

# Lingvistično- antropološko razisko- valno delo s skupinama Auiakaj in Meakambut, Vzhodni Sepik, Papua Nova Gvineja

DARJA HOENIGMAN

## UVOD

Pričujoči članek predstavlja moje sedemnajstletno raziskovalno delo s skupinama Auiakaj (Awiakay) (iz vasi Kanjimei) in Meakambut v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji, kjer sem do danes preživela že nekaj več kot tri leta (39 mesecev). Po kratkem uvodu, v katerem osvetlim svojo dolgoletno povezavo s Papuo Novo Gvinejo in orišem jezikovno podobo te dežele, predstavim začetke svoje raziskovalne poti in prvo srečanje s terenom, ki je vključevalo »odkritje« jezikoslovcem prej neznanega jezika auiakaj (Awiakay) in posledično klasifikacijo jezikov arafundijske jezikovne družine. Nadaljujem s predstavitvijo metodologije, ki jo kot antropologinja, ki se ukvarja z jezikom, uporabljam pri terenskem delu, in predstavim tematiko svojih raziskav. Na študiji primera obsedenosti z duhovi prikažem medsebojni vpliv jezika in družbenega življenja, pri vsem tem pa ves čas poudarjam pomen družbenega in

kulturnega konteksta pri preučevanju jezikovnih praks ter pomembno vlogo, ki jo pri njihovem raziskovanju igra observacijski način snemanja.

Že na prvem potovanju po Papui Novi Gvineji leta 1998 me je prevzela izjemna jezikovna in kulturna raznolikost dežele, kjer danes nekaj manj kot 9 milijonov prebivalcev<sup>1</sup> govori več kot 850 različnih jezikov. Najprej sem se naučila tok pisina – jezika, ki mu nekateri še vedno pravijo melanezijski pidžin, čeprav je to danes kreolski jezik, saj je številnim Papuanovogvinejcem, še posebej tistim, ki živijo v mestih, postal materni jezik.<sup>2</sup> Tok pisin je poleg jezika motu in angleščine eden od nacionalnih jezikov Papue Nove Gvineje, v severnem delu in po otokih pa se uporablja kot *lingua franca*, torej kot jezik sporazumevanja med govorniki različnih jezikov.

»Polomljeni« različici tok pisina, kjer ima govorec velikokrat močno razpoznaven angleški naglas, pogosto rečemo *tok pisin bilong masta* (ali krajše *tok masta*), kar bi najustrezneje prevedli kot »tok pisin kolonialnih priseljencev«. Ker je ta različica tok pisina izredno okrnjena in zveni bolj ali manj kot polomljena angleščina (broken English), so nekateri tok pisinu prilepili izraz »Pidgin English« (pidžin angleščina).<sup>3</sup> Zavedati pa se moramo, da se je tok pisin od svojih začetkov na plantažah v Novi Britaniji in na Novi Irski iz melanezijskega pidžin jezika razvil v veliko bolj kompleksen jezik, ki se je že v zgodnjih sedemdesetih letih dvajsetega stoletja uporabljal v parlamentarnih debatah. Ironija izraza »polomljena« ali »pidžin angleščina« je v tem, da so najbolj polomljeno različico jezika govorili prav angleško govoreči priseljenci, ki se niso bili pripravljene naučiti tujega jezika, a so to pripisovali Papuanovogvinejcem, ki so že tisočletja živeli v večjezičnem okolju (glej tudi Mühlhäusler 1985: 242–4).

Dejstvo, da sem kot belka govorila tok pisin z lokalnim naglasom (ker sem se ga pač naučila od ljudi po vaseh in po različnih delih

---

**1** Kljub temu, da se zavedam spolne pristranosti v jeziku, sem se odločila za uporabo moške generične oblike, da bi se izognila ponavljajočemu dvojnemu pisanju, kot na primer prebivalci/prebivalke, Auiakajci/Auiakajke in tako naprej. Kadar iz konteksta ni razvidno drugače, uporabljam moško generično obliko in z njo vključujem tako moške kot ženske kot morebitne druge spolne identifikacije. Ko gre samo za žensko oziroma ženske, uporabljam žensko generično obliko.

**2** Za tok pisin v prispevku večkrat uporabljam standardno okrajšavo TP. Primere v tujih jezikih pišem ležeče in jih prevedem v enojnih navednicah ali dodam prevod v oklepaju. Auiakajski velarni nosnik, fonem, ki se izgovarja kot -n- v slovenski besedi »tank«, zapisujem z *ŋ*.

**3** Pidžin jeziki nastanejo v večjezičnih kontaktnih situacijah (na primer pri trgovanju), ko se srečajo govorniki različnih jezikov, ki nimajo drugega skupnega jezika. Izraz »pidžin«/»pisin« izhaja iz angleške besede »business« (posel) in odraža izgovorjavo kitajsko govorečih trgovcev. Pozneje se je ta pomen izgubil, čeprav je beseda ostala v imenih vseh treh melanezijskih pidžinov: tok pisina, bislame (ki jo govorijo na otočju Vanuatu) in pijina (ki ga govorijo na Solomonovih otokih).

Papue Nove Gvineje), mi je že tedaj odprlo veliko vrat in mi pomagalo pridobiti naklonjenost ljudi. Papuanovogvinejci večinoma niso vajeni belcev, ki bi tok pisin govorili tako kot oni, saj se številni beli priseljenci, ki so dolga leta živeli na Papui Novi Gvineji, jezika nikoli niso dobro naučili. Naj tu omenim, da se izrazu »belec/belka« (TP *waitman/waitmeri*) v članku namenoma ne izogibam, ker ga Papuanovogvinejci sami ves čas uporabljajo. Rada pa bi poudarila, da se TP izraz *waitman*, ki se najpogosteje res nanaša na zahodnjake, sicer uporablja za vse Nemelanezijce (razen redkih primerov priseljencev iz afriških držav), torej tudi za indonezijske trgovce in kitajske delavce, čeprav sta se za slednje v zadnjih letih, ob velikem porastu števila kitajskih priseljencev, v tok pisinu začela uveljavljati izraza *kongkong* in *saina*. Poleg očitne povezave z barvo kože ima izraz *waitman* lahko tudi druge konotacije: označuje lahko življenjski slog določene osebe (na primer Papuanovogvinejca, ki živi tako kot belci) ali njene sposobnosti, ki so pogosto povezane z verovanjem, da imajo belci dostop do znanja in moči, ki nista dostopna živim.

Ker tok pisin številni povezujejo s kolonialnim obdobjem in z vzvišenim odnosom do Papuanovogvinejcev (glej tudi Mühlhäusler 1985: 237), mora biti človek dandanes v mestih zelo previden, koga in predvsem na kakšen način nagovori v tok pisinu. Številni izobraženi Papuanovogvinejci so namreč lahko užaljeni, če jih belec nagovori v tok pisinu, saj si to razlagajo, kot da jih podcenjuje in misli, da ne znajo angleško. Če pa govoriš tok pisin kot domačini, te nevarnosti ni, saj lahko že v nekaj besedah pogovor obrneš na šalo ali pa sogovornikovo zanimanje vzbudiš že z govorico telesa, ki si se je podzavestno priučil v času bivanja z domačini. Ko sem se čez leta v času doktorskega študija nekoč vrnila s terena, mi je kolegica rekla, da kadarkoli pridem s Papue Nove Gvineje, še nekaj časa uporabljam drugačno obrazno mimiko, cesar sama nikoli ne bi opazila.

Ko sem Papuo Novo Gvinejo dvakrat prepotovala po dolgem in počez, sem se odločila, da se resneje posvetim študiju tega dela sveta. Ključnega pomena pri tem je bilo, da sem pred prvim potovanjem na Papuo Novo Gvinejo spoznala Boruta Telbana, ki je predlagal, naj s tedanjim partnerjem Robertom Gartnerjem, ki me je spremljal na prvih potovanjih, obiščeva Ambonwari – vas v provinci Vzhodni Sepik, kjer je Borut že leta opravljal terensko delo. Obisk Ambonwarija je bil zame prelomen, predvsem zaradi velikega navdušenja, ki so ga Ambonuarijci pokazali ob najinem prihodu, in dveh tednov intenzivnega spoznavanja dela antropologa, kot so mi ga skozi svoje razumevanje Borutovega dela predstavljali Ambonuarijci sami. Ko razmišljam za nazaj, vidim, da so poleg Borutovih pripovedovanj o

izkušnjah s terena s svojimi zgodbami o Kapraymariju (Borutovo ambonuarijsko ime) tudi Ambonuarijci precej vplivali na to, kako sem se pozneje terenskega dela lotila sama, saj mi je njihovo pripovedovanje razkrilo družbena pričakovanja in velik pomen osebnih odnosov. Ko mi je po vrnitvi domov Borut podaril svojo takrat pravkar natisnjeno knjigo *Plesati skozi čas: kozmologija Sepika* (Telban 1998), se je začelo moje odkrivanje antropologije.

