

VEROVANJE IN UČINKOVITOST

Materialnost praks zdravljenj binkoštnih družb v vasi Awim na Papui Novi Gvineji¹

Izvorni znanstveni članek | 1.01

Datum prejema: 16. 2. 2017

Povzetek: Avtor na podlagi etnografskega primera zdravljenja v vasi Awim na Papui Novi Gvineji analizira koncepta verovanja in učinkovitosti v antropologiji po nastopu ontološkega obrata. Bolezen se začne, ko čarovniki določene predmete vnesejo v telesa ljudi, konča pa se z njihovo odstranitvijo. Za takšno zdravljenje so odgovorni člani awimske binkoštnih družb, ki med odstranjevanjem te predmete hkrati ustvarjajo. Avtor sklone, da procesa odstranjevanja in ustvarjanja razkrivata dva tipa vednosti – vizualno in haptično – ki obenem omogočata analitično ločevanje med omenjenima procesoma.

Ključne besede: verovanje, učinkovitost, zdravljenje, angel Mihael, ontologija, Papua Nova Gvineja

Abstract: The author analyses the concepts of belief and efficacy in anthropology after the ontological turn based on an ethnographic case of healing. In the village of Awim in Papua New Guinea, an illness manifests when certain objects are introduced into people's bodies, while the healing occurs when these objects are removed. In the process of extracting these objects, members of the Awim Pentecostal Ministry actually also create them. The processes of extraction and creation could be conceptually differentiated by instituting a difference between a visual and a haptic knowledge.

Key Words: belief, efficacy, healing, angel Michael, ontology, Papua New Guinea

Ontološki obrat se je v antropologiji pojavil kot odgovor na interpretativno paradigmo z začetka 80. let, ki je izhajala iz razumevanja kulture te vodilne analitične kategorije kot vrste predstav o svetu. Za zagovornike ontološkega obrata je bila sporna zlasti konceptualizacija kulture kot nečesa, kar predpostavlja nepremostljivo razdaljo med predstavami, ki jih imajo ljudje različnih kultur o svetu, in svetom, ki ga ljudje naseljujejo. Z drugimi besedami, ustvarjena in hkrati zaznana je bila razpoka med epistemologijo (vednostjo) in ontologijo (stvarjo, substanco, bit). Razpoka je ves čas izhajala iz tihe predpostavke etnocentrizma, saj je bila znanost medtem, ko so bile kulture zgolj interpretacije sveta, edina med vsemi vednostmi z dostopom do ontologije oziroma sveta. V tem smislu je ontološki obrat tudi politični projekt, ki nastopi z izjavo: ne več ena realnost oziroma ne več en svet in številne interpretacije, ampak množstvo svetov. Učinek te izjave bi lahko označili kot neke vrste demokratizacijo realnosti, saj skla-

dno z izjavo, na primer, Zahodnjaki živijo v svojem svetu, Kubanci v svojem (Holbraad 2007), amazonski Indijanci pa v svojih svetovih (Viveiros de Castro 2012). Posledično si ljudje nismo več različni zaradi kulturno-specifičnih predstav, ki jih imamo o svetu, temveč zaradi različnih svetov, ki jih naseljujemo.

Številne razprave o ontološkem obratu (Henare idr. 2007; Carrithers idr. 2010; Jensen in Rödje 2009; Alberti idr. 2011; Pedersen 2011; Viveiros de Castro 2011, 2012; Candea in Alcayna-Stevens 2012; Holbraad 2012; Ishii 2012; Laidlaw 2012; Pedersen 2012; Ramos 2012; Strathern 2012; Blaser 2013; Paleček in Risjord 2013; Scott 2013; Telban 2015) pričajo o tem, da ontološki obrat ni ne etnografsko ne teoretsko enotno gibanje. V pričujočem prispevku se izogibam predstavitvi in komentiranju omenjenih razprav in se osredotočam na vprašanje, ki ga je ta spodbudil – na uporabo konceptov verovanja in učinkovitosti.

Zastavljene naloge se lotevam s pomočjo lastne etnografije v vasi Awim v provinci Vzhodni Sepik na Papui Novi Gvineji, kjer sem med letoma 2013 in 2014 12 mesecev terensko raziskoval. Z etnografskim gradivom si prizadevam misliti koncepta verovanja in učinkovitosti v dobi ontološkega obrata skozi oči, ali še bolje, skozi roke prebivalcev Awima.

Metodološki premik od oči k rokam je ključen. Prvič, v Awimu je relevantnost kategorij in praks dotika in dotikanja kot tudi drugih oblik taktilnosti precejšnja. Dotik in dotikanje se pojavljata na skoraj vseh področjih awimskega življenja, vse od krščanstva, ritualov, govorov, kozmologije, konceptualizacije osebe in sveta, darov in menjav, transformacij in kontinuitete, ekonomskih razmerij, pa do

1 Zahvaljujem se Javnemu skladu Republike Slovenije za razvoj kadorov in štipendiranje in Oddelku za socialno antropologijo Univerze v mestu St. Andrews za dodeljeni štipendiji, Univerzi Cambridge za štipendijo Junior Bursar, Kraljevemu antropološkemu inštitutu Velike Britanije za podelitev nagrade Sutasoma/RAI Award in Nacionalnemu raziskovalnemu inštitutu Papue Nove Gvineje za podeljeni raziskovalni vizum. Prav tako se zahvaljujem prebivalcem Awima, ki so me sprejeli kot družinskega člana, prebivalcem Yimasa pa za zdravljenje, bivanje in pogovore. Zahvaljujem se tudi Christini Toren, Adamu Readu, Ericu Hirschu, Silvi Espelt Bombin, Jonathanu Traceyu, Borutu Telbanu in Darji Hoeningman za tehtne pripombe na prve verzije prispevka, Jani Šimenc, Uršuli Lipovec Čebren, Rebeki Kunej, Ireni Destovnik in anonimnemu recenzentu pa za predloge pri oblikovanju končne verzije prispevka.

* Tomi Bartole, dr. antropoloških ved, asistent z doktoratom, ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; bartoletomi@gmail.com.

materialne kulture, hrane, lova, morale in etike, smrti in družbene reprodukcije. Sam sem bil sprva presenečen nad takšno razširjenostjo in pomembnostjo dotika in dotikanja, še zlasti zato, ker je bilo o tej tematiki v antropologiji Melanezije zelo malo napisanega. Po drugi strani pa je to do neke mere razumljivo, saj je bilo glavno zanimanje antropologov v Melaneziji vidno in nevidno oziroma splošno, vizualno.

Drugič, nekateri antropologi so prepoznali razmerje med ontologijo in dotikom, kot na primer Ishii, ki je naredil analitični premik od kognicije k telesnim interakcijam s stvarmi z namenom opisa »nadnaravnega sveta« preučevanih ljudi (Ishii 2012). Prav tako zanimiva in za pričujočo razpravo pomembna pa je določena artikulacija programa ontološko usmerjene etnografske raziskave, ki jo je predstavila medicinska antropologinja Annemarie Mol (2002). V svoji raziskavi, v kateri zavestno naslavlja vprašanje uporabnosti ontologije kot metodološkega pripomočka, Mol pokaže, da je ključno raziskovalno vprašanje »kaj« zamenjati z raziskovalnim vprašanjem »kako«. To pomeni, da ontološki obrat v njeni raziskavi nujno sovpada z obratom zavesti, od vprašanja »kaj so stvari« k vprašanju »kako ravnamo s stvarmi«. Ta na videz majhen, a vendar pomemben obrat omogoči Annemarie Mol, da preučevanje s perspektivnega razmerja do stvari, ki je vedno določeno z mestom, od koder perspektiva dobi svoje koordinate, premakne neposredno na objekte oziroma splošnejše, stvari. Z vprašanjem »kako« pa avtorica po drugi strani opozori na realnost in učinke človeških manipulacij s stvarmi. Stvari tako niso več pasivne, temveč »po-stanejo« oziroma »so«. In to zato, ker je prav manipulacija ljudi s stvarmi tista, ki stvari tako rekoč oživi oziroma jim podari življenje. Ali, kakor pravi Mol, prav sprememba v manipulaciji stvari spremeni stvar samo in tako odpre množstvo realnosti. Stvar ni več ena oziroma ni več singularna, temveč postane mnogotera (Mol 2002: 4–5).

