

PERSPEKTIVIZEM IN NOVI ANIMIZEM

Novogvinejske refleksije

Izvorni znanstveni članek | 1.01

Izvleček: V zadnjih letih sta antropologa Eduardo Viveiros de Castro in Philippe Descola predstavila novi paradigmi videnja sveta. Prvi je na podlagi raziskav kozmologij južnoameriških Indijancev, kjer naj bi obstajala le ena kultura in pa mnoge narave, razvil koncepta multinaturalizma in perspektivizma. Drugi, ki je prav tako opravljal terenske raziskave na območju reke Amazonke, pa je razvil štiridelni sistem, v katerega je vključil tudi koncept novega animizma. Avtor v pričujočem članku te nove paradigme najprej predstavi, nato pa na podlagi lastnih raziskav na Papui Novi Gvineji pokaže, zakaj se težko aplicirajo na življenjske svetove v Melaneziji in še posebej na kozmologije družb s porečja reke Sepik na Papui Novi Gvineji.

Gljučne besede: perspektivizem, animizem, pogled na svet, ontologija, kozmologije, narava, kultura, duhovi, kritične refleksije, Amazonija vs. Papua Nova Gvineja

Abstract: Over the last few years the anthropologists Eduardo Viveiros de Castro and Philippe Descola introduced new paradigms about how people see and exist in the world. Grounding his arguments on research of Amerindian cosmologies, with the apparent existence of one culture and many natures, the former developed concepts of multinaturalism and perspectivism. The latter, who also conducted his fieldwork in Amazonia, developed a fourfold system in which he included the concept of new animism. In the present article the author first outlines these new paradigms, and then on the basis of his own studies in Papua New Guinea shows why they cannot be so easily applied to the Melanesian life-worlds, and cosmologies from the Sepik River basin in Papua New Guinea in particular.

Key words: perspectivism, animism, point of view, ontology, cosmologies, nature, culture, spirits, critical reflection, Amazonia vs. Papua New Guinea

Uvod

Nekateri vplivni antropologi zadnjega desetletja trdijo, da koncept kulture ne omogoča razumevanja radikalne drugosti same po sebi. Pod vplivom Eduarda Viveirosa de Castra in Philippa Descolaja, pa tudi Marilyn Strathern in Roya Wagnerja ti avtorji predlagajo, da bi se antropologi namesto ukvarjanju z epistemologijo (kaj vedeti, ustvarjanje vednosti, kako iskati pomene v komunikaciji) raje posvetili ontologiji, mnogoterim ontologijam ali poli-ontologiji (način biti, kaj obstaja, kako biti v svetu). Viveiros de Castro (2003) trdi, da je uporaba ontološke paradigme v današnjem času, ko so razmišljanja ljudi usmerjena predvsem v oblike predstavitev, upodobitev in znanj – to je v epistemologijo – še kako pomembna. Vse to naj bi človek na Zahodu presojal z vidika ene same, svoje lastne »ontološke monarhije« in vse, kar pusti drugemu, je, da se giblje v okvirih »epistemološke demokracije« (Viveiros de Castro 2003). Ravno zato se na primer tisti antropologi, ki so pod vplivom Viveirosa de Castra razvili metodo »ontološkega obrata«, zavzemajo za mnogotere svetove in mnogotere realnosti, ki se ne razlikujejo kulturno, pač pa ontološko. V knjigi *Razmišljanje skozi stvari* (Henare idr. 2007) različni avtorji nasprotujejo zahodni ontološki delitvi na subjekte in objekte ter koncepte in stvari. Zavračajo reprezentativni okvir (epistemologijo) in poenoteno ontologijo sodobne evro-ameriške družbe. Trdijo, da so koncepti stvari in stvari koncepti. Pod istim vplivom se je druga skupina antropologov usmerila v nečloveška bitja (na primer živali

in rastline) in svetove, ki jih le-ti ustvarjajo skupaj z ljudmi. Tovrstna »mnogovrstna etnografija« naj bi bila del širšega koncepta »antropologije življenja« (Kelly 2010; Kirskey in Helmreich 2010; Kohn 2007, 2013, 2014; Tsing 2012). Ontološka paradigma je za marsikoga od njih predvsem nadaljevanje kritičnega razmisleka o odnosu med človeškimi in nečloveškimi bitji, s čimer se je antropologija ukvarjala vse od Morgana in Kroeberja naprej. Skupni namen teh sicer raznolikih pristopov znotraj ontološkega obrata je, kot pravi Descola v svojem odgovoru na komentar njegove knjige (2013), da se znebijo evrocentričnih kategorij in kolonialnega projekta, po katerem se v evro-ameriško kozmologijo posrkajo ljudstva, ki so najprej izgubila svojo zemljo in dostojanstvo, sedaj pa se soočajo z dodatno sramoto, ko morajo s pomočjo evro-ameriške konceptualizacije sveta in epistemologije prevajati svoje načine življenja v njim tuje svetove (Descola 2014: 436). Ta pogled je zelo blizu trditvi Viveirosa de Castra, da je antropologija hkrati teorija in praksa stalne dekolonizacije (Latour 2009: 2).

Eduardo Viveiros de Castro in Phillippe Descola

Brazilski antropolog Eduardo Viveiros de Castro (1992, 1996, 1998) je razvil koncept perspektivizma oziroma *point of view* – pogled, vidik, stališče, gledišče – ki naj bi kar najbolje odražal poglede na svet, značilne za južnoameriške Indijance (predvsem tiste z območja reke Amazonke) in njihove

* Borut Telban, izr. prof. dr. soc. antr., zn. svet., ZRC SAZU, Inštitut za antropološke in prostorske študije, Novi trg 2, 1000 Ljubljana; borut@zrc-sazu.si.

kozmozgije.¹ Ta pogled ustvarja subjekte in ne objekte, kot je to običajno za evro-ameriško mono-ontologijo (Strathern 1999: 252). Perspektivizem je zasnovan na specifični ontološki konceptualizaciji sveta, katere izhodišče je, da na svetu živijo različni subjekti oziroma osebe, človeške in nečloveške, ki realnost dojemajo prek različnih pogledov (Viveiros de Castro 1998: 469). Ti subjekti so ljudje, živali, rastline, pa tudi predmeti in duhovi. Miselni obrat pripelje Viveirosa de Castra do spoznanja, da za svetove južnoameriških Indijancev ni značilen multikulturalizem, pač pa multinaturalizem.² Namesto videnja sveta z vidika ene narave in mnogih kultur (zahodna kozmologija) je svet sestavljen iz mnogoterih narav in ene kulture (kozmozgije južnoameriških Indijancev). Medtem ko zahodna kozmologija govori o univerzalnosti substanc, teles in naravnih zakonov (naturalizem) ter o duhovnih in intelektualnih razlikah (kognitivizem), pa naj bi južnoameriške indijanske kozmozgije poudarjale duhovno enovitost in telesno raznolikost (Viveiros de Castro 1998: 470, 2012: 46). Po mnenju Viveirosa de Castra gre za popoln preobrat: kar so na Zahodu kulture (različni pogledi na svet), so v Amazoniji narave (različni pogledi na svet) in kar je na Zahodu univerzalnost narave (telo), je v Amazoniji univerzalnost kulture (duh, duša). Viveiros de Castro ne nasprotuje konceptualni delitvi na naravo in kulturo, pač pa predlaga, da se mora razlikovati med naravo in kulturo podvreči kritičnemu razmisleku. Seveda imata koncepta narave in kulture na Zahodu in v Amazoniji različen status in različne vsebine. Tako na primer narava v amazonskem kontekstu poudarja predvsem odnos med različnimi bitji in možnost izmenjave pogledov.

Osnova razmišljanja Viveirosa de Castra so amazonske in druge južnoameriške etnografije, v katerih antropologi pišejo, kako ljudje vidijo živali in druge nečloveške subjekte, ki naseljujejo svet. Viveiros de Castro veliko manj omenja rastline, medtem ko zapiše, da perspektivizem in kozmološko preoblikovanje med različnimi bitji veljata predvsem za tiste vrste, ki imajo simbolni in praktični pomen za človeka, kot so na primer velike zveri roparice in njihove žrtve (1998: 471; 2012a: 53). Ljudje naj bi videli ljudi kot ljudi, živali kot živali in duhove kot duhove. Po drugi strani pa naj bi živali (predvsem plenilci) in duhovi videli ljudi kot živali (plen), na podoben način kot naj bi živali (ki so plen) videle ljudi kot duhove ali živali (plenilce). Po isti logiki naj bi živali in duhovi imeli sami sebe za ljudi in svoje navade za človeške.

1 Ker je pogled, o katerem govori Viveiros de Castro, tesno povezan z videnjem (vključno z videnjem v sanjah ali transu), ker je telo ustvarjeno skozi pogled in ker je ta pogled vedno pogled na določeno osebo, stvar ali dejanje, bom v prevodu raje uporabljal besedo pogled (kar pomeni pogled na svet, ki temelji bolj na telesu kot na umu) kot pa stališče, gledišče ali vidik.

2 Ko se navedbe nanašajo na Indijance iz porečja reke Amazonke, o katerih večinoma tudi govori članek, uporabljam izraz amazonski Indijanci. V primerih, ko Viveiros de Castro in Descola svoja razmišljanja razširita na druge indijanske skupine v Južni Ameriki, uporabljam izraz južnoameriški Indijanci. Termina Amerindijanci (Amerindians), ki je v antropološki literaturi dokaj udomačen pri obravnavi Indijancev Severne in Južne Amerike (glej tudi Viveiros de Castro 1998, 2012a), v tem besedilu ne uporabljam.

Primer, ki ga Viveiros de Castro največkrat ponavlja – in se pojavlja tudi v delih drugih avtorjev, ki obravnavajo njegovo delo – je, da jaguar vidi kri kot maniokovo pivo. Živali naj bi kožuh, kljune in kremplje videle kot dekoracijo svojih teles ali kot kulturne instrumente, medtem ko so njihove institucije enako organizirane kot človeške, vključno s poglavarji in šamani. Viveiros de Castro zapiše: »To 'videti kot' se dobesedno nanaša na zaznavne predmete in ne analogno na koncepte, čeprav je v nekaterih primerih poudarek bolj na kategoričnem kot pa senzornem vidiku fenomena« (1998: 470, 2012a: 48).