#### IZBIRA TERENA IN PRVO SREČANJE S KANDŽIMEJCI/ AUIAKAJCI

Obisk Ambonwarija je name naredil tako močan vtis, da sem se odločila, da si bom za teren izbrala vas na območju Karawari-Arafundi v provinci Vzhodni Sepik. Po navdihu raziskave Dona Kulicka (Kulick 1992) v vasi Gapun, ki razlaga lokalno logiko in kompleksno družbeno-politično ozadje jezikovnih in kulturnih sprememb v skupnosti, ki je svoj jezik, tajapščino (Tayap), začela zamenjevati s tok pisinom, sem za magisterij nameravala raziskati vpliv tok pisina na enega od manjših lokalnih jezikov. Želela sem delati v skupnosti, kjer še ni bilo predhodnih raziskav in ki ni bila neposredno izpostavljena vplivu tok pisina.

Najprej sem nameravala oditi v vas Awim na reki Arafundi, pa mi je jezikoslovec Bill Foley, ki je sicer delal v vasi Yimas (Foley 1991), to odsvetoval, češ da se tja odpravlja sam in da je glede na število neopisanih jezikov na Novi Gvineji bolje, da si izberem kako drugo vas.<sup>4</sup> Tako sem se po pogovoru z Borutom, ki je postal moj magistrski mentor, odločila oditi v vas Kanjimej (izgovorjeno Kandžimej), ki je od Ambonwarija oddaljena le nekaj ur navzgor po reki Konmei. Če je v reki dovolj vode, si iz Ambonwarija lahko tam v dveh urah, če je ni in je treba sekati naplavljen debla, pa lahko pot traja tudi do šest ur. Do mesta Wewak, glavnega mesta province Vzhodni Sepik, je iz Kanjimeja dva dni poti.

---

<sup>4</sup> Devet let pozneje je v vasi Awim začel raziskovati Tomi Bartole, ki se v svoji doktorski disertaciji osredotoča na medsebojno razmerje krščanskih in tradicionalnih obredov ter jih razlaga v luči lokalnih kategorij, povezanih z dotikom (Bartole 2016).



Zemljevid 1: Kanjimei z okolico. Podatki s terena: Darja Hoenigman, 2011, vir geodetske podlage: Carto-GIS. Zemljevid hrani Avstralska nacionalna univerza.

Ko so me nekega deževnega junijskega popoldneva leta 2004 Ambonuarijci z motornim drevakom pripeljali v Kanjimei, ljudje, ki so se zvrstili na rečnem bregu, da bi videli, kdo prihaja, niso pokazali prav nobenega navdušenja nad »belo žensko«, ki jim je začela v tok pisinu razlagati, da bi rada ostala pri njih, da bi se naučila njihovih šeg in jezika. Ker je Kanjimei zadnja vas na reki, Kandžimejci niso bili vajeni obiskovalcev, ki bi dlje časa ostali pri njih, zato so ob mojem prihodu vsi premlevali, kakšen je skriti namen mojega obiska. Šele pozneje sem izvedela, da so me takoj, ko sem izgovorila ime vaškega učitelja, imeli za duha njegove umrle sestre. Na tem območju Nove Gvineje ljudje pogosto verjamejo, da smo belci, ki pridemo v njihovo vas, duhovi prednikov, ki smo se vrnili (glej Hoenigman 2007: 10; Telban in Vávrová 2010; Falck 2016), in čeprav – ali pa še posebej zato ker – se z leti vračanja na teren med nami in pripadniki skupnosti, v katerih delamo, spletejo trdne prijateljske in sorodstvene vezi, to še ne pomeni, da nam je »status duha« odvzet. Ob enem mojih zadnjih obiskov v Kanjimeju, ko smo z Andangijem, Skayamaŋ in Tanayem skozi gosto zaraščeno, težko prehodno sagovo močvirje odšli na hrib Amongao, kjer je bil nekoč eden od zaselkov prednikov, sem ob pogovoru o duhovih postavila neko vprašanje. Namesto da bi mi odgovorili, so se moji spremljevalci le spogledali in se začeli smejati. Ko sem vprašanje ponovila, se je Sakaymaŋ smejoč obrnila k Andangiju in rekla: »Glej, kako se pretvarja, da ne ve. Kot da ni ena izmed njih.«

Začetki v Kanjimeju so bili izjemno naporni in v številnih pogledih precej drugačni, kot sem pričakovala. V vas sem prišla z namenom, da bi preučila, na kakšen način tok pisin spodriva lokalni jezik, a se je izkazalo ne le to, da ljudje svojega jezika ne zamenjujejo prav pogosto in da se vsi otroci učijo lokalnega jezika, ampak tudi to, da jezik, ki so ga Kandžimejci govorili, ni bil enak tistemu iz vasi Asangamut na reki Yuat in ne onemu iz vasi Imanmeri, kot so jezikoslovci dotlej domnevali. Po več dnevih primerjanja z dolgimi seznamami besed nekaterih okoliških jezikov, ki so jih zbrali misijonarski jezikoslovci organizacije SIL, ki so v sedemdesetih letih dvajsetega stoletja delali obsežne sondažne raziskave, na podlagi katerih so dobili približno jezikovno sliko določenega območja (Conrad in Dye 1974),<sup>5</sup> so mi Kandžimejci vendarle razložili, da jeziku, ki ga govorijo, pravijo auiakaj (Awiakay), sami sebi pa Auiakajci (Awiakay), in da se morajo jezikov sosednjih vasi učiti prav tako, kot bi se morali učiti angleščine. Čeprav je bilo težko verjeti, sem si čez nekaj časa le priznala, da sem povsem po naključju »odkrila« jeziku, za katerega jezikoslovci dotlej še niso vedeli. Auiakajščina je samostojen jezik, ki z najbližjima sosedoma, karauarijščina (Karawari) in jezikom mijak (Miyak), sploh ni soroden. Auiakajščina, ki jo govorijo v Kanjimeju, karauarijščina, ki jo govorijo v Ambonwariju, in jezik mijak, ki ga govorijo v Asangamutu, pripadajo trem različnim jezikovnim družinam, kar pomeni, da si niso tako podobni kot slovenščina, češčina in ruščina, ampak tako različni kot na primer slovenščina, grščina in islandščina.

Po nekaj dneh v vasi mi je Aymakan, v čigar hiši sem tedaj spala, rekel, da naj mu rečem oče, njegovi ženi Kunundi pa mama. S tem ko sta me Aymakan in Kununda posvojila, sem v skladu z auiakajskim sorodstvenim sistemom (glej Hoenigman 2015a: 21–5) dobila tudi druge očete in matere, brate, ki so me odtlej spremljali na mojih poteh, in sestre, ki so skrbele, da sem imela kaj jesti, tudi kadar v vasi ni bilo dosti hrane. Ko si uvrščen v sorodstveni sistem, pa s tem, da začno drugi skrbeti zate, tudi sam dobiš obveznosti, česar me je vsak dan učila moja mati Kununda, ki je zame vedno prihranila prekajen kos mesa ali ribe in mi rekla: »Poglej, Kongot (moje kanjimejsko ime), to nogo *kamaoa* (jazbecu podobnega vrečarja; *Echymipera clara*) je zate prinesel tvoj svak Mandun.« Ali pa: »Kongot, Wangam gre, hčerka tvojega brata

---

**5** SIL (prej Summer Institute of Linguistics, danes pa SIL International) je mednarodna verska organizacija s sedežem v Teksasu v ZDA, ki se ukvarja z opisovanjem malih jezikov z namenom, da njeni člani v te jezike prevedejo Biblijo. Čeprav svoje člane večinoma izobražujejo sami, jih je veliko nadaljevalo s študijem jezikoslovja in doktoriralo na uradno priznanih univerzah.

Karuapa, tvoja *nungulia*. Na, daj ji ta kos mesa, ko spleza v hišo,« in mi v roko porinila košček prekajenega kazuarja, da sem ga dala bratovi hčerki, kot mora storiti vsaka *opia* (očetova sestra). Ime Kongotmay je zame izbrala moja *opia* »klasifikatorna očetova sestra« Yakame, ki me je poimenovala po vodnem duhu z jezera Mujam. Povedali so mi, da naj bi imel ta duh, tako kot jaz, dolge svetle lase. Poleg tega se v auiakajski mitologiji, tako kot moj kandžimejski oče, tudi oče tega duha imenuje Aymakan.

Poleg tega, da sem se začela učiti jezika, so bile torej vaše genealogije in sorodstveni sistem ena prvih stvari, ki sem jih morala ponotranjiti, saj je to, kdo je s kom v kakšnem sorodstvenem razmerju, osnova za razumevanje obveznosti, ki jih imajo različni sorodniki drug do drugega, neizpolnjevanje teh obveznosti pa razlaga za prenekatero zamere v skupnosti.