Z zamenjavo vprašanja »kaj« z vprašanjem »kako«, Mol hkrati naredi tudi obrat od vizualnega k haptičnemu, od pogleda k dotiku, od očesa k roki. Kot pravi, antropologi pri svojem razumevanju bolezni kot stvari interpretacije in pomena, bolezen postavijo »za hrbet« telesa, kjer ta ostane sama, nedotaknjena, samo opazovana, torej znana in spoznana zgolj z očmi (Mol 2002: 11–12). Upam si trditi, da avtorica poziva k raziskavam, ki ne bi preučevale z očmi, temveč z rokami.

Na zastavljeni poziv odgovarjam v pričujočem prispevku. Najprej podajam nekaj podatkov o vasi Awim in njenih prebivalcih, nato pa o binokostnem gibanju z imenom Družba angela Mihaela (Michael angel Ministry), ki se je v vasi pojavilo leta 2012. Po razgrnitvi rituala zdravljenja, ki ga ta opravlja, se osredotočam na to, kaj njeni člani med zdravljenjem pravzaprav počno – pozornost usmerjam v določeno podskupino Družbe, neposredno odgovorne za zdravljenje, v skupino z imenom Družba mater (Mama Ministry), ki s pomočjo angela in njegove moči »vleče«

določene predmete iz telesa osebe s težavami.² Prizadevam si pokazati, kako Družba mater ne počne samo tega, kar pravi, da počne, ampak hkrati počne še nekaj drugega – hkrati predmete tudi ustvarja. Cilj predstavitve zdravljenja je pokazati, da prebivalci Awima delovanje Družbe mater razumejo in doživljajo na dva različna, med seboj nekomplementarna načina.

Da bi razložil svoje razumevanje koncepta nekomplementarnosti in se obenem izognil kakršnikoli obliki interpretativne paradigme, se na tem mestu obračam k Lévi-Straussu; strukturalist Lévi-Strauss je imel namreč tudi svoje ontološke trenutke. Eden od njih je opazen v njegovem komentarju Radinove etnografije o družbeni organizaciji v vasi ljudstva Winnebago. Po Lévi-Straussu člani zgornje fratrije organizacijo vasi opisujejo kot diagonalno razdeljeno na dve polovici, medtem ko člani spodnje fratrije organizacijo vasi opisujejo kot razdeljeno na notranji krog in periferijo (Lévi-Strauss 1974 [1963]: 133). Pokazati skuša, da to ni nujno vprašanje alternativ med dvema organizacijama ali dvema relativističnima pogledoma, ampak vprašanje dveh načinov opisa ene organizacije, ki je preveč kompleksna, da bi bila formalizirana z enim samim modelom (Lévi-Strauss 1974 [1963]: 134–135). Z drugimi besedami in upoštevajoč awimski primer rituala zdravljenja lahko rečem, da Awimci nimajo dveh pogledov na predmet, ki ga Družba mater vleče iz teles in hkrati ustvarja, temveč da je, ker je dvojen sam predmet, dvojna tudi vednost o njem.

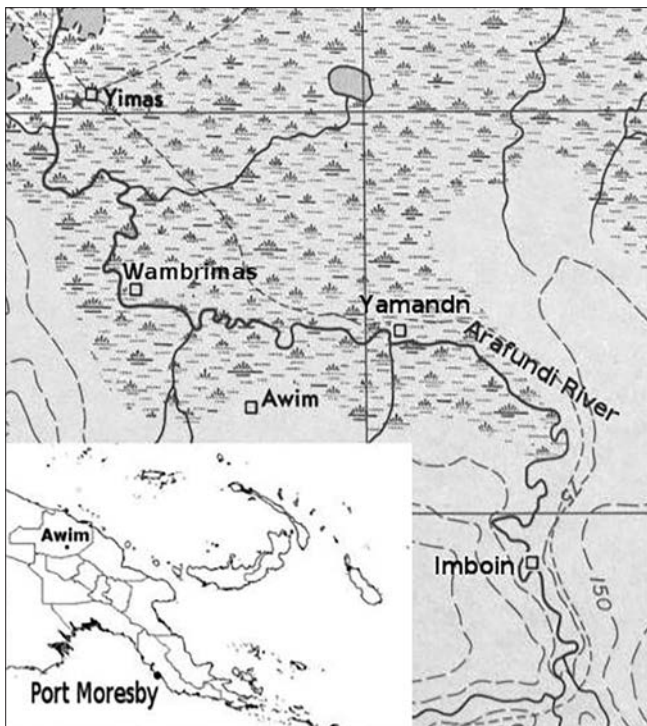
Awim in Družba angela Mihaela

Vas Awim leži na območju Arafundija, poimenovanega po reki, ki to območje zaobjema in po njem teče od določene točke. Prebivalci Awima govorijo Tok-Pisin (TP), *linguo franco* Papue Nove Gvineje, in Tape (T), enega izmed štirih papuanskih jezikov, ki spadajo v skupino Arafundi (Hoenigman 2015: 46). Med mojim bivanjem je bilo v vasi približno 200 ljudi. Današnja vas je nastala s spojitvijo (Vir 1; Vir 2; Roscoe in Telban 2004: 99) dveh vasi ali večjih klanov – Mukumbae in Wandukumbae (Vir 3; Roscoe in Telban 2004: 103) – ki vključujejo manjše klane.

Awim je relativno revna vas. Prebivalci sosednjih vasi in tudi nekateri Awimci vas večkrat slabšalno imenujejo »skupnost ene-same-Kine«,³ kar nakazuje na majhne količine denarja in skromne posesti ljudi ter nizko število kanujev z motorjem (2), ki so ključni za potovanja do glavnega mesta province Wewak. Relativno pomanjkanje in prevzemanje slabšalnic dodatno prispevata k njihovim občutkom oddaljenosti od mesta Wewak (pot traja vsaj dva dneva) in z njim povezanih materialnih dobrin in splošnega razvoja, katerih del želijo biti tudi sami.

2 Namerno se izogibam besedi pacient, ker ta razsežnosti, ki jih ima bolezen za skupnost, raje zakriva, kot odkriva.

3 Kina je denarna valuta Papue Nove Gvineje.



Awim na Papui Novi Gvineji z delnim območjem Arafundija ter vasjo Yimasa (Army Map Service, Corps of Engineers, z avtorjevimi dopolnitvami, 2017).

Občutkom oddaljenosti se pridružujejo tudi občutki zapuščenosti in frustracije, ki zgodovinsko izhajajo iz neizpoljenih obljub države, da jim bo zagotovila dostop do šolstva in zdravstva, približala krščanstvo in poskrbela za cvetoč posel. Od vseh naštetih so bili v življenju ljudi še najbolj prisotni Katoliška cerkev in njeni glavni akterji – misijonarji. Kljub temu tudi Cerkev ni dovolj učinkovita, saj jih, tako kot v preteklosti, katoliški misijonarji, ki skrbijo za prostrano območje Sepika, le redko in neredno obiskujejo (glej Telban 2009: 134, opomba 2).

