

Refleksije na začetek raziskovanja pesemske poetike in jezika v majhni skupnosti na Papui Novi Gvineji

BORUT TELBAN

UVOD

V članku *Dovolj o etnografiji* se Tim Ingold (2014) kritično ozre na današnji čas, ko se izraz etnografija prekomerno in celo napačno uporablja tako med številnimi antropologi in antropologinjami kot med predstavniki in predstavnicami drugih družboslovnih in humanističnih ved. Ti med drugim govorijo o etnografskih intervjujih z določenim številom »informatorjev oziroma informatork«, kar naj bi po obdelavi »podatkov« pripeljalo do zaželenih »rezultatov«. Tako je antropološko terensko delo postalo popolnoma razvrednoteno, saj je vse, kar družboslovni ali humanistični raziskovalec ali raziskovalka počne, postalo etnografsko, od stikov z ljudmi do metod raziskovanja in znanja, ki ga ustvarja. Tovrstno razumevanje se ne ozira na dolgotrajno potopitev v terensko raziskovanje, intenzivne medčloveške odnose, razvijanje prefinjenega občutka za kontekste, predvsem pa nenehno

opazovanje z udeležbo. Kot pravi Ingold (2014: 387), ki povzema Jenny Hockey in Martina Forseyja (2012), etnografija, ki je predvsem pisanje o ljudeh, in opazovanje z angažirano udeležbo nista eno in isto. Dolgotrajno pozorno spremljanje vsega, kar se dogaja na terenu, nenehno učenje tako v vizualnem in avditivnem kot taktilnem smislu ter nenehno ponotranjanje in preizpraševanje ljudi, dogodkov, odnosov in okolja (lahko bi rekli z raznimi bitji napolnjenega časa in prostora) vodi v ontološko transformacijo antropologa ali antropologinje, kar je eksistencialno gledano izredno naporno.

Podobno razmišlja Sasha Aikhenvald (2015), ki kritizira tiste današnje lingvistične antropologe in antropologinje, ki svoje projektno raziskave usmerjajo v jezikovne značilnosti, poslušujejo pa se zgolj izabljanja informacij (ang. *elicitation*), ne da bi jezik preučevali znotraj družbenega in kulturnega konteksta ter ob razumevanju kompleksnosti življenja v določeni skupnosti. Tako piše, da bi antropološki lingvisti in lingvistke, ki niso nikdar opravljali poglobljenega dolgotrajnega terenskega dela, morali prepoznati svoje pomanjkljivosti in se obrzdati pri poučevanju drugih, kako naj to poteka. Aikhenvald pravi, da je lingvistično terensko delo, ki se zanaša zgolj na intervjuje, že v osnovi omejeno, kar so pokazale tudi pomanjkljive slovnice, ki so jih v intervjuje usmerjeni lingvisti in lingvistke ustvarili. Nadalje piše, da se raziskovanje, ki temelji predvsem na intervjujih, po navadi osredini zgolj na omejen vidik jezika, manjkajo pa celostna podoba in konteksti (Aikhenvald: 2015). Tudi antropologi in antropologinje, ki se zavedajo pomembnosti širšega konteksta in razumevanja, ki ga pridobijo s pomočjo dejanskih dogodkov in praks na terenu, se redko poslužujejo intervjujev in anket, kar pa ne pomeni, da s tamkajšnjimi sodelavci in sodelavkami, prijatelji in prijateljicami ter »družinskimi člani in članicami« ne razglabljujejo o različnih domenah življenja in jih nenehno sprašujejo.

Potem ko sem že v letih 1986 in 1987 leto in pol živel in raziskoval na Papui Novi Gvineji, sem v karauarijsko (karawarijsko) govorečem Ambonwariju v provinci Vzhodni Sepik začel bivati in raziskovati med letoma 1990 in 1992 (glej Telban 1993, 1997, 1998), v naslednjih letih pa sem se za različno dolga obdobja vrnil še desetkrat, kar štirikrat med letoma 2005 in 2011 s slovaško vizualno antropologinjo Danielo Vávrovo (Telban in Vávrová 2010, 2014; Vávrová 2014a). Naj omenim, da med različnimi jezikovnimi skupinami na širšem območju rek Karawari in Arafundi (glej Zemljevid 1) terenske raziskave sedaj opravljata tudi moja nekdanja magistrska študenta Darja Hoenigman (raziskave med jezikovnima skupinama Auiakaj (Awiakay) in Meakambut, ki je leta 2015 doktorirala na istem oddelku Avstralske

nacionalne univerze, na katerem sem pred enaindvajsetimi leti tudi sam (Hoenigman 2012, 2015), ter Tomi Bartole (raziskave v vasi Awim), ki je leta 2017 doktoriral na Univerzi St. Andrews na Škotskem (Bartole 2016, 2018). To območje Papue Nove Gvineje tako postaja prepoznavno predvsem po terenskih raziskavah zunaj državnih meja izobraženih slovenskih oziroma slovanskih antropologov in antropologinj.



Zemljevid 1: Vasi, ki jih pokriva župnija v Amboinu. Podatki s terena: Borut Telban in Daniela Vávrová, 2011, kartografija: Peter Pehani, vir geodetske podlage: ESRI. Zemljevid hrani ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, 2012.

O metodologiji antropološkega raziskovanja med neevropskimi skupnostmi in pomenu opazovanja z udeležbo je bilo veliko napisanega (glej obsežno bibliografijo v Telban 1999), v priprave na antropološko terensko delo pa je bilo na Avstralski nacionalni univerzi v času mojega doktorskega študija vložena veliko časa. To je veljalo tako za vsa potrebna dovoljenja in pridobitev raziskovalne vize za Papuo Novo Gvinejo, za opremo, ki jo je v veliki meri priskrbel tamkajšnji oddelek za antropologijo, za telesno pripravljenost in zdravstveno zaščito (med drugim ogromna količina tablet za zaščito pred malarijo), za obsežno predstavitev raziskovalne teme pred odhodom na teren kot tudi za študij ustrezne literature o raznih antropoloških metodah. Od doktorskega študenta ali študentke se je pričakovalo, da bo odšel oziroma odšla na teren dobro pripravljen/-a in tisti, ki so s terenskim delom že imeli večletne izkušnje, so jih bili pripravljeni z novinci in novinkami deliti. Pa vendar je imel vsak od

starejših antropologov in antropologinj svojo neponovljivo zgodbo. A nič ne more pripraviti človeka na to, kar bo kasneje poimenoval osebna izkušnja, da začne še najbolj profesionalna oprema po letu bivanja na terenu zaradi vročine in vlage odpovedovati, da prej ali slej neprijetno zbolí in da lahko postanejo v mrežo dolžnosti in recipročnosti ujeti medčloveški odnosi – ter s tem tudi raziskovanje – sčasoma izredno zahtevni.