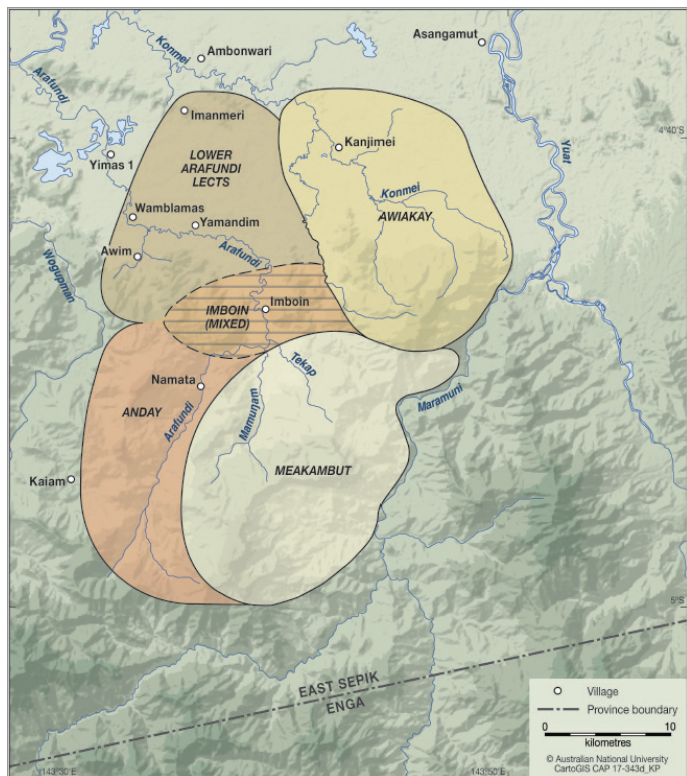


Fotografija 1: Darja Hoenigman s klasifikatornima sestričnima Anay in Mayngan, bratom Kokomiňom in njihovimi otroki v gozdnem kampu Ambiam (foto: Pupi Aymakan).

## ARAFUNDIJSKA JEZIKOVNA DRUŽINA

To, da na terenu odkriješ raziskovalcem neznan jezik, pri velikem številu neopisanih jezikov in slabo raziskanih območij na Novi Gvineji sicer ni nič tako zelo nenavadnega, je pa vse to zaznamovalo moje

nadaljnje delo. Naenkrat je postalo jasno, da se bom morala lokalnemu jeziku posvetiti precej bolj, kot sem načrtovala. Ker so mi Kandžimejci povedali, da lahko do določene mere razumejo jezike, ki jih govorijo prebivalci vasi ob reki Arafundi in skupina Meakambut, sem se na naslednjem obisku terena (leta 2006) odpravila navzgor po reki Arafundi in posnela osnove jezikov, ki so jih govorili po teh vaseh. S primerjavo posnetega materiala in tega, kar so mi o jezikih povedali njihovi govorci, sem ugotovila, da je jezik auiakaj, ki ga govorijo v Kanjimeju, del majhne jezikovne družine Arafundi, za katero so jezikoslovci pred tem domnevali, da je en sam, narečno razvejan jezik (Foley 1986) (glej Zemljevid 2). Pri takšnem delu pa ne smemo pozabiti, da se podatki, ki jih o jezikih dobimo z jezikovno primerjavo, in tisti, ki jih posredujejo govorci, pogosto razlikujejo, saj govorci jezikov ne upoštevajo dejstva, da nekatere podobnosti med jeziki izhajajo iz dolgotrajnega stika govorcev dveh jezikov, druge pa iz tega, da sta si jezika sorodna (podrobneje v Hoenigman in Evans, v pripravi).



Zemljevid 2: Arafundijski jeziki. Podatki s terena: Darja Hoenigman, 2017, vir geodetske podlage: Carto-GIS. Zemljevid hrani: Avstralska nacionalna univerza.



Arafundijsko jezikovno družino sestavljajo: (1) jezik auiakaj, ki ga govorijo v Kanjimeju, (2) jeziki spodnjega Arafundija, ki jih govorijo v vash Imanmeri, Wamblamas, Yamandim in Awim, (3) jezika zgornjega Arafundija: meakambut in andaj (Anday) – slednjega govorijo v Namati, Kupinu, Andambitu in delno v Imboinu – in (4) mešani jezik, ki ga govorijo v Imboinu. Zaradi številnih mešanih porok v Imboinu govorijo mešanico spodnjearafundijskih jezikov (predvsem jezika tape iz Awima) in jezika andaj, ker so se v Imboin sprva naselili prebivalci iz Namate. Poleg tega danes v vasi živi še nekaj govorcev jezika karimba, ki so se priključili Imboinu.

Med Meakambuti sem začela delati leta 2015. Za razliko od Auiakajcev in drugih arafundijsko govorečih skupin Meakambuti ne živijo v vasi, ampak se selijo med gozdnimi kampi in skalnimi zavetišči po svojem ozemlju. Pri Meakambutih sem s pomočjo observacijske filmske tehnike (več o tem v nadaljevanju) raziskovala načine uporabe jezika – na primer jezikovno prakso, ko se ljudje ob vsakem srečanju najprej sporečejo, da ne bi bilo videti, da so h komu prišli po hrano (Hoenigman 2019). Ker pa je delo s to polnomadsko skupino zelo drugačno kot z Auiakajci, se mu na tem mestu ne morem dovolj posvetiti, saj bi si zaslužilo lastno poglavje, zato ostajam le pri tej kratki omembi.

Prej omenjeno klasifikacijo arafundijskih jezikov (Hoenigman 2007: 140–4; 2015a: 44–7) zdaj priznavajo vsi jezikoslovci, ki se ukvarjajo s papuanskimi jeziki (glej Foley 2018: 231–2), s kolegico Bethwyn Evans pa sva na podlagi mojih posnetkov s terena rekonstruirali praarafundijsčino in piševa članek o pomenu povezovanja podatkov, ki jih dobimo s primerjalno metodo historične lingvistike, in tistih, ki jih razkrivata lokalna mitologija in ustna zgodovina, saj šele ob upoštevanju obeh vrst podatkov dobimo uravnoteženo sliko preteklosti (Hoenigman in Evans, v pripravi). Pripravljam tudi slovnični oris jezika auiakaj, ki bo po več letih dela na tem jeziku izšel v *Oxford Guide to Papuan Languages* (Hoenigman, v pripravi).

## LINGVISTIČNA ANTROPOLOGIJA IN OBSERVACIJSKO SNEMANJE: PREPLETANJE METODOLOGIJ TERENSKEGA DELA

Jezikovna klasifikacija arafundijskih jezikov, začetek spoznavanja jezika auiakaj ter spoznavanje auiakajske mitologije in življenjskega sveta (Hoenigman 2007) so postali podlaga za moje nadaljnje delo. Kot lingvistična antropologinja se ukvarjam predvsem z medsebojnim vplivom

uporabe jezika in družbenega življenja ter s prepletenostjo družbenih in jezikovnih sprememb. Za razumevanje vsega tega je potrebna dolgotrajna intimna povezava z družbo, v kateri raziskujemo, in z njenimi posamezniki. Tu ne gre le za enkratno dolgotrajno bivanje na terenu, ki je za antropologa seveda bistvenega pomena, pač pa za poznejše redno vračanje na teren, saj lahko šele čez čas začnemo prepoznavati ponavljajoče se družbene vzorce in spremljati družbene spremembe. Gre tudi za razumevanje umeščenosti skupnosti, v kateri delujemo, v širši prostor, za odnose, ki jih ima določena skupnost z drugimi skupnostmi, ter za poznavanje lokalne mitologije in ustne zgodovine, življenjskih zgodb posameznikov in nenazadnje tudi za dobro poznavanje fizičnega okolja (živalskega in rastlinskega sveta), saj je vse to del življenjskega sveta ljudi, s katerimi delamo. Ko omenjam življenjske zgodbe, s tem ne mislim na posnetke pogovorov, pač pa na osebne življenjske drame, ki smo jim priča in v katere smo nemalokrat tudi sami vpleteni. Šele ko smo dejansko del dogajanja v določeni družbi, lahko govorimo o opazovanju z udeležbo.

Metodologija, ki mojemu delu najbolj ustreza in ki sem jo postopoma razvila v času doktorskega študija in poznejših projektov,<sup>6</sup> vključuje klasično etnografsko metodo opazovanja z udeležbo, prepleteno z metodološkimi pristopi terenskega jezikoslovja in vizualne antropologije. S pomočjo observacijskega načina snemanja in analize v sodelovanju z raziskovalnimi sodelavci iz vasi namreč preučujem različne registre jezika, torej to, kako se jezik uporablja in kakšna je njegova vloga v različnih družbenih situacijah, pri čemer analiziram tudi dinamiko teh družbenih situacij.

Observacijski film je precej obsežen pojem, ki je prešel več faz in interpretacij. Da bi poudaril razliko med načinom, ko raziskovalec s kamero dogodke zgolj beleži in se gledalec počuti kot priča dogodkov (ali kot tako imenovana »muha na zidu«), in onim, ko je raziskovalec tudi sam udeležen v dogajanju, ki ga snema, in k udeležbi v življenju pritegne tudi gledalca, je David MacDougall v eseju *Beyond Observational Cinema* (MacDougall 1975) slednji način poimenoval participacijski. Pri mojem delu se ta načina prepletata. Uporabljam pristop, ki

---

**6** Po magisteriju na ISH (Institutum Studiorum Humanitatis) v Ljubljani sem dobila štipendijo avstralske vlade za doktorski študij na Oddelku za antropologijo takratne Research School of Pacific and Asian Studies na Avstralski nacionalni univerzi. Podaljšanje doktorskega študija, nakup filmske opreme in dodaten obisk terena mi je omogočila finančna podpora programa ELDP (Endangered Languages Documentation Programme IGS0162) s sedežem na School of Oriental and Asian Studies na Univerzi v Londonu. Ta fundacija je pozneje financirala tudi moj podoktorski projekt Avdiovizualne dokumentacije načinov govora skupine Meakambut (ELDP grant IPF0221).

je bližje fenomenološkemu pristopu v antropologiji, v katerem opazovalka in opazovani nismo ostro ločeni in pri katerem pomembno vlogo igrata vzajemno opazovanje in izmenjava. Svoj način snemanja, ki ga v tem prispevku preprosto imenujem »observacijski«, bi natančneje opredelila kot participatorno-observacijskega.

