenik davnemu dogodku. Tam, kjer so predniki ‚sedli‘, pa četudi so se tam zadržali le kratek čas, so za vedno postali del tistega kraja. Po besedah ljudi iz ljudstva Yolngu so se ti predniki preprosto spremenili v kraj (Morphy 1995: 188). Zaporedje časa se do neke mere lahko prepozna le v tistih primerih, ko so se dogodki dogajali v različnih krajih, ne pa v različnih časih. In celo v takih primerih princip sinhronosti (sočasnosti) pogosto prevlada in časovnost spremeni v pokrajinske posebnosti. Tudi jeziki ljudstva Yolngu dajejo prednost prostorskemu besednjaku, ko govorijo o časovni oddaljenosti (Morphy 1995: 188). Načini poimenovanja, sorodstvene vezi in obredne svečanosti so tesno povezani s krajem. Spremembe, ki so posledica človekovih dejanj, vplivajo tako na sedanost kot preteklost in ustvarijo novo delitev pokrajine. Če na kratko povzamemo, preteklost se prilagodi sedanosti in enako velja za pokrajino, ki je neke vrste posrednik med sedanjimi izkušnjami in izkušnjami prednikov (Morphy 1995: 205).

V dobro znani knjigi *Wisdom Sits in Places* Keith Basso (1996) piše, da je apaško ustvarjanje kraja hkrati oblika kulturne dejavnosti občutenja kraja, ki vključuje njihovo plemensko preteklost, modrost in moralo. Umestitev minulih

dogodkov v čas je lahko le približna. Za Apače je pomembnejše, kje, ne pa kdaj so se dogodki zgodili in kakšna je njihova vloga v razkrivanju značaja in razvoja apaškega družbenega življenja. V luči teh prioritet so časovni premisleki, čeprav niso nebitni, drugotnega pomena (Basso 1996: 31). Apači sami sebe nimajo le za prebivalce neke pokrajine, pač pa jih pokrajina tudi naseljuje. Osebnost in prostorskost sta popolnoma prepleteni (Basso 1996: 146). Krajevna imena, ki so bogata z opisnimi prispodobami, so pričevalci zgodovine ter sprememb v pokrajini in širši družbi. Čutenje prostora ni ločeno od idej, ki ga navdihujejo in oblikujejo, in to je temeljna eksistencialna postavka. Kot pravi Basso (1996: 144, 148), je čutenje prostora zelo odporno proti spremembam.

Iz navedenih primerov iz aboriginske Avstralije in staroselske Amerike je razvidno, da je v obeh kontekstih čas podrejen kraju. Kraj zbira preteklost tako, da zaobjame pretekle dogodke, ki so se tam zgodili in so ga naredili ne le na način, *kaj* ta kraj je, pač pa tudi, *kako* je. Posameznikov in družbeni spomin se hkrati ustvarjata z odnosom med ljudmi in kraji. To ne pomeni, da so kraji stalni in nespremenljivi; nasprotno, kraji so priče spremembam in jih vase tudi vključijo. Spremembe v družbi in kulturi so hkrati spremembe v pokrajini in obratno. Kot potrjujeta prej omenjena kulturna konteksta, pa vez med bitjo in krajem naredi tako človeka kot kraj močnejša in odpornejša proti spremembi. Ti kraji spremembi ne nasprotujejo pasivno, pač pa v procesu svoje lastne transformacije povratno in na zelo dejaven način vplivajo na spremembo samo. Celo velika družbena sprememba, ki jo povzročajo nove tehnologije (na primer trenutno navdušenje nad mobilno telefonijo na Papui Novi Gvineji; Telban in Vávrová 2014), vključuje strategije, ki so vezane na kraje. Poti blagovne menjave, ki vodijo k različnim krajem in iz njih, odpirajo nove možnosti za transformacijo krajev in ljudi.

Thomas Thornton (2008: 8) se v nedavni študiji, ki jo je opravil med ljudstvom Tlingit v severnem delu jugovzhodne Aljaske, osredini na procese, ki ustvarjajo kraje. V njihovih odnosih do kraja prepozna štiri osrednje kulturne strukture: a) v prostor umeščena družbena organiziranost; b) jezik, ki oblikuje percepcijo krajev; c) materialna proizvodnja (sredstva za življenje), ki kaže na to, kako se kraji uporabljajo; d) obredno življenje, ki spodbuja duhovne vezi s kraji. Ne glede na mnoge spremembe v vseh štirih kulturnih domenah po letu 1800, ko je prišlo do intenzivnejših stikov z zunanjim svetom, Tlingiti nadaljujejo s

praksami, ki jih – in njihovo kulturo – še naprej navezujejo na kraje njihove naselitve. Njihova krajevna imena prikličejo preteklost in poskrbijo za ustaljen odnos med posamezno skupino in zemljo, ki jih preživlja. Namesto da bi kraje poimenovali po ljudeh, kot se to dogaja predvsem v sodobnem evro-ameriškem okolju, kjer naj bi bil posameznik temeljna družbena enota, se pri njih ljudje poimenujejo po krajih. Zemlja tako postane spominsko sredstvo za mnoge generacije, dogodke in dejavnosti. Kot pravi Thornton (2008: 196), se osnovna ureditev kozmosa razkrije prav prek zemlje.

Po besedah Jeffa Malpasa (2008: 266) kraj ravno zaradi krajevnega poimenovanja postane kraj. Na ta način se umesti v odnos do drugih krajev. Postane kraj, ki zbira druge kraje in ki ga drugi kraji zbirajo v sebi. Na splošno bi lahko rekli, da se s prakso poimenovanja, z načinom, na katerega beseda prikliče določeno stvar in z njo tudi kraj, pokaže, da je jezik hkrati dogodek kraja in kraj dogodek jezika (Malpas 2008: 266).<sup>22</sup> V drugem delu knjige, kjer govori o osrednjem pomenu kraja v Heideggerjevih poznejših delih, se Malpas (2008: 297) posveti kritiki sodobne tehnološke ureditve sveta, sistematičnega ukinjanja krajev in krčenja človekovih senzornih izkušenj, ko nekdo nič več ne 'vidi' neba niti se ne 'dotika' zemlje. Enotnost krajev v prostoru, čemur bi lahko rekli tudi enotnost kraja, regije ali kozmosa, se zagotovi z gibanji med njimi, s prehodi in potmi, ki jih povezujejo. Te poti med kraji jim hkrati omogočajo, da se odprejo.

Prednost, ki jo nekateri dajejo abstraktnemu prostoru (temu manjkajo podrobnosti krajev, kjer ljudje živijo), kar je še posebej povezano z začetki tehnološkega napredka, kaže na to, kako zlahka se življenjski svet drugih ljudi napačno razume. Ti ljudje namreč s svojimi dejanji in govorom potrjujejo tesno vez med ljudmi in kraji, ki jo njihove institucije še dodatno okrepijo. Casey piše, da je v sodobnem svetu čas dobil vodilno vlogo v fiziki, filozofiji in tudi

---

<sup>22</sup> Connerton (2009: 10) razlikuje med dvema načinoma spominjanja, povezanimi s krajem: spomenik (*memorial*) in mesto oziroma kraj (*locus*). Kot primera prvega omeni krajevno ime in romanje, kot primera drugega pa hišo in ulico. Lahko bi rekli, da krajevna imena in poti prednikov v Ambonwariju zberejo obsežen niz asociacij o preteklosti, dogodkih, osebah in družbenih dejavnostih. Zgodbe iz preteklosti postanejo natančne potem, ko so prostorsko urejene, ko časovni red dobi obliko zaporedja z dogodki povezanih prizorišč (Connerton 2009: 13). Krajevna imena pokrivajo preteklost, ki je do neke mere dostopna le manjšini starejših modrecev s prevlado nad zemljo in drugimi ljudmi. Pričevanje ostane tudi potem, ko njihova moč usahne (Connerton 2009: 10).

v človekovem vsakdanjem življenju. »Podreditev kraja prostoru doseže višek v sedemnajstem stoletju; podreditev prostora času se nadaljuje naslednji dve stoletji in pol« (Casey 2009: 8). Za današnji svet lahko rečemo, da je globalni čas v svoji linearni in napredujoči obliki, na katero so pripete moralne in druge vrednote, začel prevladovati tako nad krajem kot tudi nad prostorom. Čeprav ljudje živijo različne časovnosti (Telban 2000, 2015a; glej tretje poglavje), sta hitrost in nenehna gonja za novostmi postali značilni za mnoga področja človekovega življenja.<sup>23</sup> Moč tehnološke dobe in njeno vlogo pri deteritorializaciji so poudarili vsi prej omenjeni avtorji, a se niso ukvarjali z brezkompromisno silo novih verskih gibanj, ki so se skupaj s tehnološko globalizacijo razširila po svetu. Zato se bom v naslednjih razdelkih posvetil razmisleku o sporu med na kraj vezano kozmologijo in prizadevanji privrženecv katoliškega karizmatičnega gibanja, da bi jo spremenili.

Da bi pokazal, kako v prostor umeščena kozmologija močno ovira popolno družbeno in kulturno spremembo, se bom najprej ozrl na razlike med melanezijskim kozmosom in krščanskim vesoljem. Pokazal bi rad, da je biblični koncept nebes (raja) pri Ambonwarijcih tesno povezan z belci, njihovimi kraji in načinom življenja. V katoliškem karizmatičnem gibanju ne iščejo le metafizičnih (transcendentalnih) koristi karizmatične preнове, pač pa predvsem tiste, ki so vidne, otipljive in umeščene v kraj (glej tudi naslednje poglavje). V bistvu to ni prav daleč od njihove tradicionalne kozmologije, v kateri sta transcendenca in imanenca tesno prepleteni.

Drugič, pogledal bom na pojma zgoraj in spodaj in na njuni podlagi pokazal, da mnoge majhne družbe – v skladu s svojo kozmo-ontološko percepcijo sveta – svojih mogočnih božanstev ali duhov ne vidijo nekje zgoraj in sebe nekje spodaj, kot to velja za velika svetovna verstva. Ambonwarijski življenjski svet je zaznamovan s potmi in kraji, kjer bivajo tudi duhovi krokodili/pitoni (glej Telban 2015b), ki so utelešenje zemlje in rek.

---

<sup>23</sup> Nikakor ne trdim, da je bivanje v modernosti zgolj časovno in v vseh drugih oblikah življenja krajevno. Moj namen je predvsem poudariti, da so časovnosti in prostorski različni področji človekovega življenja v modernosti postale izredno homogenizirane: čas kot dajanje prednosti stalnemu napredku in spremembam ter kraj kot globalizirajoča uniformiranost javnih prostorov in cest.

Tretjič, dejavnosti ljudi v Ambonwariju so usmerjene ne le h krajem, pač pa tudi k potem (potem prednikov, poročnim potem, potem menjav in posvojitvev in tako naprej), ki so se izkustveno pokazale kot zmožne ustvariti nove odnose in povzročiti zaželeno spremembo. Poti so sestavni del strateških družbenih dejavnosti. Ustvarjajo dogodke, ki njihovim krajem spreminjajo značaj.

## Melanezijski kozmos in krščansko vesolje

Casey (1998: 78) piše, da krščanska spreobrnitev teži k postopni prevladi vesolja (univerzuma) nad kozmosom. Kolonialistični namen krščanstva je dati prednost vesoljnemu prostoru ob hkratnem zanikanju moči posameznih krajev (z izjemo Golgote ali Kalvarije, hriba pri Jeruzalemu, kjer so križali Jezusa Kristusa, in drugih posebnih krajev, ki so povezani z njegovim življenjem ali dogodki iz biblije). Casey (1998: 77) pravi, da je vesolje »transcendentna geografija neskončnega prostora«. Po drugi strani pa kozmos vključuje posebnosti kraja. Kot skupinski pojem pomeni vključenost krajev v samostojne krajevne svetove (Casey 1998: 77). Krščanstvo se v Melaneziji kaže v raznolikih oblikah in svojo prisotnost uresničuje na različne načine. Medtem ko tehnološki način bivanja, znanstveni racionalizem, kapitalistični svetovni trg in krščanstvo presegajo posamezne kraje in jih raztapljajo hkrati z njihovimi kulturami, pa si kozmologije in družbenosti ljudi, ki so bile od nekdaj fluidne, na specifičen način prisvajajo tovrstne domene današnjega sveta in jih preoblikujejo.<sup>24</sup>

Na kakšen način krščanstvo vstopi na neko območje, je odvisno od posamezne denominacije. Na splošno bi lahko rekli, da bolj dobrohotne oblike katolicizma, vse dokler ohranijo vodilno mesto na hierarhični lestvici, prevzamejo lokalne običaje in so strpne do njih. Nasprotno pa asketski protestantizem preprosto zanika obstoj lokalnih božanstev ali duhov (Casanova 2001: 437). Tovrstna posplošitev seveda ne upošteva razlik med posameznimi denominacijami znotraj katolicizma in protestantizma. Ko je Debra McDougall (2009: 12) na Ranonggi na zahodnih Salomonovih otokih primerjala Združeno cerkev (prej

---

<sup>24</sup> Robbins (2007a: 36–37) trdi, da medtem ko sta bila kozmos in družba v tradicionalni Melaneziji tesno prepletena (glej na primer prispevke v de Coppet in Iteanu 1995), pa je za krščanstvo kot kulturo značilno razhajanje med moralno idealnim kozmosom (Cerkev) in nepopolno družbo (državo).

metodistični misijon) in Cerkev adventistov sedmega dne, je ugotovila, da je pod vplivom adventistov prišlo do precej temeljitejše sekularizacije pokrajine kot pod vplivom pripadnikov Združene cerkve. Medtem ko so pri metodističnih spreobrnjenjih prenekateri sveti kraji ohranili sledi nekdanje moči (McDougall 2009: 12), so adventistični Ranongganci zavrgli kakršno koli možnost, da bi duhovi v pokrajini ohranili svojo moč. Očitno je, da kombinacija svojstvene lokalne kulture, posamezne denominacije in določenega družbenega in zgodovinskega trenutka ustvari specifične razmere, ki jih težko posplošujemo.

Če je karizmatični katolicizem po eni strani gibanje znotraj katoliške Cerkve, ki deteritorializira, je po drugi strani, ker se vpleta v duhovno vojno z lokalno kulturo (Casanova 2001: 437), krajevno umeščen. Ko ambonwarijski karizmatiki sprejmejo kozmo-ontologijo svojih krajev, najdejo sovražnika, proti kateremu se lahko borijo. Bojujejo se proti tistim krajem (in bitjem), ki so utelešeni v Ambonwarijcih. Borba z lokalnimi duhovi je hkrati borba s krajevno umestitvijo. Kot sem omenil že v prvem poglavju, je podobno stanje med Urapminci v višavju Papue Nove Gvineje izvrstno opisal tudi Joel Robbins (2004a, 2009).

Spremembe v posameznih družbah in kulturah po svetu, ki jih povzročijo gibanja katoliške karizmatične prenove, so posamezni antropologi, ki tam raziskujejo, prikazali bodisi kot ostro prekinitev s preteklostjo (van Dijk 1998: 157; Robbins 2003, 2007c) ali pa kot določeno nadaljevanje tradicije, kjer je sprememba del deljivosti tako imenovane ‚dividualne‘ osebe (Strathern 1988; Mosko 2010).<sup>25</sup> V članku, v katerem nasprotuje vsem, ki zagovarjajo kulturno kontinuiteto, Robbins trdi, da spremenjen odnos ljudi do njihove tradicionalne ontologije – sprememba, ki jo binkoštna gibanja dosežejo z uvajanjem svoje lastne ontologije, v katero umestijo tradicionalno – v določenih primerih spremembo postavi pred kontinuiteto (Robbins 2003: 223). Robbins predlaga, da bi bilo dobro razmisliti o novem področju znotraj vede, in sicer o antropologiji prekinitve, ki bi se posvetila primerom, ko se stare navade in običaji nenadoma opustijo. Čeprav nihče ne nasprotuje trditvam, da pod vplivom binkoštnih in karizmatičnih gibanj prihaja do znatnih kulturnih

---

<sup>25</sup> Marilyn Strathern (1988) trdi, da je melanezijska oseba sestavljena iz različnih entitet in odnosov. To značilnost je poimenovala ‚dividualnost‘, hkrati pa jo je postavila nasproti Zahodnemu pojmovanju individualnosti.

sprememb, pa se lahko vseeno vprašamo, ali je tovrstno epistemološko in zelo dualistično posploševanje sploh koristno. S poudarjanjem bodisi kontinuitete bodisi nenadnega preloma pristanemo na dva skrajna časovna načina bivanja, medtem ko hkrati zanemarimo obsežno sivo območje, ki leži med njima. Hkrati zanemarjamo tudi veliko število kulturnih ravni, ki prekrivajo ontološko vez med bitjo in krajem. Izgubimo pogled na vez, ki člane katoliškega karizmatičnega gibanja pravzaprav najbolj ovira pri obračunavanju z ‚zemeljsko‘ kulturo prednikov. Še bolj pomembno pa je, da sprememb ne vidimo kot novih poti (*konggong*), to je znotraj prostorsko-časovnih področij človekovega življenjskega sveta, kjer so različni kraji v medsebojnih odnosih, pač pa poudarjamo le čas, ki je ločen od prostora. Naj te trditve v nadaljevanju podrobneje razložim.

Prvič, majhnim družbam – kjer se je na vsak obred prve menstruacije pri dekletih ali iniciacije pri fantih gledalo kot na zaključek določenega načina življenja, ki mu je (po nepogrešljivem vmesnem obdobju) sledil nov začetek (več o tem v naslednjem poglavju) – ostra prekinitev s preteklostjo ni tuja. Ker so tovrstni obredi v svojih temeljih kozmogonski dogodki, obredi prve menstruacije in iniciacije predstavljajo radikalen preporod ter reorganizacijo in transformacijo družbenih in prostorskih odnosov, ki ju sprožijo ženske in moški kot novi odrasli člani družbe. Časovni prehod so ljudje razumeli in si ga zapomnili predvsem po spremembah v človekovih gibanjih v prostoru.

Drugič, kar se dogaja pod vplivom katoliškega karizmatičnega gibanja, ni zamenjava stare tradicionalne kulture z novo krščansko (saj mora biti vsaka kultura tudi zasidrana v prostor), pač pa nenehno vztrajanje v liminalnem stanju, kjer lahko krščanska sedanjost obstaja le kot nenehno nasprotovanje tradicionalni preteklosti. S stalnim bojem, da bi jo izničila, jo hkrati obnavlja. Tradicionalna preteklost je za pristaše preporeda nujna pri njihovi vnaprej zastavljeni usmeritvi v odrešenje. Ker člani gibanja zavračajo preteklost in vztrajajo v vmesnem stanju nenehne sedanjosti (kjer je še marsikaj treba postoriti, da bi prišlo do odrešenja), se gibanje ne more razvijati v času, pač pa obstaja zgolj v obredni obliki nenehnega nastajanja. Da gibanje lahko raste, se mora premikati po prostoru ter svoje verske nauke širiti v druge kraje in med druge ljudi.