Awimci imajo kot katoliki svojo cerkev, v kateri vsako nedeljo mašuje vaški duhovnik. Krajši čas do leta 2011 so imeli svoje karizmatično gibanje (prim. Telban 2009, 2015), po njegovem razpadu leta 2012 pa so sprejeli binško gibanje, poimenovano Družba angela Mihaela, in se vanj vključili; v Družbo vlagajo vse upe po boljšem življenju.

Družba angela Mihaela je omejena na zgolj šest vasi (Awim, Meska, Yimas, Imboin, Warlamas, Yamandim), ki jih je izbral sam angel, medtem ko so vsi drugi, kakor pravijo nekateri, »zamudili ta blagoslov«. Awimci so mi povedali, da se je angel prvič prikazal ženski z imenom Nona v vasi Meska na območju Blackwater, zahodno od območja Arafundi. Angel je Nono obiskal potem, ko je ta več mesecev molila k njemu in ga prosila za pomoč. Ob porodu je namreč izgubila otroka, njen mož pa je za smrt dojenčka okrivil njo in njeno družino. Mož se je nato odpravil na območje med Angoramom, ki je ena od vstopnih točk do reke Sepik, in Wewakom, kjer naj bi se naučil

čarovništva (bodisi *sanguma* TP ali *poison* TP). Ko bi se naučil čarovniških veščin oziroma postal čarovnik, se je nameraval vrniti v domačo vas ter ubiti ženo in njeno družino. Ob moževi vrnitvi v vas je Mihael izničil njegovo čarovniško moč.

Zgodba o angelu in Noni se s tem dejanjem ni končala. Mihael je Noni dal kipec samega sebe, kipec sv. Marije in poseben rožni venec. S temi predmeti ji je podelil moč, s pomočjo katere Nona lahko nadzoruje njegovo moč. Nato je Nona prejela še pisna navodila za vodenje Družbe. S tem darom je angel hkrati ustanovil prvo od danes šestih obstoječih družb.

Po pripovedi Awimcev je nekoliko pozneje za Nonino zgodbo slišal človek iz sosednje vasi Yimas. Nono je pripeljal v svojo vas, kjer so imeli težave s čarovništvom (njegov sin je bil umorjen). Ko sta Mihael in njegova družba rešila tudi tamkajšnje težave in ustanovila novo družbo, je isti človek leta 2012 odpeljal Nono še v Awim in tri druge sosednje vasi na območju Arafundija. Kmalu po Noninem odhodu iz Awima se je enemu od njenih prebivalcev, kar je konstitutivni trenutek vsakega začetka gibanj, prikazal Mihael.

Dva tipa moči in ritual zdravljenja

Angel vsakemu članu Družbe podeli določeno vrsto moči, s čimer oseba postane njen član oziroma članica. Besedo »moč« uporabljamo kot približek tega, o čemer ljudje mislijo in kar izkušajo, ko sami uporabljajo paletu besed, kot so *pawa* (TP) ali moč, *pawa-gift* (TP) ali dar moči, *teknik* (TP) ali tehnika. Vse te lahko najustrezneje opišem in povzamem kot vednost (znanje) in njej inherentna zmožnost udejanjanja. Podeljevanje moči je ponavljajoč dogodek, saj mora Mihael zaradi iznajdljivosti duhov/hudičev in čarovnikov vedno znova dopolnjevati darove moči. S podeljevanjem moči angel sočasno strukturira Družbo. Družba vsake vasi vsebuje »manjše Družbe«, kot so: vodje (*lider* TP), ki so prejeli vednost vodenja in ga aktualizirajo skozi učinkovite molitve in organizacijo dela drugih enot; člani Družbe glasbe (*music ministri* TP), ki pridobijo znanje igranja instrumentov in petja; člani Družbe obrambe (*defens ministri* TP), ki s svojimi molitvami branijo druge članice, predvsem delo, pred zunanji vplivi; članice Družbe mater (*mama ministri* TP), ki so odgovorne za zdravljenje; in navsezadnje še trije člani, ki so sposobni neposrednega komuniciranja z angelom.

Angel Awimce pred duhovi/hudiči in čarovniki varuje tako, da prebivalce opozori na njuna prihod in namen, on je namreč edini, ki ima poseben vid,⁴ s katerim vidi, kar je

4 V jeziku Tape se Mihaelovi darovi moči imenujejo *nayum* oziroma »orek«, ki je tradicionalno tudi, kakor mi je povedal moj brat Tony, »dar lovca, da ubija merjasce in druge živali. *Nayum* je poseben vid orla. Vsemogočen je. Ko gredo možje v džunglo in imajo ta dar, bodo merjasca tudi ubili, ker uporabljajo ta orlov vid. Ni važno, če se žival skriva nad teboj, ti jo boš našel. Ribe bodo plavale na površju in ti jih boš ubil.«

ljudem nevidno. Kadar ljudje niso bili opozorjeni in so duhovi/hudiči in čarovniki že napadli, angel članom Družbe podeli moč, ti pa jo ti nato uporabijo za zdravljenje.

V prispevku se izogibam obravnavi prvega tipa moči in se osredotočam na drugi tip. Zaradi napada zgoraj omenjenih bitij oseba zboli, ali kot pravijo Awimci, oseba ima težavo (*mem* T, *problem* TP). Razlog, da je težava enega pogosto razglašena za težavo mnogih, celo celotne skupnosti, je v tem, ker težava ni le telesna (*kumbue* T) in nujno omejena na posameznika (*kumbue* T), temveč negativno učinkuje tako na moč oseb (*strent* TP, *kepe* T, *strenght* EN) kakor telesa in skupnosti (*kumbue* T). Telo je namreč razumljeno kot eno z načini njegovega udejanjanja, (glej Telban 1998a, 1998b), oseba pa kot množstvo razmerij z drugimi (Strathern 1988, 1991a, 1991b).

Moč ljudi kot osebno moč opisujem z namenom ločevanja od moči angela. Po eni strani se osebna moč ne omejuje zgolj na fizične lastnosti (Read 1980 [1965]: 70), temveč vključuje tudi učinkovitost (*efficacy*) pri lovu, pridobivanju in predelovanju saga, gradnji hiš, kanujev in orodij, vrtnarjenju in rasti vrtnin, uspešnem poslu, privlačenju nasprotnega spola, zdravju,⁵ prokreaciji in na splošno v razmerjih z drugimi.⁶ Po drugi strani bolezen ni zgolj stvar posameznika, ampak celotne skupnosti, ker ne glede na to, da se kaže na posameznikovem telesu, lahko potencialno učinkuje na vso skupnost. Bolezen enega lahko vodi v bolezen – včasih celo smrt – mnogih. Večina boleznih posameznih oseb se lahko v nekaterih primerih v medsebojni razpravi razglasi za težavo mnogih, ne le ene osebe. To se zgodi takrat, ko bolezen ali težava nista zgolj potencialni, ampak postaneta aktualni grožnji, in ki, če nista ustrezno pozdravljeni oziroma razrešeni, lahko uničita celotno skupnost skupaj z naslednjimi generacijami. Tukaj ne gre zgolj za to, da bi duhovi/hudiči in čarovniki posedovali moč, ki bi lahko škodovala celotni vasi. Z razglasitvijo boleznih oziroma težav enega za težavo mnogih, prebivalci Awima pravzaprav učinkovito izkazujejo svoja medsebojna razmerja v skupnosti in se kot taki udejanjajo. V nekem smislu so razsežnosti napada duha/hudiča ali čarovnika neločljive od meja same skupnosti. Če parafraziram Harrisona, ki je glede vojn v Melaneziji dejal, da »niso skupine tiste, ki povzročajo vojne, ampak so vojne tiste, ki naredijo skupine« (Harrison 1993: 18), bi lahko rekel, da v Awimu duhovi/hudiči in čarovniki omogočajo konstituiranje skupnosti.