Videoposnetkov ne uporabljam le za ponovno pregledovanje in analizo dogodkov, ampak odlomke videa pozneje vključim v besedilo in oboje prepletam. Na ta način skušam povezati dve različni obliki vednosti, ki izhajata iz »biti« (*being*) in »pomeniti« (*meaning*) (MacDougall 2006: 1–9). Prvo prispeva eksistencialna narava filmskega posnetka, drugo skozi koncepte sintetizira in izraža pisanje.

Ko sem na terenu, imam kamero skoraj ves čas pri sebi in pogosto snemam »na slepo«, po občutku, torej ne le takrat, ko prepoznam določeno družbeno ali jezikovno situacijo, ampak tudi takrat, ko se specifične uporabe jezika ne zavedam. Vse te posnetke potem s pomočjo sodelavcev v vasi natančno transkribiram in prevedem. Le tako lahko raziskovalec ali raziskovalka zabeleži podatke o jezikovnih praksah, ki so mu oziroma ji bile dotlej neznane. Po eni strani je transkribiranje posnetega gradiva dolgotrajno in naporno, po drugi strani pa globoko izpolnjujoče in nujno potrebno etnografsko delo, saj šele ob diskusijah, ki se razvijejo ob in o uporabi lokalnega jezika, raziskovalci in raziskovalke začnemo dojemati lokalne koncepte, razumevati dejanja in reakcije ljudi v različnih situacijah ter počasi prodirati v njihov življenjski svet.

Ob prvem obisku terena sem imela videokamero s seboj bolj za lastno uporabo kot za raziskavo. Posneti sem želela petje in plese, sicer pa sem se kot ljubiteljska fotografinja bolj posvečala fotografiranju. Pogovore sem na začetku snemala le z majhnim diktafonom. O observacijskem načinu snemanja nisem vedela praktično ničesar, tako da sem začela videokamero za participatorno opazovanje vsakdanjih dogodkov uporabljati po naključju. V vasi so se vrstili prepiri in pretepi, ki jih sprva nisem mogla razumeti, in pogosto sem se znašla v stiski, ko so se pred mojimi očmi pretepali tisti, ki so zame skrbeli in mi bili blizu. Ker mi ljudje niso pustili, da bi pretepače pomagala vleči naražen, čeprav so to sami počeli, sem kamero v nekem kritičnem trenutku vzela v roke samo zato, da bi se z nečim zaposlila. Da bi razumela, za kaj je pravzaprav šlo, sem pozneje s skupino fantov posneti material transkribirala, kar je bilo izjemno težko, saj med preprirom vsi udeleženci vpijejo drug čez drugega in je nekatere zelo težko razumeti. A ker je zmerjanje kreativno, opazovanje govornice telesa med pretepi pa je, kot se je izkazalo, lahko zabavno, so fantje pri delu uživali in nikogar ni motilo, da smo morali kaseto (za videoposnetke sem takrat

uporabljala še mini-DV kasete) delček za delčkom prevrtavati nazaj, včasih celo po dvajsetkrat, preden smo lahko izluščili del, ki ga prej nismo dobro slišali. Z bratom Pupijem sva se do solz nasmejala, ko smo znova in znova pregledovali del, kjer najin oče Aymakan v ihti vrže po tleh svojo strgano majico, jo spet pobere in obraz namršči v kretnjo, ki izraža hudo jezo. Pozneje sem ugotovila, da je prav ta obrazna mimika ključnega pomena za razlikovanje med šaljivo uporabo besede in jezno pripombo, ki lahko sproži pretep.

Ob dolgih diskusijah o besedah, gestah, dejanjih in reakcijah vsakega posameznika na posnetkih ter z dodatnimi pripovedmi, ki so osvetlile ozadje medsebojnih odnosov in starih zamer, ki med prepiri vedno znova izbruhnjejo na plan, sem začela razumeti, da so prepiri in pretepi, ki zunanjemu opazovalcu na prvi pogled dajejo vtis kaotičnosti, močno strukturirani, govor v njih pa delno ritualiziran (podrobneje v Hoenigman 2015a: 103–32). Poleg tega, da observacijsko gradivo predstavlja dodatno dimenzijo terenskih zapiskov (vendar pa jih nikakor ne nadomešča!), saj s kamero zabeležimo tudi geste, obrazno mimiko, ton glasu, sočasno govorjenje in podobno, nam tovrstno gradivo omogoča, da določenim dogodkom znova in znova »prisostvuje-mo«. S tem nam pomaga pogledati v ozadje in spoznati del konteksta družbenih situacij (in praks), kjer smo kot opazovalci ponavadi osredotočeni na središče dogajanja in se ne moremo posvetiti pripombam in odzivom tistih, ki stojijo ob strani. Kljub temu pa so tudi njihove bežne pripombe in reakcije pomembne za razumevanje celotne slike nekega dogodka. Od te izkušnje naprej nisem nikoli več pomislila, da bi snemala samo z diktafonom.

Za boljše razumevanje vloge avdiovizualnega gradiva pri preučevanju govornih praks in komunikacije bi na tem mestu rada pokazala oziroma delila kratek posnetek igre z vrvico, ki sem ga naredila v okviru projekta ETKnoS, v katerem smo beležili to družbeno prakso. Na posnetku vidimo Tikinjao, ki skuša narediti figuro iz vrvice, ki naj bi predstavljala rečnega raka. Ko se ji zatakne, ji na pomoč priskoči klasifikatorna hči Munbangoapik, ki, tako kot drugi, ves čas pozorno spremlja dogajanje. Posnetek, ki je podnaslovljen v auiakaju/tok pisinu in angleščini, je na voljo na povezavi: <https://vimeo.com/499079960/cff9cb720a>. S tem da so v kader vključeni tudi stranski opazovalci, ki izdelovanje figure z vrvico sproti komentirajo, se o tej praksi in o jeziku naučimo veliko več, kot pa če bi stremeli po posnetkih, ki bi se osredotočili na samo izdelovanje figure. Prav ta način snemanja mi je pomagal priti do spoznanja, da se znanje iger z vrvico ne prenaša le od starejših na mlajše, temveč tudi v obratni smeri, od otrok na starše. Medtem ko starši vrvične prijeme z leti pozabijo in se jih ponovno učijo od mlajših

generacij, se morajo otroci od starejših naučiti, kaj določeni vzorci pomenijo in kaj ob njihovem izdelovanju govoriti. Ko svojo mater uči prijemov, Munbangoapik z gestami pokaže, kako naj Tikinjao obrača roke, kar kaže na to, da geste niso le spremljajoč, pač pa nepogrešljiv, besedam enakovreden del jezika. S tem Auiakajci elegantno zaobidejo problem opisovanja izdelovanja iger z vrstico, s katerim so se zgodnji antropologi desetletja neuspešno spopadali (podrobneje o tem v Honigman 2020).

Preden nadaljujem, naj omenim še svoje raziskovalne sodelavce, ki mi pomagajo pri transkribiranju in prevajanju posnetega gradiva. Na samem začetku mojega dela v Kanjimeju mi je pri učenju jezika ter pri transkribiranju in prevajanju mitov največ pomagal Vitus Imbisay, ki je tedaj ravno končal tečaj za učitelja prvih treh razredov osnovne šole. Ker je bil eden redkih, ki so znali brati in pisati, in ker je bila moja hiša odprta vsem, ki jih je zanimalo moje delo, njegova vloga ni povzročila vaškega ljubosumja. Ko so bili miti transkribirani, sem v proces prevajanja in v diskusije vključila tudi njihove pripovedovalce, a smo bili v hiši redko sami. Sčasoma so vsi v vasi spoznali način mojega dela, in ko so se naveličali nenehnega prevrtavanja posnetega materiala, med delom niso več tako pogosto prihajali v mojo hišo in niti ne zavidali tistim, ki so mi pomagali. Z začetkom observacijskega snemanja pa se je delo nekoliko spremenilo. Za pomoč pri transkribiranju in prevajanju zgoraj omenjenega pretepa sem izbrala fante, ki so bili pri dogodku sami navzoči, tako da pri delu ne bi slišali ničesar »novega«, kar bi lahko, kot sem tedaj mislila, v vasi povzročilo dodatne težave. Pozneje sem ugotovila, da so bile tovrstne skrbi odveč. Vas je namreč majhna, hiše pogosto nimajo sten, ki bi zakrivale pogled od zunaj, in vse, kar se dogaja, je na očeh vsem, poleg tega pa so vsi v vasi v takšnem ali drugačnem sorodstvenem razmerju z drugimi in prej ali slej izvejo vse še tako sočne podrobnosti preprirov, zdrav ali skritih ljubezenskih razmerij. Snemanje malodane kakršnekoli družbene situacije v vasi torej ne predstavlja težav, udeleženci so večinoma ponosni, da so na posnetkih, in želijo, da pri pisanju uporabljam njihova prava imena. Čeprav pri ponovnem pregledovanju gradiva, pri transkripciji, prevodih in diskusijah o posnetih dogodkih sama vedno znova prihajam do novih raziskovalnih spoznanj, pa nič od tega ni novo mojim raziskovalnim sodelavcem, saj so tovrstni dogodki del njihovega vsakdanjega življenja.