Kadar koli pogledamo na družbene in kulturne spremembe v Melaneziji in ugotavljamo, kako so se ljudje pod vplivom različnih krščanskih denominacij znebili 'tradicionalnih institucij', vidimo, da se v njihovih prizadevanjih za popolno transformacijo pogosto pojavlja ena in ista nepremostljiva ovira. Ta ovira, zaradi katere je težavna tudi antropološka razlaga, je tesno povezana z zemeljskimi duhovi, kraji ter s številnimi in raznolikimi preteklimi in sedanjimi družbenimi odnosi. Ti odnosi se ustvarjajo in ohranjajo z menjavami in porokami, pa tudi z vsakdanjimi dnevnimi dejavnostmi, ki jih določa pokrajina. Kot sem omenil že v prvem poglavju, lahko duhovi umrlih potujejo in bivajo v krajih belcev (Lattas 1998; Hirsch 2008: 148; Telban in Vávrová 2010: 24), medtem ko krajevni duhovi ostajajo trdno zasidrani v svojih krajih. Čeprav so domačini prenekatere običaje in obrede opustili, jih vendarle niso pozabili. Ljudje pogosto pravijo, da jih ohranjajo v spominu, enako kot ohranjajo imena ljudi in krajev. Obstajajo še številne druge institucije, šege in navade, ki se z duhovi okoliških krajev eksplicitno ne ukvarjajo, pa so vseeno pomembni v nenehnem ustvarjanju pokrajine.

Robbins (2007c) trdi, da je radikalna prekinitev značilna za krščansko zgodovino, spreobrnjenje in milenaristične predstave. Kot zapiše, v teh treh primerih ne gre le za to, da se nekaj zgodi v času, pač pa se nekaj zgodi s časom. En časovni razvoj se ustavi ali uniči in drugi doda. Tovrstno razmišljanje o možnosti časovne prekinitve ljudem omogoča, da lahko po spreobrnjenju pričakujejo popolnoma nova življenja, in jim vzbuja upanje, da bodo ta nova življenja živeli tudi v milenaristični prihodnosti.

Bruce Knauff (2002) pri ljudstvu Gebusi v Zahodni provinci na Papui Novi Gvineji prav tako poudarja silovito družbeno in kulturno spremembo. Gebusiji spremembo vidijo kot zamenjavo 'zaostalih' duhov in običajev s tistimi, ki 'pridejo na vrh'. Ko Gebusiji rečejo, da svoje nekdanje običaje izmenjujejo s tistimi iz prihodnosti, se soočimo z drugačnim zaporedjem menjave. To ni zgolj recipročna menjava dragocenosti v času, pač pa, kot piše Knauff (2002: 38), menjava samega časa, različnih odnosov do časa in različnih oblik časovnosti. Med samim dogajanjem tovrstna menjava potegne za sabo nove

oblike odnosov do samega sebe, do drugih in do materialnih dobrin (Knauft 2002: 38).<sup>26</sup>

Oba antropologa radikalno kulturno spremembo vidita kot nekaj, kar se ne zgodi ‚v času‘, ampak se zgodi času samemu: nov čas nadomesti starega. Ker pa so človekove časovnosti umeščene v prostor okoliške pokrajine (gre torej za medsebojno odvisnost časa in prostora) in ker ljudje niso le v krajih, pač pa krajem tudi pripadajo (Casey 2009: 322), se pojavi naslednje vprašanje: ali se radikalna družbena in kulturna sprememba dogodi tudi kraju? Ali se lahko kraj ustavi in zamenja na enak način, kot se je po mnenju Robbinsa in Knaufta zgodilo s časom pri Urapmincih in Gebusijih? Čeprav pri obeh omenjenih družbah obstajajo lokalne značilnosti, pa lahko po mojem mnenju ob kategoričnem poudarjanju možnosti, da se časovno zaporedje lahko popolnoma ustavi in se en čas zamenja z drugim, hitro spregledamo dejstvo, da preteklost ni zgolj časovna, pač pa tudi prostorska.<sup>27</sup> Vse, kar ljudje naredijo s svojo preteklostjo v želji, da bi jo popolnoma izbrisali iz svojih življenj, se jim povrne prek njihovih krajev. To se je očitno zgodilo tudi pri radikalnem katoliškem spreobrnjenju med Urapminci. Če pa na vso stvar pogledamo še z vidika številnih zgodovinskih, ki jih ljudje živijo, vidimo, da ne obstajata le dve časovni točki, prej in potem, pač pa posebna vrsta sožitja nihajočih in soodvisnih časovnosti.

## Zgoraj in spodaj, znotraj in zunaj

Ko Edward Casey (2009) govori o prostorski orientaciji v smislu univerzalnega para zgoraj-spodaj ali gor-dol, zaključí, da sta ukoreninjena v pokončni drži

---

<sup>26</sup> V svojem drugem delu Knauft (2007) piše, da so gebusijske predstave časovnosti, v kateri naj bi prihodnost ponavljala preteklost, kot pot pričakovanega razvoja predvidele širitev družbenega časa. Če so domače oblike časovnih označevalcev, generacijskih praks poimenovanja in preživetvenih navad poudarjale cikličnost, so se njihove dejavnosti v šoli, cerkvi, pri športu in na tržnici vse bolj vrednotile glede na uspeh ali neuspeh osebnih dosežkov ali napredka v nekem časovnem obdobju (Knauft 2007: 63). Če pa v obzir vzamemo množico človekovih časovnosti in vprašljivo binarno opozicijo med cikličnim (ki ga mnogi pripisujejo ‚tradicionalnim‘ družbam) in linearnim časom (ki ga mnogi pripisujejo ‚modernim‘ družbam), postane vprašljiv tudi Knauftev pogled na spremembe v gebusijskem pojmovanju časovnosti.

<sup>27</sup> O radikalni prekinitvi določenega obdobja in zamenjavi z drugim obdobjem pišem več v naslednjem poglavju.

telesa, kar se kaže tudi v jeziku. Prav tako pravi, da se dialektika med gor in dol najde v metafiziki, hierarhiji vrednot in simbolnih oblikah. Vendar pa v skladu z zgodovino zahodne misli potem doda, da so ljudje zaradi prej omenjenih značilnosti človekovega bivanja višje vrednote povsod in zmeraj pripisovali vsemu, kar je bilo zgoraj, nižji in manjvredni status pa podeljevali vsemu, kar je bilo spodaj. Casey trdi, da ljudje z nenehnim prizadevanjem preseči svojo lastno težnost dajejo prednost tistim krajem, ki ležijo zgoraj, kar Binswanger imenuje »eterični (nebeški) svet« (to so Platonove nebesne sfere, Aristotelova najbolj zunanja nebesa, krščanska nebesa, budistična čista zemlja), medtem ko kraje, ki ležijo spodaj, v »svetu grobov« (starogrško podzemlje, enajst krogov Dantejevega pekla), prezirajo in nanje gledajo z gnusom (Casey 2009: 81). Zemlja je srednji svet med zgoraj in spodaj z vsemi dobrimi in slabimi značilnostmi. Tovrstna delitev na zgornji in spodnji svet pa je z vidika ambonwarijske kozmologije in kozmologij drugih melanezijskih družb ter njihove konceptualizacije osebe vprašljiva.

Pomembnost zgornjega sveta, ki jo Casey pripisuje vsem družbam na svetu, lahko vidimo kot predhodnico kartezijanskega racionalizma (ki mu Casey upravičeno nasprotuje) in pripadajočih dualizmov uma in telesa, pri katerih je prvi trdno usidran v glavi. Pri tovrstni konceptualizaciji človekovega bivanja imajo glava, možgani in um (ki so zgoraj) večjo veljavo kot telo, noge in stopala (ki so spodaj). Ravno tako je razmišljanje (ki je zgoraj) bolj cenjeno kot fizično delo (ki je spodaj). Nasprotno pa Ambonwarijci uma ne umeščajo v glavo niti ga ne ločijo od telesa. *Wambung*, notranjost vsakega bitja, ki je mesto razumevanja, čutenja in razmišljanja, je vse, kar je pod kožo ali pod lubjem drevesa, pod kožuhom, kožo ali membrano živali ali pa pod vidno plastjo kamna (glej Telban 1998a: 56–67). *Wambung* dela stvari, ki jih prazna koža ne more. Da bi lahko *wambung* deloval, potrebuje duha. Zato ima vsako bitje, drevo, žival, kamen ali človek, svojega duha. Podobno ima tudi vsak kraj svojega duha, duha krokodila/pitona, ki oživi kraj, njegov *wambung* (notranjost) in površje (kožo), na katerem živijo ljudje, živali, rastline in drugi duhovi. Brez svojega duha je kraj mrtev. Če bi duh krokodil/piton zapustil svoj kraj, ki je njegovo telo, bi s sabo odnesel tudi krajevni *wambung* in za seboj pustil le mrtvo površje zemlje.

Če govorim na splošno, lahko rečem, da Ambonwarijci nikdar niso častili božanstev ali duhov neke tam zgoraj. Prav tako niso poznali kozmologije s tridelno strukturo zgornjega sveta z mogočnimi nebesi in božanstvi, srednjega sveta z ljudmi in drugimi bitji ter spodnjega sveta s temnimi silami. Če že uporabimo metafizični jezik hierarhičnih odnosov, potem lahko trdimo, da so mogočna bitja (predvsem duhovi krokodili/pitoni), ki so jih ljudje častili, hkrati pa so se jih tudi bali, živela (in še naprej živijo) v poimenovanih krajih. Imela so in še vedno imajo ista imena kot kraji. Kot sem zapisal že v prvem poglavju: kraj je duh in duh je kraj (Telban in Vávrová 2010: 19). Razlika med krajevnim duhom in ljudmi, ki v tem kraju bivajo, v marsikaterih kontekstih celo popolnoma izgine. Med obredom moške iniciacije ali pa pred bitko so na primer določeni krajevni duhovi prišli na površje in se utelesili v moških, ki so sodelovali v dogodku (Telban 2008).

Kozmo-ontološke predstave, ki povezujejo duhove, kraje in ljudi, se kažejo tudi v ambonwarijskih praksah preporeda, za katere so značilna določena pričakovanja (sanje, vizije). Naj za primer vzamemo pojem nebes. Za ambonwarijske kristjane nebesa niso eteričen in transcendentalen biblijski pojem, neki sveti kraj, ki se širi po prostorski neskončnosti, pač pa prej pojem, ki vključuje točno določene kraje: kraje, kjer živijo belci. To so kraji, kamor po mnenju mnogih odhajajo njihovi pokojniki, da bi se pridružili drugim duhovom belcem. Tovrstno prepričanje je značilno tudi za druga območja Papue Nove Gvineje, poznamo pa ga tudi iz zgodb in filmov o prvem stiku med domačini in belci.

Preden nadaljujem z opisom današnje situacije v Ambonwariju, naj najprej predstavim dobro znan primer z drugega območja Papue Nove Gvineje. Ko je Peter Lawrence (1967: 77) govoril o tretjem kultu tovara na območju Madanga med letoma 1914 in 1933, je zapisal, da so se domačini začeli ukvarjati z rekonstrukcijo in povečanjem svojega kozmosa. Da bi lahko vanj vključili Evropejce in nebesa (oboje so po letu 1914 enačili z Avstralijo in predvsem s Sydneyjem), so začeli širiti svoje meje. Bog naj bi skupaj z njihovimi pokojniki živel v Sydneyju ali pa čisto malo nad njim (Lawrence 1967: 77, 236). Ta kraj nad mestom naj bi bil z lestvijo povezan s krajem pod njim. V Sydneyju - nebesih naj bi bilo bogastva v izobilju. Lawrence (1967: 238) piše, da so v petem kultu tovara, ki je sledil drugi svetovni vojni in izkušnjam novogvinejskih vojakov

zunaj njihove države, poenotenemu kozmosu dodali še Brisbane in Rim (kot je ta predstavljen v queenslandskem muzeju; tudi zanj je veljalo, da ga z zemljo povezuje lestev). V prvih dveh kultih tovara, ki sta bila med letoma 1871 in 1914 značilna za območje Madanga, so imeli domačini Evropejce za del svojega okolja, bodisi za bogove in duhove iz njihovega lastnega kraja (kozmosa, ki je omejen na njihov kraj) bodisi za človeška bitja od nekod drugod (kozmosa, ki se širi na drugo otoško družbo). Kot sem že omenil, se je pri tretjem kultu tovara kozmos še bolj razširil. Vendar pa se sprememba – menjava dobrin – v materialnem smislu ni zgodila. Treba je bilo znova določiti odnos med ljudmi in bogovi/duhovi ter med ljudmi samimi. Ob vseh teh dogodkih pa je starost kozmosa ostala plitva. Stik z zunanjim svetom ni vplival na kozmični čas, imel je le malo vpliva na kronološke pomene in ni bil povezan s pojmovanjem strukturnih, družbenih in kulturnih sprememb (Lawrence 1967: 226 in drugje; glej tudi Lattas 1998).

Tudi Ambonwarijci bi radi vzpostavili različne poti in odnose s kraji belcev, to je z nebesi, kamor so po mnenju mnogih odšli duhovi njihovih pokojnih sovaščanov. Posamezniki neredko pripovedujejo zgodbe o videnjih svojih nedavno umrlih sorodnikov, bodisi staršev (predvsem matere) bodisi otrok (predvsem fantov), ki so vedno dobro oblečeni in imajo vse tiste materialne dobrine (čevlje, sončna očala, ure, mobilne telefone, avto in tako naprej), ki so po njihovem mnenju značilne za bogastvo belcev. Svoje pokojnike vidijo, kot bi prihajali iz krajev, v katerih bivajo beli ljudje (glej tudi Telban in Vávrová 2014). Duhovi njihovih umrlih so postali vez z zunanjim svetom (to je svetom belcev) in tistimi stvarmi, ki so zanj značilne. Ljudje pogosto razmišljajo o materialnem bogastvu in kako bi ga dobili. Prvi vaški katoliški karizmatični voditelj Robin je leta 2008 dejal, da je do bogastva izredno težko priti. Večkrat je dajal, da pogosto moli in potem denar tudi vidi, podobno kot vidi slike na EMTV (televizijski postaji Papue Nove Gvineje) ali na videu. A tega denarja ne more prijeti. Želi si, da bi se denar pojavil, na čistini, da bi se njegove želje materializirale. »Vidim ga s svojimi očmi, a ne vem, kako bi ga dobil.« Nekateri vaščani svoje pokojne sorodnike prosijo, naj jim pošljejo denar. Pišejo jim pisma, ki jih potem dajo etnografoma (meni in Danieli

Vávrovi), da bi jih po vrnitvi v Evropo dostavila naslovnikom.<sup>28</sup> Drugi vaščani naju prosijo, naj jim pripeljeva belega otroka, da bi ga posvojili. Odraslega bi potem poslali nazaj v Evropo. Na ta način bi imeli tudi v Evropi svojega živega ‚sorodnika‘, ki bi skrbel zanje, ko bi bili stari. Vaščani večinoma ne govorijo o duhovih umrlih in duhovih zemlje na splošno, pač pa omenjajo predvsem tiste, ki so jim sorodstveno ali krajevno blizu. Tovrstna preučevanja namišljenih geografskih pokrajin, ki segajo čez kraje in pokrajine, kjer živijo (Lattas 1998: 100), in možnih poti, ki bi ustvarile nove odnose med različnimi svetovi, Ambonwarijem omogočajo, da si predstavljajo načine bivanja in blagostanja, ki bi bili bližje Bogu in belim ljudem.

## Sklepne misli: poti in kraji

Miti ljudstva latmul iz vasi Kandingei v osrednjem Sepiku govorijo o tem, da je bil njihov izvorni krokodil, ki ga prvi klan kliče Palingawi, drugi pa Kabakmeli, prvo živo bitje, ki je obstajalo v času ustvarjanja sveta (Wassmann 1991: 69). Domačini ga istovetijo z zemljo.<sup>29</sup> Njegov dvojni način bivanja, statični, ko se je posvetil ustvarjanju zemlje in različnih krajev, in migracijski, ko se je ukvarjal z izvornimi potmi ustanoviteljev dveh klanov, razkrije zlasti kozmološke in posledično družbene vzorce življenja, ki ga živijo ne le ljudje v Kandingeiju, pač pa tudi druge družbe na sepiškem območju. Tovrsten način bivanja uokvirja različne ravni odnosov in povezav, ki se razkrivajo v mitih, krajevnih imenih in imenih različnih bitij, človeških in nečloveških.

Izvorni miti v Ambonwariju govorijo o tem, kako sta se zemlja in pokrajina skupaj z mitološkimi bitji ustvarili v izvornem času. Takrat še ni bilo pravih človeških družb, ki bi si te kraje lahko lastile. Nekatera mitološka bitja so postala ti kraji, druga bitja ali pa deli njihovih teles pa so se na primer spremenila v sagove palme in druge uporabne rastline. Ko so prvi ambonwarijski predniki prišli na območje, kjer danes živijo njihovi potomci, so bili sposobni preobrazbe

---

<sup>28</sup> Trenutke, ki so opisani v tem odstavku, sva z Danielo Vávrovo pogosto doživljala med skupnim terenskim delom v letih 2005, 2007, 2008 in 2011. Raziskava je sicer v celoti trajala leto in pol.

<sup>29</sup> Stara in danes že skoraj pozabljena iatmulska beseda za zemljo, *andi* (Wassmann 1991: 66), je sodoben izraz za zemljo v nesorodnem karawarijskem jeziku, ki ga govorijo v Ambonwariju.

v duhove krokodile, ki so te kraje utelešali. Kot sem omenil že prej, je bila tovrstna preobrazba možna tudi med obredi moške iniciacije (Telban 2008, 2014a). Na ta način so se hkrati poustvarjali kraji in človeška socialnost znotraj teh krajev. Ker ljudje živijo v večnem trenutku stvaritve, se tovrstna povezava pri ustvarjanju krajev nadaljuje. Kot pravi Ingold (2000: 53–54), ki se naveže na razumevanje pokrajine pri avstralskih AborIGINIH Pintupijih (Myers 1986), je gibanje družbenega življenja hkrati gibanje v (in ne na) pokrajini. Prostor in čas se združita v kraju. Abstraktnega prostora in časa sploh ni, obstaja zgolj človekova izkušnja kraja.