Da bi se člani Družbe učinkovito spopadli s težavami tako enega kot mnogih, morajo zadostiti določenim pogojem. Člani Družbe, ki se nadejajo članstva v njej, sami ne smejo imeti nikakršnih težav. Že od samega začetka sem razlikoval med boleznijo in težavo; težavo je treba razumeti

širše, saj ta lahko vključuje ljubosumnost, zavist, medsebojne prepire, opravljanje, krajo, požrešnost, »slabe misli«, »slab govor«, obnašanje, ali na kratko, karkoli, kar bi lahko negativno učinkovalo na razmerja ljudi in kar bi lahko vodilo duhove (največkrat so to »duhovi mrtvih« oziroma duhovi prednikov), ki s takšnim stanjem ne bi bili zadovoljni, k škodovanju ljudem. Prav tako je napad čarovnikov osmišljen z vrednotenjem posameznikov in njihovih dejanj, ali kot pravijo Awimci sami, čarovniki ne napadajo brez razloga.

Članom, za katere se izkaže, da so v težavnih razmerjih, se začasno prepove opravljanje dela, saj je manko težav prvi pogoj za to, da Mihael ponovno podari svojo moč ljudem, s katero bodo ti lahko učinkovito zdravili.

Člani Družbe se vsako sredo udeležijo dogodka, imenovanega *fellowship* (TP, EN). Ta poteka podobno kot sam ritual zdravljenja, ki ga opisujem v nadaljevanju, njegov cilj pa je privabiti in pridobiti angelovo moč. Naslednji dan, v četrtek, se člani Družbe ponovno zberejo na dogodku, imenovanem *evaluation* (TP, EN), kjer si izmenjajo izkušnje o tem, ali se jih je angelova »moč dotaknila«, in če se jih ni, razpravljajo o razlogih za to.

Zdravljenje se ne začne z ritualom in ne obstaja zgolj znotraj rituala. Kot je v nekem drugem kontekstu opozorila že Pascal Bonemére, zdravljenje vključuje tako dogodka, ki se zgodijo pred začetkom rituala, kakor dogodka, ki se zgodijo po koncu (Bonemére 2009: 219).

Izvajanje rituala prav tako ni ne avtomatično ne samoumevno. Odločitev o tem, ali se bo ritual izvajal ali ne, je ponovno odvisna od angela, ki odločitev sprejme na podlagi opisa težav. Te lahko oseba sama zapiše na listič papirja oziroma to zanjo storijo člani Družbe. Angel določi tudi višino zneska, ki ga mora oseba plačati in se imenuje ponudba o nameri (*offer of intention* TP, EN). Denar ni namenjen Družbi ali njenim članom, temveč angelu. Člani Družbe po navadi listič z opisom težave in denar naključno vstavijo med liste *Svetega pisma* oziroma ga pustijo v Mihaelovem svetišču – majhni sobici z mizo, na kateri so njegove slike. Potem ko oseba, ki ima dar neposredne komunikacije z angelom, tega prosi za dovoljenje za zdravljenje in navodila, vsi čakajo na Mihaelovo odločitev. V primeru *Svetega pisma* ga člani Družbe po nekaj minutah odprejo in pregledajo, ali sta listič in denar izginila, tj., ali je Mihael sprejel dar in se tako odločil za izvajanje rituala. V primeru svetišča pa ljudje svetišče za kratek čas zapustijo in se po nekaj minutah ob vrnitvi prepričajo, ali je Mihael vzel listič in denar.

Ta ritualna forma, ki se zgodi pred ritualom v ožjem smislu, je za samo zdravljenje ključna zato, ker se zdravljenje pravzaprav začne že v trenutku, ko se Mihael odloči za izvajanje rituala. Ko sem sam končal to ritualno formo – zdravljenje sem potreboval zaradi vnetega ušesa – so mi voditelji Družbe začeli takoj zagotavljati, da se je moje stanje že začelo izboljševati: »Ti tukaj sediš, čutil boš. Jaz

⁵ Glede boleznih kot manko učinkovitosti glej (Telban 1998b: 61).

⁶ Harrison (1990: 42) pravi, da je v Avatipu, prav tako kot drugje v Melaneziji, pomembno biti produktiven še zlasti pri izpolnjevanju sorodstvenih dolžnosti.



Družba mater med delovanjem.
Foto: Tomi Bartole, april 2014, Awim (Papua Nova Gvineja).

lahko čutim. Malo lahko čutim, da te bolečina počasi izpušča iz svojega primeža.» Zdravljenje se je, tako v tem kot drugih primerih, začelo pred samim začetkom rituala. Ritual zdravljenja, še zlasti njegov konec, je hkrati konec zdravljenja, ali kakor mi je zagotovil eden med voditelji: »Takrat, ko bodo položili roke nate, je že končano.«

Ob uri, ki jo določi angel, in ob uri, ko so vsi pripravljeni za delovanje (glej Telban 1998a), se vsi člani zberejo z osebo ali osebami s težavami v eni od hiš. Osebo ali osebe člani postavijo na sredo prostora v hiši (večina hiš ima zgolj en prostor), medtem ko drugi člani Družbe nenaključno zasedejo preostali prostor v hiši. Družba glasbe zaseda enega ali več hišnih kotov. Nekateri mlajši moški s seboj prinesejo glasbila, kitare in bobne, medtem ko se drugi člani te skupine pridružijo petju angelovih pesmi.

Voditelji in vsi drugi člani skušajo s posebnimi molitvami najprej »privabiti« angelovo moč. Vsak član zase, a ne individualno, prosi in moli za moč. Glasovi se mešajo in skoraj nemogoče je razbrati izgovorjene besede. Kljub temu so voditelji najglasnejši med vsemi, ki prav tako kakor drugi molijo k Bogu in angelu in hkrati usmerjajo ter spodbujajo molitve drugih.

Delovanje voditeljev dopolnjujejo osebe z darom neposredne komunikacije z angelom. Te osebe so najbližje angelu in navadno prve, ki med ritualom začutijo prisotnost oziroma odsotnost angelove moči. V nasprotju z vsemi drugimi se največkrat prosto gibljejo po celotni hiši. Vsi člani imajo namreč ves čas odprte oči, in dobesednem in metaforičnem pomenu, saj so ves čas na preži, da ulovijo dokaze (*pruf* TP, *proof* EN), tj. podobe ljudi, katerih se je dotaknila moč. Ta dotik moči se vedno kaže skozi telo, še zlasti v vznesenosti osebe. Nema lokrat sem bil priča energetičnemu tekanju po hiši in zaletavanju v stene ali padanju izmučenih ljudi po tleh, ki pa so kljub temu leže ali na kolenih nadaljevale molitev. Dotik moči ni nujno vedno tako ekstremen. Navadno je dovolj, da ljudje v sebi začu-

tijo vznesenost, ki jih žene k igranju, petju in molitvam. Ko se angelova moč dotakne članov in to opazijo preostali člani, se moč dotakne tudi njih.