V tem članku se bom posvetil predvsem nekaterim lastnim izkušnjam z začetka mojega bivanja v Ambonwariju, ki so specifične, tako kot so specifične izkušnje vsake raziskovalke ali raziskovalca, ki se za dolgo obdobje znajde v drugačnem okolju, kot ga je navajen od prej, še posebej v odmaknjenih predelih brez elektrike in telekomunikacijskih omrežij, tako na Papui Novi Gvineji kot v drugih majhnih neevropskih družbah. Raziskave v tovrstnih okoljih, kjer se v začetnem obdobju za še neprilagojeno in kulturno neosveščeno osebo pojavljajo težave pri najosnovnejših človeških potrebah in aktivnostih, kot so prehranjevanje, spanje, opravljanje velike in male potrebe, umivanje, ohranjanje zdravja, medčloveški odnosi in tako naprej – stvari, ki jih pogosto jemljemo za samoumevne, ne da bi se zavedali svoje navajenosti (in v kontekstu terenskega dela bi lahko rekli tudi razvajenosti) –, so nepredvidljive in za nekatere celo travmatične (za nedavno objavljeno osebno izkušnjo življenja in raziskovanja na Papui Novi Gvineji glej Kulick 2019).

Ker se bom v pričujočem članku posvetil predvsem temu, kako me je specifična situacija na terenu potegnila v bolj poglobljeno raziskovanje ambonuarijske plesno-pesemske poezije in posledično lokalnega jezika, naj omenim, da je bilo v papuanovogvinejskem kontekstu opravljenih kar nekaj raziskav plesa, petja, pesmi in glasbe. To velja tako za etnomuzikologe in etnomuzikologinje (Spearritt 1980; Feld 1990; Niles 1992, 2001) ter njihovo sodelovanje z antropologi in antropologinjami (Rumsey in Niles 2011; Weiner in Niles 2015) kot tudi za antropologe in antropologinje (Weiner 1991) ter jezikoslovce in jezikoslovke (Senft 2011). Inštitut za papuanovogvinejske študije v Port Moresbyju v okviru zbirke *Apwitihiere: Studies in Papua New Guinea Musics* pod vodstvom Dona Nilesa že več desetletij objavlja knjige (na primer Fischer 1983; Wassmann 1991; Yamada 1997; Drüppel 2009), ki se posvečajo telesni, besedni, inštrumentalni (tu mislim predvsem na bobne, piščali, brenkala in drgala) ter glasbeni obravnavi pesmi in plesov, ki jih po vsej državi združujejo v eni sami vseobsegajoči tok pisinski besedi *singsing* (v karauarijskem jeziku se ples, petje in sočasno igranje na inštrumente združi v eno besedo *siria*).

Na začetku prvega dolgotrajnega terenskega dela v Ambonwariju sem se pogosto srečeval s težavo razumevanja dogodkov, ker mi je določena značilnost njihove družbe, kulture in preteklosti umanjala ali mi ni bila jasna. To je lahko bila sorodstvena povezanost med ljudmi in množične posvojitve, družbena organiziranost v klanne in rodove, odnosi s sosednjimi skupnostmi, namerna igrivost ali prikrievanje v izražanju, meni neznani zamera ali užaljenost iz preteklosti med posamezniki, posameznicami in skupinami ter določena prepoved, ki je bila za ljudi tako samoumevna, da o njej niti niso govorili. Še najbolj pa se je v začetku terenskega raziskovanja kazala moja nevednost glede ambonuarijske preteklosti, tako tiste, ki so jo doživeli še živeči vaščani in vaščanke, kakor tiste, ki so jo doživeli njihovi nedavni in zelo davni predniki in prednice ter je obstajala v velikem številu zgodb in mitov ter rezbarij in različnih vrst okraševanja. Brez poznavanja te preteklosti, ki sem se je počasi učil tako vizualno kot verbalno, je bilo razumevanje družbene organiziranosti, plesov, obredov, porok, osebnih in krajevnih imen, lastništva zemlje in rečic, preprirov in spopadov, ki so potekali v sedanjosti, izredno težavno. A kot se pogosto zgodi med terenskim raziskovanjem, so nekatere prakse ali dogodki tako zelo v ospredju, da postanejo izhodišče za raziskovalčevo ali raziskovalkino nadaljnje raziskovanje, pa naj bo to usmerjeno v karkoli drugega. V svojem pred-terenskem seminarju na Avstralski nacionalni univerzi sem predlagal, da bi se posvetil predvsem povezavi med čustvi in boleznijo (Telban 1995), ker sem hotel nadaljevati z medicinsko antropologijo in ker je bilo v tistem času razpravljanje o naravnih in kulturnih emocijah v antropologiji precej v ospredju. Kmalu sem spoznal, da je še najbolje, da k tej temi pristopim skozi trenutne dogodke in življenjske prakse. Tako je bilo petje s plesom dobra izhodiščna izkušnja, da se posvetim tudi tej tematiki.

Ura v Ambonwariju je bila šest zjutraj. V dveh kolonah, ki sta krožili po hiši, smo peli in plesali že od šeste ure zvečer prejšnjega dne. Bobnarji ob velikem razpočenem bobnu so se menjavali, pevski vodja je neutrudno pel vodilne verze, ki so jih plesalke in plesalci v bučnem zboru navdušeno dopolnjevali z drugimi verzmi posameznih »kitic«. Petelini, ki jih je hrup prebudil nekoliko prezgodaj, so že davno opravili s svojim jutranjim klicem. Prvi svetlobni žarki so začeli prodirati skozi stene, izdelane iz pecljev sagovih listov, ki so se ponoči zaradi množice plesalcev in plesalk občutno premaknili. Petje s plesom je bilo del svečanosti *kurang*, ki so jo vaščani in vaščanke

organizirali v čast Juliasu Sunggulmariju, ki je v Wewaku, glavnem mestu province Vzhodni Sepik, končal deseti razred šolanja in se nedavno vrnil domov v Ambonwari. Kot je navada, so ga med plesom ujci večkrat nosili na ramenih, medtem ko so »mame« plesale pred njim in ga kot majhno ribico lovile v spletene ribiške košare. Roke sem imel spuščene ob telesu, premikanje nog je bilo skorajda samodejno. Če me ne bi nekaj žensk opozorilo, sploh ne bi opazil, da imam pod kolenom močno odrgnino, iz katere mi teče kri. V tleh iz velikih ploščatih kosov palmovega lubja so namreč nastale precejšnje razpoke in v trenutku nepazljivosti mi je noga zdrsnila med dva taka kosa, ki sta mi pošteno odrgnila kožo. A čutil nisem nič. Naša telesa so se po toliko urah kroženja po hiši, žvečenja betelovega oreha skupaj z aromatičnim lubjem in kajenja navadila na zamaknjeno premikanje in pozibavanje. Skozi vso noč smo imeli le nekaj kratkih postankov, ko smo jedli puding iz sagove moke, obložen s kosi prekajenega prašičjega mesa. Nekateri, ki so bili preveč utrujeni, so odšli spat, a hiša je bila zjutraj še vedno nabito polna. Bilo je leto 1997 in zdelo se je, da se pri celonočnem plesu od mojega prvega osemnajstmesečnega terenskega dela v Ambonwariju nekaj let prej ni nič spremenilo (glej Fotografije 1, 2, 3).