Robbins (2007c: 10) nasprotuje priseganju na kulturno kontinuiteto v antropoloških razpravah o binkoštnih gibanjih. Ob tem zagovarja skrajno dihotomijo med kontinuiteto in diskontinuiteto (prekinitiv, pretrganje). V prvo skupino postavi pojme, kot so *habitus*, strukture *longue durée*, lokalizacija, ustvarjanje domorodnosti in sinkretizem. V drugo skupino pa postavi prakso, zgodovino, modernizem in globalizacijo. Sam menim, da se kontinuiteto lahko izenači s povezujočim značajem kraja, medtem ko se diskontinuiteta, ki se v Ambonwariju enači z novimi povezavami (novimi oblikami intersubjektivnosti), lahko zazna v odprtem značaju poti. Vendar pa ena ne more obstajati brez druge. Kozmos z mnogoterostjo krajev in poti člane ambonwarijske družbe oskrbi z možnostjo izbora in naklonjenosti do posameznih krajev in poti v času njihovega življenja, medtem ko so pretekle generacije izbrale svoje kraje in poti v času svojega življenja. To je svet, domač Ambonwarijcem in podobnim majhnim družbam, ki v svojem kozmo-ontološkem ustvarjanju in razumevanju sveta izkusijo in prepoznajo vez med bitjo in krajem. V tovrstnem svetu je diskontinuiteta (to je intersubjektivnost, ki se izkusi prek novih porok, menjav, rojstev in smrti, obredov in podobnih praks) nujen del kontinuitete (glej naslednje poglavje). V tovrstnem svetu diskontinuiteta omogoča kontinuiteto.

Ambonwarijska kozmologija, kultura in družba so prišle iz zemlje in so, ko so ljudje sledili tako obredni ustvarjalnosti kot tudi vsakdanjim praksam in specifičnemu besednemu izražanju, ostale trdno umeščene v njihove kraje. V času, ko so svoje misli in govore z zemlje predstavili v nebesa (Evropo, Avstralijo, ZDA) in ko so omalovažujoče opustili tiste prakse, ki so ustvarjale in ohranjale vez med ljudmi in duhovi krokodili/pitoni, so svojim prednikom in njihovim praksam obrnili hrbet ter hkrati oslabili navezanost na svoje kraje.

Ker so potlačili svoj lasten prostor-čas, so začeli zavračati prepričanje, da so tudi oni bitja tistih krajev, ki so jih živeli in poznali njihovi predniki. Svoja življenja trenutno živijo kot bitja *proti* svojemu kraju. Tovrsten podvig je težko uresničljiv, ker družbena ureditev, sorodstvene vezi, sistem poimenovanja, bivalne in prehranjevalne navade ter življenjske izkušnje preteklih in sedanjih dogodkov ostajajo trdno povezane s kraji, kjer bivajo. Medtem ko so njihovi brezmočni duhovi krokodili/pitoni še vedno trdno zasidrani v svojih krajih, pa so se njihovi duhovi umrlih že začeli seliti iz kraja duhov, ki leži ob gornjem toku reke Konmei, v nebesa, to je v kraje belih ljudi, ki pa ležijo po reki navzdol. Z drugimi besedami, njihovi pokojni sorodniki so odšli na potovanje in so svoje kraje odnesli h krajem belih ljudi. Kot pravijo vaščani, poskušajo duhovi umrlih na ta način vzpostaviti povezave, ki bi jim omogočile, da bi svoje na novo pridobljeno bogastvo (odnose, znanje, materialne dobrine in denar) prinesli nazaj v svoje nekdanje kraje. Za Ambonwarijce je to nova oblika v prihodnost usmerjenega pogleda na svet. Čeprav je ta svet še navidezen, pa je že v procesu, da se bo materializiral.

### 3 Čas je treba videti in prijeti: karawarijske percepcije časovnosti, koledarjev in ur<sup>30</sup>

#### Uvod

Ko se je vračal v srednjeveške čase, je Lewis Mumford (1963 [1934]: 12–13) zapisal, da so se kvantitativne metode razmišljanja v raziskovanju narave najprej uporabile pri natančnem merjenju časa. Novo pojmovanje časa, podkrepljeno z željo po redu in moči, je plodna tla našlo v rutini meniškega življenja na Zahodu. Mumford je zagovarjal stališče, da je ura glavni stroj moderne industrijske dobe. Obdobje nadzorovanja časa je prešlo v obdobje podrejanja času, v obdobje obračunavanja časa ter končno v obdobje omejevanja količine časa. Večnost je počasi prenehala biti merilo človekovih dejanj (Mumford 1963: 14) in je svoje mesto našla v krščanskem pojmu nebes. Življenje, tako versko kot pozneje posvetno, je postalo popolnoma na novo organizirano, ljudje so začeli zaznavati čas prek tehnologije. Čas je bil vedno bolj kvantitativen in percepcija časa se je z ur premaknila na minute, sekunde in po odkritju digitalne ure, kot pravi Ihde (2010: 66), na mikroznačilnosti časa.

Tehnološka odkritja pa niso bila edini razlog za spremembe starega časovnega okvira. Potreba, da bi se prilagodili gospodarskemu razvoju in pogojem za delo v urbanem okolju, pa tudi uvedba kvantitativnih elementov v administrativne strukture sta v štirinajstem stoletju sovpadli s spremembami v merjenju časa (Le Goff 1980: 44; glej tudi Thompson 1967). Namesto da bi bil čas še naprej povezan z dogodki ter bi ga čutili zgolj sporadično in periodično, se je pojavil ustaljen normalni čas (Le Goff 1980: 48). Ta ‚normalni čas‘ je bil

---

<sup>30</sup> Predhodne različice tega poglavja sem predstavil na predavanjih na deveti konferenci Evropske zveze oceanistov (ESFO), ki je bila na Univerzi v Bergenu na Norveškem (december 2012), ter na seminarjih na Univerzi v Luzernu v Švici (oktober 2013) in Univerzi Aix-Marseille – CREDO v Franciji (april 2014). Koristne pripombe pri pisanju angleške različice tega poglavja (Telban 2015a) so prispevali Chris Ballard, Ana Jelnikar, Daniela Vávrová, Mike Wood in Michael Young.

urni čas, ki je imel šestdeset minut in je zamenjal tistega, ki so ga merili z dnevi in rednimi dnevnimi dejavnostmi. Zamenjava se ni zgodila takoj niti ni bila celovita. Kljub temu je postala orodje prevlade in simbol moči. Ljudje so še vedno sledili času, ki je bil povezan s kroženjem letnih časov, kmetijskimi opravili in verskimi praksami. To še posebej velja za tiste, ki niso bili ujeti v nove delovne navade v urbanih okoljih. Kot je zapisal Maurice Halbwachs, poenotenega časa ni bilo mogoče vsiliti vsem skupinam hkrati, zato je bilo v družbi toliko predstav časa, kolikor je bilo različnih skupin (Le Goff 1980: 38).

Kompleksnost urnega časa, ki je značilen za industrijske delovne navade ter je počasi in na specifičen način uredil svet tako na Vzhodu kot na Zahodu, v ruralnih predelih Papue Nove Gvineje v nobenem zgodovinskem obdobju ni bila tema razprave. V odmaknjenih območjih te od leta 1975 neodvisne države se tehnološko zamišljena percepcija časa in z njim merjene dejavnosti niso zlile s kulturo niti se niso utelesile v človeku kot samoumevni in nesporni del njegovega vsakdanjega življenja. Urni čas se nikoli ni uporabljal niti ni urejal človekovih praks in odločitev. Skratka, urni čas ni bil nikdar pomemben za uresničitev načrtov in tudi tisti, ki so odšli na delo v mesta, so se mu le deloma prilagajali, pa še to pod prisilo. Po drugi strani pa je krščanski koledar s svojo usmeritvijo v vsakoletne verske dogodke in obredne prakse ljudem omogočil, da so začeli sodelovati v svojih lastnih projektih, polni pričakovanj radikalno drugačne prihodnosti.

## Mnogotere ambonwarijske zgodovinskosti

Ambonwarijska vas ni bila nikoli homogena. Njeni klani, za katere so bili značilni različni predniki, ki so govorili različne jezike in so prišli iz različnih smeri, so vedno imeli svoje specifične zgodovinskosti (Telban 1998a: 68–80; glej tudi Ballard 2014). Ob sledenju odnosnemu načinu bivanja ter splošni naklonjenosti posvojitvam posameznikov in skupin so si različni klanski predniki med sabo izmenjali različne načine bivanja in jih združili v skupni eksistenci. Poti, kraji in dogodki, ki so spremljali prihod prvih prednikov, so postali temelj družbene organiziranosti do današnjega dne. Začetek sobivanja, ki je hkrati začetek skupne časovnosti, je postal del kozmogonije in se je pri

obredih iniciacije fantov in prve menstruacije deklet nenehno poustvarjal z novimi menjavami med ljudmi ter med ljudmi in duhovi (Telban 1997a, 1998a, 2008, 2014a). Tovrstno institucionalizirano sobivanje pa ni bilo omejeno zgolj na vas. Od mitoloških časov dalje so Ambonwarijci širili sorodstvene vezi in ustvarjali različna pobratenja. Na ta način so se povezali z drugimi karawarijsko govorečimi vasmu in tudi s tistimi, kjer so govorili druge jezike. Dramatične epizode njihovih srečanj si ljudje priključijo v spomin s pripovedovanjem mitov in legend ter petjem pesmi. Spomin na določeno preteklost je odvisen od kraja, kjer se človek nahaja (ali o njem govori), in ljudi, ki so prisotni. Tovrsten življenjski svet se ne dogaja v časovnem zaporedju. Zato ga ne moremo enačiti z linearno zgodovino. Časovnost je bolj drobitev pokrajine na poimenovane lokacije (imena teh krajev so hkrati imena zemeljskih in vodnih duhov), s katerimi so tesno povezani osebna imena, klanska pripadnost in odnosi med ljudmi (za nedavno objavljeno študijo o pomenu imen med latmuli glej Moutu 2013). Različne lokacije tako zbirajo in hranijo množstvo preteklih dogodkov, ki se lahko razkrijejo v množstvu zgodb. Katerega dogodka se bodo ljudje spomnili, določajo tisti, ki ga z vso odgovornostjo in situaciji primerno priključijo v sedanost.

Ambonwarijci so svoje znanje in zveze z zunanjim svetom razširili v prvem desetletju dvajsetega stoletja in v letih do začetka prve svetovne vojne, ko je bil severni del Papue Nove Gvineje nemška kolonija. Reka Sepik se je takrat imenovala Kaiserin Augusta Fluss. Spomini na to dobo so megleni in ljudje so pozabili epizode, ko so Nemci prišli in odšli. V času mojega prvega terenskega dela v Ambonwariju med letoma 1990 in 1992 so se nekateri vaščani spomnili tridesetih let prejšnjega stoletja pod avstralsko administracijo, ko so iskalci delovne sile po celotnem območju reke Sepik nabirali delavce za delo na plantažah kokosovih palm, kjer so pridelovali kokosovo olje. Med njimi je bilo tudi pol ducata ambonwarijskih moških. Odpeljali so jih v mesto Rabaul, ki leži na otoku Nova Britanija na vzhodu Papue Nove Gvineje. Po nekaj letih so se v vas vrnili z novim jezikom tok pisinom, soljo, oblačili in iz jekla narejenim orodjem. V štiridesetih letih preteklega stoletja so japonski vojaki postavili tabor v bližini vasi. Nekaj ambonwarijskih moških je sprejelo službo njihovih služabnikov, medtem ko so drugi pobegnili v močvirnate predele pokrajine. V devetdesetih letih so se vaščani spomnili le nekaj zgodb

o vojaškem obnašanju Japoncev in nekaj japonskih imen, ki so jih dobili tisti, ki so za njih delali. Nobenemu od teh stikov ne pripisujejo večjega pomena za današnje ambonwarijsko življenje. V petdesetih letih je iz Wewaka, glavnega mesta province Vzhodni Sepik, v vas prišel rimskokatoliški škof, ki je med svojim kratkim obiskom vas, ljudi in njihove izrezljane duhove tudi krstil (Telban 1997b: 25–26). Kmalu zatem so Ambonwarijci zgradili svojo prvo cerkev, ki je v marsičem spominjala na njihove hiše duhov. Krst je edini od zgoraj omenjenih dogodkov, ki se je znašel med verzi ene od njihovih tradicionalnih celonočnih pesmi. Dogodek velja za uradni začetek katoliške Cerkve v Ambonwariju. Misijonar, lokalni duhovnik ali pa kateri koli drugi tujec ni nikdar ostal v vasi. Pa vendar se je, kot bom pokazal pozneje, krščanski koledar lepo umestil v ambonwarijsko doživljanje, percepcijo in izražanje njihove projekcijske časovnosti, kjer so posamezna obdobja ločena z obrednimi praksami in dogodki. Klic po koreniti spremembi običajev in tradicije na splošno je, kot je bilo omenjeno že v predhodnih poglavjih, prineslo katoliško karizmatično gibanje decembra 1994, samo nekaj mesecev po zadnjem obredu fantovske iniciacije.

V novem tisočletju sta se percepcija nekdanih skupnostnih praks in odnos do njih precej spremenila, in sicer predvsem zaradi sprememb v verskih obredih (katoliško karizmatično gibanje je zavrglo prenekatere običaje), v izobraževanju (uvredba nižje osnovne šole leta 2001) in pa pri vključevanju v delo, ki prinaša denar (nenaden porast proizvodnje kavčuka v letu 2011). Medtem ko so nekateri nad temi spremembami navdušeni, pa so drugi, ki na teh področjih niso preveč dejavni, precej bolj zadržani. Nasprotovanje, ki ga krepijo zamere, ljubosumje, pohlep ali pa preprosto ranjena samovšečnost, pogosto povzroči, da se marsikatera dejavnost, ki se je uspešno začela, hitro in klavarno konča. Tako je bilo na primer z mnogimi poskusi, da bi v vasi imeli trgovino. Vsak, ki je s pomočjo svojih klanskih bratov zgradil manjšo kočo, kjer je prodajal najnujnejše stvari, kot so sol, riž, ribje konzerve, piškoti, moka, petrolej, sladkor, čaj, tobak in podobno, je bil kmalu izpostavljen pritiskom okolice. Ljudje so hoteli stvari na kredit, ki ga nikdar niso vrnili, prav tako pa niso bili zadovoljni z nenadnim bolj ali manj navideznim bogatenjem novepečenega trgovca. Prej ali slej so ‚neznanci‘ trgovino izropali. Edina druga možnost je bila, da se posamezne stvari, ki jih ljudje kupijo v mestu, prodajajo v posameznih hišah po vsej vasi. Podobno se je zgodilo, ko je eden

od vaščanov kupil televizijo in DVD-predvajalnik, da bi ob pomoči generatorja organizirali skupinske ogledе filmov. Prepri o tem, kdo bo filme predvajal v svoji hiši in koliko bo stala vstopnina, so pripeljali tako daleč, da je užaljeni lastnik DVD-predvajalnik preprosto vrgel v reko. Tudi nekatere pomembne institucije, kot sta na primer vaška zdravstvena postaja in osnovna šola, ki leži nedaleč od Ambonwarija in v katero hodijo otroci iz različnih vasi, so doživljale podobno usodo. Vaška zdravstvena postaja ni delovala kar okrog dvajset let, in to le zato, ker je bolničarja (APO, Aid Post Orderly) zapeljalo mestno življenje. Da bi se izognil dolgovom, ki jih je imel v vasi, se je preselil v mesti Angoram in Wewak, kjer je dobival plačilo za svoje nikdar opravljeno delo. Ko je leta 2012 umrl, so zdravstveno postajo znova odprli in za bolničarja nastavili drugega za to izučenega prebivalca vasi. Tudi osnovna šola je bila zaradi resnih prepriov med vasmi večkrat zaprta. Zadnji tak izgred se je zgodil leta 2009. Potem ko sta dva Ambonwarijca ubila moškega iz sosednje vasi Imanmeri, so osnovno šolo, ki jo obiskujejo učenci iz obeh vasi, v strahu pred novimi preprii preprosto zaprli. Znova je začela delovati leta 2012.

Med mojim zadnjim terenskim delom v Ambonwariju leta 2011 sem nekaj moških, ki so nas obiskali v času večerje, vprašal, kaj je po njihovem mnenju največja razlika med njimi in Evropejci. Čeprav so jedli že v svojih hišah, smo jim nemudoma ponudili krožnike s hrano. Ko so z užitkom potiskali prste v nedavno pripravljen sagov puding, so v tok pisinu duhovito odgovorili: »Vi, beli ljudje, jeste ob uri. Mi, črni ljudje, jemo kadarkoli.« Ne obstajata urnik ali načrt, ki bi določala, kdaj bodo Ambonwarijci jedli (čeprav je večerja najpomembnejša), pač pa je hrana tista, ki določa, kdaj se jé. Kadar je veliko hrane, ljudje jedo pogostejše in hrano ponudijo tudi drugim. Medtem ko so v urbanem okolju Papue Nove Gvineje šola, delo in nekatere vsakdanje prakse organizirane po časovnem razporedu, pa v oddaljenih vasicah ni tako. Časovno preračunavanje v obliki ur, minut ali sekund ni vstopilo v vsakdanje življenje Ambonwarijcev. In to kljub temu, da osnovna šola v bližini vasi, pa čeprav s prekinitvami, deluje že od leta 1978 in je večina starejših vaščanov tam končala od tri do šest razredov. Mlajši vaščani so skorajda vsi obiskovali tudi nižjo osnovno šolo, ki je v Ambonwariju začela delovati leta 2001 (glej prejšnji poglavji). Ne glede na obe šoli pa urni čas, ki je tako zelo značilen za zahodno organizacijo dela in izobraževanja (Adam 1995: 65), v tem območju

ni imel pomembnejšega vpliva. Karawarijci v vsakem trenutku komuniciranja in učenja zlahka razpoznajo množstvo časov. Če je zahodna družba izgubila stik z drugimi ritmi in mnogoterimi časi naše eksistence (Adam 1994: 514), se to Karawarijcem (in seveda mnogim drugim majhnim družbam) ni zgodilo. Urni čas je v obeh šolah izredno fleksibilen in edino, kjer ima kaj vpliva, je igranje nogometa. Po drugi strani pa je krščanski koledar prevzel sociološko funkcijo določanja in urejanja vedênja. Krščanski koledar priskrbi pravila za časovno usklajevanje dejavnosti, ki naj bi jim vsi sledili (Gell 1992: 294).