V takšnem trenutku voditelji najprej prepoznajo prisotnost moči in nato presodijo, da je napočil trenutek za preusmeritev molitve od tistih, s katerimi člani moč privabljajo, k tistim, ki jih ljudje imenujejo »uniči« ali »uničenje« (*destroi* TP, *destroy* EN). S to molitvijo je moč udejanjena oziroma jo je mogoče uporabiti pri zdravljenju.

Ime te molitve ni presenetljivo, če upoštevamo, da je celotni imaginarij angela Mihaela povezan z bojevanjem. Awimci pravijo, da je Mihael bojevnik, ki je izgnal hudiča iz nebes. Tisti, ki so angela videli na lastne oči, kot sta Nona iz Meske in Jason iz Awima, so opisovali, da je angel nosil bodisi nekakšen srednjeveški oklep bodisi moderno vojaško uniformo. V pesmih, ki jih pojejo člani Družbe glasbe, in v molitvah, ki jih vsi člani izgovarjajo, je močno poudarjen pomen angelovega orožja, v Tok-Pisinu imenovanega *bayonet* (*bayonet* EN). Ne vem, kako se je ta beseda pojavila med Awimci, edino, kar je gotovo, je to, da si Awimci bajonet predstavljajo in ga tudi rišejo v njegovi sodobni obliki – kot moderen vojaški nož, kakršnega nosi filmski lik Rambo (glej Wood 2006), in to kljub nepoznavanju njegove primarne funkcije, tj. kot orožja z rezilom, nataknenem na puško.

Angel Mihael je bojevnik, ki s svojim bajonetom uničuje (glej molitev *destroi* TP) moč duhov/hudičev in čarovnikov. Med ritualom zdravljenja angel postaja vse bolj podoben kirurgu, saj pri svojem delu vodi roke članic Družbe mater. Ljudje pravijo, da se angel nikoli ne pojavi med ritualom in da mu tega tudi ni treba, saj naj bi bil kot dotik prisoten med rokami mater in kožo osebe s težavo. Mihaelova moč in on sam materam najprej omogočita zaznati in naposled potegniti (*pul* TP, *pull* EN) predmet, ki je kriv za težavo osebe, iz telesa in ga nato pred vsemi obelodaniti.

Na obrobju samega rituala, to je ob stenah hiše, stojijo člani Družbe obrambe in skrbijo za to, da rituala ne bi motili zunanji vplivi. Članice Družbe mater stojijo neposredno ob osebi s težavo in se je dotikajo. »Mame«, kakor jim pravijo Awimci, se pacientov kar najbolj nežno dotikajo z namiljenimi in ovlaženimi majhnimi kosi tekstila. Vlažen tekstil naj bi hladil predel telesa, ki ga predmet pregreva. Namiljen pa je zato, ker je predmet tako v telesu kot zunaj njega nečist. Proti koncu rituala ena izmed »mam« izvleče predmet in ga položi na hišna tla ali gazo. Vsi se nato zberejo okoli predmeta in o njem razpravljajo – za kakšne vrste predmet gre in, kar je najpomembneje, kako je prišel v telo. Razodetje mikrozgodovine predmeta oziroma poti, ki jo je ta opravil, da je prišel v telo, ima učinke, podobne zahodnjaškemu razumevanju zaščite.

Awimsko razumevanje zaščite lahko ponazorim s podobnim pripetljajem. V nekem trenutku bivanja v Awimu smo skupaj z brati začeli zaklepati vrata hiše, v kateri smo bivali. Nekega dne, ko sva z Markom zaklenila hišna vrata, mi je ta dejal: »Sedaj smo varni, saj če bi tat vlomil, bi takoj vedeli, kako in kje je vstopil, in to sodeč po škodi, ki bi jo ta povzročil pri vlomu.« Moč tovrstnih zgodb ne varuje ljudi zgolj pred duhovi/hudiči in čarovniki, temveč tudi pred drugimi ljudmi. Med ritualom voditelji spremljajo in usmerjajo delovanje »mam«, ko pa predmet vsi vidijo, ti s pomočjo predmeta povedo, kako je do težav prišlo. Po koncu pripoved mame predmet/e v posodi z vodo odnesejo do reke, kjer se ga znebijo. S tem dejanjem se ritual tudi konča.

Kljub temu da se Družba in njeni člani kakor vojaki, ki jih vodi angel, borijo proti različnim sovražnikom, vse od duhov (duhovi rek, hribov in umrlih) do dveh tipov čarovništva, pa so oblika ritualov zdravljenja in njihov končni cilj ter izid enaki – izvleči predmet/e iz osebe.

V nadaljevanju prikazujem, da je ritualna tehnika izvlečenja predmetov zgolj polovica zgodbe o tem, kaj ljudje med ritualom zdravljenja dejansko počnejo. Drugi del zgodbe je še zlasti zanimiv v okviru antropoloških razprav o ontologiji, ker ta razkriva, da člani Družbe oziroma mame v ritualih zdravljenja počnejo dve različni stvari hkrati. Prvič, in kot sem že opisal, predmet/e vlečejo iz telesa; in drugič, na meji med notranjostjo telesa in njegovo zunanostjo – to je na koži, ki tako pridobi transformacijski značaj – ustvarijo predmet.

Ustrezen opis in razlaga druge točke zahteva, da najprej opišem in razložim tehnike, ki jih uporabljajo duhovi in čarovniki, saj se te razvijajo sorazmerno s tehnikami (darovi moči), ki jih Mihael podeljuje ljudem. Kot sem že zapisal, Mihael ni podelil svoje moči zgolj enkrat, ampak to počne pogosto, znova in znova, saj angel ob vsakem nastopu nove tehnike duha/hudiča ali čarovnika člane Družbe prav tako oboroži z novimi tehnikami – močmi.

Od »stvari« do predmeta

Definicija čarovništva je bila za antropologe vedno težavna, saj je bila enkrat preširoka in drugič preozka. Minilo je kar 80 let od izida Evans-Pritchardove knjige *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, ki se ji še danes ne more ogniti nobena razprava o čarovništvu. Na podlagi preučevanja in opisov uporabljenih tehnik v čarovništvu jih je Evans-Pritchard razdelil na *witchcraft* in *sorcery*.⁷ Pri prvih je moč oziroma zmožnost škodovanja inherentna ali podedovana, pri drugih pa gre za izvajanje ritualov, izgovorjavo urokov in manipulacijo raznih substanc (Evans-Pritchard 1976 [1937]).

Antropologija Melanezije je svojo etnografsko pozornost čarovništvu, v primerjavi z antropologijo Afrike, posvetila

nekoliko pozneje. Potem ko je Barnes pokazal, da afriški modeli dominirajo v določenih antropoloških razpravah, da ti modeli niso ustrezni za preučevanje Melanezije in da antropologija Melanezije potrebuje svoje lastne modele (Barnes 1962), so se temu klicu med prvimi, vsaj kar se tiče vprašanja čarovništva, odzvali Patterson (1974) in drugi avtorji, zbrani okoli Michele Stephen (1987). Ti in mnogi drugi so pokazali, da melanezijske družbe drugače razlikujejo med tipi čarovništva kot tiste, ki jih opisuje Evans-Pritchard in da se v Melaneziji pojavljajo številne, med seboj neenotne tipologije.

Preučevanje čarovništva v Melaneziji je bilo od samega začetka primerjalni projekt, za katerega je bilo treba med antropologi Afrike in Melanezije postaviti nekatere skupne točke. Patterson izrecno pravi, da je bila ena izmed skupnih točk omejitev polja preučevanja oziroma definicija čarovništva kot verovanjskega sistema in temu pripadajočih praks. Zato se interpretacije o čarovništvu razlikujejo zgolj po metodi organiziranja podatkov in tipih teoretičnih predpostavk, na katerih so obrazložitve utemeljene (Patterson 1974: 132).