Fotografija 1: Borut Telban pred plesom leta 1990 (foto: Elias Wapun).



Fotografiji 2 in 3: Petje s plesom je bilo za Ambonuarijce v devetdesetih letih izrednega pomena (foto: Borut Telban).

Moje raziskave v Ambonwariju v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji so se začele oktobra 1990. Ker sem že v letih 1986 in 1987 leto in pol raziskoval v tej državi, sem jezik tok pisin, ki je poleg angleščine in omejeno uporabnega jezika hiri motu eden izmed treh uradnih jezikov države, govoril tako dobro, da sem poznal celo vrsto kulturno obarvanih nians izražanja ter sem se lahko šalil in poigraval z besedami na načine, ki so prebivalcem Papue Nove Gvineje blizu. Že nekaj tednov po prihodu v vas smo odšli v sosednjo drugače govorečo vas Imanmeri, kamor so bili Ambonuarijci in Ambonuarijke povabljeni, da s plesom in pesmijo otvorijo novozgrajeno hišo (glej Telban 1998: 207–21; 2017a). V naslednjih mesecih in letih so bili tovrstni

dogodki pogosti. Pri plesih je posebno vlogo imel starejši moški, Bob Kanjik Anjapi, edini v vasi, ki je znal vse pesmi na pamet. Zato ni plesal, pač pa je s hripavim glasom vso noč pel vodilne verzze vsake kratke pesmi oziroma »kitice«, tej iztočnici pa so z nadaljevalnimi verzzi sledili vsi plešočci. Pogosto sem tudi sam preplesal vse noči, včasih pa sem sedel s tistimi, ki niso plesali, razglabljal o pesmih in plesu ter celoten dogodek snemal na kasetofon. Kljub temu, da sem imel s sabo veliko videokamero in nekaj kaset, je bilo ponoči težko snemati, poleg tega pa sem se s kamero počutil nelagodno, veliko bolj vsiljivo kot takrat, ko sem tudi sam sodeloval kot plesalec.

Ko sem se z Bobom dogovoril, da bi skupaj zapisala vse ambonuarijske pesmi, nisem pričakoval, da nama bo to delo vzelo skoraj vse leto. Takrat še nisem vedel nič o številu pesmi, njihovi dolžini in kompleksnosti jezika v njih. Ob tem sem bil precej zaposlen s cenzursum vseh prebivalcev; ta mi je pomagal osvetliti družbeno organiziranost klanov in rodov, ki je bila tesno povezana z mitologijo in celotno kozmologijo, ter izredno zapleten sorodstveni sistem. Ker je to delo vključevalo tudi sorodstvene termine ter ogromno količino osebnih in krajevnih imen, je bilo delo na jeziku toliko bolj zaželeno. Kmalu sem spoznal, da ne bo dovolj, da jezik zgolj zapisujem, pač pa ga moram tudi posneti v različnih situacijah, transkribirati, prevesti in sproti analizirati, se ga učiti ter prepoznavati povezave med jezikom in posameznimi področji življenja. Družbeni in kulturni konteksti uporabe jezika so prihajali vedno bolj v ospredje.

Ker je Bob vedel, da bodo po njegovi smrti besedila pesmi skupaj z mnogoterimi imeni ter metaforičnimi in metonimičnimi pomeni hitro pozabljena, je še pred mojim prihodom začel priganjati svoja še živeča sinova, da bi vse pesmi zapisali. Mlajši sin Dominik je res zapisal dvajset vodilnih verzov ene pesmi, a je pri tem tudi ostalo. Ko sem rekel Bobu, ki je bil nepismen, da bi se z veseljem posvetil zapisovanju pesmi, le če bi si on vzel dovolj časa, nisem vedel, da bom izpolnil njegovo veliko željo. Prav tako nisem pričakoval, da bo to začetek zapisovanja več tisoč verzov celotnega pesemskega korpusa. Zavedal pa sem se, da me bo le poglobljeno in temeljito poznavanje mnogoterih vidikov ambonuarijskih praks, izrazov in pomenov približalo poetiki njihovega bivanja, ki se je odražala v njihovem petju in plesanju, a jo hkrati poustvarjala (glej Telban 1998, 2002, 2008, 2014b, 2017a).

Prva dva meseca po prihodu v vas sem živel v hiši Tonyja Simiwarije, ki me je vkrcal v motorni drevak ob naključnem srečanju sredi reke Sepik in me pripeljal v vas Ambonwari, ki je takrat imela 422 prebivalcev. Tony je postal moj »starejši brat« in odgovoren za mojo posvojitve v hišo z imenom Kumbrangawimari, ki je hkrati predstavljala

enega izmed rodov v klanu rajske ptice, ki je poleg klana krokodila mitološko, ozemeljsko in obredno najpomembnejši v vasi. Prva prednika teh patrilinearnih klanov sta bila namreč brata. Ravno zaradi te mitološke povezave sem lahko Boba Kanjika, ki je bil član krokodiljega klana, klical »oče«. Najino sodelovanje v očeh drugih vaščanov ni bilo sporno in Bob je lahko brez zadržkov prihajal na ozemlje našega klana. Z njim sem zapisal prepletena izvorna mita najinih klanov, medtem ko me je za izvorne mite preostalih desetih klanov v vasi poslal k »velikim moškim« vsakega posameznega klana (Telban 1998: 68–80). Kljub temu, da je poznal vaško mitologijo in izvorne mite vseh klanov, se je držal načela, da se v zgodbe, ki so pripadale drugim, ni vmešaval.

Po dveh mesecih je bila moja hiša končana; tako so se pogojili, da z Bobom resno in brez motenj delava na pesmih, tudi na tistih delih, ki so bili bolj tajni, skrivnostni in širšemu občinstvu neznani, zelo izboljšali – še posebej zato, ker so mi tisti, ki so mi hišo gradili, v njej naredili poseben prostor z mizo in ga v tok pisinu poimenovali »pisarna«. Kljub temu, da sem pesmi, ki so jih Ambonuarijci peli med celonočnim plesom, snemal na kasetofon, je bilo zaradi bobnanja in vsesplošnega hrupa težko slišati petje in razločiti besede, da bi jih lahko transkribiral. Zato sva z Bobom začela od začetka, on je počasi zapel verz, nato mi ga je povedal, jaz pa sem ga zapisal. V nadaljevanju sva vsako vrstico še pomensko prevedla. Vsak verz je sprožil krajšo diskusijo, saj sem hotel vedeti čim več o dogodkih, ljudeh, krajih in drugih podrobnostih, ki jih je pesem omenjala. Po nekaj mesecih zapisovanja sem sredi februarja naslednjega leta začel vse pesmi pretipkavati (pisalni stroj je bil del terenske opreme, ki sem jo prinesel z Avstralske nacionalne univerze), medtem ko sva z Bobom vsak dan nadaljevala z ročnim zapisovanjem novih verzov iz korpusa »hišnih pesmi«. Šele ko sem začel pesmi pretipkavati, sem ugotovil, da imam zapisane le vodilne verze, ki jih je pel Bob, ne pa tudi tistih, ki so jih peli plesalci in plesalke kot nadaljevanje vodilnih verzov. Tako sva se morala vrniti na začetek in vodilnim verzom dopisovati »zborovske verze«. Tako so »kitice« postale bolj razumljive. Kasneje sem bil pri zapisovanju drugih pesmi pozoren, da sem zapisal celotne kitice in označil, kateri verzi so »vodilni« in kateri »zborovski«. Celoten korpus treh »hišnih pesmi« sva končala maja 1991.