Drugače pa je bilo, ko sem nekoč s seboj prinesla nekaj manjših digitalnih fotoaparatorov, z namenom, da bi jih razdelila med ljudi, ki bi tako lahko sami snemali, kar bi se jim zdelo zanimivo. Ker takrat v vasi še niso imeli mobilnih telefonov s kamerami, so ti fotoaparati predstavljali nekaj, kar bi si vsak želel, in pri številnih vzbudili ljubosumje.

Zato jih nisem mogla pustiti le določenim izbrancem, ki bi jih naučila snemati, pač pa sem jih, da bi se izognila zameram in ljubosumju, ki bi ga utrpeli moji asistenti, posojala vsem po vrsti (primerjaj Turner 1992, ki v kontekstu staroselskih medijev pri Kayapo piše o tem, kako je dostop do kamere vplival na status snemalcev v skupnosti).

Tako pri observacijskem snemanju kot pri izbiri sodelavcev je vprašanje etike veliko bolj kompleksno, kot si predstavljamo. Da bi ljudi na terenu zaščitili pred morebitnimi negativnimi posledicami svojega raziskovalnega dela, moramo (med drugim) razumeti, kaj je (ne) sprejemljivo zanje, in ne le, kaj se zdi (ne)primerno nam.<sup>7</sup>



Fotografija 2: Pogled na Kanjime s snemalnega stolpa, ki so mi ga ob obisku leta 2012 Auiakajci zgradili ob najvišji kokosovi palmi sredi vasi. V časih pred droni je bil to edini način za snemanje z višine. Auiakajcem, ki pogosto plezajo na kokosove palme, kruhovce in druga visoka drevesa, pogled z višine ni tuj, nam pa doda perspektivo, ki so je domačini vajeni že od malih nog (foto: Pupi Aymakan).

**7** Ko sem nekoč snemala zelo »živ« jeziki domačega prepira in ko so ljudje, ki so se zbrali pred hišo, v kateri sta se zakonca prepirala, glasno komentirali sočne žaljivke, je mati ženske, ki je zmerjala moža, svojo hčer imenovala Satan in skušala njeno jezo ustaviti s tem, da ji je rekla, da sem pod hišo tudi jaz in da jo snemam (hiše v Kanjimeju so namreč na kolih, in veliko se dogaja pod njimi), ta pa je odgovorila: »Še dobro, da snema, vse, kar govorim, je čista resnica.« S tem ko je mati svoji hčerki zaklicala, da sem pod hišo tudi jaz, je pred polucijo hčerinih besed skušala zaščititi mene, ne pa svoje hčerke pred mojim posnetkom njenega preklinjanja. Popolnoma drugačen pa je primer, ko me je fundacija, ki je tedaj financirala mojo raziskavo, prosila za montiran odlomek, ki bi predstavil moje delo. Ko sem dobila odlomek, ki sem jim ga poslala, v pregled, me je prešinil začetni kader, v katerem je bil posnetek gozda, ki ga nisem prepoznala. Izkazalo se je, da je oseba, ki so jo najeli, da bi poenotila naslove v prispevkih, na začetek mojega odlomka na svojo roko dodala posnetek brazilskega deževnega gozda, ker se ji je, kot mi je razložila pozneje, zdelo, da na začetek prispevka spada posnetek gozda. Seveda ta oseba ni vedela, da za Kandžimejce njihov gozd ni le džungla, pač pa da rastline v njem dobro poznajo, da ima vsako drevo lastnika, da v nekaterih drevesih prebivajo duhovi ... in da bi lahko bil posnetek katerega koli drugega gozda (kaj šele brazilskega!) izredno problematičen.

Vse zgoraj omenjeno – od raziskovalnih odprav v druge vasi do dela v lokalni skupnosti, kakor tudi vzdrževanje snemalne opreme v vlažnih tropskih razmerah – je naporno in zahteva dobro organizacijo na terenu. Veliko težje kot biti brez elektrike in tekoče vode, jesti ličinke, se od jutra do večera potiti, hoditi na stranišče mimo strupenih kač in biti dan za dnem ves popikan od komarjev je to, da se nenehno spopadaš z ljubosumjem med ljudmi okrog sebe, iščeš ravnotežje med svojim delom, družbenimi obveznostmi in pričakovanji drugih ter krmariš med medosebnimi in medvaškimi zamerami in prepiri.

Na poti k razumevanju drugega se v določenem trenutku (ponavadi nekje sredi prvega daljšega terenskega dela) neizbežno znajdemo v psihološki krizi, ko se nam podre predstava o svetu, kot smo ga dotlej poznali, ko se iztiri način razmišljanja in vedenja, ki smo ga bili vajeni, ko se postavijo pod vprašaj naša dotedanja moralna načela. A kot nas opomni Michael Jackson (2013: 10), nam ravno to čustveno, intelektualno, družbeno in čutno iztirjenje, ki nas tako destabilizira, da bi od njega nagonsko najraje zbežali, ponudi priložnost, da se ponovno najdemo in pogled na svet, ki smo ga poznali, začnemo razumeti z vidika drugega.

## ETNOGRAFIJA AUIAKAJSKJE DRUŽBE V LUČI UPORABE JEZIKA

V Kanjimeju se ponavadi zelo veliko dogaja prav takrat, ko odhajam, saj me mnogi vabijo v svoje hiše, da bi me še zadnjič nahranili in mi s tem pokazali, da skrbijo zame, drugi pa prihajajo k meni z zanimivimi zgodbami – oboji z željo, da bi me pritegnili k temu, da bi se spet vrnila. Veliko zanimivega tako pogosto izvem prav v zadnjih dneh terena, ko ni več časa, da bi se stvarjem temeljito posvetila. Tako sem ob svojem drugem odhodu iz vasi po naključju izvedela, da so Auiakajci, kadar so odšli v gore, govorili drugače. Po nekaj vprašanjih mi je postalo jasno, da je šlo za poseben register, v katerem so določene besede zamenjali z novim, skrivnim besediščem. Ta namig je botroval moji odločitvi, da začnem spoznavati načine uporabe jezika v kontekstu različnih družbenih situacij.

Pri doktorskem študiju sem se najprej lotila že omenjenega skrivnega registra in se naučila, kako so Auiakajci v preteklosti zamaskirali svoj jezik, kadar so šli v gorat predel svojega ozemlja, kjer njihove pogovore slišijo duhovi gora, ki bi ob uporabi določenih besed nadnje lahko poslali bolezen ali pa gosto meglo, v kateri bi se izgubili. Pri tem sem ugotovila, da danes na podoben način zamaskirajo svoj jezik,

kadar gredo v mesto, kjer se bojijo, da bi jih napadle in oropale razbojniške tolpe. Pri tem je v ozadju tudi auiakajsko razumevanje drugih – tako bitij kot prostorov. Ta jezikovna praksa razkrije tudi kontinuiteto in spremembe v uporabi jezika ter auiakajsko dojetje prostora in nevarnosti (več o tem glej v Hoenigman 2012a).

Poleg tega sem se posvečala jeziku, dinamiki in vzrokom družinskih preprirov (Hoenigman 2015b) in vaških preteпов (Hoenigman 2015a) ter ugotovila, da se ravno skozi tovrstne situacije ohranja in obnavlja ustna zgodovina. Raziskovala sem tudi melodično objokovanje ob smrti, ki je hkrati enkratna priložnost za javno oznanjanje vseh krivic, ki so se žalujočemu zgodile, ker bodisi otroci bodisi drugi sorodniki ne izpolnjujejo svojih obveznosti (Gillespie in Hoenigman 2013; Hoenigman 2015b). Ukvarjam se tudi z besedno umetnostjo in pomenom neprevedljivega za razumevanje pesmi celonočnih plesov, ki so skoraj v celoti spesnjene v neprevedljivem jeziku duhov (Hoenigman 2015b), in s pomenom konteksta za razumevanje kulturnih praks, kot so na primer igre z vrstico (Hoenigman 2020).

Jezik duhov pa se ne pojavlja le v pesmih. Duhovi lahko spregovorijo tudi skozi usta medijev, ki jih obsedejo (Hoenigman 2012b). Da bi vsaj za kanček osvetlila medsebojni vpliv jezika in družbenega življenja, se bom v naslednjem razdelku na kratko posvetila obsedenosti z duhovi in na primeru pokazala, kako duhovi s specifično rabo jezika prek svojih medijev povzročajo spremembe in vplivajo na odnose moči v skupnosti. Primer, ki ga bom predstavila, je posebno poveden tudi glede rabe kamere za preučevanje jezika v kontekstu, saj nam ta omogoča posneti situacijo, ki je preveč kompleksna, da bi jo lahko raziskovalec oziroma raziskovalka v celoti razumela med samim dogajanjem.