## Egalitarna časovnost

Med mojim prvim dolgotrajnim terenskim delom v Ambonwariju med letoma 1990 in 1992 so me domačini večkrat prosili, naj jim prinesem ročne ure. Zanimivo je, da ur *niso* uporabljali za merjenje časa. Njihova uporaba je bila podobna uporabi pisal in beležnic, ki so jih nepismeni moški prinesli s sabo na vaška srečanja. Ti predmeti, ki so poosebljali pismenost in izobraženost, niso bili zgolj sredstvo za oponašanje ali odražanje pisarniškega življenja in družbenega statusa tistih, ki so bili zaposleni v Wewaku, glavnem mestu province, pač pa so se uporabljali zato, da bi ju ustvarili v vaškem kontekstu. Namen teh induktivnih dejanj je bil, da se izsilita in ustvarita struktura in red, ki sta bila povezana s temi pisarnami. Na ta način naj bi se vas povezala z mestom. Med njima bi se vzpostavil nek odnos, ki bi pripeljal do blagovne in denarne menjave. Ljudje so pričakovali, da bodo tako vse kvalitativne značilnosti in materialne ugodnosti, ki izhajajo iz takega odnosa, lažje dosegle vas. Hkrati so tovrstne prakse simbolizirale moč računanja in pisanja. Te induktivne dejavnosti so se izvajale zato, da bi 'zarezale' v stare načine življenja in pomagale začeti zamenjavo starih načinov življenja z novimi. Ti naj bi prinesli tiste dobrine in posle, ki so Ambonwarijcem sicer nedostopni.

Leta 1982 je Michael French Smith zapisal, da ljudi iz vasi Kragur na otoku Kairiru nista zanimali niti večja produktivnost niti časovna učinkovitost. Oboje so namreč enačili z novimi oblikami oblasti. Zato so raje še naprej sledili »lagodnim vzorcem čas-in-gibanje« svojih tradicionalnih delovnih procesov (Smith 1982: 504). Vaščani so se pogosto upirali časovnim zahtevam zunanjih institucij –

kot so vlada, šola in katoliški misijon – ter poskusom vplivnih oseb v vasi, da bi vpeljali novo časovno disciplino (Smith 1982: 504). Enako razpoloženje še naprej vlada v karawarijskem območju v provinci Vzhodni Sepik, in to ne glede na vse spremembe, ki sem jih opazoval v zadnjih petindvajsetih letih. Nove generacije še bolj nasprotujejo oblastnemu vedanju. Starejši ljudje se pritožujejo, da mladi nimajo nobenega spoštovanja. Zavračanje avtoritete gre z roko v roki s tem, kar imenujem *egalitarna časovnost*. To je vrsta odnosne časovnosti, ki je utelešena v načinu življenja vasi (*imanggan kay*) ter načinu življenja, navadah (*kay*) in razumevanju (*wambung*) vsake ambonwarijske osebe (Telban 1998a).

Egalitarnost na območju reke Sepik ne pomeni, da so odnosi med posamezniki in skupinami miroljubni in neproblematični. Medtem ko dajejo velik poudarek ustvarjanju in ohranjanju skupnega konsenza (Graeber 2004: 25), pa so vloge in dejanja posameznikov in skupin pogosto predmet spora. Egalitarno časovnost ustvarjajo tako sodelovanje različnih bitij (ljudi, duhov umrlih, gozdnih duhov, to je vidnih in nevidnih sfer sveta) v nenehni borbi za prestiž in družbeni vpliv (glej Forge 1970: 258, 270) kot tudi njihovi poskusi za dosego začasnega konsenza, ki bi ustvaril obdobje poenotenja.<sup>31</sup> Zdi se, da je gonilna sila njihovih skupnih družbenih in moralnih vrednot predvsem nenehna zahteva po sočasnem bivanju, ko morajo najbolj agresivni, razgledani in dobro artikulirani posamezniki in skupine svoje dosežke in dobrine deliti, če nočejo biti kar naenkrat 'odrezani'. Ta nasilna izključitev iz družbe se kaže na različne načine: da jih ubije čarovništvo, da 'neznanci' uničijo njihove vrtove ali posekajo njihova drevesa in palme, da jim ukradejo pomembne predmete in uničijo posel ali pa da oni sami oziroma njihovi otroci zbolijo. Z drugimi besedami, ljudje se morajo izogibati kakršnemu koli zanikanju sobivanja v istem času in prostoru (angl. *coevalness*) (Fabian 1983: 31). Ta oblika 'radodarnosti' med sodobniki (med ljudmi, duhovi umrlih, duhovi zemlje in Bogom), ki vključuje tako zahtevo po sodelovanju in delitvi dobrin kot tudi zadovoljstvo

---

<sup>31</sup> Nevidna sfera obstaja v vidni sferi. »Vidna in nevidna domena nista v medsebojno izključujočem protislovju, pač pa druga drugo ustvarjata in sta dela druga druge. Z drugimi besedami, vidno lahko razumemo le skozi nevidno in nevidno je dostopno in dano premisleku skozi vidno« (Vávrová 2014b: 249). Spreminjanje nevidne sfere – vir razglabljanj, skrivnosti, opravljanja in nepredvidljivosti – v vidno sfero se ujema z ustvarjanjem načinov (*kay*) delovanja, obdobji in časi.

ob tem, zagotovi čustveno in materialno ravnotežje v vasi ter zaščito pred nenehno prisotno in dobro znano zamero posameznikov in skupin (glej Telban 1993). Človekovo vsakdanje življenje je zelo tekmovalno ter posameznikom in skupinam dopušča, da izstopajo le, če radodarno izravnavajo svoj družbeni, politični ali pa gospodarski status, ki so ga dosegli v nekem obdobju. To naredijo tako, da drugim zagotovijo ustrezne družbene položaje in jih oskrbijo z enakimi dobrinami (ali jih vsaj posodijo), kot jih imajo sami. Kot bo postalo jasno v nadaljevanju poglavja, so sepiške časovnosti predvsem del človekove tvornosti, v glavnem organizirane okrog projektov – obdobj – in ne okrog objektiviziranega pojmovanja časa.

Egalitarna časovnost nekatere dogodke iz preteklosti potlači, druge pa na novo oblikuje. Niti časovnost niti z njo povezane zgodovinskosti niso povezane z merjenjem časa, štetjem in številkami. Zato ne preseneča, da se ljudje težko spomnijo in povejo, katerega leta so se rodili, kdaj so se poročili in kdaj se je nek dogodek zgodil. Po drugi strani pa se zelo dobro spominjajo samega dogajanja ob rojstvu svojega otroka, prav tako kot se spominjajo svoje poroke ali poroke svojih otrok. Časovno preračunavanje s številkami in prizadevanja, da bi nadzorovali čas, bi v ospredje postavilo hierarhično delitev moči (Schieffelin 2002: 57). Posledica tega bi bil močan vpliv na druge časovnosti, čemur bi ljudje odločno nasprotovali. Ko se ljudje borijo za prestiž ali vire, iz preteklosti prikličejo različne epizode, ki jih na raznovrstne načine poudarjajo, spreminjajo, kritizirajo, med seboj povezujejo in si jih celo izmislijo. Ne glede na zgodovinsko zaporedje postanejo ti dogodki del živečega sedanjika.

## Ambonwarijci in njihova obdobja

Ko sem v prejšnjih delih pisal o ambonwarijski kozmologiji in časovnosti (Telban 1998a, 2000, 2001), sem poudaril, da je obdobje, *pisinim*, eno najpomembnejših v konceptualizaciji njihovega življenjskega sveta. *Pisinim*, obdobje omejenega trajanja, je koncept, ki je prežet s časovnostjo. Kot tak se nikdar ne pojavlja samostojno, pač pa vedno v samostalniških besednih zvezah ali frazah, v kombinaciji z neko drugo besedo, ki obdobje tudi natančno določi. Tako na primer slišimo ljudi govoriti o *ayngindi pininim*, času odhoda (dobesedno:

obdobje skakanja v drevak), *sunggwin pisinim*, obdobju lune, ali o *pisinim aprima*, ženski, ki rabi čas, da dokonča delo.<sup>32</sup> Ljudje svet namreč vidijo v njegovi konkretni, vidni in dotakljivi obliki. Tovrstno videnje sveta se dobro ujema s splošno logiko sepiških kultur, kjer se, kot je zapisal že Bateson (1958: 226; glej tudi Vávrová 2014a, 2014b), daje prednost vizualnim in kinestetičnim predstavam v človekovi misli in njegovem spominu. Obdobje, katerega meje določajo začetek in konec nekega dogajanja, ni neka zunanja razsežnost človekovega življenja, ki se potem ponotranji, pač pa je neločljiv del njegovih v prostor umeščenih in utelešenih odnosov in delovanj (Telban 1998a: 51). Ljudje dejavno sodelujejo pri vsem, kar se dogaja v njihovem okolju in družbi, tudi pri stvareh, ki so povezane z njihovimi pokojniki, to je duhovi umrlih. Glavna letna časa, deževno in sušno obdobje, ki ju določata cvetenje in sušenje trave, divje rastočega sladkornega trsa in drugih rastlin ter dviganje in spuščanje vode v okoliških rečicah, sta le dva primera obdobj, ki jih ljudje živijo. Prehodi med njimi niso samodejni ali 'naravni'. Te prehode zagotovijo *tudi* ljudje s svojo tvornostjo in svojimi dejanji. Tu pravim *tudi* zato, ker imajo tudi druga bitja – predvsem duhovi, pa tudi živali in rastline – svojo tvornost in ravno tako vplivajo na svet. Razloge za močno neurje, ki mu sledi nekaj deževnih dni, ljudje na primer vidijo bodisi v duhovih, ki so se odzvali na človekova hudodelstva in razne prekrške, ali pa v namerni in načrtovani dejavnosti vaščanov, ki potrebujejo visoke reke, da bi lahko s kavčukom naložene splave odpeljali po reki navzdol. To lahko povzroči tako, da pustijo posekano sagovo palmo ležati v sagovem gozdu, ne da bi iz nje pripravili sagovo moko, ali pa tako, da s hlodi zajezi malo rečico ter ob njo postavijo izrezljanega gozdnega duha z nekaj denarja in betelovimi oreščki. Komuniciranje z duhovi na tovrsten konkreten način povzroči, da ti delujejo po željah ljudi. Celo otroci sodelujejo v dejavnostih, ki vplivajo na prehode iz enega obdobja v drugega. Kot sem omenil že v prvem poglavju, se ob koncu

---

<sup>32</sup> V karawarijski slovnici se čas izraža na dva načina: s posebnimi besedami (prislovna določila časa, deli dneva in štetje dni) in z glagolskimi priponami. Med temi zadnjimi so slovnčni zaznamovalci nedovršenosti, dolgega trajanja in ponavljanja še posebej pomembni, ko govorimo o stanjih, obdobjih in epizodah. Za neprekinjeno trajanje ali nedovršenost nekega dogajanja oziroma obdobja je prav tako pomembna serijska glagolska konstrukcija, še posebej tvorjenje z glagoloma *kay-*, biti, ostati, živeti, bivati, in *sa-*, sedeti, ostati. Podvojitve glagola, ki je v karawarijskem jeziku zelo pogosta, nakazuje ponavljajoče se dejanje, hkrati pa se uporablja za označevanje intenzitete in kontinuitete.

sušnega obdobja fantje igrajo z lesenimi vrtavkami, da bi pospešili prehod v deževno obdobje. S tekmovalnim duhom in bojem med dvema ekipama, ki predstavljata dve letni obdobji, *kangbin pisinim*, suho obdobje, in *maraymin pisinim*, deževno obdobje, fantje pomagajo pri tem, da se nebo stemni, da švigajo strele in začne deževati. Vse to predstavlja konec sušnega obdobja. Na podoben način igra z vrvico (zibka), ki jo igrajo tako deklice kot dečki v začetku deževnega obdobja, povzroči cvetenje divjega sladkornega trsa in drugih rastlin. Zato ni čudno, da se za igro z vrvico in cvetenje rastlin uporablja ista beseda: *sirias* (Telban 2007). Podobno kot poskuša moški z manjšim obredom – to je s prekajenimi sagovimi ličinkami, ki so zavite v suho sagovo palačinko, in z nagovarjanjem duhov – ustaviti dež (Telban 1998a: 197), otroci z ustvarjanjem različnih figur z vrvico pospešijo brstenje, cvetenje in rast rastlin v svojem domačem okolju. Harrison (1982) je poročal, da se Manambujci z lesenimi vrtavkami in z vrvico igrajo na različnih stopnjah rasti tropskega gomolja jama. Harrison je poudaril kinestetično identifikacijo med igranjem zibke in rastočimi jami: prepletanje vrvic pri otroški igri spominja na zavozlanost jamovih ovijalk, ki se kopičijo na palicah (Harrison 1982: 149). Zaradi prestopkov in kršenja tabujev Ambonwarijci včasih ne morejo vplivati na svoje okolje in druga bitja (druge ljudi, duhove, živali in rastline). Zato so kaznovani z neprijetnimi obdobji, kot so na primer *kambian pisinim*, obdobje lakote, *karisikinbin pisinim*, težko obdobje, obdobje stisk, in *isakrarkir pisinim*, obdobje bitk. Tako kot letnih časov tudi teh obdobji ne določa kakršna koli oblika meritve časa, časovnega usklajevanja ali časovnih okvirov, pač pa jih opredeljujejo lakota, stiska in borba. Obdobje je torej določeno z vidnimi in otipljivimi dogodki. Obdobje kot časovno celoto določa ponavljanje vsakodnevnih dejavnosti in posebnega načina življenja. Epizoda ali celo zaporedje epizod, ki so bodisi šokantno razdiralne ali obredno tvorne, ločijo eno obdobje od drugega in imajo močan vpliv na življenje ljudi. Leto ali več dni trajajoče žalovanje se na primer zaključi s svečanostjo rezanja las, ko se prereže tudi vez med živimi in mrtvimi (Telban 2000). Takrat se pokojnik pridruži svetu mrtvih, medtem ko se njegovi ali njeni sorodniki znova pridružijo svetu živih.

Da bi bolje razumeli, kako lahko vizualiziramo časovnost obdobji, naj predstavim drugi pomen besede *pinim*. Kot samostojna beseda *pinim* pomeni kos kače/pitona ali jegulje, ki so ju po dolžini narezali na kose. Kosa,

ki imata glavo ali rep, se ne imenujeta *pisinim*, pač pa *kanapang*, glava, in *sambik*, rep.<sup>33</sup> Cela kača/piton se lahko poistoveti tako s krajem kot tudi z njegovim duhom. Jegulja se lahko poistoveti tako z rečico kot tudi z njenim duhom. S posameznimi imeni postanejo kraji, rečice in njihovi duhovi natančno določeni tako v pokrajini kot tudi v odnosu do njihovih lastnikov, ki se v karawarijskem jeziku imenujejo »očetje« zemlje, rečice ali duha.

Če *wakin*, kačo, ali *waripa*, jeguljo, nadomestimo s časovnostjo, vidimo, da se vsak rez navezuje na epizodo in vsak kos, z rezom na vsaki strani, na obdobje. Vrstni red rezov ali epizod – kaj je prej ali potem – ni pomemben. Kosi kače so, enako kot obdobja, pomešani in/ali vzporejeni. Ob tem se zaporedna povezava med njimi izgubi. Kot ne obstaja le ena kača/kraj ali jegulja/rečica, tako tudi ne obstaja ena sama časovnost.<sup>34</sup> Rezi ali epizode so povezani z določenimi poimenovanimi kraji in rečicami, ki se identificirajo z določenimi rodovi in klani. Zaradi tovrstnega širjenja odražajo epizode in obdobja časovnosti posameznikov, manjših skupin, rodov in klanov. Kot ljudem pripadajo kraji, rečice in njihovi duhovi, jim pripadajo tudi njihove časovnosti. Zato ne preseneča, da ima vsaka posamezna zgodba ali pa verz v celonočni pesmi, ki govori o določeni epizodi iz preteklosti, svojega očeta (osebo, rod in klan). To se kaže s poimenovanjem določenega kraja, rečice ali duha v delu zgodbe oziroma verza. Časovnost vasi vsebuje množičnost in raznolikost obdobj in epizod, ki so za različne posameznike in skupine različno pomembne. Kako se vaščani spoprimejo z vsemi temi časovnostmi, je odvisno od njihovih sorodstvenih vezi in družbene organiziranosti (kot smo videli že v prejšnjih poglavjih, sta obe umeščeni v prostor), prevlade nekaterih in podrejanja drugih, podpore in tekmovalnosti, zamer in radodarnosti, želja

---

<sup>33</sup> Naj tu omenim, da se beseda *sambik* uporablja zgolj za rep kače ali jegulje. Tako kot *sambing*, rep ribe, je tudi *sambik* izpeljanka iz generične besede za rep, *sambukwa* (rep psa, prašiča, oposuma, kenguruja, podgane ali miši). Za rep ptiča se uporablja izraz *sikmayn*, za rep krokodila ali kuščarja izraz *simaning*, za rep kazuarja ali kokoši izraz *panggan* ter za rep želve *pandim*.

<sup>34</sup> Coupaye (2013: 31) piše, da Nyamikum Abelamci iz province Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji razlikujejo med različnimi deli (*tulē*) stebela (bambusa, trsta) in kolenci (*mēkēlēk*), ki jih ločujejo. Za pričujoče poglavje je pomembno, da je *tulē* (člen, del) tudi beseda, ki se uporablja za letni čas, obdobje ali časovno trajanje, na primer v zvezah *kwi tulē* (obdobje ničesar, čas pomanjkanja, od decembra do marca) in *kraēka tulē* (sezona oziroma čas pobiranja hrane, od aprila do novembra) (Coupaye 2013: 31, 118, 190; glej tudi Kaberry 1941: 353).

posameznikov in njihovih namenov ter skupnih motivov in ciljev. Kot bom pokazal pozneje, vse to predstavlja okvir in vsebino egalitarne časovnosti vasi.