Miti so polni zgodb o življenju živali na človeški način, medsebojni komunikaciji in metamorfozah. Osnova živali in ljudi ni njihova živalskost – kot trdi evolucija – pač pa njihova človeškost (Viveiros de Castro 2012a: 56, 83). Po besedah Viveirosa de Castra ne gre za človekov kulturni odmik od narave, pač pa raje za odmik narave od človeštva. V mitih namreč živali izgube dedne človeške lastnosti. Viveiros de Castro trdi, da se vsaka vrsta kaže zgolj z zunanjo ovojnico oziroma oblačili, ki zakrijejo notranjo človeškost. Ta je vidna pripadnikom določene vrste ali pa bitjem, ki so zmožni prehajanja med posameznimi vrstami (na primer šamani). Ta notranja človeškost je duh ali duša živali ter izkazuje intencionalnost in subjektivnost tega bitja. Tako imamo duhovno osnovo, ki je enotna, univerzalna in značilna za vsa bitja, in pa zunanjo telesno podobo, ki se razlikuje od vrste do vrste; hkrati pa je ta zunanja podoba tista, ki se podobno kot obleka lahko odstrani in menja (metamorfoze, ki so značilne predvsem za duhove in šamane). Izraz, ki navadno pomeni kožo se uporablja tako za telo kot tudi za druge stvari, kot so košare, čevlji, obleka, klobuki, hiše (Viveiros de Castro 2012a: 133, 135). V slogu strukturalnega dualizma, vendar z obrnjenim argumentom, Viveiros de Castro nadalje pravi, da poudarek ni toliko na zakritju ali oblačenju telesa, pač pa v aktiviranju obleke; ljudi bolj zanima, kaj nova obleka lahko naredi, kot pa, kaj skriva (Viveiros de Castro 2012a: 136, 138).

Zanimivo je, da je razmišljanje Viveirosa de Castra, ki v svoji osnovi temelji na raziskavah med amazonskimi Indijanci Araweté, v marsičem podobno razmišljanju drugega antropologa, Francoza Philippa Descolaja, ki je svoje raziskave prav tako opravljal v Amazoniji, med legendarnimi Indijanci Achuar. Descola je bil študent Clauda Lévi-Straussa. Tako kot njegov učitelj, ki je leta 1955, preden se je »iz naslanjača« posvetil poglobljenim raziskavam totemizma in mitologije ter problemom strukturalne antropologije na splošno, objavil avtobiografski potopis *Žalostni tropi* (Lévi-Strauss 1976), je tudi Descola, preden se je posvetil obširni klasifikaciji, ki naj bi zaobjela vsa ljudstva in vse sisteme sveta, napisal izvrstno mešanico potopisa, osebne meditacije in etnografskega opazovanja (Descola 1996). V svojem monumentalnem delu pa Descola (2013) strukturalno analizo pojmov, ki so bili izrednega pomena že za njegovega učitelja, zastavi z razmislekom o ontološkem statusu živih bitij v različnih družbah. Ta ontološki status naj bi določal, kdo sploh so živa bitja in kako le-ta vidijo sebe in druge. Descola tako razvije štiri

ontološke koncepte, ki naj bi bili osnova za različno politično ureditev in pogled na svet v različnih družbah in okoljih: naturalizem (živa bitja so iz enakih substanc, imajo pa zaradi različne duhovne sestave različne izkušnje); totemizem (živa bitja so iz enakih substanc in imajo zaradi enake duhovne sestave tudi enake izkušnje); analogizem (tako substance kot duhovne značilnosti so različne); in animizem (bitja so iz različnih substanc, imajo pa enako duhovno izkušnjo). Lahko bi rekli, da je ta novi animizem, ki zaradi skupne duhovne zasnove kaže na kontinuiteto med človeškimi in nečloveškimi bitji, izredno blizu perspektivizmu Viveirosa de Castra. Tudi Viveiros de Castro zaznava podobnost med konceptom perspektivizma in Descolajevim konceptom animizma (simetrična inverzija totemizma). Kot namreč piše Descola (2013: 121–122), so za animizem značilne človeku podobne notranjosti in različne telesnosti, za totemizem pa naj bi bile tako notranjosti kot telesnosti podobne tistim pri človeku. Po Descolajevem prepričanju (2013: 140) ljudje pri običajnem animizmu tudi predvidevajo, da imajo neljudje kljub različnim zunanjim oblikam sami sebe za ljudi zaradi podobnih notranjosti, kot so na primer duša, subjektivnost in intencionalnost. Perspektivizem naj bi k temu dodal postavko o trditvah ljudi, da neljudje ljudi vidijo kot neljudi, bodisi kot duhove ali živali roparice. Vendar Descola pravi, da to zadnje ni dokazano za vse animistične sisteme. Kar je skupnega večini animističnih ontologij, je, da imajo neljudje sami sebe za ljudi. Descola se vpraša, kako neljudje vidijo ljudi, če ne upoštevamo perspektivizma Viveirosa de Castra. V etnografskih študijah je o tem malo napisanega, je pa kar nekaj etnografij, ki govorijo o tem, kako se živali v sanjah kažejo v človeški podobi (Descola 2013: 141, 417, opomba 33). Nadalje pravi, da nečlovek s človekom ne bi mogel vzpostaviti določenih družbenih odnosov ali sorodstvenih vezi, če ne bi človeku pripisoval enake človeškosti, kot jo pripisuje samemu sebi; ta človeškost se najbolj odraža v telesu človeka, ki ga nečlovek vidi kot človeškega. Descola (2013: 141) se vpraša: če v animistični ontologiji neljudje vidijo ljudi kot ljudi, kako lahko potem sami sebe razlikujejo od ljudi, če imajo tudi sami sebe za ljudi? Najbolj ustrezen odgovor za Descolaja je, da neljudje sami sebe od ljudi in drugih neljudi razlikujejo po obnašanju, ki je biološko določeno za vsako vrsto, po navadah, ki so značilne za vsako vrsto, pa čeprav so le-te videne, kot bi bile človeške (Descola 2013: 141). Viveiros de Castro (2012a: 86), ki obravnava Descolajevo v začetku še trojno delitev na animizem, totemizem in naturalizem ter njihov odnos do narave in kulture (takrat še brez četrte komponente – analogizma, ko sta tako notranjost kot telesnost različni od svojih lastnih), pa najprej poudari razliko med Descolajevim naturalizmom (podobne naravne značilnosti in različne notranjosti kot pri meni), ko so razlike med družbo in naravo videne kot naravne, in animizmom (podobne notranjosti in različne naravne značilnosti), ko so razlike med družbo in naravo videne kot družbene. Zato pravi, da sta animizem in naturalizem, kot jih vidi Descola, hierarhični in metonimični strukturi, kjer je razlikovanje podobno razliki med darom in proizvodom/blagom. Vi-

veiros de Castro (2012a) razlikuje med *stvarjenjem* in z njo povezanimi izumi ter *transformacijo* in z njo povezanimi prehodi. Pravi, da stvarjenja iz nič v amazonskih kozmogonijah praktično ni. Stvari in bitja vedno nastanejo kot transformacije nečesa drugega; tako gre na primer pri živalih za transformacijo prvobitne in univerzalne človeškosti (2012a: 57). Viveiros de Castro zamisel stvarjenja poveže z metaforo produkcije, zamisel transformacije pa z metaforo izmenjave. Produkcija, ko se nek miselni vzorec vsili brezoblični materiji, ni le vrsta stvarjenja, pač pa način delovanja na svet. Današnja obsedenost z ustvarjalnim delovanjem na Zahodu je v nasprotju s transformacijo oziroma izmenjavo, ki poteka med dvema subjektoma: »Produkcija ustvarja, izmenjava spreminja« (Viveiros de Castro 2012a: 59). Produkcija/stvarjenje se lahko po njegovem mnenju enači z naturalizmom, izmenjava/transformacija pa z animizmom (2012a: 86). Zato tudi trdi (2012a: 87), da zahodna misel oscilira med naturalističnim monizmom (sociobiologija, evolucijska psihologija) in ontološkim dualizmom narave in kulture (kulturalizem, simbolna antropologija).

Totemizem za Viveirosa de Castra ni pojav, ki bi se lahko postavil ob bok animizmu in naturalizmu, saj meni, da totemizem ni sistem odnosov med naravo in kulturo. »Totemizem ni ontologija, temveč oblika klasifikacije,« ki obstaja zgolj v kombinaciji z animizmom (Viveiros de Castro 2012a: 88). Zato naj bi obstajalo le razlikovanje med naturalizmom in animizmom kot dvema nasprotnima ontologijama. Tu pa bi spet lahko pogledali, kaj o tem pravi Descola. V poglavju *Totemizem kot ontologija* Descola (2013: 144) zapiše, da je Lévi-Strauss poudaril dva problema, s katerimi se srečujejo antropologi. Prvi je pogosta identifikacija ljudi z živalmi in rastlinami. Tu gre predvsem za odnose med človekom in naravo, to je za tiste odnose, ki zadevajo umetnost, magijo, družbo in verovanja. Drugi problem pa je ustvarjanje skupin, ki temeljijo na sorodstvu, kar se lahko naredi na podlagi imen živalskih in rastlinskih vrst. Lévi-Strauss se je posvetil predvsem drugemu problemu, saj ga je zanimala predvsem klasifikacija: homologija med naravno vrsto (vrsta, po kateri se poimenovanje izvrši) in kulturo (družbeni segmenti).