Antropologi Melanezije se niso rešili temeljne paradigme, ki so jo razvili Afrikanisti – psihologiziranja. Če je čarovništvo definirano kot verovanjski sistem, postane smiselno, da se raziskovanje postavi v glave ljudi in ne v svet »tam zunaj«. Obrniti stvari na glavo oziroma udejanjiti ontološki obrat v preučevanju in pisanju o čarovništvu ne bi smelo izhajati zgolj in samo iz določenega projekta antropološke teorije, ampak iz etnografije same.

Po Pattersonu je Evans-Pritchardov prevod besede ljudstva Azande enkrat kot *sorcerer* in drugič kot *witch* zgolj stvar naključja in kot tak ni pomemben, saj ne omogoča vpogleda v to, ali ju Azande sploh razlikujejo (Patterson 1974: 140). Naj predstavim nekaj težav s prevajanjem dveh tipov čarovništva in čarovnikov, *sanguma* (TP) in *poison man* (TP), ki obstajajo v Awimu. *Sanguma* in *poison man* pa tudi sami duhovi tako rekoč prehajajo eni v druge, si med seboj sposojajo tehnike in postajajo podobni eni drugim, tako da je skozi čas nemogoče vzpostaviti stabilen sistem. Prav tako se pojavljajo nove tehnike, ki določenim čarovnikom omogočajo, da manipulirajo z duhovi, s čimer ti zakrivajo lastna dejanja.⁸ In navsezadnje, spreminjajo se tudi »žrtve« napada, ki so lahko tako zunajkrmni motorji kakor posel.

Čarovništvo je v Awimu nekaj izredno hitro spreminjajočega in obenem kontinuiranega. Sam čarovništva ne razumem kot nečesa tradicionalnega oziroma kot tradicijo samo, temveč, kot je predlagal Goddard (1998) v nekem drugem kontekstu, kot nekaj neotradicionalnega. Družba angela Mihaela je za Awimce nov pojav (2012); ker je prav angel tisti, ki podeljuje tehnike, s katerimi Awimci rešujejo težave z duhovi/hudiči in s čarovniki, je treba pri

7 Kot pravi Mirjam Mencej, v »slovenščini nimamo splošno sprejetih terminov za ta angleška termina« (2003: 417, opomba 10).

8 Eves te zadnje na primer klasificira kot »druge oblike čarovništva« (*other forms of sorcery*) (Eves 2013: [2]).



»Ta stvar« je postala predmet – vrvice in kosti.
Foto: Tomi Bartole, marec 2014, Awim (Papua Nova Gvineja).

analizi slednjih upoštevati tudi angela in njegove darove. Ne glede na raznolikost tehnik in modusov duhovom lastnega udejstvovanja, *sangumi* in *poison manu*, je reševanje težav osebe vedno prilagojeno obstoječi Družbi, in se konča, a ne zaključi, s predmeti, ki naj bi ga ti prej na različne načine vstavili v telo (glej Whiting 1941: 134). Za Awimce so vsi ti predmeti podobni rastlini *cordyline fruticosa*, oziroma, natančneje, njenim listom, s pomočjo katerih čarovnik ustvarja vozle, ki jih uporablja kot instrument in tehniko odštevanja. Prav ta instrument in tehnika, in ne narava ali izvor nadnaravne moči, kakor je predlagal Evans-Pritchard (1976 [1937]), sta tista, na podlagi katerih Awimci ločujejo *sangumo* od *poison mana*. Prvi s pomočjo vozlov odšteva čas, ki ga je odmeril svoji žrtvi, medtem ko za drugega vsak vozle predstavlja eno izmed žrtev v nizu. Člani Družbe s tem, ko pridejo do teh predmetov, dejansko ustavijo odštevanje.

Za vse duhove in čarovnike je prav tako značilno, da se, kakor pravijo ljudje, »udejstvujejo na način duhov«, kar pomeni, da so njihova dejanja in postopki očem nevidni. Ker za to nimajo dokazov (*pruf* TP, *proof* EN), to pomeni, da določenih dejanj ne morejo z gotovostjo oziroma nujnostjo pripisati določenim ljudem, kar pa navsezadnje ne pomeni, da tega ne počno. Kar je nevidno, ostaja nespoznavno, in kar je nevidno, ostaja v domeni duhov; zato, ker je nevidno povezano z duhovi, so tudi čarovniki del tega reda.

Tega reda ni mogoče polno, mogoče ga je le delno spoznati, tako rekoč v kosih, oziroma, natančneje, skozi predmete, ki dokazujejo delovanje duhovnega reda (na primer napada duha ali čarovnika) in hkrati, v kolikor ta preneha delovati, zgodb voditeljev Družbe.

V antropologiji Melanezije je na splošno sprejeto, da duhovi in čarovniki vnašajo v telo različne predmete, kot so ingver, kamenje, kosti, bodice, razna vlakna, itd., ki jih pozneje člani Družbe izvlečejo iz telesa. Kot sem že nakazal, pa to za Awimce ne drži povsem. Takšna konceptualizacija

predpostavlja, da se omenjeni predmeti že vselej nahajajo v telesu in tam samo čakajo, da jih mame izvlečejo, kakor da bi ljudje vselej že vedeli, kaj bodo izvlekli. Ljudje v Awimu govorijo o predmetih, ki so jih v preteklosti izvlekli, in tudi špekulirajo o tistih, ki jih še bodo, ampak nikoli, preden predmetov ne izvlečejo, ne vedo, kaj bodo pravzaprav našli. Še vsakič, ko so predmete izvlekli, so bili vsi zbrani nad njimi presenečeni. Awimci tudi niso nikoli o predmetih govorili kot o določenih predmetih (kost, kamen itd.), ampak so predmete vedno imenovali z nedoločujočo besedo – ta stvar (*enam* T, *dispela samting* TP, *this thing* EN).

Ko Marilyn Strathern opisuje melanezijske procese učinkovanja (*efficacy*), ki so zmožni neko notranjost prenesti v zunanost (nekdo mi podari dar – zunaj, ki je del same osebe – notri), predpostavlja, da je v tem primeru dar vedno že polno konstituiran znotraj osebe (znano je, kaj bom dobil, čeprav daru še nisem prejel) (Strathern 1988: 290). V nasprotju z njeno artikulacijo pa v pričujočem primeru zdravljenja ta stvar nastopi kot »še ne dokončan« (Telban 1998: 162, 163) predmet, ki se polno konstituira šele skozi dotikanje mam, v procesu, ki sem ga označil kot izvlečenje. Ta proces poteka iz notranjosti v zunanost, vendar je mesto dogajanja mogoče najti na meji med njima, tj. v koži. Tam namreč izvlečenje pridobi formo transformacije: ta stvar, ki še ni nekaj (specifičen objekt), a kljub temu ni nič (je nekaj, kar učinkuje tako na telo posameznika kot na celotno skupnost), je spremenjena oziroma ustvarjena kot določen predmet (ingver, kamenje, kosti, bodice, razna vlakna itd.).

Delovanje mater sem imenoval »izvlečenje«, a ta izraz ne zajema drugega, vzporednega procesa transformacije od »še ne dokončanega« (Telban 1988: 162, 163) predmeta (ta stvar) v polno konstituiran in torej specifičen in določen predmet, zato za ta drugi proces predlagam besedo »ustvarjanje«.