Obdobja s številnimi dejavnostmi, ki jih določajo vse do končnega reza, na splošno niso dobe ali veki. Mnoga obdobja se ponavljajo. Za njih so značilni jasni rezi na začetku in koncu. Za dobe in veke pa so bolj značilni načini življenja, *kar kay*. Kot način, navada ali stanje biti se *kay* sooča z odprto prihodnostjo (Telban 1998a: 228). Brezčasna doba prednikov na primer najde svojo pot v sedanjost, se širi kot jutranja meglica, ob tem pa ne more biti nikoli popolnoma odrezana. Nasprotno. Ko jo v obliki obreda (*kay*) prenesejo v sedanjost, ima moč rezanja. Doba se lahko zgosti v močno obredno epizodo, kar je bilo značilno za obrede moške iniciacije. Zato ni čudno, da se doba prednikov in obred iniciacije imenujeta enako: *kupambin kay* (način prednikov, predniški obred, starodavni običaj). Za čase, ko so okoli njih bivali in vladali Nemci ali pozneje Japonci, Ambonwarijci ne uporabljajo besede *pisinim*. Teh časov se spomnijo – v svoji notranjosti (*wambung*) – kot »nemških navad in načinov delovanja« in »japonskih navad in načinov delovanja« ali »ko so prišli Nemci« in »ko so prišli Japonci« ali pa »ko so Nemci hodili okoli« in »ko so Japonci hodili okoli«. Ker Ambonwarijci navad in načinov delovanja Nemcev in Japoncev niso utelesili in ker ni prišlo do izmenjave in ponotranjenja teh načinov delovanja in navad, ti pripadajo *kayu* drugih ljudi. Ko so Nemci in Japonci odšli, so s sabo odnesli tudi svoj *kay* (navade in način delovanja) in svojo dobo.

Tudi epizode se ne morejo enačiti z obdobji. Ene so preprosto del skupnega načina delovanja vasi (*imínggan kay*), medtem ko imajo druge, ki so nasičene z namembnostjo obrednega dogodka, moč, da zarežejo v trenutno obliko bivanja. Te zadnje so ekskluzivne in intenzivne ter zato nekaj posebnega in nenavadnega. Usmerjene so v kozmogonijo in začetek novega obdobja. Niso le produkt človekove tvornosti, pač pa njenega sodelovanja s tvornostmi drugih bitij: Boga, Jezusa, Svetega duha, device Marije, zemeljskih duhov, duhov iz različnih obrednih hiš moških, duhov umrlih, živali in rastlin. Za nekatere so lahko epizode destruktivne in za druge konstruktivne, kot je bilo to v primeru nevihte, ki jo je ustvaril človek, da bi povečal rečni pretok vode. Če na kratko povzamem: časovni način bivanja je poln odnosov med prej omenjenimi bitji. Življenjski svet poganjajo njihove tvornosti (*wambung*, notranji del bitja, osrednji del, ki je odgovoren tudi za razmišljanje in čutenje) in načini delovanja



Slika 12: Katoliški karizmatiki v Ambonwariju (foto: Borut Telban, 2011).

(*kay*, način delovanja, navada, obred, bit) (Telban 1997a, 1998a, 1998b). Da bi povzročili spremembo, to je prehod iz enega obdobja v drugega, morajo ljudje narediti oster rez, tako da se odmaknejo od stvari, dejanj in odnosov iz preteklosti. To lahko storijo z določeno očiščevalno svečanostjo, to je s pranjem rok, *yanggri min krar* (on/ona si je opral/oprala roke, dobesedno: on/ona si je odrezal/odrezala roke), ali pa z obredom iniciacije, *iman kay* (dobesedno: način delovanja hiše moških). Seveda pa destruktivne ali negativne spremembe nastanejo tudi z rezom v sedanjost, kot je to na primer pri čarovništvu, *kaprin kay* (dobesedno: način strupa/uroka/čarovništva).

Obdobja in epizode, ki jih ločijo, prevladujejo v človekovih odnosih do časovnosti in določajo, kako ljudje izkusijo, zaznavajo in dojemajo skupno življenje, kako se ga spominjajo in kaj od njega pričakujejo. Poglejmo naslednji primer. Ko so katoliški karizmatični voditelji opazili, da je v njihovi vasi naenkrat več bolezni in smrti kot običajno, so organizirali tedensko kampiranje zunaj vasi. Tam so najbolj zagrizeni člani gibanja molili za dobrobit celotne družbe. Kratka epizoda intenzivnih molitev, ki so imele značaj obrednega dogodka, je skušala ozdraviti tako bolezni kot tudi družbo samo. Taka epizoda potem zaznamuje mejo med dvema različnima obdobjema, obdobjem bolezni in umiranja ter obdobjem zdravlja.

## Epizodna časovnost in pomen radikalne prekinitve

Številni antropologi, ki so delali v Melaneziji, in še posebej tisti, ki so raziskovali v provinci Vzhodnega Sepika na Papui Novi Gvineji (to je med ljudstvi latmul, Manambu, Abelam, Bun in Karawari), so poudarili prevladovanje epizodnega časa z odločnimi prekinitvami v nasprotju s postopnim evolucijskim časom. Te študije so zelo pomembne za današnje razprave o radikalnih spremembah, ki so posledica različnih krščanskih gibanj. V človekovem odnosu do sprememb kot tudi do dela, dosežkov in časovnosti na splošno še naprej prevladuje tradicionalno dojemanje obdobj in epizod, ki v načinih življenja ne povzročajo postopnih sprememb, pač pa nenadne in radikalne. Izvrsten primer epizodnega pojmovanja časovnosti v svojem prispevku o rasti jama med Manambujci navaja Simon Harrison (1982), ko zapiše, da so rast jama, magijske in obredne dejavnosti, ki so s tem povezane, ter spremembe v okolju, ki so za to potrebne, praktično edine referenčne točke v letnem koledarju (Harrison 1982: 147). Manambujci letni čas vrtnarjenja, ki sega od začetka sekanja dreves in očiščenja zemlje do začetka pobiranja letine, imenujejo *nambi*. Obstajata dve taki obdobji, ki pa se štiri mesece prekrivata. Harrison trdi, da obdobja *nambi* ne moremo videti kot neko abstraktno mersko enoto časa, pač pa predvsem kot zaporedje del, ko je čas zakoreninjen v dejavnostih (Harrison 1982: 147). Prepletenost različnih praks ob rasti jama je značilna tudi za ljudstvo Abelam (Scaglione 1999). Scaglione piše, da Abelamci preteklost razdelijo v dobe ali veke: čas prednikov, čas Nemcev in tako naprej. Ob tem omeni, da zaznavajo ostre prekinitve med vek, njihovemu zaporedju pa ne namenijo posebne pozornosti. Ni jasno, ali Abelamci med obdobji in dobami razlikujejo na enak način kot Ambonwarijci, vsekakor pa poudarjajo radikalne reze med daljšimi časovnimi obdobji. Ker so kriteriji zgodovine kraji in stvari, sta kronologija in zaporedje dogodkov zanje nepomembna (Scaglione 1999: 217).

Pred več desetletji je Gregory Bateson (1958: 223) zapisal, da iatmulski posameznik vedno in takoj ustrezno odgovori na vprašanje o določenem dogodku iz preteklosti. Da bi govoril o dogodku, na katerega se je nanašalo vprašanje, mu ni treba opisati nešteto kronološko povezanih dogodkov. Iatmulci zelo redko razglabljajo o kronologiji, ki naj bi bila značilna za družbe z rutinskim pomnjenjem stvari (Bateson 1958: 223–224). Na podoben način razmišljata tudi

Schuster (1990) in Wassmann (1990), ki za isto iatmolsko jezikovno skupino zapišeta, da si ljudje dogodke natančno zapomnijo po kraju, ne pa po času dogajanja. Schuster zapiše, da v Aibomu »zgodovina postane natančna tam, kjer je hkrati, geografija'« (1990: 18), medtem ko Wassmann pri skupini Nyaura opazi, da »potek časa znotraj vsakega obdobja ni posebej pomemben; interes se usmeri v natančen prostorski (geografski) in ne v časovni položaj dogodkov« (1990: 30). Vse to bi lahko trdili tudi za Ambonwarijce. Ljudje si pomembne epizode iz preteklosti zapomnijo prek poimenovanih krajev v mitih, zgodbah in celonočnih pesmih. Čas je povezan s krajem in ljudje nenehno ustvarjajo sami sebe kot prostorsko-časovna bitja in hkrati tudi prostor-čas svojega širšega družbenega in kulturnega sveta (Munn 1983: 280, 1992: 106). Vsaka oseba ponotranji in utelesi kulturne pomene prostora in časa, prav tako kot sta prostor in čas zapolnjena z osebnimi pomeni (Telban 2001: 76). Tu gre za tesno povezanost med bitjo in krajem, kjer kraj postane spominsko sredstvo za pretekle dogodke in odnose.<sup>35</sup>

Ko ljudje pričakujejo absolutno spremembo na širši družbeni in kulturni ravni (*kay*, način delovanja, običaj, navada, bit), kot se to dogaja pri katoliškem karizmatičnem gibanju, so ti isti kraji najbolj resna ovira za spremembo. Ker so človekove časovnosti vtisnjene v okoliško pokrajino (obstaja medsebojna odvisnost med prostorom in časom), ker čas ni nikoli prazen čas, temveč vedno nek določen čas (to je čas načina delovanja), in ker je specifična oblika sobivanja oscilirajočih časovnosti umeščena v njihovo egalitarno časovnost, se pri njihovih prizadevanjih, da bi dosegli popolno transformacijo svoje družbe, nenehno pojavljajo ovire.

---

<sup>35</sup> Poudarek na v prostor vtisnjeni eksistenci v Ambonwariju lahko zaznamo tudi v pozdravih, ki spadajo med najbolj običajne in vsakodneвне vaške izkušnje. V karawarijščini se pozdrav začne z vprašanjem: *Mi sanggwana* (kam greš)? Pričakovani odgovor je bodisi *pambin* (po reki navzgor) ali *masir* (po reki navzdol). Ti pozdravi so podobni tudi v tok pisinu, saj se začnejo z vprašanjem: *Yu go we* (kam greš)? Odgovor je bodisi *antap* (gor) ali *daunpilo* (dol). Tok pisinska pozdrava *moning* (jutro) in *apinun* (popoldan/večer) se danes uporabljata pogosteje kot v preteklosti, še posebej ob srečanju domačinov s tujci. Če te besede prevedemo nazaj v karawarijščino, potem vidimo, da izrazi *sumbura yapakupo* (dobro jutro) in *sinamana* (popoldne, večer) kot pozdravi nič ne pomenijo in se kot taki ne uporabljajo. Uporaba tok pisina pri pozdravih pa vendarle ustvarja nek nov čas oziroma preusmerja osebo iz bolj prostorske percepcije in umestitve v prostoru v bolj časovno percepcijo in umestitev v času.

Vsi tisti antropologi, ki so pisali o epizodnem času na različnih območjih Papue Nove Gvineje in so razlikovali med preprostimi (ko je en dogodek odgovoren za prehod med dvema stanjema) in neoepizodnimi pogledi (ko je več dogodkov odgovornih za prehod med mnogimi stanji), so poudarili, da sprememba nikakor ni postopna, pač pa nenadna in vključuje izrazito reorganizacijo družbe in kulture (Counts in Counts 1976; Errington 1974; Gellner 1964; McDowell 1985, 1988; Scaglione 1999; Schieffelin 1976; Kempf 1992). Nancy McDowell (1988: 122) trdi, da kultov tovara ne bi smeli imeti za manifestacijo neke medkulturne kategorije, kot so na primer milenaristična gibanja, pač pa raje za primer, kako ljudje pojmujejo in izkusijo spremembe v svetu. Ljudje iz družbe Bun na reki Yuat si preteklosti in prihodnosti ne zamišljajo kot niza povezanih dogodkov v smislu vzroka in posledice, pač pa kot razburljive, radikalne in celovite spremembe (McDowell 1985, 1988: 124). Ljudje pričakujejo dramatično revolucijo. Če se spremeni ena stvar, se bo spremenilo vse. Zato nujno potrebujejo ključ za nadzorovanje in usmerjanje spremembe, ki jo bodisi preprečijo ali pospešijo (McDowell 1988: 124–125). McDowell pravi, da tovrsten pogled na spremembe ni nekaj novega; je zgolj nadaljevanje tistega, kar so Bunci pri svojem delu in obredih od nekdaj počeli. Tovrstno razumevanje in ustvarjanje sveta je del njihove kozmološke eksistence, ki je umeščena v okoliške kraje in pokrajino.

Želja po koreniti kvalitativni spremembi je bila značilna tudi za čas zgodnjega pokristjanjevanja na območju Sibog na obali Rai v dvajsetih letih preteklega stoletja (Kempf 1992) ter na karawarijskem območju v petdesetih letih (Telban 1997b). V obeh primerih so ljudje uničili in odstranili hiše moških in obredne predmete, ki so bili tam skriti. Tega niso storili zgolj zato, da bi lažje postali kristjani, pač pa v pričakovanju spremembe načina življenja, ki naj bi spremljala tovrstno korenito spremembo. V obeh primerih je zgodnjemu pokristjanjenju sledila tragedija. Veliko ljudi je umrlo (vnovična nenadna prekinitev), zaradi česar je prišlo do revitalizacije obredov, obrednih predmetov in z njimi povezane tajnosti (Kempf 1992: 77, Telban 1997b: 26). Kempf trdi, da je (neo) epizodno razumevanje spreminjanja sveta strukturiralo percepcijo krščanstva v območju Sibog in usmerjalo pričakovanja tamkajšnjih prebivalcev. Obdobje, ki se je začelo s prekinitvijo (to je javnim uničenjem skrivnih predmetov), se je

končalo z drugo prekinitvijo (to je smrtjo tistih, ki so sodelovali pri uničenju predmetov), kar je znova vzpostavilo izvirno kontinuiteto (Kempf 1992: 81).

Vse prej omenjene študije so se usmerile v epizode, to je tiste dogodke, ki so zarezali v obstoječe načine življenja in so bili sami po sebi družbena in kulturna sprememba. Večina avtorjev žal ne navede dovolj informacij o tem, kako ljudje v svojih lokalnih jezikih govorijo o dobah, obdobjih, epizodah ali dogodkih. Izrazov za kvantitativni čas jeziki obravnavanih in tudi drugih družb na Papui Novi Gvineji verjetno ne poznajo, zdi pa se, da so se nekateri avtorji zanašali predvsem na *linguo franco* tok pisin, kjer se izraz *taim bilong* ..., čas, ki pripada ..., uporablja po vsej Papui Novi Gvineji. Svojiilni zaimek *bilong* (od, ki pripada) dobro odraža njihovo dožemanje sveta, ko mora biti čas nekega obdobja ali dobe del neke dejavnosti ali dogodka, ki ju ustvari in določi.

V uvodu knjige *Dancing through Time* (Telban 1998a: 8–9) sem nasprotoval kakršni koli obliki dihotomije, vključno s tisto, ki epizodni čas postavi v nasprotje z evolucijskim časom. Tovrstne delitve najprej ustvarijo in nato ohranjajo razlikovanje med nami in njimi, med Zahodom in Drugimi. Čeprav se strinjam s prej omenjenimi etnografijami, ki zagovarjajo prevlado epizodnega časa v melanezijskih družbah in pokažejo, kako so epizode ali dogodki (rezi) značilni za njihove časovnosti, pa hkrati prezrejo prisotnost in pomembnost epizodnega časa v zahodnih družbah (Munn 1992: 112). Njihovo razmišljanje o času se začne s predpostavko, da Papuancem in Novogvinejcem nekaj manjka.

Kot smo videli že v prejšnjih poglavjih, je nekaj antropologov zavzelo stališče, da nekateri dogodki, kot je na primer prihod binkoštnega gibanja, povzročijo dokončne prekinitve in tradicionalne novogvinejske kulture popolnoma spremenijo v krščanske (Robbins 2003, 2007c). Na določeni abstraktni ravni egalitarne časovnosti se s tovrstno trditvijo lahko celo strinjamo. Pri samem doživljanju sveta pa se stvar zaplete. Čeprav Melanezijski pričakujejo takojšnje in popolne spremembe – te so lahko plod iniciacijskega obreda, verskega gibanja ali gospodarske dejavnosti – pa dejanske vidne in oprijemljive spremembe le redko zadovoljijo pričakovanja ljudi (glej McDowell 1985: 34; Telban 2008). Popoln rez, ki izbriše preteklost, in celovita izpolnitev želja v prihodnosti se nikdar popolnoma ne uresničita. Za to bi moralo priti do zamenjave generacij in temeljite spremembe v pokrajini. Ob tem pa velja dodati, da kakršna koli

oblika skupne časovnosti, pa tudi če je egalitarna, ni bila nikdar absolutna homogena celota. Vsaka skupna časovnost vključuje raznovrstne časovnosti različnih skupin, ki temeljijo na odnosih med skupinami ter njihovi borbi za prevlado in vire. Čeprav egalitarna časovnost na videz predstavlja določeno obliko poenotenega življenjskega sveta, pa je v resnici napolnjena s heterogenostjo, tekmovalnostjo in spremenljivostjo. Doseže se z začasnim konsenzom pri organiziranih obrednih dogodkih in rezih v obstoječe načine bivanja. Rekel bi celo, da argumenti, ki ob vdoru binkoštnih gibanj v egalitarne družbe poudarjajo bodisi kontinuiteto bodisi popolno kulturno spremembo, vodijo v slepo ulico. Popolnoma zanemarijo hkratnost in kompleksnost mnogoterih časovnosti, ki si jih lastijo različni posamezniki in skupine in s katerimi se ti tudi identificirajo.

Ko je poljski misijonar Piotrek Waško leta 2006 prevzel župnijo v Amboinu, ki pokriva šestnajst vasi, je hkrati preuredil delovanje katoliške Cerkve v celotni regiji. Organiziral je župnijsko upravno skupino, štiri območne upravne skupine in šestnajst upravnih skupin, od katerih vsaka predstavlja posamezno vas. Po tej strukturni preureditvi in mnogih srečanjih, seminarjih in projektih je krščanski koledar v amboinski župniji postal osnova za letne dogodke.