Kot pravi Viveiros de Castro (1998: 479), evropska kozmologija poudarja fizično kontinuiteto in metafizično diskontinuiteto med ljudmi in živalmi; prva postavka tako postane domena naravoslovnih ved in druga humanističnih. Duša in um sta podlagi za razlikovanje med kulturami. Kozmologije južnoameriških Indijancev pa prisegajo na metafizično kontinuiteto in fizično diskontinuiteto med bitji: prva postavka odraža animizem, druga pa perspektivizem. Pomembno je, da se telesa stalno ustvarjajo (utelešenje sorodstva, odnosov, spomina, znanja, substanc itd.) in niso dana z rojstvom. Medtem ko Evropejec gleda na duhovno spreobrnitev, se južnoameriški Indijanec ukvarja s telesno preobrazbo (Viveiros de Castro 1998: 481). Južnoameriške indijanske družbe poudarjajo pomen zunanje podobe, to je kože, ki predstavlja telo. Tako ima na primer živalska maska moč, da spremeni identiteto tistega, ki jo nosi, in poudari značilnosti živalskega telesa. Masko postane sredstvo za doseganje trans-

formacije. Maskiran plesalec ne predstavlja bitja, ki ga ponazarja maska, pač pa se v to bitje spremeni (Viveiros de Castro 2012a: 146). Evropski človek je antropocentričen, medtem ko je južnoameriški Indijanec antropomorfičen (prenašanje človeških lastnosti in odnosov na druga bitja in stvari). To zadnje je del perspektivizma.

Viveiros de Castro omenja kanadsko antropologinjo Marie-Françoise Guédon (ta je po raziskavah na Aljaski veliko pisala o šamanizmu), ki pravi, da transformacija ni proces, pač pa lastnost, ki ustreza mnogoterim identitetam ali mnogoterim pogledom oziroma realnostim (2012a: 147). To ga napeljuje k razmišljanju, da razlikovanje med bitjo in nastajanjem med amazonskimi Indijanci ni enako razlikovanju med strukturo in procesom ali med realnostjo in reprezentacijo, temveč med enopomensko identiteto in večpomensko mnogoterostjo (2012a: 147). Transformacija ali nastajanje je lastnost: je odnos in ne proces. Tu ni nobene produkcije. Odnosi niso reprezentacije, pač pa perspektive (Viveiros de Castro 2012a: 148).

Perspektivizem ni mnogovrstni multikulturalizem, v katerem bi vsaka vrsta imela svoj subjektivni pogled na neko realno objektivnost sveta. To, da imajo subjekti različne oči, ne pomeni, da na isto stvar gledajo na drugačen način, pač pa, da subjekt niti ne ve, kaj drugi vidi (Viveiros de Castro 2012b: 33). Z drugimi besedami: perspektivizem ne trdi, da obstaja mnogoterost pogledov na neko stvar, pač pa, da obstaja en pogled, ki je mnogoter (Viveiros de Castro 2012b: 34). Kar se spreminja, je svet, ki ga vidijo različne vrste, medtem ko ga vse vrste vidijo na enak način (v smislu lova, ribarjenja, sorodstva, poglavarjev, bojov itd.). Neljudje vidijo svet na enak način kot ljudje, le da se tisto, kar vidijo, razlikuje od vrste do vrste: kar je za nas kri, je za jaguarja koruzno pivo, in kar je za nas blatno jezero, je za tapirje ceremonialna hiša (2012a: 107). Viveiros de Castro pravi: »Da različne vrste bitij vidijo iste stvari različno, je *posledica* dejstva, da različne vrste bitij vidijo različne stvari na isti način« (2012a: 107).³

Bistveno pri Viveirosu de Castru je, da poudarja realnost drugih svetov. Zato nasprotuje razlagi, da so človeške družbenosti projicirane na nečloveški svet, saj le-ta podpira figurativni jezik, ki temelji na predhodnem razlikovanju med dobesednimi, utelešenimi družbenimi odnosi in tistimi, ki so predstavitveni in metaforični (2012a: 90–91). Zgoraj omenjeno projiciranje deluje le v primeru, če gledamo z vidika svoje lastne kulture in pa ene narave. V tem primeru so vse druge kulture napačne. Zato animizma ne smemo razlagati z naturalistično ontologijo (Viveiros de Castro 2012a: 91).

Viveiros de Castro piše, da je semiotičen, predvsem vizualni pomen telesa v Amazoniji zelo pomemben pri oprede-

litvi osebnih identitet in družbenih vrednot. Amazonska telesa niso dana, ampak narejena. Večino stvari, ki bi jih na Zahodu pripisali umu, kot na primer kulturo in znanje, južnoameriški Indijanci pripišejo telesu: najočitnejši primer je šamanizem (2012a: 123). Telo in duša – živalsko telo in človeška duša – pri južnoameriških Indijancih nista povezana v smislu materije in uma; razlika je med afektivnim in zaznavnim. Južnoameriški Indijanci nimajo nobene oblike kulta prednikov – kot na primer v nekaterih melanezijskih območjih (glej spodaj) – in ne »preoblikujejo« svojih mrtvih v prednike. Ontološko gledano so mrtvi radikalno drugačni od živih. Mrtvi niso več človeški, njihove duhove privlačijo telesa živali, v katere se mrtvi spremenijo, tako kot se spremenijo v telesa sovražnikov in potencialnih priženjenih sorodnikov. Živi in mrtvi so duhovno enaki, nimajo pa istih teles.

Nekaj kritičnih misli o perspektivizmu in novem animizmu

Viveirosa de Castra (1992) in Descolaja (1986) sem z zanimanjem bral še v 90. letih prejšnjega stoletja kot doktorand na Avstralski nacionalni univerzi v Canberri. Njuni etnografski zapisi z območja reke Amazonke so me navduševali in mi bili v marsičem blizu, kljub temu da sem sam opravljal raziskave na Papui Novi Gvineji (ali pa ravno zato). Že tedaj so antropologi Melanezije in Amazonije zaznavali razlike med družbami s teh dveh geografskih območij. Medtem ko naj bi ljudje v Melaneziji razlikovali med družbenimi koncepti spolov in poudarjali odnosno sestavino življenja (Strathern 1988), pa naj bi ljudje v porečju reke Amazonke razlikovali predvsem med človeškimi in nečloveškimi vrstami, vsem pa pripisovali osebnostne značilnosti.

Ko sem v naslednjih letih spoznaval vedno bolj razdelana teoretska razmišljanja dveh avtorjev in ko sem videl, kakšen vpliv so imela – predvsem perspektivizem Viveirosa de Castra – na nove generacije antropologov, sem postal na oba avtorja še bolj pozoren. Po dolgih letih, ko so se velike teorije 20. stoletja ob nenehni de-konstrukciji in post-modernizaciji vedno bolj poenostavljale, sta se nenadoma pojavila kompleksna in med seboj prepletena teoretska pristopa, ki sta zelo spominjala na tiste, med seboj sicer zelo različne, iz obdobja Radcliffe-Browna, Evans-Pritcharda in še posebej – pri omenjenih dveh avtorjih – Lévi-Straussa. Z njima pa je iz filozofije v antropologijo preskočil tudi precej zapleten pojem ontologije (zapleten zato, ker ga tudi v filozofiji različni avtorji različno uporabljajo), za katerega so nekateri prepričani, da ga antropologi niti prav ne razumejo, saj naj bi vanj stlačili vse o izvoru in naravi sveta (Severi 2014: 61). Ko so na univerzi v Manchestru leta 2008 organizirali razpravo z naslovom *Ontologija je zgolj druga beseda za kulturo* (Venkatesan 2010), sem se najprej vprašal, zakaj so se tisti, ki so si razpravo zamislili, toliko usmerili v kritično prespraševanje enačenja in enoznačnega videnja

3 Po drugi strani pa moški in ženske vidijo iste stvari različno, ker pa so člani iste vrste, ne vidijo različnih stvari na isti način (Viveiros de Castro 2012a: 108).

kulture in ontologije.⁴ Takrat se mi je namreč dozdevalo, da bi bilo hkrati zanimivo pogledati, ali ni ontologija v delih Viveirosa de Castra in Descolaja bližje konceptu narave, saj istočasno govorita o mnogoterih ontologijah in mnogoterih naravah. A o tem v mednarodnem tisku ni bilo nobene resne razprave. Druga stvar je bila sama sistematizacija oziroma klasifikacija pojmov, ki se mi je zdela neživljenjska in bolj značilna za kabinetne antropologe kot pa za tiste, ki so veliko časa preživeli na terenu. Poleg tega je sistematizacija oziroma klasifikacija že sama po sebi odraz nekoga – v tem primeru dveh antropologov – ki skuša na »znanstveni« način urediti nekaj, kar v lokalnem življenjskem svetu nikakor ni urejeno na tako strukturno jasen način, kot ga obe teoriji predstavljata. Poleg tega sem se spraševal, ali ni vsaka teorija v svojem poudarku neke specifičnosti že v osnovi nepopolna. Obe strukturalistično zastavljeni teoriji, ki poudarjata ontološke značilnosti različnih družb in temeljita bodisi na telesnih in duhovnih podobnostih in razlikovanjih (Descola) bodisi na duhovni enakosti in telesni različnosti (Viveiros de Castro), sta zamišljeni predvsem kot politično aktiven odklon od zahodnega mono-ontološkega pojmovanja sveta, ob tem pa ne zajameta vseh družbenih, kulturnih, zgodovinskih in političnih značilnosti raznovrstnih družb in skupnosti po svetu. Ko pravim, da gre predvsem za politično aktivni odklon od zahodne mono-ontologije ene narave in mnogih kultur, tu mislim predvsem na to, da vsakdanji življenjski svet zahodnega človeka ni zasnovan zgolj na mono-ontološkem naturalizmu, pač pa ga v to silijo določene ideološko zasnovane institucije. Taka institucionalna prisila, ki je del hierarhičnih odnosov na globalni ravni, ni nekaj, kar bi posamezna oseba z vso pluralnostjo odnosov – tako z drugimi ljudmi kot tudi z živalmi in duhovi – ontološko utelešala. Mono-ontologija ene narave in mnogih kultur, do katere ima znanost, kot pravi Viveiros de Castro (2003: 9), privilegiran dostop, je v bistvu globalni politični in ekonomski sistem, ki se je razvijal vse od razsvetljenstva naprej in je trenutno v razcvetu v novih tehnologijah in virtualnih svetovih.