V pesmih obstajajo pomenski sklopi, ki so organizirani okoli določenih krajev, tako da je plesanje v krogu po hiši hkrati potovanje iz kraja v kraj, v vsakem izmed njih pa se je zgodilo nekaj takega, kar je našlo pot v pesem. Da bi pesmi, mite in razne zgodbe bolje razumel, sem večkrat organiziral manjša potovanja, ki so trajala od enega dneva do nekaj tednov. Hoja po gozdnih poteh, veslanje po malih rečicah in

vožnja z motornim drevakom na bolj oddaljena območja so poskrbeli, da so krajevna imena, ki so jih pesmi omenjale, z mojo lastno izkušnjo dobila čutno podobo – vizualno, avditivno in taktilno – ter bila umeščena v pokrajino, ki mi je postajala vedno bolj domača. Brez pomoči ambonuarijskih prijateljev in prijateljic veliko teh krajev ne bi nikoli našel, predvsem pa ne bi v njih videl nobenega pomena, saj se zaradi zaraščenosti številni niso ločili od okolja. Tako je vse tisto, kar je bilo na zemljevidih, ki sem jih risal, zabeleženo v obliki brezizraznih pik in črt, nenadoma oživel, postalo napolnjeno z ljudmi, dogodki, praksami in zgodbami, ki so se zlile v živečo pokrajino. Na teh pohodih me je med prvim bivanjem v Ambonwariju največkrat spremljal Elias Wapun, ki je bil izvrsten lovec in nabiralec (kar je bilo pomembno zaradi najine prehrane), poleg tega pa mi je za delo na jeziku predlagal prej omenjenega Juliasa Sunggulmarija, ki je, čeprav mlad, že zgodaj kazal izredno zanimanje za transkripcije, prevajanje in razčlenjevanje jezika. Julias je sčasoma postal moj dober prijatelj in najboljši sodelavec pri raziskovanju karauarijskega jezika naslednjih trideset let. Z Juliasom sva se vrnila na začetek vseh pesmi, naredila dobesedne tok pisinske prevode (pomenske prevode sva opravila že prej z Bobom), sestavljenske razdelila na besede, korene, predpone in pripone ter istočasno začela z zametki slovarja in slovnice. Nekatere osnovne slovnične značilnosti karauarijskega jezika sem potem tudi natipkal (vedno v kopijah s karbonskim papirjem, ki je zaradi vročine in vlage kmalu obledel) ter približno petdeset strani kot enega izmed štirimesečnih poročil poslal mentorjem (Michael Young, Anthony Forge in Don Gardner) na Avstralsko nacionalno univerzo v Canberri.

Ko so bile vse »hišne pesmi« končno natipkane, je Bob lahko začel opuščati vlogo vodilnega pevca med celonočnimi plesi. Najstarejši sin njegovega mlajšega brata Francis Kwandukan, ki je tako ali tako že znal veliko verzov na pamet, se je lahko s pomočjo natipkanih pesmi sedaj veliko bolje pripravil. Na prvem tovrstnem dogodku, več kot leto dni po mojem prihodu v Ambonwari, sem z natipkanimi verzi vso noč plesal za Francisom in mu pred vsakim začetkom nove kitice prišepetal vodilne verze. Včasih je bila potrebna le začetna beseda in Francis je le pokimal in odpel vodilne verze, včasih tudi več kitic zapored. Seveda se pri tem ni dobesedno držal ne kitic ne zapisanih besed, je pa uporabljal sinonime in ostajal v mejah osnovnega pomena vsakega verza. Bil sem vesel, da z zapisom pesmi Francisu in drugim nisem vsilil strukture in besed, pač pa so pesmi ohranile tisto svobodo improvizacije, ki je bila od nekdaj značilna za njihovo ustno zgodovino in poetiko.

Kmalu sem spoznal, da poleg treh »hišnih pesmi«, ki mi jih je uspelo zapisati, obstajajo še druge, ki so povezane z iniciacijo mladih

fantov (glej Telban 2008, 2014b), ali pa so jih peli v preteklosti, ko je kdo iz Ambonwarija ubil koga iz njim takrat še sovražne vasi. Tako sva z Bobom spet sedla v mojo »pisarno« in delo nadaljevala. Ob zapisovanju sem še vedno iskal dodatna pojasnila o preteklih dogodkih ter si zapisoval vse podatke o ljudeh in krajih, omenjenih v pesmih. Nekatere so bile tako tajne, da jih je Bob v strahu pred duhovi zgolj zašepetal in ni dovolil, da bi njihovo vsebino razkril drugim v vasi. Izjema je bil Julius, ki ga je tudi Bob, ki je govoril še staro različico tok pisina, potreboval, da smo vse zapise, razčlenitve in pomene vsakega verza naredili tako, da smo bili vsi zadovoljni. Če Julius ni razumel arhaičnih besed ali imen, sva povprašala Boba, ki je bil vedno pripravljen priskočiti na pomoč. V času prvega terenskega dela v Ambonwariju sem s krajšimi prekinitvami in ob vsem drugem delu več kot devet mesecev intenzivno delal na celotnem korpusu njihove poezije.