*Slika 13: Župnijska hiša v Amboinu ob reki Karawari (foto: Daniela Vávrová, 2011).*



*Slika 14: Cerkev sv. Mihaela v Amboinu (foto: Daniela Vávrová, 2011).*



*Slika 15: Misijonar Piotrek Waško (desno) in antropolog Borut Telban med praznikom nadangela Mihaela v Amboinu (foto: Daniela Vávrová, 29. september 2011).*

Katoliško karizmatično gibanje (o njem več v Telban 2009) je s svojimi projekti prispevalo tako k ostri zavrtnitvi preteklosti kot tudi k reorganizaciji katoliške Cerkve na širšem območju. Kot sem pokazal v prvem poglavju (glej tudi Telban in Vávrová 2010), so vaščani drevesa za nove vrtove posekali na prej prepovedanih krajih in so na ta način že začeli s preurejanjem pokrajine. Pred prihodom katoliškega karizmatičnega gibanja decembra 1994 so ljudje v svojih lokalnih vaških cerkvah praznovali le nekatere krščansko pomembne datume, kot sta na primer božič in velika noč. Prav tako je bila praznik nedelja, ko večina vaščanov ni opravljala običajnih tedenskih dejavnosti. Po letu 1994 je postal rimskokatoliški koledar za organiziranje življenja čez celo leto precej pomembnejši. Vključeval je tudi prakse širitve in pomoči ter organizirane delavnice. Ti dogodki so občutno oblikovali časovnosti vseh sodelujočih. Percepcija časovnosti, kot jo določa katoliški koledar, je postala del vseh prej omenjenih dejavnosti. Ko smo se na primer pogovarjali o trgovini s kavčukom, je moški, ki je zavzet pridelovalec te surovine, odločno dejal, da človek za polno vrečo potrebuje sto skodelic posušenega gumija. Kot je dodal, posameznik potrebuje teden dni, da se kavčuk nateče in posuši. Čas, številke in štetje denarja so postali del preračunavanja v poslovanju s posušenim kavčukom. Z vnovičnim razcvetom te trgovine je bila petnajstletna prevlada katoliškega karizmatičnega gibanja presenetljivo prekinjena. Če so se prej skoraj vsi navduševali nad Svetim duhom in njegovimi darili, so se v novejšem času skoraj vsi začeli navduševati nad trgovino z gumijem. Marsikateri tekmovalen moški se je odločil za posredovanje med kupci, ki občasno prihajajo iz mest v vas, in vaščani. Nekateri pa so kar sami postali kupci. Z večino izvoljeni vaški občinski svetnik je celo dobil bančno posojilo, da je lahko začel s svojo trgovino z gumijem. Vodilni člani karizmatičnega gibanja nenaden porast trgovine z gumijem razumejo kot svoj dosežek. V njihovih očeh je to posledica njihovih prizadevanj in nenehnih molitev. Prekinitev odnosov s predniki je po njihovem mnenju postala vidna in otipljiva. Videnje in prijemanje časa ne pomeni, da je čas vedno viden in otipljiv, pač pa da je glavni cilj njihovih projektov obdobje in njegovo časovnost narediti vidno in otipljivo.

Medtem ko nekateri vodilni člani karizmatičnega gibanja, ki so navdušeni na uspehom svojih molitev in dostopom do denarja, raje poslušajo radio, igrajo karte, pijančujejo in kadijo marihuano, se drugi jezijo in zahtevajo, naj

se v njihov program znova vpeljejo stalna molitvena srečanja. Kar je bilo v začetku gibanje, ki je vključevalo praktično vso vas, je zdaj postalo združenje manjšega števila privrženecv. Preden se je to zgodilo, je vodja katoliškega karizmatičnega gibanja za celotno provinco Vzhodni Sepik, ki je prihajal iz vasi Kanduanam na reki Sepik (v prejšnjem poglavju smo videli, kako ga je prvi vodja tega gibanja v Ambonwariju povzdigoval v oblake), zapustil gibanje in postal lokalni politik. Čas in navade, ki so zaznamovale katoliško karizmatično gibanje, so leta 2011 nenadoma prekinile epizode, ki so bile odločilne za začetek vsesplošne trgovine z gumijem. A to ne pomeni, da se je karizmatično gibanje končalo. Tako kot so tradicionalni običaji še vedno skriti in jih lahko ljudje kadarkoli znova aktivirajo, na primer tako, kot radi rečejo domačini, da na velik lesen boben položijo vejo betelovih oreščkov in nekaj duhov pokličejo po njihovih imenih, tako se lahko z intenzivnimi tabori zunaj vasi, ko je poudarek na nenehnih molitvah, znova aktivira katoliško karizmatično gibanje. Na srečanju ambonwarijskih karizmatikov avgusta leta 2011, ki se ga je udeležilo enaindvajset najbolj predanih članov, so se dogovarjali o enem od prihodnjih projektov, ko naj bi se posvetili zdravljenju gluhih, slepih in pohabljenih. Končni cilj pa naj bi bil, da bi tiste, ki so že umrli, znova oživili. Sodelujoči so poudarili, da bi ta čudež lahko opravili le tisti posamezniki, ki bi v sanjah prejeli poseben božji dar.

## Sklep

Vsi tisti antropologi, ki so posebno pozornost namenili epizodni časovnosti v Papui Novi Gvineji in še posebej v provinci Vzhodni Sepik, so poudarili, da so drastične prekinitev in odsotnost kronologije glavne značilnosti človekovega doživetja časa in časovnosti na splošno. Kar nekaj nedavno objavljenih študij govori o binkoštnih časovnostih in vlogi dogodkov v radikalnih religioznih transformacijah (Coleman 2011; Robbins 2007c, 2010). A v tem poglavju se nisem nameraval spustiti v razpravo o binkoštnih gibanjih. Raje sem se posvetil ambonwarijskima pojmom *pisinim* (obdobje) in *kay* (način, navada, običaj, bit), za katera lahko rečemo, da sta umeščena v prostor in telo ter sta zato vidna in otipljiva. Na ta način sem lahko pokazal, da je bila zamisel temeljitih

prekinitve vedno v središču njihove egalitarne časovnosti. Te prekinitve so bodisi poskrbele za kontinuiteto ali pa povzročile spremembo. Najboljši primer je bil obred fantovske iniciacije, kjer ni šlo zgolj za to, da bi mladi fantje postali ambonwarijski moški (kar je temeljita sprememba iz nebitja v bitje), pač pa je bilo pomembno, da se poustvari celoten kozmos (Telban 1997a, 2000: 108–138). Če je bil v preteklosti *kupambin kay* (način delovanja prednikov, tradicija, obred) hkrati metoda, projekt in cilj za ustvarjanje prihodnosti, je danes to način Boga in Svetega duha.

*Pisinim, kay* in njune časovnosti so nerazdružljivi s specifičnimi delovanji in dogajanjem, ki jih določajo. Samó časovnost, ki je skupaj z obdobji in načini delovanja – ti so določeni z v prihodnost usmerjenimi projekti in hkrati organizirani okrog njih – del človekove tvornosti, lahko ustvari svet, ki si ga ljudje želijo. Da bi bili epizode in „rezi“ smiselni, potrebujejo človekovo dejavno udeležbo in zavestno sodelovanje. Tovrsten pogled se ni pojavil nenadoma s krščanstvom in katoliškim karizmatičnim gibanjem, pač pa je bil od nekdaj sestavni del ambonwarijskega odnosa do prostora in prostorske umestitve njihovih delovanj.

Usmerjenost urnega časa k poenotenju in ustvarjanju določene vrste hierarhičnih odnosov za Ambonwarijce tudi danes ni sprejemljiva, saj ne potrebujejo oblastniškega uravnavanja množice časov, ki pri njih sobivajo. Urni čas namreč omejuje njihove želje, da bi se osredinjali na svoje lastne projekte in da bi svoje časovnosti izmenjali s tistimi, ki so del drugih. Še več, če stalne spremembe in stvaritve postanejo glavna usmeritev družb (in se ob tem pozabi, da je izmenjava nujna sestavina spreminjanja in ustvarjanja), potem ustvarjanje prekinitve in stalna produkcija postanejo sami sebi namen, kar v veliki meri zaznamuje današnje zahodne družbe. Ob tem pa se spregleda, kaj naj bi tovrstne prekinitve sploh ustvarile. Ljudem ostanejo le nenehne inovacije, prekinitve, premestitve in vsesplošna zmeda. To pa ni tisto, za kar si Ambonwarijci prizadevajo. Medtem ko ljudi ne zanimata merjenje in preračunavanje časa z mehaničnimi ali digitalnimi urami, pa se je rimskokatoliški koledar na celotnem karawarijskem območju uveljavil šele takrat, ko so prebivalci sami postali dejavni udeleženci verskih dogodkov. Epizode razdelijo časovnost na segmente, na dolga ali kratka obdobja, ki jih določajo za njih značilna dogajanja. Vsaka od teh epizod je rez v življenje vasi. Tako je na primer

nedelja tisti dan, ko ljudje ne delajo, ko se na javnih srečanjih urejajo prepiri preteklega tedna ter ko posamezniki in skupine kujejo načrte za prihodnji teden. Cerkevni prazniki, ki so organizirani po koledarju, so usmerjeni v krščansko časovnost in kozmologijo kot celoto. Zdravijo bolezn družbe ter vzdržujejo blaginjo vaščanov in njihovega okolja. Medtem ko krščanski koledar ljudje uporabljajo za urejanje časovnosti, ko se vsako leto sprti odločajo o svojih dejavnostih, pa si letnic samih dogodkov ne zapomnijo. Prav tako jih ne povezujejo v kakršno koli zaporedje, ker za to nimajo nobene potrebe.

Obredna epizoda (ali niz epizod) začne novo obdobje. Učinkovito zdravljenje bolnih, obilna vrtna letina ali pa uspešna trgovina s kavčukom in dostop do denarja določena dejanja upravičujejo in utemeljujejo. Epizodna naravnost razkriva njihovo zavzetost pri ustvarjalni izmenjavi dobrin. Hkrati jasno pokaže na poseben odnosni *kay* (način delovanja) – ta vključuje odnos s predniki, duhovi, belci, Cerkvijo, Svetim duhom, poslovneži, ljudmi, ki živijo v mestih in delajo v pisarnah in drugimi – in njegovo časovnost. Videnje in dotikanje časa sta odraza stremljenja vsakega posameznika k sodelovanju v skupnem prizadevanju, ki mu sledi materializacija v kraj umeščenega določenega načina življenja in sveta na splošno.

## Zaključek

V uvodu knjige sem predstavil primer potopljenega motorja za čoln, ko so se iskalci zanašali na pomoč velikih mož ter različnih krajevnih in drugih duhov, ki so jim pomagali pri iskanju. Potem ko je katoliško karizmatično gibanje zavrnilo kakršen koli stik s temi duhovi, se je nekaj časa zdelo, da podobnih običajev v vasi ne bo več. A dvajset let po dogodku s potopljenim motorjem je postalo očitno, da tovrstne prakse še niso čisto pozabljene. Zanimivo je bilo videti, da so jih oživili ravno nekateri posamezniki, ki so se po več letih življenja v mestih vrnili v vas.

V začetku leta 2011 je mlad moški iz Ambonwarija doživel nesrečo na morju in umrl v mestu Madang. Njegovo truplo so z letalom pripeljali do travnatega letališča blizu Amboina ob reki Karawari. Tam ga je pričakala množica Ambonwarijcev in ga z motornim drevakom odpeljala v vas (Vávrová 2014b). S truplom pokojnika se je vas vrnila tudi manjša skupina približno enako starih moških (med petintrideset in štirideset), ki so bili, kot se je kmalu pokazalo, uspešni v tradicionalnih oblikah zdravljenja in prerokovanja. Pozno popoldne 24. avgusta 2011 so vaščani iz drugega klana krokodilov prosili Jacka Amuna in Jeffreyja Yambukaya, ki sta se s pokojnikom vrnila v vas, da prideta v zgornji del vasi. Starejšo žensko Sofijo je skrbelo zdravstveno stanje sinove žene Mone, ki je nenadoma hudo zbolela. Vnetje grla je bilo tako močno, da ni mogla požirati hrane. Sofija je zdravilcema povedala, da so Mono 18. avgusta z motornim čolnom odpeljali v dvanajst ur oddaljeni Angoram, kjer so jo pospremili v tamkajšnjo bolnišnico. Čeprav je Sofija mati trenutnega vodje katoliškega karizmatičnega gibanja, se je vseeno obrnila na zdravilca in starejšega izkušenega moškega, ki je stare običaje dobro poznal. Predvsem jo je skrbelo, ker so nekaj dni pred tem na kraju, ki je bil zaradi duhov tabu, fantje našli mrtvega pitona s cunjo v ustih. Ko so to povedali drugim vaščanom, so kaj hitro odkrili, da so nedolgo tega v ta isti kos tkanine zavili posteljico in popkovino Moninega novorojenega otroka in jo na prepovedanem kraju tudi zakopali. Zato je Sofija poklicala oba zdravilca in starejšega moškega Samuela



*Slika 16: Palico, okrašeno z betelovimi oreščki, školjkami in denarjem, so zapičili v zemljo (foto: Daniela Vávrová, 2011).*

iz prvega klana krokodilov, lastnikov zemlje. Prinesla je *sawyar sakrim*, palico, okrašeno s betelovimi oreščki, školjkami in denarjem (Slika 16), da bi na ta način darovala Ibrismariju, duhu okoliške zemlje in rečice, ki teče ob njej. Palico so zapičili v zemljo. Na začetku so se ljudje ustrašili, da je mrtvi piton sam Ibrismari, a so kmalu postavili novo domnevo, da je najbrž eden od njegovih otrok. Medtem ko sta zdravilca skušala odkriti, kaj se je zgodilo in kako naprej, pa je Samuel skušal stopiti v stik z duhom in se z njim pogovoriti. Razgovor, ki sledi, je večinoma potekal v karawarijskem jeziku.

Samuel je prisotne najprej vprašal, kakšen je bil mrtvi piton, ko so ga našli. Eden od fantov je odgovoril, da je bil to mlad piton, nič debelejši od palice, ki so jo zapičili v zemljo. Samuel je hotel vedeti, ali je bil res le piton ali morda »nekaj, kar živi v zemlji« (zemeljski duh). Odgovor je bil, da je bil le piton. Strinjali so se, da je kača izkopala cunjo, v katero sta bili zaviti placenta in popkovina, in je vse skupaj poskušala pojesti. Samuel je prisotne opozoril, naj ne mislijo, da je to navaden pitonček; umrla kača je podoba »moškega«, podoba duha zemlje. Ta kraj je bil prepovedan kraj, kjer je ta duh živel. Cunjo s posteljico in popkovino so zakopali ravno na njegovo pot. Ker se je tkanina zataknila v kačinih ustih, se je hkrati vnelo tudi Monino grlo. Zato je bilo razumljivo, da

ni mogla jesti. Samuel je začel klicati zemeljske duhove: »Ibrismari, Kaykiak, Sambar, Kwarimbasa ... Zdi se mi, da je sam Ibrismari odgovoren za nastalo situacijo. On je vedno v ospredju ... Ibrismari, dajmo, prikaži se! Pridi! Pridi in povej, kaj se dogaja! ... Ibrismari se ne skriva, on je pravi moški ... Ibrismari in vaški duh sta to naredila.« Samuel je prisotnim razložil, da so na tem kraju pokopali veliko lobanj (nekdanj so lobanje bližnjih hranili v zasebnih hišah) in tudi različne predmete iz hiš moških/duhov. Zato je bil ta kraj tudi pokopališče duhov. Duh vasi naj bi bil soudeležen, ker je bilo to tudi njegovo pokopališče. Samuel je nadaljeval: »To je vaše pokopališče. Zato sem poklical Ibrismarija, Kaykiaka, Sambarja, Kwarimbasa pa tudi Ambarmarija. Rečica Ambar ni prav daleč, nedvomno je tudi on udeležen.« Samuel je prosil vse prisotne, naj se malo umaknejo, in dejal: »Ibris, tu je palica s školjkami in denarjem. Pridi ven! Pokaži se! Kaykiak, Sambar, Kwarimbasa, Ambarmari! Tudi ti, veliki vaški duh, pridi ven! Nič nismo naredili narobe. Ženske so bile tiste, ki so opravile slabo delo (ko so zakopale v tkanino zavito posteljico s popkovino na sicer prepovedanem kraju duhov).«

Jack in Samuel sta poklicala Sofijo, naj pride bliže, da bi skupaj odkrili, kaj je ostalo v pitonu. Duh piton je najbrž mislil, da je v tkanino zavita popkovina hrana. Očitno je sledil krvi. Želela sta, da bi duh piton vse tisto, kar je pojedel, tudi izbruhal. Potem bi lahko vse skupaj odnesli s kraja duhov. Jack je zase dejal, da je otrok današnjega časa, da ne pozna krajevnih zgodb, da le starejši vedo, kaj se je dogajalo na tem mestu in komu pripada. Potem je še dodal, naj ljudje ne mislijo, da so zaradi krščanstva in katoliškega karizmatičnega gibanja »moški« (duhovi) te kraje zapustili. Samuel pa je dodal, da so se zaradi nepremišljenega dejanja duhovi zbudili in prišli na plano. Prišel je čas, da se težava s tem krajem in duhovi uredi. Pokazal je na palico in dejal: »*lpa sakrim pinan awun payn mbaringgiok gi iminggan ... Payn mbaringgi kinjamba pinda sawyar sakrim pinan awun ...* Vi (duhovi), pridite in vzemite palico s školjkami, denarjem in nekaj betelovimi oreščki, ki se tu nahaja ... Tu je nekaj betelovih oreškov in palica z denarjem in školjkami, da si jih lahko vzamete.« Dodal je še, naj Sofija naslednji dan nujno prinese kokoš, da bodo z njeno krvjo oprali kraj, kjer je piton poskušal pojesti v cunjo zavito posteljico s popkovino. Jack in Jeffrey sta ji povedala, da ji bosta naslednji dan pri vsem skupaj pomagala.



*Slika 17: Sofija, Jack in Jeffrey pred žrtvovanjem kokoši (foto: Daniela Vávrová, 2011).*

Naslednji dan popoldne je Sofija prišla na dogovorjeni kraj. S sabo je prinesla manjšo kokoš, da bi jo žrtvovali in z njeno krvjo očistili oskrunjeno zemljo. To pot ni bilo nobenega od starejših moških, prišla pa sta Jack in Jeffrey s skupino mlajših opazovalcev. Jack je razvezal list, v katerem je bil zavit kos tkanine, da so jo lahko vsi videli. Kot je povedal, je cunjo, ki naj bi jo duhovi vrnil, našel pozno zvečer. Rekel je:

Takole vam bom povedal. To je običaj iz preteklosti. A nimamo izbire. Popraviti moramo, kar je bilo storjenega. Če poškropimo kraj s sveto vodo, ne bomo rešili nič, saj obstaja tudi ,pot v ozadju' (svet duhov). O njej pa ne vemo veliko. Bolnica je v Angoram in nimamo možnosti, da bi težavo odpravili (da bi jo zdravili). Zato bomo poskusili popraviti ta kos zemlje. Vprašali smo ujca Samuela in rekel je, da bi v skladu z našimi starimi običaji morali ubiti kokoš. Z njeno krvjo bomo oprali ta kraj in na ta način težavo odpravili. Vsi veste, da smo prenehali s tovrstnimi običaji. Veliko smo o tem razmišljali in nimamo druge možnosti.

Nato je dodal:

Kar bova z Jeffreyjem naredila, so stari običaji, ki spadajo v preteklost. Ne bi bilo prav, da bi naju opravljali, zakaj to delava. Samuela smo vprašali, kaj storiti, in povedal nam je, naj ubijemo kokoš in z njeno krvjo operemo zemljo. Zato bomo kokoš ubili, njena kri bo tekla okoli tega mesta in bolnica bo ozdravela. Povprašali smo duhove o cunji in včeraj so jo duhovi izpustili iz svojih rok in vrgli na površje. Tu sem jo našel.