Medtem ko je v Braziliji, na univerzi v Cambridgeu v Veliki Britaniji in drugje po svetu veliko antropologov navdušeno sprejelo koncepte in argumente Viveirosa de Castra, je število tistih, ki so kritično ovrednotili njegov pristop, precej manjše. Zanimivo je, da se tovrstna kritika med privrženci perspektivizma le redko omenja. Eden najostrejših kritikov je Terrence Turner, ki svoje raziskave od leta 1962 opravlja med amazonskimi Indijanci Kayapo. Turner dela Viveirosa de Castra (perspektivizem) in Descolaja (animizem) postavi v kontekst, ki ga imenuje »kriza poznega

strukturalizma« (2009: 14). Turner najprej predstavi delo Clauda Lévi-Straussa in se osredini na tri področja, ki so bila najostreje kritizirana. Tako med drugim omenja problem aplikacije Lévi-Straussovega teoretičnega modela na raznovrstne različice sorodstvenih sistemov in mitov, ki so jim bili na ta način odvzeti njihovi siceršnji intencionalni in dinamični pomeni. Nadalje Turner pravi, da se Lévi-Strausovi semiotični elementi mitov in kozmoloških sistemov ne pokrivajo s transformacijami, ki potekajo v samih mitih in družbenih procesih, pač pa se osredinjajo le na en znak oziroma pomen. Ob tem naj bi bil strukturalizem intelektualno gibanje, ki je s poudarkom na sicer poenostavljenih temeljnih strukturah človekovih miselnih operacij nasprotovalo tedaj prevladujočima eksistencializmu in strukturalnemu funkcionalizmu. Hkrati je ob primerjavi s popularnimi strukturalno lingvistiko, semiologijo in psihologijo percepcije dobil nalepko znanstvenosti. Ta kompleksna intelektualna dediščina pomaga razumeti učvrstitev konceptualnih kategorij, kot sta notranje homogeni narava in kultura, in njihov prenos na etnografske raziskave, v katerih se pojavi ostro razlikovanje – kot na primer pri de Saussurejevem razlikovanju na *langue* in *parole*, na jezik in govor – na naravne in kulturne pojave ne glede na njihovo kompleksno prepletenost (Turner 2009: 7). Tako je Lévi-Strauss na primer v svoji interpretaciji mitov razlagal, kako se nekdanja skupna narava živali in ljudi razdeli na ljudi s kulturo ter živali z naravo. Pravzaprav je dihotomijo med naravo in kulturo zastavil dvojno: zunanjo, kot mejo med človeško kulturo v vasi in naravo zunaj vasi, ter notranjo, kot psihološko razlikovanje med mentalnimi procesi percepcije in asociacije ter zavestjo kulturnega subjekta (Turner 2009: 14). Psihološka in nezavedna povezava med naravo in kulturo ostane, česar posledica je ustvarjanje klasifikacijskih sistemov (totemizem) pri mnogo ljudstvih. Zavestna družbena interakcija je tu izključena, kot je izključen tudi njen vpliv na sam proces transformacije (Turner 2009: 12).

Turner nadalje piše, da so se študenti in delavci leta 1968 združili v demonstracijah, ki so nasprotovale strukturalizmu: bolj jih je zanimala subjektivna akcija, ki bi spremenila obstoječe družbeno-politične odnose, kot pa objektivizirani vzorci nezavedne misli. Vedno več je bilo post-strukturalističnih in dekonstrukcijskih del. Eden od antropologov, ki sta bila v marsičem tesno povezana z Lévi-Straussom in njegovim strukturalizmom, je oživil koncept animizma (Descola), drugi pa je razvil perspektivizem (Viveiros de Castro). Oba sta se osredinila na novo razumevanje narave in kulture ter na rekonstrukcijo pojmov med amazonskimi in drugimi Indijanci. Z nadaljevanjem preučevanja odnosa med naravo in kulturo ter s poudarkom na telesu in duhu se noben od teh dveh avtorjev popolnoma ne odmakne od Lévi-Straussovega strukturalističnega okvira. Eden je živalim, rastlinam in drugim bitjem pripisal subjektivno človeško zavest in s tem kulturo (perspektivizem Viveirosa de Castra), drugi pa je naravnim bitjem pripisal subjektivno identiteto, ki vključuje sebstvo in kulturo, tako da lahko ljudje z bitji, s katerimi si delijo um, subjektivnost in duha, ustvarjajo odnose (Desc-

4 Soumhya Venkatesan v uvodu jasno zapiše razloge za tovrstno odločitev (2010: 152–155). Med njimi je na prvem mestu trditve Viveirosa de Castra, ki jo je leta 2003 izrekel v predavanju na petem zasedanju Združenja socialnih antropologov Velike Britanije in Commonwealtha v Manchestru, in sicer, da antropologijo vodi ena temeljna vrednota: delovanje, da se ustvarijo razmere za konceptualno, to je ontološko samoopredelitev ljudstev (Viveiros de Castro 2003: 3, 12; Venkatesan 2010: 152–153).

lajev novi animizem). Skratka, za Descolaja je duh človeška značilnost in ker si ljudje delijo duha z živalmi in rastlinami, to pomeni, da si delijo človeškost. Ta skupna človeškost pa naj bi bila tista, ki omogoča sorodstvene in druge odnose med ljudmi, živalmi in rastlinami. Tu ni prostora za razlikovanje med naravo in kulturo (Turner 2009: 17).

Turner piše, da Viveiros de Castro svojih argumentov ne razvije toliko na podlagi etnografskih podatkov kot pa s filozofskim dialogom med idealnimi-tipičnimi modernističnimi idejami Zahoda in posplošenimi predstavami o amazonskih kulturnih idejah, kot da bi bila oba sistema abstraktnih konceptov homogena (2009: 17–18). Po Turnerjevem mnenju tako pride do napačnih predstavitev in napačnih prevodov oblike, vsebine in pomena idealnih kategorij tako v Amazoniji kot tudi na Zahodu. Turner se na kratko ustavi pri mitologiji in pravi, da starodavni ljudje v mitih, ko so soobstajali z živalmi, še niso imeli kulture; takrat so bile živali tiste, ki so že imele prototipe kulturnih stvari. Ljudje so morali ukrasti te stvari ali jih kako drugače dobiti, preden so se naučili njihove izdelave. Na ta način so ustvarili kulturo, kot jo poznajo danes. Hkrati so živali skupaj z uporabnimi stvarmi izgubile proto-kulturne spretnosti in se dokončno ločile od ljudi. Po drugi strani pa Viveiros de Castro trdi, da so bili ljudje že od nekdaj enaki. Že od nekdaj naj bi bili kulturna bitja. To naj bi veljalo tudi za živali. Turner (2009: 21) pravi, da to preprosto ne drži in da je perspektivistična razlaga mitov napačna, ker so si bila bitja v mitskem obdobju bolj podobna, kot so si danes. Po Turnerjevih besedah glavna poanta mitov ni, kako se živali že od nekdaj enačijo z ljudmi, pač pa ravno obratno: miti pokažejo, kako se je človek ločil od živali. Ob tem naj bi miti tudi pokazali, da se živali nikdar niso same identificirale s človekom, pač pa so imele nekatere skupne proto-kulturne lastnosti (kot je na primer jezik) in nekatere naravne, živalske lastnosti (kot je na primer hranjenje s surovim mesom). Tu je vredno omeniti dvom še nekaterih drugih antropologov v perspektivistično trditev, da so živali nekdanji ljudje in da je človeškost, kot si jo zamišljajo Indijanci v Južni Ameriki, skupna lastnost vseh bitij; pripadniki mnogih skupnosti namreč pravijo, da so le oni človeška bitja, medtem ko so ostala bitja bodisi proto-človeška ali pa so le podobna človeku (Halbmayer 2012: 13). Drugo področje, ki je po Turnerjevih trditvah vprašljivo v perspektivizmu Viveirosa de Castra, pa je duhovnost živali in njihovo sodelovanje v družbenih odnosih s človekom. Viveiros de Castro sklepa, da sta obe lastnosti – torej duhovnost in zmožnost družbenih odnosov – posledica živalske identifikacije s človekom, saj naj bi bili predvsem človeški lastnosti. Tovrstnega antropocentričnega sklepanja pa po Turnerjevih trditvah kulture južnoameriških Indijancev ne potrjujejo. Ravno nasprotno, amazonski miti, kozmologije in obredi ponujajo cel kup dokazov, da imajo živali in rastline ter mnogi predmeti svojega lastnega duha, ki jim omogoča, da vstopijo v odnose s človekom. Tako Turner zaključuje, da amazonske etnografije jasno zavračajo antropocentrično obliko animizma in antropocentrični perspektivizem (Turner 2009: 22;

kljub temu, da naj bi po pisanju Viveirosa de Castra šlo predvsem za antropomorfizem).

Turner trdi, da je osnovno razlikovanje med naravo in kulturo, ki pri Viveirosu de Castru še vedno ostaja v mejah strukturalizma, napačna interpretacija konceptov narave in kulture pri amazonskih in drugih južnoameriških Indijancih (2009: 30–33). Miti namreč poudarijo proto-kulturne značilnosti živali kot temeljno prehodno stopnjo med človekom in živaljo. Živali v mitih nikoli ne izdelujejo kulturnih predmetov. Ko jih ljudje od njih vzamejo, jih nimajo več: živali na primer ne znajo proizvajati niti maniokovega piva niti okrasja za ples. Kultura torej ne obstaja zgolj v nasprotju z naravo, pač pa se kultura ustvarja v kompleksnem preobrazbenem odnosu do narave (Turner 2009: 23). Kultura je preobrazbeni proces, v katerem se ustvarjajo stvari in koncepti. Medtem ko Viveiros de Castro, ki v tem tesno sledi Lévi-Straussu, priznava zgolj blagovno izmenjavo pri dejavnostih, ki omogočajo transformacijo perspektiv, pa Turner poudarja tudi pomen produkcije.