## GOVORICA DUHOV

Auiakajci živijo sredi tropskega gozda. Njihova glavna hrana je sago, natančneje, škrob, ki ga pridobivajo s tolčenjem, sekanjem in potem spiranjem sredice iz debel sagovih palm. Sicer pa lovijo ribe, v gozdu nabirajo gobe, užitno listje in praproti, razne ličinke in žuželke, moški pa ponoči odhajajo na lov na divje prašiče, kazuarje ali manjše vrečarje. V vasi seveda ni elektrike, po vodo hodijo v reko, do Kanjimeja pa še danes ne seže signal mobilnega telefonskega omrežja. V vasi imajo štiri motorje, ki jih pritrdijo na drevak in vsakih nekaj mesecev odpotujejo v mesto, kamor so v zadnjih dvajsetih letih hodili prodajat dišeč les, v tok pisinu imenovan *garu* (*Gyrinops ledermannii*), ki ga indonezijski



trgovci preprodajajo na Bližnji vzhod za kadilo, v zadnjem letu pa hodijo prodajat tudi zlato, ki so ga začeli spirati v enem od potokov. Kot mnogi drugi Papuanovogvinejci, ki so oddaljeni od cest, bolnišnic in vladnih ustanov, se tudi Auiakajci ves čas pritožujejo, da so *las ples bilong bus*, »zadnji v gozdu«, da nimajo nobene pomoči od države in da so na slabšem ne samo v primerjavi s Papuanovogvinejci, ki živijo v mestih, ampak tudi v primerjavi s sosedi.

V vasi je nekaj let delovala šola, tako da se je nekaj generacij otrok in najstnikov naučilo brati in pisati v tok pisinu, sicer je pa zdaj pouk zamrl, saj je spiranje zlata trenutno za vse vaščane pomembnejše in bolj donosno opravilo. Kot sem omenila že zgoraj, vsi Auiakajci govorijo tako svoj jezik, auiakaj, kot tudi lokalno *linguo franco*, tok pisin. Tok pisin ponavadi uporabljajo, kadar govorijo s prišleki, v cerkvenem kontekstu, v določenih fazah preprirov – ti se ponavadi začnejo v auiakaju, z občasnim zmerjanjem v tok pisinu, potem gredo skozi fazo pretepa in pojasnjevanja v auiakajščini, nato se začnejo počasi prevešati v tok pisin, ki ponavadi na koncu prevlada, saj je to jezik avtoritete, ki ga uporablja tudi policija. Angleško Auiakajci praktično ne znajo. Čeprav so se je tisti redki, ki so se šolali še v kolonialnem obdobju, nekaj naučili v šoli, jim je angleščina tuja in je skoraj nikoli ne uporabljajo. Vedo pa, da je angleščina jezik belcev ter da se dandanes uporablja v parlamentu in v višjih razredih šole – torej je jezik, ki ima določeno moč.

Auiakajci so od sredine šestdesetih let dvajsetega stoletja katoličani. Sredi devetdesetih let so z odprtimi rokami sprejeli katoliško karizmatično gibanje, ki je od njih zahtevalo, da prekinajo odnose z duhovi prednikov in z duhovi narave, češ da so ti povezani s hudičem (za ozadje o prihodu karizmatičnega gibanja v Kanjimei glej Hoeningman 2007: 67–70; o prihodu tega gibanja v sosednji Ambonwari glej Telban 2009).<sup>8</sup> Kandžimejci so bili nad tem gibanjem navdušeni – ne samo zato, ker je bilo bolj dinamično kot nedeljske maše, ampak še posebej zato, ker je po naključju sovpadlo s tem, da so v vas prišli indonezijski trgovci in ljudem odkrili tržno vrednost smole dreves *garu* (*Gyrinops ledermannii*), ki jih je v auiakajskih gorah vse polno. Kot odziv na poškodbo ta drevesa proizvedejo dišečo smolo, ki je v tistem obdobju v Papui Novi Gvineji dosegala visoko ceno. S tem povezan

---

**8** Čeprav so prvi misijonarji močno nasprotovali lokalnim obredom iniciacij, ki so jih povezovali s hudičem in so jih Auiakajci, tako kot druge okoliške skupine, postopoma opustili, pa se katoliška Cerkev v Papui Novi Gvineji ni spuščala v izkoreninjenje drugih lokalnih verovanj in obredov (kot na primer evangeličanska Cerkev Papue Nove Gvineje (ECPNG), ki je radikalno prepovedala vse petje in ples v lokalnih jezikih). Zahteva po prekinitvi odnosov z lokalnimi duhovi je prišla šele z novim karizmatičnim gibanjem.

pritok denarja je bil za Kandžimejce dokaz, da je krščanski Bog, z Jezusom, Devico Marijo, Sv. Duhom in angeli, močnejši od njihovih tradicionalnih duhov: »Že res, da so nas naši duhovi ozdravili, kadar smo bili bolni, in nam pomagali loviti, ampak denar – tega smo pa dobili šele, ko smo sprejeli krščanskega Boga,« mi je v enem od pogovorov povedal zdaj že pokojni Vincent Kangam, ki mi je ob mojem prvem obisku v Kanjimeju večer za večerom pripovedoval auiakajske mite.

Del katoliškega karizmatičnega gibanja je tudi to, da določeni ljudje (bodisi ženske bodisi moški) med molitvenimi srečanji, med obredi zdravljenja, včasih pa tudi izven verskega konteksta padejo v trans in začnejo »govoriti v jezikih«, <sup>9</sup> nekatere pa obsedejo duhovi. <sup>10</sup> To so lahko, kot razlagajo Auiakajci, duh Devica Marije, Jezus, Sv. Duh ali angeli. Lahko se pa zgodi, da stvari uidejo izpod nadzora in človeka obsede Satan, ki je zlonameren in se pretvarja, da je eden od prej omenjenih duhov. Da bi se temu izognili, molitveni vodje dvignejo roko nad obsedenega in govorijo: »*Kontrol, kontrol kontrol ...*« To, kateri duh je govoril skozi koga, se pozneje odločijo vaščani sami. Duhovi obsedejo ljudi ob različnih priložnostih, največkrat pa ponoči, še posebej med karizmatičnimi molitvenimi večeri.

Na enem od takih srečanj je Tosko Panbok, žensko v poznih dvajsetih letih, obsedel duh. Ljudje najprej niso bili prepričani, ali skozno govori Satan ali eden od dobrih duhov, so se pa pozneje zedinili, da je bila to Devica Marija (za podrobnejši opis in analizo dogodka glej Hoenigman 2012b). Duh, ki je obsedel Tosko, je prekinil petje ter ostro oštel in ozmerjal vaše voditelje – prav tiste, ki so karizmatično gibanje prinesli v vas, češ da so leni, da darov zdravljenja in govorjenja v jezikih, ki so jih prejeli od Svetega Duha, ne uporabljajo pravilno in da s tem onemogočajo, da bi »dobri duh« zaobjel vas in odprl vrata napredku, na katerega so vsi že tako dolgo čakali. Pri tem moram poudariti, da Devica Marija v Kanjimeju ni tiha, ponižna in usmiljena, kot jo predstavlja katoliška Cerkev, pač pa da se vede kot vse auiakajske ženske, ki znajo dobro ozmerjati može ali brate. Krščanski duhovi, ki so vstopili v auiakajsko kozmologijo, se večinoma vedejo kot auiakajski

---

**9** »Govorjenje v jezikih« (angl. *speaking in tongues*) je posebna praksa, značilna za karizmatična gibanja, ki izhaja iz svetopisemskega odlomka Apostolskih del (Apd 2, 1–4). Ta govori o prihodu Svetega Duha nad apostole in o prejemu posebnega daru, »govorjenja v jezikih«. »Govorjenje v jezikih« ne vsebuje besednjaka obstoječih jezikov (Csordas 1990; Hoenigman 2012b).

**10** Tema obsedenosti z duhovi je v auiakajski sinkretistični situaciji zelo kompleksna in je na tem mestu žal ne morem podrobneje obravnavati. Naj omenim le, da obsedenost s krščanskimi duhovi ni povsem nova praksa, pač pa se povezuje s tradicionalnimi duhovi. V enem in istem dogodku lahko nekatere obsedejo duhovi narave (ki jih ljudje pogosto – ne pa vedno – enačijo s hudičem) in krščanski duhovi.

tradicionalni duhovi, ti pa odsevajo navade Auiakajcev samih. Ker je katoliško karizmatično gibanje prišlo od zunaj, krščanski duhovi ponavadi govorijo tok pisin. Tokrat pa je Marijin duh govoril predvsem auiakajsko. V angleščini podnaslovljeni odlomek, v katerem vidimo, kako je duh, ki je obsedel Tosko, prekinil molitveni večer, si lahko ogledamo na povezavi: <https://vimeo.com/499078019/ef069777c0>.