Sofija je pokazala na cunjo na listu. Jack pa je pripomnil: »Zato držim to palico, s katero sem dvignil cunjo z zemlje. Ta kos tkanine je ležal tam, a ga včeraj nismo videli. Duhovi so pokazali svojo dobro voljo in nam ga vrnil.« Po mnenju obeh zdravilcev je bil to dober znak zemeljskih duhov.

Jeffrey je v zemljo izkopal manjšo luknjo in dejal: »Razumeli smo, kar ste (duhovi) nam povedali včeraj. Prinesli smo kokoš in zdaj ji bomo odrezali glavo. Tako bomo odpravili težavo te zemlje; ta kraj bomo oprali s krvjo. Tvoji ,moški' (duhovi) so tu, Jack in mama sta tudi tu. To je vse, kar imamo povedati.« Potem je z mačeto kokoši odrezal glavo, s krvjo poškropil okoli mesta, kjer so našli mrtvega pitona, in kokoš zakopal v zemljo. Po besedah Ambonwarijcev je bila zemlja sedaj plačana. Jeffrey je še dodal, naj bi ljudje ponoči ne hodili tod okoli, saj bo kraj zelo glasen. Duhovi zemlje se bodo namreč pogostili z žrtvovano kokošjo. Jack je povedal, da čeprav vaščani niso več sledili starim navadam, druge možnosti, ki bi Moni pomagala, preprosto ni bilo. Ko so že vsi odšli, je Jeffrey duhovom namenil še zadnje besede: »Morate jo (kokoš) vzeti! Če ste imeli še kake slabe namene, pozabite nanje, saj smo vam jo (kokoš) dali. Bolnica mora ozdraveti! OK. Hvala.« Mona žal ni ozdravela. 30. avgusta 2011 je umrla v bolnišnici v Angoram.

Jackova mama Augustina, ki je bila že od začetka prepričana, da je za Monino bolezen kriv *andi panar*, sam zemeljski (duh), je bila hkrati zelo kritična do žensk in njihove neodgovornosti na splošno. »Moški nimajo tovrstnih težav. Ženske nimamo dobrih navad. Če kaj storim narobe, sem takoj zunaj (umrem). Če pa sledim zgodbam, ki so mi jih povedali veliki možje in velike ženske, bom ostala zdrava. Postarala se bom in šele potem umrla.« Augustina je govorila o *arkin andi*, zemlji prednikov/starih staršev, tabu zemlji in o tem,

kako imajo ženske posebne navade, kot sta menstruacija in rojstvo. Te navade bi morale ostati daleč stran od *sakinggar andi*, zemlje duhov.

V poznejšem razgovoru z Danielo Vávrovo je Jack poudaril, da v Ambonwariju ni več ljudi, ki bi obvladali tovrstne prakse zdravljenja in znali urediti zadeve z duhovi. Ker je katoliška vera postala močna, so se stare navade preprosto opustile. Dodal je, da se je po vasi sicer govorilo o neki težavi v Monini družini, niso pa povedali, kakšna je težava in kako jo odpraviti. Potem je Jack nadaljeval: »Ko sva z Jeffreyjem prišla tja, sva takoj videla. Kača, ki se je prikazala, je bila duh. Duh je rekel: ‚To je moja pot, po kateri se gibljem. Mislil sem, da je ta stvar (cunja, v katero je bila zavita posteljica s popkovino) meso.‘« Zato jo je pojedel in kmalu zatem umrl. Rdeča cunja je potem prišla iz njegovih ust. Jack je razložil, da Benjaminova hiša – Benjamin je Monin oče – stoji točno na tistem mestu, kjer je nekdaj stala hiša moških/duhov Yanjanman klana kazuarjev. Nato je nadaljeval:

Samo poglej, trije so že umrli iz te hiše: Felix, njegova žena in njun otrok. Lahko bi razmislili malo o tem in kraj zapustili. Nick je svojo hišo podrl in šel živet drugam. Tudi Craytus je zapustil hišo in se preselil. Ti moški vedo. Strah jih je. Kraj, kjer je hodil ujec Samuel, ima svojo zgodbo. To je kraj zemeljskih duhov. Ko smo bili otroci, tam nismo hodili. Samo veliki moške so lahko šli tja. Tam so tudi lobanje tistih, ki so jih veliki moške ubili. Kraj, kjer smo kokoši odrezali glavo, je pokopališče.

Jack je rekel, da se boji vaških ministrantov, ki delajo v cerkvi, in vseh tistih, ki ju bodo opravljali po vasi. Svoje razmišljanje je nadaljeval:

Če bi na mesto duhov postavili križ in kraj poškopili s sveto vodo, bi to morda pomagalo. A veliki moške so dali moč tem duhovom in mi se ne znamo z njimi soočiti, ne moremo se skriti ali pa preprosto oditi. Ne poznamo načinov, da bi jih ustavili. Ko smo kokoši odrezali glavo, sem razmišljal, zakaj so duhovi vrgli to umazano cunjo pred nas, da smo jo pozneje našli. Pravi način bi bil, da se z duhovi srečamo iz oči v oči in bi nam jo dali naravnost v roke. Potem bi jo dali Sofiji. A ni bilo tako.

Da so umazano cunjo našli po naključju, je bil slab znak. Jack o tem ni hotel govoriti in se je odločil, da bo vseeno poskusil z zdravljenjem. Če bi se duhovi z ljudmi strinjali, bi po njegovem mnenju odstranili vse sulice za ubijanje sovražnikov.

Skupaj z Jeffreyjem sva jih hotela v zadnjem trenutku ustaviti in bolnica bi ozdravela. A to se ni zgodilo. Bila sva prepozna. Oni (duhovi) so že opravili svoje, so jo že ustrelili, so že poškodovali njeno telo.

Jack je povedal, da se je z duhovi srečal že na poti, zato je Sofiji rekel, naj stoji za njim, kjer bo zaščiten. Prav tako je predvidel, kdaj bodo izvedeli, kako je z Mono. Ko je šel Jack leta 1994 skozi obred iniciacije v hiši moških/duhov, se je naučil, da mora človek ob kakršnem koli napadu *arkin andi*, zemlje prednikov/starih staršev, žrtvovati kokoš. To je potrdil tudi Samuel. Ni druge pomoči. Za darovanje duhovom je treba kokoš zakopati v zemljo. Ob svojem obhodu kraja, kjer naj bi se zbirali duhovi, je Jack prvič v življenju videl *arkin paring*, mlado sagovo palmo prednikov/starih staršev, ki se je ne sme nihče dotakniti. Potem je dodal:

Poglej, Patrikov sin je umrl, Hendrikin mož je umrl in Raymondov brat je umrl. Samo mladi ljudje so umrli. Umrli so eden za drugim. Ker so ljudje v vasi opustili stare običaje, nihče več ne zna zdraviti na predniški način. Pa tudi pustijo ne, da bi zdravili na predniški način. Nedavno smo se pogovarjali o tem, da bi primerjali našo (tradicionalno zdravilno) moč z močjo katoliških zdravilcev. Prišli bi brez majic in v hlačah brez žepov. In potem bi vsak od nas opravil svoje zdravljenje. Izzvali bi drug drugega in videli, kdo bi zmagal.

No, do tovrstnega soočenja nikoli ni prišlo. Konec decembra 2011 je nenadoma umrl tudi Jack Amun.

Pred dvajsetimi leti bi bilo nepredstavljivo, da bi nekdo tako drastično posegel v prepovedan kraj, kot se je to zgodilo avgusta 2011. S placento in popkovino novorojenega otroka, ki so ju zavili v cunjo in zakopali na prepovedanem kraju, z nagovarjanjem zemeljskih duhov, klicanjem njihovih imen, s palico, na katero so obesili betelove oreške, školjke in denar, in z žrtvovanjem kokoši so vaščani – predvsem pa Samuel, Jack in Jeffrey – te duhove znova oživili. Tako kot piše Christina Toren (1999: 70) za Fidži, morajo tudi v Ambonwariju bodisi

duhove ali pa Boga ljudje nenehno spodbujati v odnose, v njihovo nastajanje, če hočejo, da so učinkoviti. Čeprav se je pokristjanjenje na Fidžiju zgodilo pred sto ali več leti in je moč nekdanj pomembnih bitij oslabela, pa stari bogovi, predniki in duhovi še vedno obstajajo, še posebej ko gre za posamezne kraje. Krščanski Bog ni edini bog in le obredi, ki ustvarjajo odnose med ljudmi in temi bitji, jim dajejo moč. Ljudje v različnih obdobjih in v različnih situacijah posamezna bitja prikličejo v ospredje.

Eno najpomembnejših spoznanj ob spremljanju radikalnih sprememb v življenju ljudi pod vplivom katoliškega karizmatičnega gibanja je, da zemeljskih duhov in duhov umrlih ne moremo razumeti kot neko animistično verovanje ljudi, saj kljub radikalnim spremembam še naprej naseljujejo svoje kraje (zemeljski in rečni duhovi) ali pa so odšli v kraje belcev (duhovi umrlih), kjer naj bi pomagali svojim živim potomcem. Animizma zato ne smemo videti kot zgrešenega verovanja v animirano naravo in neobstoječe duhove (to je pogled zahodnega naturalizma; glej Telban 2015c), pač pa kot obliko širjenja socialnosti in odnosov v nečloveški svet; to pa vključuje niz ontoloških predpostavk, ki se zelo razlikujejo od nekdanjih, v mnogotere kulture usmerjenih antropoloških pogledov, ko so o verovanjih govorili na specifičen epistemološki način in o svetu kot družbeni in kulturni konstrukciji predstav (Viveiros de Castro 2012, 2014; Kohn 2015). Zato ne preseneča, da je vaški učitelj Julias Sungulmari na vprašanje, ali verjame v duhove, odgovoril: »Zakaj bi verjel v duhove? Duhovi preprosto so.« Kar ljudi zanima, je, kako naj z njimi vzdržujejo ali ne vzdržujejo nekih odnosov in kaj imajo od tega.

Melanezijci so močno navezani na kraje in zemljo na splošno. Zaradi različnih kozmo-ontologij je pri različnih melanezijskih družbah ta navezanost zaznana, ubesedena in institucionalizirana na različne načine. Mnogi izvorni miti, ki so hkrati izvorni miti njihovih običajev, pripovedujejo o tem, kako sta zemlja in pokrajina nastali iz teles pradavnih bitij, s katerimi se današnji prebivalci teh krajev bodisi identificirajo ali pa z njimi vstopajo v različne odnose. V melanezijski družbi kraji in pokrajina niso neke abstraktne predstave, ki bi obstajale v ozadju, ločeno od človekovega – lahko bi rekli ontološkega – življenjskega sveta. Prostor in čas kot abstraktna pojma ne obstajata, pač pa so kraji in pokrajina hkrati telesa prednikov, ki se skozi telesa sodobnikov in njihove lokalne prakse nenehoma poustvarjajo.

Obnavljanje pokrajine zahteva človekovo stalno udejstvovanje. Za nekatere družbe velja, da se njim in njihovim potomcem vsak kos telesa (na primer telesne maščobe), ki ga dajo v zemljo, povrne v obliki užitnih rastlin in živali. Zato ni čudno, da je za predstavnike mnogih družb v Melaneziji hranjenje iz ene in iste zemlje enako hranjenju s predniki, kar je ‚naravni‘ cikel reprodukcije (Leenhardt 1979: 62; LiPuma 1988: 6). Zemlja je torej človeška substanca (za Vanuatu glej Jolly 2012: 59). Ker za mnoge melanezijske družbe velja, da ljudje jedo hrano iz pokrajine, ki se poustvarja skozi njihova telesa, lahko razumemo trditev Jamesa Leacha, ki pravi, da člani ljudstva Reite z obale Rai na Novi Gvineji »vključijo kraje v telesa in telesa v kraje« (Leach 2003: iv). Kot trdi Leach (2003: 30–31), so osebe in pokrajina v istem ontološkem registru in nastanek pokrajine sovпада z nastankom osebe. Ker prehranjevanje iz istega kraja ustvari sorodstvo, se to enači s pokrajino.

V nekaterih drugih melanezijskih družbah, kot je na primer ambonwarijska, pa življenje krajev in pokrajine zagotavljajo različna bitja oziroma duhovi. Z njimi se lahko ljudje bodisi poistovetijo (še posebej v obrednem kontekstu), ohranjajo odnose z različnimi oblikami izmenjav in magije ali pa se jih izogibajo (v primeru krajev, ki so tabu). Pripovedovanje zgodb, petje in ples poustvarijo predniško vez s temi kraji, ki je pomembna za sedanost. Ker se lahko različne skupine identificirajo z različnimi kraji, se odnosi med temi skupinami kažejo tudi v odnosih med kraji in bitji, ki tam prebivajo. Ob upoštevanju ambonwarijske kozmo-ontologije lahko zaključimo, da je religija, ki ni ločena od drugih domen človekovega življenja in je hkrati odnosna kategorija znotraj družbe, tako pokrajina kot tudi sorodstvo.

Odnosi med ljudmi se odražajo z gibanjem (potovanji, menjavami, porokami, posvojitvami in podobnimi praksami) iz kraja v kraj in s potmi, ki jih tovrstna gibanja ustvarijo. V takem kontekstu se poti nanašajo na preurejanje vsebine sorodstvenih vezi v posameznih generacijah in načina življenja v času, ko se te poti še ohranjajo. Ta vsebina namreč določi, katere medsebojne vezi bodo klani in rodovi ohranili, opustili, na novo ustvarili ali pa se jih zgolj spominjali kot možnosti, ki se bodo utelesile in v pokrajino znova umestile v prihodnosti (Telban 1998a). To so tiste poti, ki jih zaznamo v nenehni prenovi družbene organiziranosti vasi in sorodstvenih vezi. Na pomen poti pa lahko pogledamo še z druge perspektive, ki je bolj kozmo-ontološke narave. Že Gregoryju

Batesonu (1958: 237) so nekateri pripadniki ljudstva latmul rekli, da obstajata dve različni poti, pot človeških bitij in pot duhov, ali pa celo tri, poti daljnih in najpomembnejših duhov, drevesnih duhov in ljudi. Ne glede na dvojno ali trojno delitev poti takoj opazimo, da poti v teh kontekstih ne pomenijo le »načina (in sredstev) takojšnjega transporta«, pač pa hkrati različne »ravni eksistence« (Bateson 1958: 237). V Ambonwariju bi te poti, ki predstavljajo tri različne ravni eksistence oziroma svetove, lahko razdelili na pot, ki predstavlja svet zemeljskih, rečnih in drugih gozdnih duhov (pod skupnim imenom *saki nggar*), drugo, ki predstavlja svet duhov umrlih (pod skupnim imenom *wundum*), in tretjo, ki predstavlja svet ljudi (pod skupnim imenom *yarmas*). Prva raven oziroma svet je tisti, ki ga zemeljski, rečni in drugi gozdni duhovi naseljujejo pod zemljo in vodo ter v rastlinah, kamnih in izrezljanih predmetih. Druga raven oziroma svet je tisti, kamor gredo duhovi umrlih. Ta v današnjem času obsega tako svet belih ljudi kakor tudi svet, o katerem govori katoliška vera (svet Boga, Jezusa in Svetega duha). Tako na primer med molitvami in petjem katoliških pesmi v Ambonwariju pogosto slišimo stavek: »*Maria konggong mi anja singgaminda!* Devica Marija, pokaži mi (pravo) pot!« Ta pot ne kaže zgolj na odnos oziroma vez med svetom domačinov in svetom belcev (Bogom), pač pa je že sama po sebi neki drugi svet, za katerega je značilen drugačen način bivanja oziroma nastajanja, vključno s pripadajočimi vrednotami, moralo, znanjem in bogastvom. Potem pa je tu še tretja raven oziroma svet, ki ga na svoji zemlji in rekah, v svojih krajih in pokrajini naseljujejo Ambonwarijci in druge jezikovne skupine na Papui Novi Gvineji. Tako kot so tesno prepletene vidne in nevidne domene človekovega življenja (Telban 2015a; Vávrová 2014b), so med seboj prepletene tudi tri prej omenjene ravni oziroma svetovi. Kot sem večkrat poudaril, se lahko bitja, ki te sicer različne ravni oziroma svetove naseljujejo, v določenih kontekstih med seboj poistovetijo.

V pričajuči knjigi moj namen ni bil prikazati statične in nespremenljive podobe ambonwarijske družbe, kot je to značilno za dela, ki so postavljena v navidežno večno etnografsko sedanost. Ker sem imel daljše časovno obdobje možnost spremljati življenje na Papui Novi Gvineji, sem skušal pokazati na družbene in kulturne spremembe, ki se dogajajo vedno hitreje. Kozmo-ontološka realnost, četudi je v določenih kontekstih potisnjena v ozadje, ostaja še vedno trdno zasidrana v njihovih krajih in širši pokrajini, kjer se prepletajo sorodstvene vezi

in klanske družbene ureditve. Odločno zavračanje nekaterih ključnih odnosov in identifikacij s predniki, z duhovi zemlje in rek ter z izrezljanimi duhovi iz hiš moških – torej zavračanje preteklosti in bitij, ki so to preteklost skupaj z ljudmi poustvarjala v sedanjosti – sovpada s procesom deteritorializacije in razosebljanja ljudi, ki iščejo nove kraje, nove identifikacije in nove odnose zunaj svoje domače pokrajine.