Turner meni (2009: 30–33), da bi bilo bolje, če bi namesto pogleda Viveirosa de Castra na fiziološko telo kot vir različnih perspektiv upoštevali tudi družbeno telo, to je tisto telo, ki se nenehno ustvarja skozi različna čutila in odnose. Namesto nasprotja med fizičnim telesom na eni strani in družbeno-kulturno subjektivnostjo na drugi, kar pripelje do tega, da ima vsaka vrsta zgolj eno perspektivo (človeško), je po Turnerjevem mnenju življenjski cikel, ki se ne zaključuje s smrtjo, tisti, ki povzroča, da se odnosi, telo in subjektivne perspektive spreminjajo.

V amazonskih kozmoloških sistemih imajo vesolje in njegovi deli, vključno z ljudmi, živalmi, rastlinami, duhovi umrlih in nebesnimi telesi, kot sta sonce in luna, neko notranjo duhovno energijo, ki jih prek subjektivne intencionalne in namenske dejavnosti vodi skozi razvojne procese rasti, staranja in umiranja (Turner 2009: 34, 36). Duh ali duša potrebuje neko telesno, materialno vsebino in ta potreba je tista, ki ju združuje. Skupnost duha in telesa se v moči razlikuje od subjekta do subjekta (bolezen, starost, sanje) in ob smrti pride do nepovratne ločitve duhovne oblike od telesne vsebine, dokler se obe sestavini, tako telesna kot duhovna, počasi ne razgradita (Turner 2009: 35). Tudi dejstva, da imajo vsa bitja svojega duha oziroma dušo ter gradijo svoje domove, pojejo pesmi in imajo določene svečanosti, še ne pomeni, da ljudje in živali ne razlikujejo med različnimi oblikami človeških in živalskih duhov in delovanj, niti si ne zamišljajo, da se živali prepoznajo kot ljudje, le z različno zunanjo podobo, kot trdi Viveiros de Castro. Po mnenju Terrenca Turnerja (2009: 39), ki nasprotuje podmeni, da bi se vse amazonske in druge indijanske kulture homogenizirale v en filozofski ali kozmološki sistem, samo dejstvo, da neko bitje poseduje duha in pripadajočo subjektivnost, še ne pomeni, da se žival ali rastlina poistovetita s človekom, kar bi se lahko zgodilo v primeru, če bi bila duh in subjektivnost zgolj človeški lastnosti.

Melanezijski življenjski svetovi

Antropologi, ki raziskujejo v Melaneziji, že od nekdaj poučarjajo izmenjavo dobrin, ki so temelj vseh odnosov tako med ljudmi kot tudi med ljudmi in nečloveškimi bitji, predvsem zemeljskimi, rečnimi in gozdnimi duhovi ter duhovi umrlih. Zato bi lahko rekli, da v Melaneziji subjekta ne ustvarja le pogled, ampak tudi izmenjevalne prakse. Medtem ko Viveiros de Castro omenja, da bi bila perspektivizem in izmenjava, še posebej izmenjava perspektiv, lahko globoko povezana (2012a: 111), pa Marilyn Strathern trdi (1999: 249–256), da v Melaneziji težko govorimo o razlikovanju med ljudmi, živalmi in duhovi na splošno, pač pa je ustrežnejše govoriti o razlikovanju med osebami, ki sodelujejo v medosebnih odnosih in z medsebojno interakcijo drug drugemu ustvarjajo telesa. To razlikovanje med osebami ne zadeva zgolj znanja (epistemologije), pač pa samo bit (ontologijo).

Kljub temu, da so zemeljski, rečni in gozdni duhovi in duhovi umrlih izredno pomembni za razumevanje življenjskega sveta v Melaneziji, se koncepta starega ali novega animizma le redko uporabljata. Stuart Kirsch (2006) je eden redkih antropologov, ki pri analizi življenja ljudi na Papui Novi Gvineji uporabi perspektivizem Viveirosa de Castra. V knjigi, ki obravnava dve politični dogajanci – prvo je povezano z uničujočim vplivom rudnika bakra in zlata na okolje, drugo pa z gibanjem za politično neodvisnost okrog 6.000 političnih beguncev, ki so leta 1984 z Zahodne Papue prebežali na Papuo Novo Gvinejo – razmišlja o razliki med antropološko in lokalno analizo, ki jo izvajajo skupnosti Yonggom/Muyu v Zahodni provinci Papue Nove Gvineje. Tovrstno lokalno analizo označi za »vzvratno antropologijo«. Izraz je prvi uporabil Roy Wagner (1981: 31), ko je trdil, da so kulti tovara na Papui Novi Gvineji predvsem lokalna oblika analize in interpretacije druge kulture. To Kirschu pomaga tako pri razumevanju političnega boja kot tudi pri njegovem aktivnem sodelovanju z nevladnimi organizacijami v boju proti onesnaževanju okolja. Ob sledenju domačinskim načinom analize in interpretacije pri razlagi dveh političnih bojev pa se Kirsch nasloni tudi na Viveirosa de Castra, ko govori o tem, kako je yonggomski animizem, ki se kaže v njihovi komunikaciji s pticami in drugimi živalmi, povezan z njihovo okoljsko analizo. Poleg tega pravi, da totemska povezanost in različne prakse poimenovanja še dodatno povezujejo ljudi z živalmi: poznavanje magijskih imen živali prinese moč, na katero se ta imena navezujejo (Kirsch 2006: 25). Druga oblika magije ljudem pomaga, da začasno prevzamejo živalsko podobo in z njo nove poglede na svet. Tovrsten pristop Kirschu omogoča, da se kritično ozre na zahodno razlago odnosov med človekom in okoljem.

Kirsch torej trdi, da so yonggomске magijske prakse, ki so tesno povezane z animizmom, totemizmom in perspektivizmom, njihovi načini okoljske analize: pokažejo na različne razsežnosti nevidnega sveta in povezave med stvarmi ter ponujajo nove oblike videnja sveta in okolja, ki se razlikujejo od tistih na Zahodu (2006: 64). Navezujoč se na perspektivizem Viveirosa de Castra, Kirsch najprej opazi,

da imajo mnoga bitja v mitih živalska imena, katerih podoba tudi zavzamejo. Njihova transformacija v živali, ki ohranijo neke značilnosti človeškega vedênja, je posledica kršitve družbenih odnosov in zanemarjanja obveznosti, ki so povezane z blagovno menjavo. Nekateri magijski predmeti (na primer kamni ali kosti) prav tako omogočajo, da se človek začasno spremeni v določeno žival, na primer v krokodila, kar mu omogoči, da lahko prečka reko pod vodo.

Pravzaprav se človek, ki uporablja magijo, ne spremeni, pač pa ga drugi vidijo na določen način, kar pomeni, da ta oseba dobi specifično moč: moč tistega bitja, katerega podoba v njem vidijo drugi (Kirsch 2006: 73). Alternativne perspektive niso zgolj vizualne, pač pa tudi fizične (nekdo na primer plava kot krokodil) ali pa slušne (nekdo, ki ga imajo za kuščarja, sliši stvari, ki jih drugi ne morejo). Po Kirschevem mnenju je to melanezijska oblika perspektivizma Viveirosa de Castra. Kirsch nadalje pravi, da če je pri amazonskih Indijancih telo tisto, ki določa, katerega od mnogoterih svetov nekdo vidi, pri Yonggomih družbeni odnosi določajo, kako nekdo vidi svet. Kaj nekdo vidi, je odvisno od odnosa z drugimi. Nanašanje na neko zvezo ali odnos, ki se odraža v lovskih urokih (ki razkrijejo skrivališča živali) in poznavanju imen stvari (ki dajo moč nad referenti in vplivajo na to, kako jih drugi vidijo), je osnova njihovega perspektivizma in okoljske analize (Kirsch 2006: 75). Tovrsten pogled je izziv zahodnemu racionalizmu, znanstveni epistemologiji in naturalizmu, ki ne razpoznavajo različnih oblik odnosa med človekom in okoljem.

Če na nekatere zgoraj omenjene koncepte in odnose zdaj pogledamo z vidika Karawarijcev iz province Vzhodnega Sepika na Papui Novi Gvineji, kjer že desetletja opravljam terenske raziskave, vidimo, da se zmožnost spreminjanja v specifično totemsko žival pojavlja tako v izvornih mitih, na katerih temelji karawarijski totemizem, kot tudi v specifičnih situacijah (obredi, sanje) v sedanosti. Današnji potomci teh mitoloških bitij se z njimi ne le simbolno identificirajo, pač pa se, zaradi kozmološko zasnovanih institucij, ki poudarjajo poistovetenje z določenimi predniki iz preteklosti (Telban 1998a), ontološko izenačijo. Tako je na primer vsak živeči moški član klana orlov hkrati prvi prednik klana orlov in zato njegova zmožnost spreminjanja iz človeške v živalsko podobo (v njegovem primeru orla) in nazaj ni vprašljiva. Tako kot mit ni zgodba iz preteklosti, pač pa kot živeča realnost obstaja v sedanosti (glej Young 1983), tako tudi prvi prednik ni samo oseba iz preteklosti, pač pa se kot živeča realnost kaže v svojih potomcih. Zato lahko rečemo, da časovna in prostorska pluralnost identitet obstaja že v sami biti. Prehajanje ene vrste v drugo ni transformacija iz enega bitja v drugo bitje z drugačnim telesom (na primer iz človeka v žival ali iz človeka v njegovega prednika in obratno), pač pa raje spodbujanje k pojavu ene izmed identifikacijskih možnosti, ki je že v bitju samem. To je podobno večpomenskosti, ki je v karawarijskem jeziku močno prisotna, tudi takrat, ko na primer uvoženim predmetom na vizualni ali slušni osnovi dajejo imena v lokalnem jeziku (*kripan*, hrošč, je tako postal izraz za generator, motor na čolnu in letalo). Z drugimi

besedami: z določeno dejavnostjo in v sklopu te dejavnosti, ki vključuje določen odnos, posamezna identiteta priplava na površje in se postavi v ospredje – tj. ima v določenem kontekstu prednostno vlogo – medtem ko se druga identiteta začasno umakne v ozadje. To sta tudi tisti sposobnost in moč, ki ju ljudje spoštujejo pri drugih in drugačnih ter se ju hkrati bojijo. Drugi in drugačni se ne morejo spremeniti v orla, pač pa le v tisto totemsko žival, ki je del njih in njihovih prednikov. Po principu izmenjave daril in stalne recipročnosti se različne totemske skupine med seboj povežejo v skupnost, ki živi na določeni zemlji, vsaka s svojimi zemeljskimi, rečnimi in gozdnimi duhovi (predvsem duhovi krokodili), s katerimi pa morajo ravno tako ohranjati določen odnos po principu blagovne menjave. Ker v provinci Vzhodni Sepik ni šamanov, načini spreminjanja v živali, kot jih poznamo iz Južne Amerike, ne obstajajo.