Značilno za govorico duha je, da se izogiba imenovanju drugih duhov, da uporablja veliko retoričnih vprašanj in metafor in, kar je najpomembneje, govorica duha je kriptična. Ker sem bila v Kanjimeju pogosto priča obsedenosti z duhovi, mi je uspelo posneti ter s pomočjo sodelavcev iz vasi transkribirati in prevesti precej materiala (že samo dogodek, o katerem govorim v tem primeru, je trajal več kot dve uri) ter pozneje izluščiti značilnosti govornice duhov. Sporočila duha torej nikoli niso eksplicitna, ampak potrebujejo razlago. Najpomembnejša sporočila so tista, ki zunanjemu opazovalcu sama po sebi ne pomenijo nič, saj je prav v njih največ prostora za diskusijo. V modelu kooperativne uporabe jezika, ki ga je razvil filozof jezika Paul Grice (1975), so to t. i. »ne dovolj informativne izjave« (*insufficiently informative utterances*), torej izjave, ki si jih morajo poslušalci razložiti sami. Razlaga preroških stavkov pa je odvisna od tega, kako ljudje vidijo trenutne razmere v skupnosti, ter odraža javno neizražene obtožbe in užaljenosti. V določenem trenutku je duh Device Marije rekel:

*Aymayan amba inayke aka kamba kambat umunak pe unja.*

»Ko bo Aymay naredil (ne)kaj, bom divje plesala.«

Namesto da bi naravnost izrazil, kaj bi Aymay moral narediti, zgornji stavek sprovcira ljudi, da si njegov pomen razložijo sami. To pa ni bilo težko: vsi v vasi so namreč vedeli, da je Aymay eden tistih, ki so v vas prinesli karizmatično gibanje in pred tem na verskem tečaju prejeli darove Sv. Duha. Večina ljudi je menila – in občasno so na skrivaj o tem tudi govorili –, da je Aymay te darove zanemarjal, kar je pomenilo, da skupnost od vsega skupaj ne bo imela nič. Auiakajci so že dolgo čakali na napredek, in ko se je Bog končno odločil, da bo nekaj izbrancev obdaril s posebnimi zmožnostmi, so se ti izbranci izkazali za nevredne teh moči, ki bi jih sicer lahko uporabljali za skupno dobro. Takšno je bilo javno mnenje, ki je botrovalo razlagi besed, ki jih je duh Device Marije spregovoril skozi Toskina usta.

Medtem ko sta dva ošteta vaška voditelja, Aymay in Yukun, njeno kritiko sprejela, se ji je molitveni vodja Moyambe uprl, ker je bil prepričan v svoj prav. Upravičeval ga je s tem, da vas brez njega ne more. Ker je bila kritika usmerjena proti njemu, kot molitveni vodja

ni mogel sprejeti, da bi ga oštevala sama Devica Marija, ki ji je zvesto služil, kot je pogosto poudaril. Prepričan je bil, da je Tosko obsedel Satan, zato je tega duha hotel izgnati – med drugim s tem, da ga je skušal premagati z uporabo jezika, ki mu vsi v vasi pripisujejo večjo moč: Moyambe se je uprl v angleščini. Duha Device Marije pa to ni ganilo. V auiakajščini mu je posmehljivo navrgla, da se vede kot otrok, ki ne dobi tistega, kar si želi, potem ko je skakal po vasi in vpil: »*I'm a big man in this village, I can belt you off!*« »Jaz sem v tej vasi pomemben, lahko te premlatim!« Odlomek Moyambejevega »prepira« z duhom, ki je obsedel Tosko, si lahko ogledamo na povezavi: <https://vimeo.com/499078418/f5094be5b0>.

Auiakajska družba je egalitarna. Takoj ko se začne posameznik dvigati nad ostalimi (kot se je zgodilo z Moyambejem, ki je sčasoma postal vidno močnejši kot drugi molitveni vodje) in se tako tudi vesti, vsi čutijo, da je to narobe, in komaj čakajo, da se nekaj zgodi, da se stvari spet poravnajo. Javna kritika je namreč nesprejemljiva, saj lahko – tako kot opravljanje – vodi v bolezen. Zato zelo prav pridejo duhovi, ki skozi medije, ki si jih izberejo, s specifično rabo jezika izrazijo javno mnenje. Debate o tem, kaj je povedal duh, pa niso prepovedane.

V primeru, ki sem ga opisala, je pomembno vlogo odigrala tudi lokalna jezikovna ideologija – skupek predstav, ki si jih določena skupina ljudi deli o naravi jezika v svetu (glej tudi Rumsey 1990: 346), pri katerih pa ne gre le za jezik, saj so tovrstne predstave povezane z razumevanjem jaza, identitete, spola, tvornosti, moči in moralnosti (glej Woolard in Schieffelin 1994: 56). Auiakajščina ni jezik, ki bi mu ljudje pripisovali moč – že v vsakdanjih prepirih jo nadvlada tok pisin. A kljub temu, da je za večino tok pisin jezik avtoritete, se vsi zavedajo, da obstaja jezik, ki je še močnejši, saj v njem razpravljajo v državnem parlamentu, poleg tega pa se uporablja v svetu izven Papue Nove Gvineje, v svetu belcev, ki je Auiakajcem nedosegljiv. Prežet s takšno jezikovno ideologijo je Moyambe posegel po najmočnejšem orožju: duhu, ki ga je napadel in govoril auiakajsko, se je uprl v angleščini. Tu pa je prišlo do paradoksa. Že res, da je angleščina v globalnem smislu močnejša kot auiakajščina, toda v Kanjimeju je skoraj nihče ne razume, in naj si je Moyambe še tako prizadeval, da bi zadevo obrnil v svoj prid, so bila kriptična sporočila, ki jih je duh podal v auiakajščini, vsem razumljiva in so ljudem omogočila, da si jih razložijo v luči aktualnega stanja v skupnosti. Bitka duha in molitvenega vodje je bila na eni od ravni tudi bitka jezikov, v kateri je lokalni jezik premagal globalnega.

Ko sem se naslednje leto vrnila, Moyambe ni bil več glavni molitveni vodja. Večino časa je preživel v gozdu in svojo odsotnost opravičeval s tem, da je moral dati prostor mlajšim, svojo prisotnost v vasi

pa s tem, da ga skupnost potrebuje, ker verskih obredov nihče ne zna voditi tako dobro kot on. Bil je edini, ki je še vedno trdil, da je bil tistega večera v Toski Satan, medtem ko so si bili ostali vaščani edini, da je s tem, ko se je uprl »Devici Mariji«, pozneje tudi nad svojega sina priklical bolezen.

Povedati je treba še to, da Moyambe nikoli ni zameril Toski (ki je sicer njegova klasifikatorna sestra), pač pa Satanu. Kot je že Telban opisal na primeru moških, ki so, obsedeni od duha krokodila, ubili neko žensko, ki se je preveč približala hiši duhov (Telban 1998: 193), oseba, ki jo obsede duh, postane duh. Zato ljudje besed in dejanj ne pripisujejo tej osebi, ampak duhu, ki jo je obsedel. Sicer pa so za pomen, ki so ga pripisali besedam duha, odgovorni Kandžimejci – besede duha omogočajo le to, da lahko ljudje začnejo javno debatirati o tem, kaj posameznik dela narobe, kar pa brez pomoči duha ne bi bilo družbeno sprejemljivo.

Opisani primer prikazuje večplastnost družbene situacije (obsedenost z duhovi) v kompleksni povezavi z uporabo jezika (tako specifične govornice, ki jo uporablja duh, kot tudi jezikov, ki jih duh in Moyambe izbereta za svoje orožje). Observacijska filmska tehnika mi je omogočila podrobno analizo govornice duha, ki osvetli pomemben del te družbene situacije. Pri tem je bilo ključnega pomena snemanje z infrardečo lučjo. Ker se obsedenost z duhovi ponavadi dogaja v popolni temi, kjer okolico le sem in tja osvetljuje kaka svetilka, bi bila uporaba dodatne snemalne luči moteča.

## ZAKLJUČEK

V pričujočem članku sem želela pokazati, kako lingvistična antropologija jezik vedno umešča v družbeni in kulturni kontekst, družbene situacije pa razlaga v luči uporabe jezika. Kaže tudi na pomen holističnega pristopa v antropologiji nasploh: šele na podlagi natančne analize, ko dobro razumemo podrobnosti v ozadju (razmerja med posamezniki in posameznicami z njihovo zgodovino, njihove vrednote, norme, čustva ...), se lahko približamo razumevanju lokalnih predstav in konceptov ter v njihovi luči razlagamo družbene situacije, s pomočjo teh pa razumemo rabo jezika.

Kontekst, ki ga potrebujemo za razlago družbenih ali jezikovnih praks, pa se pogosto skriva v na videz nepomembnem, neizrečenem in nestorjenem. Iz neprevedljivih pesmi izluščimo pomen šele z analizo paralelizmov, ko vzporedimo besede, ki same po sebi nimajo

pomena. V govoricu duha ravno stavki, ki so na videz brez pomena, ljudem povedo največ. Ne duh in ne Toska, ki jo je duh obsedel, pač pa ljudje, ki so stali ob strani in vse skupaj le opazovali, so bili tisti, ki so besedam duha pripisali pomen. Vzroki številnih vaških preprirov niso storjena dejanja, ampak stvari, ki jih ljudje niso naredili, na primer pričakovanja ali obveznosti, ki jih kdo ne izpolnjuje. Pogosto lahko vzroke za dolgotrajne družinske zamere izluščimo iz žalostinke osebe, ki ob smrti sorodnika joče nekje ob strani in sploh ne vstopi v hišo, kamor vsi drugi hodijo objokovat truplo.

Da na prvi pogled manj očitno in na videz »nepomembno« v družbenih situacijah sploh opazimo, pa nam v veliki meri omogoča observacijski način snemanja. Vsako vnovično pregledovanje posnetega materiala nas namreč ponovno postavi v situacijo, ki bi bila sicer nepovnljiva, in nam tako omogoči, da v njej odkrivamo nove podrobnosti, ki bi nam sicer ušle. In prav te podrobnosti nam pomagajo osvetliti pomen določene družbene ali jezikovne prakse.