V naslednjih letih sem ob vsakem novem bivanju v Ambonwariju sodeloval pri celonočnih plesih ter šel ponovno skozi vse pesmi z Juliasom, Francisom in drugimi. Kljub temu, da so Bob in drugi »veliki moški« z leti pomrli, sem se več kot petnajst let držal Bobove prošnje, naj tajnih pesmi ne razkrijem tistim, ki niso šli skozi iniciacijo. To je veljalo tudi za moje potencialne objave, ki bi lahko po naključju našle pot v vas. Ko so vaščani v začetku novega tisočletja pod vplivom katoliškega karizmatičnega gibanja porušili hiše duhov ter opustili iniciacijo in so tudi celonočni plesi postajali vse redkejši (zamenjali so jih disko plesi ob glasbi s kasetofonov), je prepoved počasi začela izgubljati pomen in odločil sem se, da bom eno izmed pesmi objavil (Telban 2008). Šele med naslednjim celoletnim terenskim raziskovanjem v Ambonwariju leta 2011 sem vse pesmi končno posnel (to pot na digitalni snemalnik zvoka) s tremi pevci, ki jih je vodil Francis, tako da je njihovo petje razumljivo. Posnetke vseh pesmi skupaj s transkripcijo in angleškim prevodom sem poslal takratnemu financierju Firebird Foundation for Anthropological Research v ZDA, kjer so tudi shranjeni. Moje delo na ambonuarijski pesemski poeziji je potekalo v obratni smeri. Namesto da bi pesmi najprej posnel, jih nato transkribiral in prevedel, sem jih najprej zapisal in prevedel ter šele potem, ko sem z branjem in prišepetavanjem vodilnemu pevcu tudi sam sodeloval pri vodenju plesa, končno posnel. Ker pa sem od samega začetka aktivno sodeloval pri plesih ter sem imel nešteto priložnosti opazovanja, takojšnjih diskusij in refleksije, sem lahko na lastni koži izkusil tudi druge dimenzije celonočnih svečanosti, kot je na primer tesna povezanost med strukturo plesa, družbeno organiziranostjo, sorodstvom, pokrajino, mitologijo, okraševanjem in nevidnim svetom duhov (Telban 1998, 2008, 2014b, 2017a). Že od samega začetka sem izkusil to celoto, katere posamezne

dele, ki so med seboj tesno prepleteni, sem lahko v naslednjih letih počasi dešifriral.

V letih, ki so sledila mojemu prvemu terenskemu delu v Ambonwariju, je Julius Sunggulmari nadaljeval s šolanjem in je po zaključku desetega razreda (svečanost v njegovo čast sem prej že omenil) opravil učiteljski izpit v Wewaku, glavnem mestu province Vzhodni Sepik. Kmalu je postal eden izmed dveh vaških učiteljev na nižji osnovni šoli. Z analizo mnogoterih drobnih značilnosti karauarijskega jezika nadaljujeva še danes, vsakokrat ko se vrnem na Papuo Novo Gvinejo.

ODKRIVANJE JEZIKA

William Foley, takrat predstojnik Oddelka za lingvistiko na Univerzi v Sydneyju, mi je še pred mojim drugim odhodom na Novo Gvinejo v pogovoru predlagal, da bi bil Ambonwari morda pravi kraj za antropologa ali antropologinjo. Sam je nekaj let prej delal lingvistično raziskavo v vasi Yimas (Foley 1991), ki je z motornim drevakom nekaj ur oddaljena od Ambonwarija. V času raziskave je osnove karauarijskega jezika v primerjalne namene posnel na dve kaseti in jih zapisal v terenski zvezek, in to prav v ambonuarijskem narečju tega jezika. Kopije kaset in fotokopije terenskega zvezka mi je dal še pred mojim odhodom v Ambonwari. Morda tudi zato, ker je po rodu Američan, je Foley na antropološko lingvistiko gledal kot na del antropologije, hkrati pa je bil prepričan, da lahko jezik razumemo le, če ga vidimo kot povezavo med človekovimi psihološkimi in družbenimi značilnostmi. Zame, ki jezikoslovja nikdar nisem študiral, kaj šele antropološke lingvistike, ki preučuje jezike majhnih neevropskih skupnosti, so bile njegove kasete in zapiski dobrodošla podlaga za začetek učenja karauarijskega jezika in nadaljnje analize. Zvezek se začne s posameznimi besedami, kot so deli telesa (nos, vrat, roka, čelo, oko, zob, jezik, noht, usta), nebesno okolje (sonce, luna, oblak, dež, veter), živali (kača, kuščar, krokodil, kazuar, kenguru, pes, prašič, žaba, kokoš, velik netopir, majhen netopir, pajek), rastline (sagova palma, divja sagova palma, kokosova palma, trava), spol in sorodstvo (moški, ženska, oče, mama, starejši brat, mlajši brat, starejša sestra, mlajša sestra), orožje in orodje (košara, mreža, sulica, veslo). Vsak omenjeni samostalnik ima zraven tudi ustrezen števnik v ednini, dvojini in množini. Nato preide na svojilne zaimke in pridevnike (oboje skupaj z istimi samostalniki), oblikuje osnovne samostalniške skupine in zapiše kazalne zaimke, nekaj glagolov (tudi prehodnih) ter osnovne glagolske čase (sedanjik, preteklik, prihodnjik).

Kot sem že omenil, je bila fotokopija jezikovnih zapiskov skupaj s Foleyjevo pregledno knjigo papuanskih jezikov na Novi Gvineji (Foley 1986), ki sem jo skupaj s še kakimi desetimi drugimi knjigami prinesel na teren, dobra podlaga za kasnejše razumevanje kompleksnejših slovničnih značilnosti tega jezika. Če pogledam zgolj na prehodne ter dvojno prehodne glagole in glagolske čase, lahko povem, da sem bil presenečen nad številčnostjo in raznolikostjo predpon in pripon, ki so glavne značilnosti tega jezika, kjer so glagoli, vključno z nešteto možnostmi serijske glagolske konstrukcije, glavna besedna vrsta. Tako se za izražanje glagolskih časov uporabljata različni priponi za sedanost in prihodnost, medtem ko jih je za preteklost kar nekaj: za včeraj, za predvčerajšnjim, za nedavno preteklost, za bližnjo preteklost, za oddaljeno preteklost in za zelo oddaljeno preteklost. Ta zadnja oblika se uporablja tudi pri pripovedovanju izvornih in drugih mitov. Da bi razločili med jutrom (dnevom) ter večerom (nočjo), se za glagol in pred časovno pripono vrine glagolska pripona *-kia-* (za večer oziroma noč), medtem ko imajo nedovršni glagoli še dodatno pripono. Kmalu se človek navadi, da imajo glagoli gibanja predpone in pripone, ki povedo, ali je gibanje usmerjeno bodisi po reki navzgor ali navzdol, hkrati pa se razlikujejo še glede položaja govorca ali govorce (gibanje proti njej ali njemu ali stran od nje ali njega). Nekatere značilnosti jezika se razkrijejo že na terenu, mnoge pa se tudi zaradi začetnega nepoznavanja vseh kompleksnosti jezikoslovja pokažejo šele kasneje. Tako sem desetletja po tem prvem terenskem delu med pregledovanjem zapisanih besedil naletel na medmet (interjekcijo) presenečenja »joj, ojoj«, ki je vstavljen med dva glagola (pogosto sta ta glagola »slišati« in/ali »videti«), za kar nekateri v antropološki lingvistiki uporabljajo izraz mirativnost (glej Telban 2014a: 274–5). Bil sem presenečen, ko sem spoznal, da jezikoslovci in jezikoslovke, ki delajo na papuanskih jezikih, tovrstne uporabe medmeta presenečenja prej niso zaznali in zabeležili.