Poleg notranje totemske transformacije zaradi patrilinearne identifikacije s predniki, ko generacijsko razlikovanje izgine (Telban 1998a: 115), je transformacija v njihove z imeni poimenovane duhove krokodile (ki so hkrati duhovi zemlje in rek) značilna predvsem za obredne iniciacije. Tu gre predvsem za intimno povezanost ljudi z zemljo, na kateri živijo, in z zemeljskimi in rečnimi potmi, po katerih se gibljejo (Telban in Vávrová 2010; Telban 2013). Transformacija med iniciacijo v Ambonwariju poteka tako, da duhovi krokodili med obredi v hiši duhov istočasno »požrejo« in »oplodijo« mlade fante (duhovi vedno pojedjo in oplodijo ljudem nevidno stran mladih fantov). Na koncu iniciacije se fantje, ko po več mesecih končno pridejo iz hiše duhov, rodijo kot ambonwarijski moški / duhovi krokodili (Telban 2008: 228). Povezava med hranjenjem in spolnim aktom novogvinejskim družbam ni tuja. Ambonwarijski moški, ki prevzamejo vlogo skrbnikov in mentorjev ter se v času iniciacije tudi poistovetijo z duhovi krokodili, ne »jedo« le svojih sinov, temveč tudi vse svoje prednike, vključno s samimi sabo (kanibalizem, ki vključuje avtokanibalizem), in nimajo »spolnega odnosa« le s fanti, ki so vključeni v iniciacijo, pač pa z vsemi predniki, vključno s samimi sabo (homoerotični incest, ki vključuje avtoseksualnost) (Telban 2008: 228). Tako se vse generacije iz različnih totemskih klanov obredno združijo in se skupaj aktivirajo pri vnovičnem ustvarjanju svojega življenjskega sveta. Ta transformacija je nujna, da mladi fantje postanejo svoji predniki, hkrati pa se poistovetijo z duhovi zemlje in rek in s svojo pokrajino na splošno. V sebi tako utelesijo množico identitet, ki jim dajejo moč za preživetje v izjemnih situacijah. Zato ni čudno, da lahko mnogotere identitete, sorodstvene vezi in pripadnost klanu posameznega Ambonwarijca razpoznamo tudi s pomočjo imen različnih krajev sredi deževnega gozda ter zemeljskih in rečnih duhov.

Tudi za transformacijo človeka v duha krokodila bi lahko rekli, da je odnosna kategorija, saj do preobrazbe prihaja zgolj v določenem odnosu, ki je značilen za vsako posamezno osebo. Transformacija je odnos, ki temelji na medsebojni izmenjavi med posameznimi deli ene in iste entitete. Ti posamezni deli so fluidni in nestabilni, tudi takrat, ko jih razumemo kot avtonomne entitete in identitete (na primer

človek – orel ali človek – duh krokodil). Nekateri posamezni deli so prisotni tudi v drugi entiteti oziroma drugem bitju, kar omogoča odnos med njima. Zato tudi vsako drugo bitje ni zgolj eno samo bitje, pač pa v sebi združuje mnogotera bitja. Ko pride do identifikacije posameznih delov dveh bitij in ti deli v določenem odnosu stopijo v ospredje, se lahko tudi različna bitja med sabo poistovetijo, kar pomeni, da so v tistem času in prostoru eno in isto bitje.

Identifikacija in diferenciacija potekata istočasno, nobena ni absolutna. Pogosto ni radikalne meje med njima, pač pa se prepletata. Ni vsaka oblika identifikacije in diferenciacije ustrezna v vsaki situaciji in v vsakem trenutku. Tu ne govorim o kontekstu, pač pa o nastajanju, ko nekaj še ni, čeprav je na poti, da bo nastalo (tako na primer fantu pred iniciacijo rečejo, da nima notranjosti/razumevanja, da sploh še ni bitje; glej Telban 1997) in ko nekaj je, čeprav še ni oziroma je še na poti, da bo (fanta še pred iniciacijo lahko v določenih trenutkih kličejo oče vasi, oče rodu ali oče hiše oziroma z imenom prvega prednika, čeprav to še ni).

Na prvi pogled bi kdo pomislil, da so živali in rastline, še posebej tedaj, ko so antropomorfno zamišljene, bitja, ki nasedajo okolje na podoben način, kot to delajo ljudje, in da izkazujejo, kot bi rekel Viveiros de Castro, svojo človeškost. A ko se bolj poglobimo v karawarijsko kozmologijo, vidimo, da lahko le ljudje in duhovi gradijo vasi (Telban 1998a: 18). Rastline in živali bodisi zgolj »stojijo« ali pa si domove naredijo, vendar ne gradijo na način, kot to delajo ljudje in duhovi (to spominja na zgoraj omenjene trditve Terrence Turnerja o Indijancih Kayapo). Ravno zaradi te podobnosti med načini delovanja ljudi in duhov je za Ambonwarijce najpomembnejše razlikovanje med temi bitji. Duhovi v sebi nikakor ne nosijo določene oblike človeškosti, pač pa ravno nasprotno: nečloveškost, ki se kaže v njihovi zunanji podobi (*arim*, koža), notranjosti (*wambung*, notranjost), njihovem duhu (*wundumbunar*, duh umrlega, ali *saki*, gozdni ali rečni duh) in njihovih načinih delovanja (*kay*, način, navada, običaj, zakon, bit). Taka nečloveškost je značilnost, ki jih naredi za duhove (Telban 1998a: 164–172).

Vsako živo bitje med Karawarijci ima kožo in notranjost: prva je nujna za čutno zaznavanje (sluh, vid, dotik, vonj, okus), druga, nevidna, pa je nepogrešljiva za čustvovanje, razumevanje in razmišljanje. Obema daje življenje osebni duh, ki ga Karawarijci kličejo *angndarkwanar*, čuvar svetlobnega žarka (tu v moškem spolu). Izraz uporabljajo za duh/dušo človeka, živali, drevesa ali kamna, senco, podobo v ogledalu ali na fotografiji, podobo, ki jo vidijo v sanjah, pa tudi za sliko ali fotografijo. Duh ali duša osebe, živali ali rastline ni čisto brezosebna, saj ko se v sanjah za krajši čas loči od telesa, s sabo še kar nekaj časa nosi nevidno notranjost (čustva in razumevanje). Zato lahko duh nedavno umrlega (*wundumbunar*) še vedno komunicira z živimi sorodniki: duh mrtvega očeta kaznuje prekrške ter povzroči bolezen in smrt svojih najbližjih sorodnikov, duh umrlega otroka pa se prikraide do staršev in svojo navzočnost oznani s praskanjem po njihovih stopalih (glej Telban 1998a, 2000, 2001; Telban in Vávrová 2010, 2014).

Ljudje se od duhov umrlih razlikujejo po življenjski energiji oziroma notranjem duhu/duši. Čeprav se lahko duh umrlega kmalu po smrti začasno naseli v kako nočno žival, kot sta netopir ali oposum, pa je to dolgoročno nemogoče. Na splošno bi lahko rekli, da transformacije ljudi v duhove umrlih ali pa duhov umrlih v živali in obratno ne obstajajo. Seveda pa se lahko duhovi umrlih prikažejo ljudem v sanjah ali pa v temnih nočeh, ko ob rečicah z baterijami lovijo ribe, jegulje in velike gozdne podgane. Njihove podobe niso nič kaj prijazne, njihova brezkrvnost pa je poudarjena z izredno blede kožo in vdrtimi očmi. Zato ni čudno, da imajo marsikateri družbe na Papui Novi Gvineji, vključno z Ambonwarijci, belce za svoje pokojne sorodnike. Belci so v očeh Papuonovogvinejcev bodisi svetlopolti ljudje ali pa so hkrati tudi duhovi umrlih, včasih celo duhovi zemlje. Njihov *kay*, način delovanja, med določenim dogodkom ljudem pokaže, kdo ali kaj takrat so. Ko na primer belec prileti z letalom, je ta način prihoda – oziroma način delovanja – tisti, ki domačinu pove, da je belec najbrž duh umrlega, saj ima določene sposobnosti, ki za običajnega človeka niso značilne. Izjemne sposobnosti imajo predvsem duhovi. In ker se je prikazal ravno pri njih, domačini kmalu zaključijo, da je belec duh njihovega pokojnega sorodnika, saj bi drugače obiskal tiste, s katerimi je v času, ko je bil še živ, že imel določene odnose. Naj se tu na kratko ozrem še na pojma žival in telo, ki sta pomembna tako za Viveiros de Castra kot za Descolaja. Viveiros de Castro piše, da kozmologije južnoameriških Indijancev nimajo skupnega koncepta ali izraza za živali, ki bi bil v nasprotju s konceptom človeka; narava ni nekaj, kar bi bilo določeno z živalskostjo, ki bi bila v nasprotju s kulturo kot domeno človeškosti (2012a: 78). Južnoameriški Indijanci najpogosteje uporabljajo izraze meso, plen ali ribe. Podobno bi lahko rekli za Karawarijce, ki nimajo skupnega izraza za živali, pač pa zgolj za nekatere vrste (na primer ptiče in ribe), medtem ko tiste, ki jih jedo, preprosto imenujejo *aming* (hrana, meso). V to kategorijo so do nedavnega spadali tudi ljudje iz nekaterih sosednjih vasi. Hkrati konceptualno ne razlikujejo med naravo in kulturo, kar pa ne pomeni, da ne razlikujejo načinov delovanja in navad (*kay*) človeka od načinov delovanja in navad posamezne živalske vrste. Poleg zgoraj omenjene graditve hiš in vasi je za človeški *kay* pomembna tudi uporaba orodja in orožja. Predmeti, ki jih uporabljajo ljudje (na primer tolkač za pripravo sagove moke, sulica, oblačila in podobni), niso animirani sami po sebi in nimajo svoje lastne identitete. Obstajajo zgolj kot podaljški človeka (Telban 1998a: 162–164, 1998b).⁵ Ko jih človek ne uporablja več, postanejo neuporabni kosi lesa ali kakega drugega materiala. Malo drugače je z izrezljanimi in z osebnimi imeni poimenovanimi maskami in duhovi krokodili. V specifičnem obredu ljudje priključijo njihovega duha, ki se v določeni skulpturi tudi naseli. Na ta način ta sa-