#### ZAHVALA

V okviru mojega raziskovalnega dela bi rada omenila tiste, ki so me na tej poti usmerjali. Kot pozoren mentor, zanesljiv zaveznik in strasten kritik je na moje delo in način raziskovanja močno vplival Borut Telban, čigar razumevanje življenjskega sveta Ambonuarijcev me še vedno navdihuje. Natančne analize etnografskega in jezikovnega materiala, zavesti o potrebi po iskanju vedno novih plati iste zgodbe, načinov spoznavanja naravnega sveta in pomena uporabe sočnega jezika pri pisanju etnografije so me učili Alan Rumsey, Andrew Pawley, Aung Si, Bethwyn Evans, Nicholas Evans, Robin Hide in Don Kulick. Pri filmskem delu me s svojim čutom za razumevanje drugega in sposobnostjo ustvarjanja filmske etnografije navdihuje Gary Kildea. Za številne pogovore o filmu, antropologiji in terenskem delu pa se zahvaljujem tudi Danieli Vávrovi in Pip Deveson.

Najlepša hvala urednici Sarah Lunaček za večkrateno natančen pregled tega prispevka ter odlične pripombe in vprašanja, ki so mi pomagala prispevek izboljšati. Za pregled prispevka in dodatne pripombe se zahvaljujem tudi anonimnemu recenzentu/recenzentki in sourednici Tini Palaić.

Moja najtoplejša zahvala pa gre Auiakajcem in Meakambutom, ki so me kljub moji drugačnosti in nevednosti sprejeli v svoj življenjski svet in sčasoma tudi sami postali neodtujljiv del mene same.

## CITIRANE REFERENCE

- BARTOLE, TOMI 2016 '»The Work of the Heart«: Self-transformation amongst the People of Awim, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. St. Andrews: University of St. Andrews.
- CONRAD, ROBERT J. IN T. WAYNE DYE 1974 'Some Language Relationships in the Upper Sepik Region of Papua New Guinea.' *Pacific Linguistics A-40*: 1–35.
- CSORDAS, THOMAS J. 1990 'Embodiment as a Paradigm for Anthropology.' *Ethos* 18(1): 5–47.
- FALCK, CHRISTIANE 2016 'Calling the Dead: Spirits, Mobile Phones, and the Talk of God in a Sepik Community (Papua New Guinea).' Doktorska disertacija. Cairns: James Cook University.
- FOLEY, WILLIAM A. 1986 *The Papuan Languages of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FOLEY, WILLIAM A. 1991 *The Yimas Language of New Guinea*. Stanford, California: Stanford University Press.
- FOLEY, WILLIAM A. 2018 'The Languages of the Sepik-Ramu Basin and Environs.' V: *Papuan languages and linguistics*. Bill Palmer, ur. Berlin: Mouton. Str. 197–431.
- GILLESPIE, KIRSTY IN DARJA HOENIGMAN 2013 'Laments and Relational Personhood: Case Studies from Duna and Awiakay societies of Papua New Guinea.' V: *One Common Thread: The Musical World of Laments*. Stephen Wild, Di Roy, Aaron Corn in Ruth Lee Martin, ur. Posebna izdaja *Humanities Research Journal* 19(3): 97–110.
- GRICE, PAUL H. 1975 'Logic and Conversation.' V: *Syntax and Semantics. Volume 3: Speech Acts*. P. Cole in J. L. Morgan, ur. New York, San Francisco, London: Academic Press. Str. 41–58.
- HOENIGMAN, DARJA 2007 'Language and Myth in Kanjime, East Sepik Province, Papua New Guinea.' Magistrska naloga. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis.
- HOENIGMAN, DARJA 2012a 'From Mountain Talk to Hidden Talk: Continuity and Change in Awiakay Registers.' V: *Melanesian Languages on the Edge of Asia: Challenges for the 21st Century*. (Posebna publikacija *Language Documentation & Conservation*.) Nicholas Evans in Marian Klamer, ur. Honolulu: University of Hawai'i Press. Str. 191–218.
- HOENIGMAN, DARJA 2012b 'A Battle of Languages: Spirit Possession and Changing Linguistic Ideologies in a Sepik Society, Papua New Guinea.' V: *Interlingual Articulations in Asia and the Pacific: Figuring Sociocultural Otherness through Otherness of Linguistic Codes*. Alan Rumsey in Rupert Stasch, ur. Posebna izdaja *The Australian Journal of Anthropology* 23(3): 290–317.
- HOENIGMAN, DARJA 2015a '»The Talk Goes Many Ways«: Registers of Language and Modes of Performance in Kanjime, East Sepik Province, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. Canberra: The Australian National University.
- HOENIGMAN, DARJA 2015b '«Are My Brothers Fucking Your Sister?» Shaming and Being (A)shamed in a Sepik Society.' V: *Language, Morality and the Emotions*.

Bree Blakeman in Ian Keen, ur. Posebna izdaja *The Australian Journal of Anthropology* 26(3): 381–97.

HOENIGMAN, DARJA 2019 'Clearing the Air: A Meakambut Practice of Initiating a Quarrel upon Arrival.' Neobjavljeni prispevek je bil predstavljen na simpoziju *Language and the Anthropology of Communication in Honour of Alan Rumsey*. The Australian National University, 15. avgust 2019.

HOENIGMAN, DARJA 2020 'Talking about Strings: The Language of String Figure-Making in a Sepik Society in Papua New Guinea.' *Language Documentation & Conservation* 14: 598–641.

HOENIGMAN, DARJA V pripravi. 'Awiakay Sketch Grammar.' V: *Oxford Guide to Papuan Languages*. Nicholas Evans in Sebastian Fedden, ur. Oxford: Oxford University Press.

HOENIGMAN, DARJA IN BETHWYN EVANS V pripravi. 'Arafundi Past Through Myths, Oral history and Language.'

JACKSON, MICHAEL 2013 *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: The University of Chicago press.

KULICK, DON 1992 *Language Shift and Cultural Reproduction: Socialization, Self and Syncretism in a Papua New Guinea Village*. Cambridge: Cambridge University Press.

MACDOUGALL, DAVID 1975 'Beyond Observational Cinema.' V: *Principles of Visual Anthropology*. Paul Hockings, ur. The Hague: Mouton. Str. 109–24.

MACDOUGALL, DAVID 2006 *The Corporeal Image*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.

MÜHLHÄUSLER, PETER 1985 'Variation in Tok Pisin.' V: *Handbook of Tok Pisin (New Guinea Pidgin)*. Pacific Linguistics Series C (70). Stephen A. Wurm in Peter Mühlhäusler, ur. Canberra: Department of Linguistics, Research School of Pacific Studies, Australian National University. Str. 233–73.

RUMSEY, ALAN 1990 'Wording, Meaning, and Linguistic Ideology.' *American Anthropologist* 92(2): 346–61.

TELBAN, BORUT 1998 *Dancing through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford: Oxford University Press.

TELBAN, BORUT 2009 'A Struggle with Spirits: Hierarchy, Rituals and Charismatic Movement in a Sepik Community.' V: *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories*. Pamela J. Stewart in Andrew Strathern, ur. Durham: Carolina Academic Press. Str. 133–58.

TELBAN, BORUT IN DANIELA VÁVROVÁ 2010 'Places and Spirits in a Sepik Society.' *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11(1): 17–33.

TURNER, TERENCE 1992 'Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video.' *Anthropology Today* 8(6): 5–16.

WOOLARD, KATHRYN A. IN BAMBI B. SCHIEFFELIN 1994 'Language Ideology.' *Annual Review of Anthropology* 23: 55–82.



## IZVLEČEK

Avtorica predstavi svoje sedemnajstletno raziskovalno delo s skupinama Auiakaj (Awiakay) (iz vasi Kanjimei) in Meakambut v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji, kjer je do danes preživela že nekaj več kot tri leta. Po kratkem orisu svojega prvega srečanja s terenom, ki je vključevalo »odkritje« jezika auiakaj (Awiakay), za katerega dotlej jezikoslovci še niso vedeli, omeni odpravo po reki Arafundi, na podlagi katere je pozneje klasificirala arafundijske jezike. To je postalo podlaga za njeno poznejše lingvistično-antropološko delo, v katerem je preučevala različne jezikovne registre, kot na primer skrivne jezike, jezik preprirov, jezik duhov, objokovanje umrlih in neprevedljivi jezik celonočnih pesemskih plesov, ter družbene situacije, v katerih se te oblike govora uporabljajo. V članku predstavi metodologijo, ki jo uporablja pri terenskem delu, saj je mešanica tradicionalne etnografske metode opazovanja z udeležbo, metod, ki jih uporablja terenska lingvistika, in metod vizualne antropologije. Na študiji primera obsedenosti z duhovi prikaže medsebojni vpliv jezika in družbenega življenja. Pri vsem tem ves čas poudarja pomen konteksta pri preučevanju jezikovnih praks in pomembno vlogo, ki jo pri raziskovanju tega igra observacijska filmska tehnika.

Ključne besede: Papua Nova Gvineja, lingvistična antropologija, observacijska filmska tehnika, jezikovni registri, obsedenost z duhovi

## O AVTORICI

Darja Hoenigman, dr. lingvistične antropologije, predavateljica in raziskovalka na Avstralski nacionalni univerzi v Canberri; darja.hoenigman@anu.edu.au.