Preden matere opravijo svoje delo, ljudje zgolj predpostavljajo (*papae* T), kateri predmet se nahaja v telesu. Šele ko je predmet v procesu izvlečenja ali razodetja (*poko-reak* T, dobesedno borba/udarec-tipanje) ustvarjen, ljudje zares vedo. Pred koncem procesa ustvarjanja je to nesubstancionalen, nespecifičen in neopisljiv predmet. Delovanje mater, ki doseže vrhunec v razodetju oziroma predstavitvi predmeta vsem prisotnim, ne zajema le enostavnega prikaza predmeta, ki se je prikrit vselej že nahajal v telesu, ampak iz ustvarjanja tega predmeta samega. Če ljudje ne vedo, kateri predmet se nahaja v telesu, to ni zato, ker oči ne bi mogle videti v telo (glej Robbins in Rumsey 2008), temveč zato, ker roke mater iz te stvari še niso ustvarile na vpogled danega predmeta. Posledično se meje vednosti ne nahajajo v očeh ljudi, ampak v njihovih rokah. Meje vednosti Awimcev in prav tako etnografa samega niso subjektivne ali – v govorici antropologov Afrike in Melanezije, ki so se ukvarjali s čarovništvom – psihološke narave, temveč so vpisane v samo teksturo realnosti. Ljudje spo-

znajo in spoznavajo s tem, da stvari ustvarijo, ali drugače, epistemološke meje (vizualna vednost) sovpadajo z ontološkimi mejami (haptično ustvarjanje).

Zaključek

Cilj pričujočega prispevka je premisliti uporabo konceptov verovanja in učinkovanja v antropologiji po ontološkem obratu. Ta premislek sem opravil na podlagi etnografske analize praks zdravljenj Družbe angela Mihaela iz Awima, s katero sem pozornost usmeril v predmete, ki jih Družba mater hkrati vleče iz teles in ustvarja.

Analitična vrednost predmetov je v dejstvu, da se v njih materializirata verovanje in učinkovanje. Ko antropologi zapisujemo, da neka skupina ljudi »verjame« v to ali ono, to počnemo s skrito predpostavko, da so ta verjetja zgolj to, verjetja, neutemeljena v realnosti oziroma v sliki realnosti, ki jo riše znanost (glej Pina-Cabral 2015). Ali kot pravi Toren: »Na začetku misliš, da so njihove [od ljudi] ideje funkcija ignorance zahodne znanosti in tehnologije, ampak bolj ko spoznaváš njihov svet, bolj se zavedaš, da njihove ideje materialno upravičujejo svet in so logično koherentne, kljub temu da so tako drugačne od tvojih« (Toren 1999: 38).

Awimci ne verjamejo le, da na primer predmeti, ki so jih duhovi/hudiči, *sanguma* ali *poison man*, pred tem vnesli v določena telesa, povzročajo težave in da lahko manipulacija teh predmetov v obliki zdravljenja te težave reši. Za Awimce ti predmeti »so« povzročitelji težav, njihova manipulacija pa dejansko lahko osvobodi tako posamezne osebe kot celotno skupnost.

Verovanje in učinkovanje sta tesno povezana in se, kakor sem že omenil, srečata v materialnosti specifičnih predmetov. Vendar, kaj se zgodi, ko člani Družbe v svojih zdraviteljskih prizadevanjih niso učinkoviti in ljudi ne osvobodijo težav? Zakaj takrat, na primer, ne razpustijo Družbe in opustijo verovanja vanjo?

Awimci, kakor tudi prebivalci drugih vasi, kjer deluje Družba angela Mihaela, dobro vedo, da rituali zdravljenja niso nujno vedno učinkoviti. Eden izmed razlogov za to je, da si morajo člani Družbe, da bi lahko delovali, znova in znova zagotoviti angelovo moč. Moč pa si prizadevajo zagotoviti prav s tem, da delujejo kot dobri člani Družbe, kar vključuje primerno vedenje in izogibanje težavam. V primeru pa, da te težave dejansko nastopijo, jih morajo člani učinkovito razrešiti. Redne razprave in medsebojna razpravljanja članov Družbe o tem, ali je Mihael tisti, ki nadzoruje ljudi, ali so ljudje tisti, ki nadzorujejo Mihaela in njegovo moč, pričajo o globoki povezavi, lahko bi govorili celo o refleksivnem razmerju med ljudmi in Mihaelom (prim. Robbins 2004, 2013).

Ko sem sam svoje zdravljenje zaupal Družbi, so me voditelji ob koncu opozorili, da če se moje težave ne bi rešile s prvim zdravljenjem, bi lahko člani organizirali drugo zdravljenje, rekoč, da bodo takrat delali zares, tj., da bodo

uporabili polno moč (*ful pawa* TP) angela. Takšne obljube sem pogosto slišal. Predlagam, da te obljube postanejo eden od konstitutivnih momentov Družbe, v kateri je uporaba polne moči vedno postavljena v prihodnost in nikoli v sedanost, v kateri ljudje izkušajo zgolj učinke tega, kar bi lahko imenovali delna moč. Sama obljuba polne moči, postavljene v prihodnost, učinkuje tako, da kljub temu da lahko Družbi kdaj tudi spodleti oziroma je pri zdravljenju neučinkovita, v sedanosti še naprej ohranja svojo učinkovitost.

Na tem mestu lahko zaznamo in razberemo neko vrsto ontološke trditve. Ker je angelova polna moč postavljena v prihodnost, to pomeni, da nikoli ni polno udejanjena oziroma se nikoli povsem ne materializira. Angelova moč se materializira zgolj delno, vendar ne v samih predmetih, katerih učinkovanje se pripisuje duhovom/hudičem, *sangumi* in *poison manu*. Angelova moč se (delno) materializira skozi predmete, ali natančneje, v procesu zdravljenja, ko Družba mater vleče predmete iz teles in jih hkrati ustvarja. A ker se težave v vasi ponavljajo, mora Družba te predmete znova in znova vleči ven oziroma jih ustvarjati. Težave so potemtakem pogoj udejanjanja Mihaelove moči, pa čeprav je ta zgolj delna. Hkrati pa sta prav ponavljanje in gibanje, ki potekata od težav k predmetom, krogotok postajanja. Temu podvržena Mihaelova moč tako ne najde polnega udejanjenja, ki bi krogotok sklenil in končal.

Literatura

- ALBERTI, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbraad, Yvonne Marshall in Christopher Witmore: 'Worlds otherwise': Archaeology, Anthropology, and Ontological Difference. *Current Anthropology* 52 (6), 2011, 896–912.
- BARNES, John Arundel: African Models in the New Guinea Highlands. *Man* 62, 1962, 5–9.
- BLASER, Mario: Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54 (5), 2013, 547–568.
- BONNEMÉRE, Pascal: Making Parents: First-birth Ritual among the Ankave-Anga of Papua New Guinea. *Journal for the Academic Study of Religion* 22 (2), 2009, 216–236.
- CANDEA, Matei in Lys Alcayna-Stevens: Internal Others: Ethnographies of Naturalism. *Cambridge Anthropology* 30 (2), 2012, 36–47.
- CARRITHERS, Michael, Matei Candea, Karen Sykes, Martin Holbraad in Soumhya Venkatesan: Ontology Is just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester. *Critique of Anthropology* 30, 2010, 152–200.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan: *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press, 1976 [1937].
- EVES, Richard: Sorcery and Witchcraft in Papua New Guinea: Problems in Definition. *SSGM in Brief* 2013/12. Canberra: State, Society and Governance in Melanesia Program, The Australian National University, 2013, brez paginacije.