mostojna bitja s človekom vstopijo v dolgotrajen odnos. Ko se stare skulpture zavržejo, se imena bitij ohranijo, z njimi pa se lahko duhovi znova priključijo v nove izrezljane skulpture. *Kay* vključuje živo telo v gibanju in delovanju in je hkrati narava in kultura (Telban 1998a, 1998b).⁶ *Kay* torej ni nespremenljiva esenca, pač pa prej način življenja, ki bitje zaznamuje in ga naredi prepoznavnega za druge. *Kay* se lahko tudi spreminja. Obreda iniciacije pri fantih in prve menstruacije pri dekletih že spadata v tiste prakse, ki občutno spremenijo *kay* mladih fantov in deklet. Podobno se zgodi pri boleznih ali uporabi besednih figur v pesmih in urokih (glej Telban 1998b: 61, 2014a: 93–94). Ti načini so seveda vidni tudi na koži (*arim*) človeka ali živali. Koža je dober pokazatelj trenutnega stanja človeka: tetovirana, blede, okrašena, svetla, temna, svetleča, ohlapna, napeta itn. Tako je belec s svojo svetlo poltjo lahko tudi pokojnik, medtem ko je mož, ki so mu v času iniciacije kožo na hrbtu zarezali na način, ki je značilen za hrbet krokodila, lahko tudi duh krokodil. Tudi Viveiros de Castro (2012a: 113) piše, da so za različna južnoameriška indijanska telesa značilni afekti, dispozicije in kapacitete, ki naredijo vsako telo edinstveno: kaj jé, kako se giblje, kako komunicira, kje živi, s kom se družijo; telo je tudi gibanje in vedênje. Zato čudi, da se Viveiros de Castro tako oklepa konceptov kulture in narave ter da različne narave vidi predvsem kot fizične razlike med bitji.

Sklep

V članku *Relativni domorodec*, ki je bil leta 2002 objavljen v portugalsčini in je v prevodu Julije Saume in Martina Holbraada izšel leta 2013 v reviji *HAU*, Viveiros de Castro piše, da je njegovo pisanje o perspektivizmu tako miselni eksperiment (izkušnja načina razmišljanja in imaginacije, ki je značilna za nekoga drugega) kot tudi vaja v antropološki fikciji (2013: 483). Ta fikcija temelji na izkušnji antropologa, ki spoznava drugega tako na terenu kot tudi skozi branje etnografij, medtem ko antropologija, ki jo le-ta ustvari, ni fiktivna (Viveiros de Castro 2013: 484). Skratka, Viveiros de Castra ne zanimajo mentaliteta, kognitivni procesi, znanje ali način razmišljanja domačinov, pač pa konceptualno obravnavanje idej, ob hkratnem zavračanju raznoraznih poskusov, da bi jih razložili skozi ekološke, ekonomske, ali politične kontekste. Kar ga zanima so koncepti, ideje in problemi domačinskega »razuma«, ne pa njihove kategorije razumevanja. Na ta način, piše Viveiros de Castro, se diskurz antropologa izenači z diskurzom domačina. Ker se pojavita le takrat, ko vstopita v nek medsebojni odnos, drug drugega soustvarjata. Antropološki koncepti zato niso niti resnični odraz domorodske kulture (kar naj bi bile sanje pozitivistično usmerjenega antropologa) niti iluzorna projekcija antropologove kulture na domačinsko (kar je strah konstruktivistov),

5 Ko gredo v druga območja, se Ambonwarijci bojijo, da bi njihovi sovražniki lahko na teh podaljških – ostanek cigarete, prežvečene-ga betelovega oreha ali hrane, spodnje hlače in podobno – opravljali čarovništvo oziroma črno magijo, ki bi prizadela tiste osebe, katerih podaljški so te stvari.

6 Ker moj antropološki pristop temelji predvsem na poglobljenem »dešifriranju« lokalnih konceptov, ki so intimno povezani z lokalnimi praksami znotraj specifičnega življenjskega sveta, naj tu omenim, da se v mojem celotnem delu o ambonwarijski kozmologiji (Telban 1998a, 1998b) izraza narava in kultura sploh ne pojavita.

pač pa predvsem odražajo nek odnos in medsebojno razumevanje med dvema kulturama (Viveiros de Castro 2013: 486). Perspektivizem torej ni neko potrjevanje relativnosti resnice pač pa potrjevanje, da je odnos resnica relativnega: perspektivizem je odnosnost (Viveiros de Castro 2013: 489). Pomene, ki jih določenim praksam in govoru pripisujejo domačini, antropolog ne le prevaja, razlaga in postavlja v kontekst, pač pa pogosto na novo ustvarja. Tovrstni filozofsko-antropološki koncepti, ki delujejo kot interventni politični koncepti, ne odražajo zgolj doživljanja sveta med domačini, ampak so ustvarjeni predvsem kot nasprotovanje tistemu, kar naj bi veljalo za splošno sprejeto evro-ameriško dualistično pojmovanje sveta.

Medtem ko so mnogi antropologi pri analizi zbranih terenskih podatkov na različne načine uporabili predvsem perspektivizem Viveirosa de Castra in zgolj do določene mere Descolajev novi animizem, pa naj bo to na Kubi (Holbraad 2012), v Sibiriji (Willerslev 2007), Mongoliji (Pedersen 2011) in največ v Latinski Ameriki (na primer Vilaça 2002, 2005, 2010), so antropologi, ki raziskujejo v Oceaniji, precej bolj zadržani. Tako na primer Marilyn Strathern (1999: 252) poudari, da človeškost ter razlikovanje med ljudmi in ostalimi bitji v Melaneziji ne ustvarjata glavne ontološke orientacije, ki bi bila podlaga za vrsto arhetipskega perspektivizma pri razlikovanju med ljudmi in duhovi ali živalmi. Strathernova poudarja, da so osebe oziroma družbena bitja tista, ki si na podlagi medsebojnih odnosov ustvarjajo perspektive drug o drugem. Sorodstveni odnos med ljudmi (in blagovna menjava med njimi) je istočasno telesni in družbeni odnos, enako pa velja za odnose med ljudmi in duhovi. Kar se dogaja med osebami, je hkrati tudi »na koži«, pa naj bo to koža zemlje, telesa ali pa klana z vsem bogastvom osebnih in drugih imen (Strathern 1999: 253). Če amazonski Indijanci poudarjajo tisto, kar vidijo, to je telo ali kožo nekega bitja, in če obstaja jasna razlika med moškim in žensko, pa Melaneziji poudarjajo prepletanje vidnih (koža) in nevidnih (notranjost nekega bitja) dimenzij svojega življenjskega sveta (Telban 1997, 1998a, 2004, 2015; Vávrová 2014). Ob tem je razlika med spoloma pogosto zabrisana in moške substance, kot je na primer sperma, prehajajo ali pa se kar poenotijo z ženskimi substancami, kot je na primer mleko doječe matere (glej tudi Descola 2001: 112).

Poleg zgoraj omenjenih razlik, ki temeljijo na primerjavi amazonskih in melanezijskih družb, sem v pričujočem članku skušal prikazati predvsem tri stvari, ki otežujejo poenostavljeno aplikacijo perspektivizma in novega animizma na novogvinejske skupnosti. Prvič, na Novi Gvineji je vsak posameznik bitje, sestavljeno iz mnogih drugih bitij ali, natančneje, iz mnogih odnosov, tudi tistih, ki so jih ustvarili predniki. Od odnosov med subjekti je odvisno, kateri del bo v določeni situaciji priplaval na površje, kateri pa se bo trenutno potlačil. Gre za specifično nastajanje subjekta. Tako na primer moški v vsakodnevnem življenju je in ni duh krokodila tiste zemlje in reke, ki jima moški pripada; je in ni žival svojega totemskega klana; je in ni svoj lastni ded ali pa soimenjak; kot materin brat je in ni »mama« nekemu

fantu; je in ni prvi prednik svojega klana. Pri vsaki transformaciji v drugo bitje gre bolj za potrditev tistega, kar nekdo že je, čeprav le v pripravljenosti, da bi bilo to potrjeno. Tovrstna potrditev pogosto zahteva določen obredni kontekst ali specifično situacijo (prepir, lov, bitko, ples). Na prvi pogled se zdi, kot da je imaginarno nevidno in realno vidno. Ker Karawarijci tako v enem samem bitju kot tudi v bitjih in stvareh v svojem okolju razpoznavajo resničnost in soobstoj obeh dimenzij, vidne in nevidne, aktivno sodelujejo pri tem, da imaginarno, ki je zaželeno, postane vidno in tisto, kar je resnično, a nezaželeno, nevidno (Telban 2004, 2008, 2014b, 2015; Vávrová 2014).

Drugič, totemizem je prepleten z animizmom. Animizem je v bistvu podlaga za totemizem, saj le prisotnost prednikov, ki so bili sposobni transformacije v določeno totemsko žival, omogoča te iste transformacije njihovim potomcem (v katerih so ti isti predniki ontološko prisotni). Ta generacijski del, ki seže vse do nastanka sveta in dramatičnih potovanj prvih prednikov posameznih klanov, ni značilen za indijanske svetove s porečja reke Amazonke. Tudi zato se Descolajeva delitev družb na animistične in totemske težko uporabi pri karawarijsko govorečih Ambonwarijcih kot tudi pri drugih jezikovnih skupinah v provinci Vzhodnega Sepika, ki imajo podobne družbene ureditve in kozmologije.