## Bibliografija

- Adam, Barbara. 1994. Perceptions of Time. V *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, ur. Tim Ingold, 503–526. London: Routledge.
- . 1995. *Timewatch: The Social Analysis of Time*. Cambridge: Polity Press.
- Aikhenvald, Alexandra Y. 2008. *The Manambu Language of East Sepik, Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press.
- Augé, Marc. 1995. *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*. London: Verso.
- Ballard, Chris. 2014. Oceanic Historicities. *The Contemporary Pacific* 26(1): 96–124.
- Basso, Keith. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bateson, Gregory. 1958. *Naven*. London: Wildwood House.
- Bybee, Joan, Revere Perkins in William Pagliuca. 1994. *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect and Modality in the Languages of the World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, José. 2001. Religion, the New Millennium, and Globalization. *Sociology of Religion* 62(4): 415–441.
- Casey, Edward S. 1998. *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- . 2009 [1993]. *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World* (Second edition). Bloomington: Indiana University Press.
- Coleman, Simon. 2011. »Right Now!«: Historiopraxy and the Embodiment of Charismatic Temporalities. *Ethnos* 76(4): 426–447.
- Connerton, Paul. 2009. *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Connolly, Bob in Robin Anderson. 1987. *First Contact: New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World*. New York: Viking Penguin.
- de Coppet, Daniel in André Iteanu (ur.). 1995. *Cosmos and Society in Oceania*. Oxford: Berg Publishers.
- Counts, David R. in Dorothy E. A. Counts. 1976. Apprehension in the Backwaters. *Oceania* 46(4): 283–305.
- Coupaye, Ludovic. 2013. *Growing Artefacts, Displaying Relationships: Yams, Art and Technology amongst the Nyamikum Abelam of Papua New Guinea*. New York, NY: Berghahn Books.
- Csordas, Thomas J. 2007. Global Religion and the Re-enchantment of the World: The Case of the Catholic Charismatic Renewal. *Anthropological Theory* 7(3): 295–314.
- Dewey, John. 1905. Immediate Empiricism. *The Journal of Philosophy* 2: 597–599.
- Errington, Frederick. 1974. Indigenous Ideas of Order, Time and Transition in a New Guinea Cargo Movement. *American Anthropologist* 1(2): 255–267.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
- Feld, Steven. 2005 [1996]. Places Sensed, Senses Placed: Toward a Sensuous Epistemology of Environments. V *Empire of the Senses: The Sensual Culture Reader*, ur. David Howes, 179–191. Oxford: Berg.
- Foley, William A. 1986. *The Papuan Languages of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1991. *The Yimas Language of New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.
- Forge, Anthony. 1970. Prestige, Influence, and Sorcery: A New Guinea Example. V *Witchcraft, Confessions and Accusations*, ur. Mary Douglas, 257–275. London: Tavistock Publications.
- Gell, Alfred. 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Gellner, Ernest. 1964. *Thought and Change*. Chicago: Chicago University Press.

- Godelier, Maurice. 2009. *In an Out of the West: Reconstructing Anthropology*. London: Verso.
- Graeber, David. 2004. *Fragments of Anarchist Anthropology*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Grau, Andrée. 1998. On the Acquisition of Knowledge: Teaching Kinship through the Body among the Tiwi of Northern Australia. V *Common Worlds and Single Lives: Constituting Knowledge in Pacific Societies*, ur. Verena Keck, 71–94. Oxford: Berg.
- . 2005. When the Landscape Becomes Flesh: An Investigation into Body Boundaries with Special Reference to Tiwi Dance and Western Classical Ballet. *Body & Society* 11(4): 141–163.
- Guo, Pei-yi. 2009. Separate Space, Negotiating Power: Dynamics of Ancestral Spirits and Christian God in Langalanga. V *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories* (Ritual Studies Monograph Series), ur. Pamela J. Stewart in Andrew Strathern, 69–107. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Harrison, Simon. 1982. Yams and Symbolic Representation of Time in a Sepik River Village. *Oceania* 53(2): 141–162.
- . 1993. *The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia*. Manchester: Manchester University Press.
- Hirsch, Eric. 2008. God or Tidibe? Melanesian Christianity and the Problem of Wholes. *Ethnos* 73(2): 141–162.
- Ihde, Don. 2010. *Heidegger's Technologies: Postphenomenological Perspectives*. New York: Fordham University Press.
- Ingold, Tim. 1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25(2): 152–174.
- . 2000. *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Jackson, Michael. 1996. Introduction: Phenomenology, Radical Empiricism, and Anthropological Critique. V *Things as They are: New Directions in Phenomenological Anthropology*, ur. Michael Jackson, 1–50. Bloomington: Indiana University Press.

- Jebens, Holger (ur.). 2004. *Cargo, Cult, and Culture Critique*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Jolly, Margaret. 2012 [1994]. *Women of the Place: Kastom, Colonialism and Gender in Vanuatu*. London: Routledge.
- Kabbery, Phyllis M. 1941. The Abelam Tribe, Sepik District, New Guinea: A Preliminary Report. *Oceania* 11(4): 345–367.
- Keesing, Roger. 1982. *Kwaio Religion: The Living and the Dead in a Solomon Islands Society*. New York: Columbia University Press.
- Kempf, Wolfgang. 1992. »The Second Coming of the Lord«: Early Christianization, Episodic Time, and the Cultural Construction of Continuity in Sibog. *Oceania* 63(1): 72–86.
- Kohn, Eduardo. 2015. Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology* 44: 311–327.
- Knauff, Bruce M. 2002. *Exchanging the Past: A Rainforest World of Before and After*. Chicago: Chicago University Press.
- . 2007. Moral Exchange and Exchanging Morals: Alternative Paths of Cultural Change in Papua New Guinea. V *The Anthropology of Morality in Melanesia and Beyond*, ur. John Barker, 59–73. Hampshire: Ashgate.
- Lattas, Andrew. 1998. *Cultures of Secrecy: Reinventing Race in Bush Kaliai Cargo Cults*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Lawrence, Peter. 1967 [1964]. *Road Belong Cargo*. Melbourne: Melbourne University Press.
- Leach, James. 2003. *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. New York: Berghahn Books.
- Leenhardt, Maurice. 1979. *Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Le Goff, Jacques. 1980. *Time, Work, and Culture in the Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lipset, David. 2009. A Melanesian Pygmalion: Masculine Creativity and Symbolic Castration in a Postcolonial Backwater. *Ethos* 37(1): 50–77.

- LiPuma, Edward. 1988. *The Gift of Kinship: Structure and Practice in Maring Social Organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Malpas, Jeff. 1999. *Place and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2008. *Heidegger's Topology: Being, Place, World*. Cambridge MA: The MIT Press.
- McDougall, Debra. 2009. Christianity, Relationality and the Material Limits of Individualism: Reflections on Robbins's Becoming Sinners. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 10(1): 1–19.
- McDowell, Nancy. 1985. Past and Future: The Nature of Episodic Time in Bun. V *History and Ethnohistory in Papua New Guinea*, ur. Deborah Gewertz in Edward Schiefellin, 26–39. *Oceania Monograph* 28, Sydney: University of Sydney.
- . 1988. A Note on Cargo Cults and Cultural Construction of Change. *Pacific Studies* 11(2): 121–134.
- Mead, Margaret. 1933. The Marsalai Cult among the Arapesh, with Special Reference to the Rainbow Serpent Beliefs of the Australian Aborigines. *Oceania* 4: 37–53.
- Meyer, Birgit. 1998. »Make a Complete Break with the Past«: Memory and Pentecostal Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse. V *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, ur. Richard Werbner, 182–208. London: Zed Books.
- . 2004. Christianity in Africa: From Independent to Pentecostal-charismatic Churches. *Annual Review of Anthropology* 33: 447–474.
- Mosko, Mark. 2010. Partible Penitents: Dividual Personhood and Christian Practice in Melanesia and the West. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16(2): 215–240.
- Morphy, Howard. 1995. Landscape and the Reproduction of the Ancestral Past. V *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, ur. Eric Hirsch in Michael O'Hanlon, 184–209. Oxford. Clarendon Press.
- Moutu, Andrew. 2013. *Names are Thicker than Blood: Kinship and Ownership amongst the latmul*. Oxford: Oxford University Press.

- Mumford, Lewis. 1963 [1934]. *Technics and Civilization*. New York: Harcourt, Brace & World, Inc.
- Munn, Nancy D. 1983. Gawan Kula: Spatiotemporal Control and the Symbolism of Influence. V *The Kula: New Perspectives on Massim Exchange*, ur. Jerry Leach in Edmund Leach, 277–308. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay. *Annual Review of Anthropology*, 21: 93–123.
- Myers, Fred R. 1986. *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- . 2000. Ways of Placemaking. V *Culture, Landscape, and Environment: The Linacre Lectures 1997*, ur. Kate Flint in Howard Morphy, 72–104. Oxford: Oxford University Press.
- Newton, Douglas. 1971. *Crocodile and Cassowary: Religious Art from the Rainforest*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Robbins, Joel. 2003. On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking. *Religion* 33: 221–231.
- . 2004a. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- . 2004b. The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33: 117–143.
- . 2007a. Morality, Politics and the Melanesian Big Man: On The Melanesian Manager and the Transformation of Political Anthropology. V *The Anthropology of Morality in Melanesia and Beyond*, ur. John Barker, 25–37. Hampshire: Ashgate.
- . 2007b. Between Reproduction and Freedom: Morality, Value, and Radical Cultural Change. *Ethnos* 72(3): 293–314.
- . 2007c. Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time, and the Anthropology of Christianity. *Current Anthropology* 48(1): 5–38.

- . 2009. History, Cosmology and Gender: Christianity and Cultural Change among the Urapmin of Papua New Guinea. V *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories* (Ritual Studies Monograph Series), ur. Pamela J. Stewart in Andrew Strathern, 109–132. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- . 2010. Anthropology, Pentecostalism and the New Paul: Conversion, Event, and Social Transformation. *The South Atlantic Quarterly* 109(4): 633–652.
- Roscoe, Paul in Borut Telban. 2004. The People of the Lower Arafundi: Tropical Foragers of the New Guinea Rainforest. *Ethnology* XLIII (2): 93–115.
- Rumsey, Alan in James F. Weiner (ur.). 2001. *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Scaglion, Richard. 1999. Yam Cycles and Timeless Time in Melanesia. *Ethnology* 38(3): 211–225.
- Schieffelin, Bambi B. 2002. Marking Time: The Dichotomizing Discourse of Multiple Temporalities. *Current Anthropology* 43 (Supplement): S5–S17.
- Schieffelin, Edward. 1976. *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. New York: St. Martin's Press.
- Schuster, Meinhard. 1990. Aspects of the Aibom Concept of History. V *Sepik Heritage: Tradition and Change in Papua New Guinea*, ur. N. Lutkehaus in dr., 7–19. Bathurst: Crawford House Press.
- Smith, Jonathan Z. 1987. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2004. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Michael French. 1982. Bloody Time and Bloody Scarcity: Capitalism, Authority, and the Transformation of Temporal Experience in a Papua New Guinea Village. *American Ethnologist* 9(3): 503–518.
- Strathern, Andrew J. in Pamela J. Stewart. 2007. Actors and Actions in the 'Exotic' Places. V *Experiencing New Worlds*, ur. Jürg Wassmann in Katharina Stockhaus, 95–108. New York: Berghahn Books.

- . 2008. Introduction. Aligning Words, Aligning Worlds. V *Exchange and Sacrifice*, ur. Pamela J. Stewart in Andrew Strathern, xi–xxxvi. Durham: Carolina Academic Press.
- . 2009. Introduction: A Complexity of Contexts, a Multiplicity of Changes. V *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories* (Ritual Studies Monograph Series), ur. Pamela J. Stewart in Andrew Strathern, 3–68. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Swain, Tony. 1993. *A Place for Strangers: Towards a History of Australian Aboriginal Being*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Telban, Borut. 1993. Imeti srce: skrb in zamera v Ambonwariju, Papua Nova Gvineja. *Etnolog* 3(54): 139–157.
- . 1997a. Being and »Non-being« in Ambonwari (Papua New Guinea) Ritual. *Oceania* 67(4): 308–325.
- . 1997b. Mutual Understanding: Participant Observation and the Transmission of Information in Ambonwari. *Canberra Anthropology* 20(1): 21–39.
- . 1998a. *Dancing through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1998b. Body, Being and Identity in Ambonwari, Papua New Guinea. V *Common Worlds and Single Lives: Constituting Knowledge in Pacific Societies*, ur. Verena Keck, 55–70. Oxford: Berg.
- . 2000. *Andaypa: Eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. Maribor: Založba Obzorja.
- . 2001. Temporality of Post-mortem Divination and Divination of Post-mortem Temporality. *The Australian Journal of Anthropology* 12(1): 67–79.
- . 2004. Fear, Shame and the Power of the Gaze in Ambonwari. *Anthropological Notebooks* X(1): 5–25.
- . 2007. Otroške igre v novogvinejski skupnosti. *Etnolog* 17: 87–107.
- . 2008. The Poetics of the Crocodile: Changing Cultural Perspectives in Ambonwari. *Oceania* 78(2): 217–235.

- . 2009. A Struggle with Spirits: Hierarchy, Rituals and Charismatic Movement in a Sepik Community. V *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories* (Ritual Studies Monograph Series), ur. Pamela J. Stewart in Andrew Strathern, 133–58. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- . 2013. The Power of Place: Spatio-temporality of a Melanesian Religious Movement. *Anthropological Notebooks* 19(3): 81–100.
- . 2014a. The Poetics of the Flute: Fading Imagery in a Sepik Society. *Folklore* 125(1): 92–112.
- . 2014b. Saying, Seeing and Knowing among the Karawari of Papua New Guinea. V *The Grammar of Knowledge: A Cross-Linguistic Typology*, ur. Alexandra Y. Aikhenvald in R. M. W. Dixon, 260–277. Oxford: Oxford University Press.
- . 2015a. Seeing and Holding Time: Karawari Perceptions of Temporalities, Calendars and Clocks. *Time and Society*. Predobjava 2. 4. 2015, DOI: 10.1177/0961463X15577273, 2015.
- . 2015b. Crocodiles, Serpents et Chasse: Cosmologie et Système de Croyances Traditionnel. V *Sepik: Arts de Papouasie-Nouvelle-Guinée*, ur. Philippe Peltier, Markus Shindelbeck in Christian Kaufmann, 54–61. Paris: Skira Flammarion / Musée du Quai Branly.
- . 2015c. Perspektivizem in novi animizem: novogvinejske refleksije. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 55 (3/4): 49–60.
- . V tisku. The Intoxicating Intimacy of Drum Strokes, Sung Verses and Dancing Steps in the All-Night Ceremonies of Ambonwari (Papua New Guinea). V *Collaborative Intimacies in Music and Dance: Anthropologies in/of Sound and Movement*, ur. Evangelos Chrysagis in Panagiotis Karampampas. Oxford: Berghahn.
- Telban, Borut in Daniela Vávrová. 2005. *Charismata: From Bush Spirit to Holy Spirit* (Film 28'). Ljubljana: Inštitut za antropološke in prostorske študije, ZRC SAZU.
- . 2010. Places and Spirits in a Sepik Society. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 11(1): 17–33.

- . 2014. Ringing the Living and the Dead: Mobile Phones in a Sepik Society. *The Australian Journal of Anthropology* 25(2): 223–238.
- Thompson, Edward Palmer. 1967. Time, Work, and Industrial Capitalism. *Past and Present* 38: 56–97.
- Thornton, Thomas F. 2008. *Being and Place among the Tlingit*. Seattle: University of Washington Press (in association with Sealaska Heritage Institute, Juneau).
- Toren, Christina. 1995. Seeing the Ancestral Sites: Transformations in Fijian Notions of the Land. V *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*, ur. Eric Hirsch in Michael O'Hanlon, 163–183. Oxford: Clarendon Press.
- . 1999. *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge.
- . 2004. Becoming a Christian in Fiji: An Ethnographic Study of Ontogeny. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(1): 222–240.
- . 2006. The Effectiveness of Ritual. V *The Anthropology of Christianity*, ur. Fenella Cannell, 185–210. Durham: Duke University Press.
- Tuan, Yi-Fu. 1991. Language and the Making of Place: A Narrative-Descriptive Approach. *Annals of the Association of American Geographers* 81(4): 684–696.
- Tuzin, Donald F. 1980. *The Voice of the Tambaran: Truth and Illusion in Ilahita Arapesh Religion*. Berkeley: University of California Press.
- van Dijk, Rijk. 1998. Pentecostalism, Cultural Memory and the State: Contested Representations of Time in Postcolonial Malawi. V *Memory and the Postcolony: African Anthropology and the Critique of Power*, ur. Richard Werbner, 155–181. London: Zed Books.
- Van Heekeren, Deborah. 2004. 'Don't Tell the Crocodile': An Existentialist View of Melanesian Myth. *Critique of Anthropology* 24(4): 430–454.
- . 2012. *The Shark Warrior of Alewai: A Phenomenology of Melanesian Identity*. Canon Pyon: Sean Kingston Publishing.

- Vávrová, Daniela. 2008. *An Ambonwari Woman: Beyond the Vision in a Sepik Community*. Magistrska naloga, Dunaj: Department of Social and Cultural Anthropology, University of Vienna.
- . 2014a. Cinema in the Bush. *Visual Anthropology* 27(1–2): 25–44.
- . 2014b. 'Skin Has Eyes and Ears': Audio-visual Ethnography in a Sepik Society, Papua New Guinea. Doktorska disertacija, Cairns: James Cook University.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.
- . 2014. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: Univocal.
- Wassmann, Jürg. 1990. The Nyaura Concepts of Space and Time. V *Sepik Heritage: Tradition and Change in Papua New Guinea*, ur. Nancy Lutkehaus in dr., 23–35. Bathurst: Crawford House Press.
- . 1991. *The Song to the Flying Fox*. Boroko: The National Research Institute.
- . 2001. The Politics of Religious Secrecy. V *Emplaced Myth: Space, Narrative, and Knowledge in Aboriginal Australia and Papua New Guinea*, ur. Alan Rumsey in James F. Weiner, 43–70. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Weiner, James F. 1991. *The Empty Place: Poetry, Space, and Being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 2001. *Tree Leaf Talk: A Heideggerian Anthropology*. Oxford: Berg.
- Whiting, John. 1941. *Becoming a Kwoma: Teaching and Learning in a New Guinea Tribe*. New Haven: Yale University Press.
- Young, Michael W. 1983. *Magicians of Manumanua: Living Myth in Kalauna*. Berkeley: University of California Press.

Zbirka je namenjena objavi krajših tematsko zaokroženih znanstvenih raziskav s področja sodobnega merjenja prostora, ki temeljijo na geografskih informacijskih sistemih in daljinskem zaznavanju, kot tudi na družbenih in kulturnih konstrukcijah prostora in časa: kako ljudje v različnih obdobjih in pokrajinah mislimo prostor in čas, kako ju živimo, čutimo, ustvarjamo, spreminjamo in uporabljamo.

Urednika zbirke: Nataša Gregorič Bon in Žiga Kokalj, ZRC SAZU

BORUT TELBAN je leta 1994 doktoriral iz antropologije na Avstralski nacionalni univerzi. Zaposlen je kot znanstveni svetnik na Inštitutu za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU. Je tudi izredni profesor in koordinator antropološkega modula na Podiplomski šoli ZRC SAZU. Od leta 1986 raziskuje na Papui Novi Gvineji. V svojih raziskavah se posveča predvsem analizi karawarijskega življenjskega sveta, kjer išče povezave med kozmologijo, družbeno organiziranostjo, prakso in jezikom. Tovrstna usmeritev mu hkrati omogoča specifičen pogled na zahodne in druge družbe po svetu ter uporabo lokalnih konceptov v procesu stalne dekolonizacije načinov delovanja in razmišljanja v majhnih neevropskih družbah.