- GODDARD, Michael: Off the Record: Village Court Praxis and the Politics of Settlement Life in Port Moresby, Papua New Guinea. *Canberra Anthropology* 21 (1), 1998, 41–62.
- HARRISON, Simon. J.: *The Mask of War: Violence, Ritual and the Self in Melanesia*. Manchester in New York: Manchester University Press, 1993.
- HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London: Routledge, 2007.
- HOENIGMAN, Darja. 'The talk goes many ways': Registers of Language and Modes of Performance in Kanjimeni, East Sepik Province, Papua New Guinea. Doktorska disertacija. Canberra: The Australian National University, 2015.
- HOLBRAAD, Martin: The Power of Powder: Multiplicity and Motion in the Divinatory Cosmology of Cuban Ifá (or Mana, again). V: Amiria Henare, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London, Routledge, 2007, 189–225.
- HOLBRAAD, Martin: *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- ISHII, Miho: Acting with Things: Self-poiesis, Actuality, and Contingency in the Formation of Divine Worlds. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2), 2012, 371–88, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.019>, 7. 1. 2017.
- JENSEN, Casper Bruun in Kjetil Rødje (ur.): *Deleuzian Intersections in Science, Technology and Anthropology*. Oxford: Berghahn, 2009.
- LAIDLAW, James: Ontological Challenged. *Anthropology of This Century* 4, 2012, <http://aotcpres.com/articles/ontological-challenged/>, 26. 12. 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Structural Anthropology. Book 1*. New York: Basic Books, 1974 [1963].
- MENCEJ, Mirjam: Zakopavanje predmetov: Magična dejanja v ruralnem okolju vzhodne Slovenije. *Etnolog* 13 (64), 2003, 411–433.
- MOL, Annemarie: *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham in London: Duke University Press, 2002.
- PALEČEK, Martin in Mark Risjord: Relativism and the Ontological Turn within Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences* 43 (1), 2013, 3–23.
- PATTERSON, Mary: Sorcery and Witchcraft in Melanesia. *Oceania* 45, 1974, 132–160.
- PEDERSEN, Morten Axel: *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*. Ithaca in New York: Cornell University Press, 2011.
- PEDERSEN, Morten Axel: Common Nonsense: A review of Certain Recent Reviews of the 'Ontological Turn'. *Anthropology of This Century* 5, 2012, http://aotcpres.com/articles/common_nonsense/, 20. 12. 2016.
- PINA-CABRAL, João de: On the Resilience of Superstition. V: Carles Salazar in Joan Bestard (ur.), *Religion and Science as Forms of Life Anthropological Insights into Reason and Unreason*. New York in Oxford: Berghahn Books, 2015, 173–187.
- RAMOS, Alcida R.: The Politics of Perspectivism. *Annual Review of Anthropology* 41, 2012, 481–494.
- READ, Kenneth. *The High Valley*. New York: Columbia University Press, 1980 [1965].
- ROBBINS, Joel: *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- ROBBINS, Joel: Beyond the Suffering Subject: Toward an Anthropology of the Good. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19, 2013, 447–462.
- ROBBINS, Joel in Allan Rumsey (ur.): Social Thought and Commentary Section: Anthropology and the Opacity of Other Minds. *Anthropological Quarterly* 81 (2), 2008, 407–494.
- ROSCOE Paul in Borut Telban: The People of the Lower Arfundi: Tropical Foragers of the New Guinea Rainforest. *Ethnology* 43 (2), 2004, 93–115.
- SCOTT, Michael W.: The Anthropology of Ontology (Religious Science?). *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (4), 2013, 859–872.
- STEPHEN, Michele (ur.): *Sorcerer and Witch in Melanesia*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.
- STRATHERN, Marilyn: *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles in London: University of California Press, 1998.
- STRATHERN, Marilyn: 'One Man and Many Men'. V: Maurice Godelier in Marilyn Strathern (ur.), *Big Men and Great Men: Personification of Power in Melanesia*. Cambridge in New York: Cambridge University Press and Editions de la Maison des sciences de l'homme, 1991a, 197–214.
- STRATHERN, Marilyn: *Partial Connections*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1991b.
- STRATHERN, Marilyn: A Comment on 'the Ontological Turn' in Japanese Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (2), 2012, 402–405, <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/hau2.2.022>, 18. 12. 2016.
- TELBAN, Borut: *Dancing through Time: A Sepik Cosmology*. New York: Oxford University Press Inc, 1998a.
- TELBAN, Borut: Body, Being and Identity in Ambonwari, Papua New Guinea. V: Verena Keck (ur.), *Common Worlds and Single Lives: Constituting Knowledge in Pacific Societies*. Oxford in New York: Berg, 1998b, 55–70.
- TELBAN, Borut: A Struggle with Spirits: Hierarchy, Rituals and Charismatic Movement in a Sepik Community. V: Pamela J. Stewart in Andrew Strathern (ur.), *Religious and Ritual Change: Cosmologies and Histories*. Durham in New Carolina: Carolina Academic Press, 2009, 133–158.
- TELBAN, Borut: Perspektivizem in novi animizem: Novogvi-nejske refleksije. *Glasnik SED* 55 (3–4), 2015, 49–60.
- TOREN, Christina: *Mind, Materiality and History: Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: 2011. Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths. *Common Knowledge* 17 (1), 2011, 128–145.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere. Masterclass Series 1*. Manchester: HAU: Network of Ethnographic Theory, 2012, <https://hau-books.org/cosmological-perspectivism-in-amazonia/>, 8. 11. 2016.

WHITING, John: *Becoming a Kwoma: Teaching and Learning in a New Guinea Tribe*. New Haven: Yale University Press, 1941.

WOOD, Michael: Kamula Accounts of Rambo and the State of Papua New Guinea. *Oceania* 76, 2006, 61–82.

Viri

Vir 1: NAPNG ABN1963: 10–11. National Archives of Papua New Guinea, Amboin Patrol Report, No. 4, 1962/63.

Vir 2: NAPNG ABN 1964: 2. National Archives of Papua New Guinea, Amboin Patrol Report, No. 8, 1963/64.

Vir 3: TELBAN, Borut: *Arafundi river 2001*. Neobjavljeno terensko poročilo, 2001.

Belief and Efficacy: Material Aspects of the Healing Practices of the Pentecostal Ministry in the Village of Awim, Papua New Guinea

In anthropology, the ontological paradigm emerged as a response to the interpretative paradigm, which was based on the perception of culture as a set of notions about the world. Proponents of the ontological turn particularly questioned the conceptualization of culture as a concept that presupposes an unsurmountable gap between ideas, held by people of different cultures, of the world, and the actual world that these people inhabit. In other words, there was a gap, both created and simultaneously detected, between epistemology (knowledge) and ontology (matter, substance, essence). The classic concepts of belief and efficacy thus have to be reconsidered through the ontological paradigm, but by employing theory that stems directly from ethnographic material. In 1012, people from the village of Awim in Papua New Guinea became members of a Pentecostal movement locally referred to as the Michael Angel Ministry, which is particularly important for healing rituals. Its subgroup, called the Mothers Ministry, plays a special role in it because heals people by removing certain objects from the bodies of the ailing. However, these “Mothers” simultaneously perform something slightly less obvious, namely create these very objects during the process of extracting them. Awim people do not hold knowledge about the nature of these objects while these are still inside the body, which is why they are referred to as the generic “that thing.” The specific nature of these objects is revealed only once they have been removed, or created. This indicates that in Awim, epistemological limits (visual knowledge) coincide with ontological limits (haptic creation), and it is through these very objects that the concepts of belief and efficacy express their material nature and mutual bond.