In tretjič, za razliko od epistemološkega in ontološkega razlikovanja pri Viveirosu de Castru karawarijski osrednji koncept *kay* zaobjame tako védenje in znanje o nečem (epistemologija, teorija), navade in načine, kako se nekaj počne (praksa), in tradicijo (ideologija, zakon, religija) kot tudi način biti, kar je istovetno z bitjo samo (ontologija).⁷ Z drugimi besedami: *kar kay*, način življenja, način biti ali življenje samo po sebi, ne loči med bitjo, njeno aktivnostjo in njeno predstavitvijo. Le nekaj, kar obstaja oziroma je, ima lahko specifičen način in le nekaj, kar ima svoj specifičen način, tudi obstaja oziroma je. Da sta na primer kamen ali drevo taka, kot sta, je to zato, ker je to kamnov ali drevesni način biti. Če domačini za določen kamen rečejo, da je ta kamen duh, hkrati to pomeni, da ta kamen tudi živi in deluje na način, ki pritiče kamnu duhu. Ontologija med Karawarijci ohranja svojo realnost in moč le, če je hkrati tudi epistemologija. In epistemologija ima smisel le, če je sočasno tudi ontologija.

7 Mnoge fenomenološko in ontološko usmerjene študije so že od nekdaj zavračale kakršnokoli razdruževanje na konceptualne dualizme. Tako na primer Philip Wheelwright (1968: 20) zapiše: »Semantika in ontologija sta nerazdružljivi; prva je površna brez druge, ki pa je nerazumljiva brez prve.« Tisti antropologi, ki so se v svojih študijah usmerili v fenomenološke in eksistencialne vidike človekovega življenja, so prišli do podobnih zaključkov. V svojem članku o domorodskem animizmu Ingold (2006: 19) zapiše: »Védenje se mora znova združiti z bitjo, epistemologija z ontologijo, misel z življenjem.« Na podoben način pišeta Christina Toren in João de Pina-Cabral v uvodu knjige z naslovom *Izziv epistemologije* (2011: 4).

Literatura

- DESCOLA, Philippe: *In the society of nature: A native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- DESCOLA, Philippe: *The spears of twilight: Life and death in the Amazon jungle*. New York: The New Press, 1996.
- DESCOLA, Philippe: The genres of gender: Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. V: Thomas A. Gregor in Donald Tuzin (ur.), *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press, 2001, 91–114.
- DESCOLA, Philippe: *Beyond nature and culture*. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- DESCOLA, Philippe: The difficult art of composing worlds (and of replying to objections). *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (3), 2014, 431–443.
- HALBMAYER, Ernst: Debating animism, perspectivism and the construction of ontologies. *Indiana* 29, 2012, 9–23.
- HENARE, Amiria, Martin Holbraad in Sari Wastell (ur.): *Thinking through things: Theorising artefacts ethnographically*. London: Routledge, 2007.
- HOLBRAAD, Martin: *Truth in motion: The recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
- INGOLD, Tim: Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos* 71 (1), 2006, 9–20.
- KELLY, J. A.: Multinatural perspectivism. Neobjavljen rokopis; <http://hispanic.tamu.edu/research/keywords/Multinatural%20Perspectivism.pdf>, 2010, 2. 1. 2014.
- KIRSCH, Stuart: *Reverse anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- KIRSKEY, Eben S. in Stefan Helmreich: The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology* 25 (4), 2010, 545–576.
- KOHN, Eduardo: How dogs dream: Amazonian natures and the politics of transspecies engagement. *Cultural Anthropology* 34 (1), 2007, 3–24.
- KOHN, Eduardo: *How forests think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- KOHN, Eduardo: What an ontological anthropology might mean. *Fieldsights: theorizing the contemporary – Cultural Anthropology Online*; <http://culanth.org/fieldsights/463-what-an-ontological-anthropology-might-mean>, 13. 1. 2014.
- LATOUR, Bruno: Perspectivism: “Type” or “bomb”. *Anthropology Today* 25 (2), 2009, 1–2.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: *Tristes tropiques*. Harmondsworth: Penguin Books, 1976.
- PEDERSEN, Morten Axel: *Not quite shamans: Spirit worlds and political lives in Northern Mongolia*. Ithaca in London: Cornell University Press, 2011.
- SEVERI, Carlo: Transmutating beings: A proposal for an anthropology of thought. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2), 2014, 41–71.
- STRATHERN, Marilyn: *The gender of the gift*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- STRATHERN, Marilyn: *Property, substance and effect: Anthropological essays on persons and things*. London: The Athlon Press, 1999.
- TELBAN, Borut: Being and “non-being” in Ambonwari (Papua New Guinea) ritual. *Oceania* 67 (4), 1997, 308–325.
- TELBAN, Borut: *Dancing through time: A Sepik cosmology*. Oxford: Clarendon Press, 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: Berg, 1998b, 55–70.
- TELBAN, Borut: *Andaypa: Eseji o smrti v novogvinejski skupnosti*. Maribor: Založba Obzorja, 2000.
- TELBAN, Borut: Temporality of post-mortem divination and divination of post-mortem temporality. *The Australian Journal of Anthropology* 12 (1), 2001, 67–79.
- TELBAN, Borut: Fear, shame and the power of the gaze in Ambonwari, Papua New Guinea. *Anthropological Notebooks* 10 (1), 2004, 5–25.
- TELBAN, Borut: The poetics of the crocodile: Changing cultural perspectives in Ambonwari. *Oceania* 78 (2), 2008, 217–235.
- TELBAN, Borut: The power of place: Spatio-temporality of a Melanesian religious movement. *Anthropological Notebooks* 19 (3), 2013, 81–100.
- TELBAN, Borut: The poetics of the flute: Fading imagery in a Sepik society. *Folklore* 125 (1), 2014a, 92–112.
- TELBAN, Borut: Saying, seeing and knowing among the Karawari of Papua New Guinea. V: Alexandra Y. Aikhenvald in Robert M. W. Dixon (ur.), *The grammar of knowledge: A cross-linguistic typology*. Oxford: Oxford University Press, 2014b, 260–277.
- TELBAN, Borut: Seeing and holding time: Karawari perceptions of temporalities, calendars and clocks. *Time and Society*. Predobjava 2. 4. 2015, DOI: 10.1177/0961463X15577273, 2015.
- TELBAN, Borut in Daniela Vávrová: Places and spirits in a Sepik society. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 11 (1), 2010, 17–33.
- TELBAN, Borut in Daniela Vávrová: Ringing the living and the dead: Mobile phones in a Sepik society. *The Australian Journal of Anthropology* 25 (2), 2014, 223–238.
- TOREN, Christina in João de Pina-Cabral (ur.): *The challenge of epistemology: Anthropological perspectives*. New York: Berghahn Books, 2011.
- TSING, Anna: Unruly edges: Mushrooms as companion species. *Environmental Humanities* 1, 2012, 141–154.
- TURNER, Terrence S.: The crisis of late structuralism, perspectivism and animism: Rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 7 (1), 2009, 3–40.
- VÁVROVÁ, Daniela: *“Skin has eyes and ears”: Audio-visual ethnography in a Sepik society, Papua New Guinea*. Doktorska disertacija. Cairns: James Cook University, 2014.

VILAÇA, Aparecida: Making kin out of others in Amazonia. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 8 (2), 2002, 347–365.

VILAÇA, Aparecida: Chronically unstable bodies: Reflections on Amazonian corporalities. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (3), 2005, 445–464.

VILAÇA, Aparecida: *Strange enemies: Indigenous agency and scenes of encounters in Amazonia*. Durham: Duke University Press, 2010.

VENKATESAN, Soumya (ur.): 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.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *From the enemy's point of view: Humanity and the modern world*. New York: Palgrave Macmillan, 1992.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Images of nature and society in Amazonian ethnology. *Annual Review of Anthropology* 25, 1996, 179–200.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 4 (3), 1998, 469–488.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *And: After-dinner speech given at anthropology and science, the 5th Decennial Conference*

of the Association of Social Anthropologists of the UK and Commonwealth, 2003. Manchester Papers in Social Anthropology 7. Manchester: University of Manchester, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1, HAU Network of Ethnographic Theory. Manchester: University of Manchester, 2012a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: Immanence and fear: Stranger-events and subjects in Amazonia. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1), 2012b, 27–43.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: The relative native. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3), 2013, 473–502.

WAGNER, Roy: *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

WHEELWRIGHT, Philip: *Metaphor and reality*. Bloomington: Indiana University Press, 1968.

WILLERSLEV, Rane: *Soul hunters: Hunting, animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley: University of California Press, 2007.

YOUNG, Michael W.: *Magicians of Manumanua: Living myth in Kalauna*. Berkeley: University of California Press, 1983.

Perspectivism and new animism: Reflections from New Guinea

It has been common for anthropologists to talk about differences and similarities between cultures. Several recent studies, however, denounced these approaches as relativism based on a Western distinction between nature and culture. They claim that the scientific view of one nature and many cultures is not universal and is misleading because of its specific naturalistic perspective. Following cosmologies of the Amazonian people, with the apparent existence of one culture and many natures, the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro developed concepts of multi-naturalism and perspectivism. Perspectivism emphasizes that unvarying human culture binds all beings together – people, animals, plants – whereas it is their bodies that define how they see the world. Moreover, these beings are able to change – in trance,

dreams etc. – from one body into another and perceive the world through different perspectives. At the same time the French anthropologist Philippe Descola developed a new definition of animism, which in many ways resonates with Viveiros de Castro's perspectivism. While Western scientists look for similarities in physical characteristics of beings and distinguish between their spiritual features, the followers of new animism argue exactly the opposite: beings differ in their bodies while they are similar in their spiritual features. In the present article the author looks at some anthropological reactions to these new paradigms and provides some thoughts about why perspectivism and new animism are not so easily applied to Melanesian life-worlds, and cosmologies in the Sepik River basin, Papua New Guinea, in particular.