V času, ko sva v začetku novembra 1990 s prej omenjenim Elisom Wapnom odšla po reki Konmei navzgor v vas Kanjime, kjer sva dobila spremstvo za dolgo pešačenje do Imboina (glej Zemljevid 1) in naprej na jug v meakambutsko hribovje, je v Ambonwari za eno noč prišel Patrick Edmiston, ki je tedaj že nekaj let živel v kraju Munduku višje ob reki Karawari. Ko je odšel iz Ambonwarija, mi je pustil pregledni besedni seznam poletnega inštituta za lingvistiko (Summer Institute of Linguistics), da bi ga, ko se vrnem v vas, izpolnil in mu ga poslal v primerjalne namene. Seznam je vseboval 170 besed in dvajset kratkih stavkov. V njem so bili izrazi za nekatera sorodstva, nekatere telesne dele (s svojilnim zaimkom »njegov«), nekaj živali in rastlin, nekaj živalskih delov telesa (kljun, pero, krilo, krempelj, rep), nekaj

stvari iz vsakdanjega življenja (ogelj, pepel, dim, sekira, nož, spletena mreža, hiša), štiri barve (rdeča, bela, črna, rumena/zelena), nekaj glagolov (stati, uleči se, hoditi, priti, sedeti, jesti, piti, reči, umreti), nekaj pridevnikov (težak, svetel, temen, mrzel, topel, dolg, slab, dober, star), nekaj vprašalnic (kdo, kaj, kdaj, kje) in tako naprej.

Že kmalu po prihodu v Ambonwari sem spoznal, da če ti kdo navdušeno reče, da si *maman* (ženska oblika *mamanma*), to ne pomeni nič od tistega, kar beseda v svoji večpomenskosti v resnici pomeni (da si slab, kar vključuje pokvarjen, hudoben, krivičen, lažniv ali škrt), pač pa da si uspešen, samozavesten in neustrašen. Če bi to človekovo značilnost umestili še v družbeni kontekst, bi videli, da tovrstni ljudje ščitijo vas in so se že večkrat izpostavili, ko je bila trenutna situacija v sporih z drugimi vasmi zelo napeta. Skratka, *maman* pomeni nekaj slabega, ko na primer kdo na skrivaj poje vso hrano, ne da bi jo delil z drugimi, hkrati pa lahko tudi nekaj dobrega. Pomenka postane tudi protipomenka in sinonim izrazu *yapakupan* (dober, prijazen, pošten, nesebičen, radodaren; ženska oblika *yapakupanma*), ki je sicer protipomenka besede *maman*. *Maman* je odraz in ustvarjalec družbene morale, pa tudi korektor družbenih krivic. Med otroki in mladimi neredko postane izraz občudovanja posameznika ali posameznice, tudi v primerih, ko ta nekaj ukrade (od nekoga, ki ima nečesa več kot drugi, a tega ne deli), čeprav kraja ni družbeno sprejemljiva. Seveda to ne velja le za govorce in govorke karauarijskega jezika v Ambonwariju, pač pa za govorce in govorke številnih drugih jezikov po svetu.

Ob zapisovanju lokalnih izrazov sem odkrival nekatere značilnosti, ki sem jih v prihajajočih letih primerjal z izrazi v drugih papuanskih in neevropskih jezikih na splošno. Na primer, kmalu sem v kontekstu vsakdanjega življenja spoznal, da obstaja en sam glagol, ki se v svoji večpomenskosti uporablja za hranjenje, pitje, žvečenje, kajenje, pa tudi za poljubljanje, čeprav to navado vidijo zgolj v filmih (Vávrová 2014b) in je sami ne poznajo. Po drugi strani pa me je presenetilo, da imajo poleg vdove in vdovca celo kopico posebnih izrazov za sorodnike, ki jim je umrl kdo od bližnjih (glej Telban 2001: 53). Prav tako me je presenetilo, da obstaja več izrazov za rep, glede na to, od koga je. Tako obstaja za rep sesalcev, ki je sicer tudi generična beseda za rep, en izraz, za rep krokodilov in kuščarjev drugi, za rep ptičev tretji, za rep rib in kač četrti, za rep kazuarjev in kokoši peti ter za rep želv šesti.

Med terenskim delom sem se prvič srečal s starim vprašanjem, dobro znanim mojim predhodnikom in predhodnicam, ki so delali na drugih neevropskih jezikih. Zakaj govoriti o barvah, ko pa ljudje sploh nimajo izraza za barvo, medtem ko imajo izrazi, ki bi jih lahko uporabili za določene barve, primarno druge pomene. Tako

izraz za vse, kar je temno, pomeni tudi črno, izraz za vse, kar je svetlo, pomeni tudi belo, izraz za vse žareče in ognjeno pomeni tudi rdečo, izraz za videz rastlin in gozda pa pomeni tudi mešanico rumene in zelene barve. Vse te barve so tudi barve okraševanja – ilovica, ki jo najdemo na bregovih okoliških rečic ter si jo domačini pred plesi namažejo na obraz in telo, obstaja v teh barvah. V Ambonwariju, kjer vaščani in vaščanke zase pravijo, da so temnopolti, so belce in belke najprej imeli za rdečeškožce in šele kasneje, ko so prisluhnili, kaj ti prišleki pravijo o sebi, za belokožce. Poleg štirih osnovnih barvnih terminov v karuarijskem jeziku ni samostojnih besed, ki bi jih lahko povezali z besedami za barve, kot so modra, rjava, oranžna, siva in roza. Štirje izrazi za svetlo, temno, žarečo (rdečo) in listnato (rumeno-zeleno) so v Ambonwariju osnovni termini, ki se uporabljajo tudi za barve, podobno kot pri številnih drugih neevropskih skupnostih po svetu (glej Berlin in Kay 1969; Sahlins 1977).

Na gozdnih pohodih, med začasnim bivanjem v kampih in veslanjem po rečicah, pa tudi v vasi sem med terenskim delom videl številne rastline in živali. Že v začetku sem bil presenečen, da v karuarijskem jeziku ni besede za žival. Vse užitne živali (vključno s človekom) so preprosto združene pod eno besedo: hrana. No, za ptice in ribe poleg imen za posamezne vrste obstajata tudi generična termina. Številne rastline, žuželke, ptice in sesalce, ki jih nisem videl na pohodih po gozdu, so ljudje prinesli v vas, da sem jih lahko slikal ter si zapisal njihova imena, značilnosti okolja, kjer bivajo ali rastejo, uporabo in podobno. Tovrstne situacije so bile dobra priložnost za razgovore, na primer o tem, katere palme so najboljše za izdelavo hišnih tal, katera drevesa so najboljša za izdelavo drevakov in vesel ter katere kobilice so užitne in katere ne. Da so kobilice dobra vaba pri ribarjenju, sem vedel že prej. Zbral, posušil in shranil sem dele okoli šestdesetih rastlin, ki so jih uporabljali pri raznih obolenjih. Vsako rastlino oziroma njen del sem posušil med časopisnimi listi, ki sem jih vpel v lesen okvir. Naredil sem dvojno zbirko vseh rastlin za kasnejšo identifikacijo. Ko sem prišel v glavno mesto Port Moresby, sem obe zbirki dal asistentu na Oddelku za biologijo na Univerzi Papue Nove Gvineje, ki me je prepričal, da je treba rastlinske dele temeljito posušiti v sušilnikih. Ker sem pred nekaj leti obsežno zbirko rastlin z novogvinejskega višavja posušil na istem oddelku ob pomoči istega asistenta (Telban 1988), glede njegovega predloga nisem imel pomislekov. Po sušenju sem nameraval eno zbirko poslati v Botanične vrtove v mestu Lae, kjer hranijo tudi obsežen herbarij rastlin in bi tiste iz moje zbirke identificirali. Drugo zbirko sem nameraval pustiti na Oddelku za biologijo na Univerzi Papue Nove Gvineje. Žal pa je moj

papuanovogvinejski kolega ponoči pozabil sušilnike izključiti oziroma jim znižati temperaturo sušenja. Tako se je moja celotna dvojna zbirka rastlin, ki sem jo pripravljala in previdno hranila vse leto, spremenila v prah, še preden sem jih poslal v identifikacijo.

V naslednjih letih se je moje delo na jeziku razširilo in poglobilo. Daniela Vávrová je le v letu 2011 z videokamero posnela sto enournih kaset, poleg tega pa je dala eno manjšo digitalno kamero mlademu dekletu, drugo mlademu fantu in tretjo vaškemu zdravilcu. Ti so posneli kar nekaj dogodkov brez najine prisotnosti. Predvsem pa so posneli vse tisto, kar so si sami najbolj želeli. Veliko več pozornosti je bilo namenjene ženskam in otrokom. Takrat sva najino delo poimenovala kar »besede in podobe« ter jih postavila v ospredje najinega terenskega dela. Velika količina posnetkov vsakdanjega življenja, ki je vključevala tudi različne dejavnosti, svečanosti, žalovanja in otroške igre, je hkrati priskrbela cel kup kontekstualiziranih govornih praks z različnimi ekspresijami, ki so le čakale na to, da jih še na terenu s pomočjo sodelujočih in seveda Juliasa transkribiramo, prevedemo in analiziramo.

SKLEP

V pričujočem članku je bil moj namen na primeru lastne izkušnje pokazati, da se mora antropolog oziroma antropologinja pri raziskovanju v majhnih neevropskih skupnostih prilagoditi razmeram na terenu in se posvetiti raziskovanju tistega, kar je med njegovim ali njenim bivanjem najbolj aktualno (v mojem primeru raziskovanju pesmi in plesov), ne glede na to, na kaj je bila njegova ali njena raziskava osredinjena pred odhodom na teren. Hkrati je treba k življenju in raziskavi pristopiti odprto in široko ter prepoznavati različne, a prepletajoče se dimenzije življenjskega sveta v okolju, ki ga raziskuje. Ob tem sem želel pokazati, da je za raziskovanje v majhnih neevropskih skupnostih izredno pomembno, da antropolog ali antropologinja na terenu dobi prave sodelavce in sodelavke, ki imajo potrebno znanje, voljo in željo po sodelovanju, ter da ostali člani in članice skupnosti to sodelovanje sprejmejo in podpirajo. Zaradi situacijskih značilnosti obstajajo tudi razlike v izkušnjah in usmeritvah antropologov in antropologinj na terenu, saj nikdar vnaprej ne vemo, v kakšni situaciji se bo antropolog ali antropologinja znašla. Oba prej omenjena pristopa – raziskovanje vseh prepletajočih se dimenzij življenjskega sveta in prilagoditev razmeram na terenu – sta seveda v nasprotju s pričakovanji, značilnimi

za današnje projektne raziskave s poudarkom na hitrem izvabljanju informacij in »etnografskih intervjujih«. Ker je bil v mojem primeru lokalni jezik pri razumevanju pesemske poezije izrednega pomena, sem se moral posvetiti tudi natančni analizi jezika, kar pa je pomenilo, da sem zaradi pomanjkanja predhodne jezikoslovne izobrazbe porabil več let in celo desetletij, preden sem prenekatero kompleksne jezikovne zveze sploh razumel ter jih bil sposoben analizirati in objaviti na dovolj visoki strokovni ravni (Telban 2014a, 2017b).

CITIRANE REFERENCE

- AIKHENVALD, ALEXANDRA Y. 2015 *The Art of Grammar: A Practical Guide*. Oxford: Oxford University Press.
- 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.
- BARTOLE, TOMI 2018 'Giving (up) a Traditional Problem-solving Ritual: Materialisation of Power and Self-transformation amongst the People of Awim.' *Journal de la Société des Océanistes* 146(1): 63–72.
- BERLIN, BRENT IN PAUL KAY 1969 *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Berkeley: University of California Press.
- DRÜPPEL, BRIGIT 2009 *Re-counting Knowledge in Song: Change Reflected in Kaulong Music*. Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies.
- FELD, STEVEN 1990 *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. Druga izdaja. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FISCHER, HANS 1983 *Sound-Producing Instruments in Oceania*. (Prevod Philip Holzknecht.) Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies.
- 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: Stanford University Press.
- HOCKEY, JENNY IN MARTIN FORSEY 2012 'Ethnography is not Participant Observation: Reflections on the Interview as Participatory Qualitative Research.' V: *The Interview: An Ethnographic Approach*. Jonathan Skinner, ur. New York: Berg, Str. 69–87.
- HOENIGMAN, DARJA 2012 '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*. Nicholas Evans in Marian Klammer, ur. *Language Documentation & Conservation* (posebna številka) 5: 191–218.

- HOENIGMAN, DARJA 2015 '»The Talk Goes Many Ways«: Registers of Language and Modes of Performance in Kanjimei, East Sepik Province, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. Canberra: The Australian National University.
- INGOLD, TIM 2014 'That's Enough about Ethnography.' *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 383–95.
- KULICK, DON 2019 *A Death in the Rainforest: How a Language and a Way of Life Came to an End in Papua New Guinea*. Chapel Hill: Algonquin Books of Chapel Hill.
- NILES, DON 1992 'Collection, Preservation, and Dissemination: The Institute of Papua New Guinea Studies as the Centre for the Study of all Papua New Guinea Music.' V: *Music and Dance of Aboriginal Australia and the South Pacific: The Effects of Documentation on the Living Tradition*, Oceania Monograph 41. A. M. Moyle, ur. Sydney: University of Sydney. Str. 59–74.
- NILES, DON 2001 '»Local« and »Foreign« Ethnomusicological Writings in Papua New Guinea.' V: *Traditionalism and Modernity in the Music and Dance of Oceania: Essays in Honour of Barbara B. Smith*, Oceania Monograph 52. H. R. Lawrence, ur. Sydney: University of Sydney. Str. 121–37.
- RUMSEY, ALAN IN DON NILES 2011 *Sung Tales from the Papua New Guinea Highlands: Studies in Form, Meaning, and Sociocultural Context*. Canberra: The Australian National University Press.
- SAHLINS, MARSHALL 1977 'Colours and Cultures.' V: *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*. Janet L. Dolgin, David S. Kemnitzer in David M. Schneider, ur. New York: Columbia University Press. Str. 165–80.
- SENFT, GUNTER 2011 *The Tuma Underworld of Love: Erotic and Other Narrative Songs of the Trobriand Islanders and Their Spirits of the Dead*. Culture and Language Use: Studies in Anthropological Linguistics, 5. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- SPEARRITT, GORDON D. 1980 'The Music of the Iatmul People of the Middle Sepik River (Papua New Guinea): With Special Reference to Instrumental Music at Kandangai and Aibom.' Doktorska disertacija. St. Lucia: School of Music, The University of Queensland.
- TELBAN, BORUT 1988 'The Role of Medical Ethnobotany in Ethnomedicine: A New Guinea Example.' *Journal of Ethnobiology* 8(2): 149–69.
- TELBAN, BORUT 1993 'Imeti srce: skrb in zamera v Ambonwariju, Papua Nova Gvineja.' *Etnolog* 3(54): 139–57.
- TELBAN, BORUT 1995 'The Anthropologies of Emotion and Sickness.' *Anthropological Notebooks* 1(1): 40–63.
- TELBAN, BORUT 1997 'Being and 'Non-being' in Ambonwari (Papua New Guinea) Ritual.' *Oceania* 67(4): 308–25.
- TELBAN, BORUT 1998 *Dancing Through Time: A Sepik Cosmology*. Oxford: Oxford University Press.
- TELBAN, BORUT 1999 'Fieldwork, Research Methods and Ethnography: A Selected Bibliography.' *Anthropological Notebooks* 5(1): 89–107.
- TELBAN, BORUT 2001 *Andaypa: eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. Maribor: Založba Obzorja.

- TELBAN, BORUT 2002 'Ples kulture in kultura plesa: primeri iz Nove Gvineje in širšega Pacifika.' V: *Ples življenja, ples smrti. (Poligrafi 7(27–28))* Borut Telban, ur. Ljubljana: Nova revija. Str. 7–30.
- TELBAN, BORUT 2008 'The Poetics of the Crocodile: Changing Cultural Perspectives in Ambonwari.' *Oceania* 78(2): 217–35.
- TELBAN, BORUT 2014a 'Saying, Seeing and Knowing among the Karawari of Papua New Guinea.' V: *The Grammar of Knowledge: A Cross-linguistic Typology*. Alexandra Y. Aikhenvald in Robert M. W. Dixon, ur. Oxford: Oxford University Press. Str. 260–77.
- TELBAN, BORUT 2014b 'The Poetics of the Flute: Fading Imagery in a Sepik Society.' *Folklore* 125(1): 92–112.
- TELBAN, BORUT 2017a '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*. Evangelos Chrysagis in Panagiotis Karampampas, ur. Oxford: Berghahn. Str. 234–57.
- TELBAN, BORUT 2017b 'Commands as a Form of Intimacy among the Karawari of Papua New Guinea.' V: *Commands: A Cross-linguistic Typology* (Explorations in linguistic typology). Aleksandra Y. Aikhenvald in Robert M. W. Dixon, ur. Oxford: Oxford University Press. Str. 266–82.
- TELBAN, BORUT IN DANIELA VÁVROVÁ 2010 'Places and Spirits in a Sepik Society.' *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11(1): 17–33.
- TELBAN, BORUT IN DANIELA VÁVROVÁ 2014 'Ringling the Living and the Dead: Mobile Phones in a Sepik Society.' *The Australian Journal of Anthropology* 25(2): 223–38.
- VÁVROVÁ, DANIELA 2014a '»Skin Has Eyes and Ears«: Audio-visual Ethnography in a Sepik Society, Papua New Guinea.' Doktorska disertacija. Cairns: James Cook University.
- VÁVROVÁ, DANIELA 2014b 'Cinema in the Bush.' *Visual Anthropology* 27(1–2): 25–44.
- WASSMANN, JÜRIG 1991 *The Song to the Flying Fox: The Public and Esoteric Knowledge of the Important Men of Kandingei about Totemic Songs, Names and Knotted Cords (Middle Sepik, Papua New Guinea)*. (Prevod D. Q. Stephenson.) Boroko: National Research Institute.
- WEINER, JAMES 1991 *The Empty Place: Poetry, Space, and Being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.
- WEINER, JAMES IN DON NILES 2015 *Songs of the Empty Place: The Memorial Poetry of the Foi of the Southern Highlands Province of Papua New Guinea*. Canberra: ANU E Press.
- YAMADA, YOICHI 1997 *Songs of Spirits: An Ethnography of Sounds in a Papua New Guinea Society*. (Prevod J. Ohno.) Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies.

IZVLEČEK

Avtor se ozre na začetek svojih antropoloških in jezikoslovnih raziskav v vasi Ambonwari v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji. Opozori na neustreznost tistih antropoloških in lingvističnih raziskovalnih pristopov, ki etnografijo enačijo z opazovanjem z udeležbo ter dajejo prednost hitremu izvabljanju informacij in »etnografskim intervjujem«. Tovrstni pristopi ignorirajo dolgotrajno potopitev v terensko raziskovanje, intenzivne medčloveške odnose, razvijanje prefinjenega občutka za koncepte in kontekste, predvsem pa nenehno opazovanje z *angažirano* udeležbo. Avtor trdi, da se mora antropolog oziroma antropologinja pri raziskavah v majhnih neevropskih skupnostih, prvič, posvetiti raziskovanju vseh prepletajočih se dimenzij življenjskega sveta, in drugič, prilagoditi situaciji na terenu in se posvetiti raziskovanju tistega, kar je med njegovim ali njenim bivanjem najbolj aktualno, ne glede na to, v kaj je bila njegova ali njena raziskava osredinjena pred odhodom na teren. To hkrati pomeni, da prisluhne željam gostiteljev ter v duhu medsebojnega sodelovanja raziskavo umesti v prostor in čas svojega bivanja na terenu.

Ključne besede: terensko delo, antropološke in jezikoslovne raziskave, opazovanje z angažirano udeležbo, Ambonwari, Papua Nova Gvineja

O AVTORJU

Borut Telban, dr. antropologije, znanstveni svetnik na Inštitutu za antropološke in prostorske študije ZRC SAZU in redni profesor na Podiplomski šoli ZRC SAZU; borut.telban@zrc-sazu.si.