

Sans av steder i Melanesia¹

av Astrid Anderson

*Are not the mountains, waves and skies a
part
Of me and my soul, as I of them?*
(Byron i Weiner 1991:196)

Innledning

I senere år har *sted* i økende grad blitt fokus for antropologisk forskning. Fra overveiende å blitt sett på kun som etnografiens lokalitet (Rodman 1992:642), har antropologene fått øynene opp for at steder ikke bare er der folk bor, men signifikante og meningsbærende for menneskene som fyller dem med sine liv. Spesielt har steders mnemiske kraft—steder som “historiebøker”—vært fokus i senere tid. I litteraturen om sted kommer man stadig over overskriften “a sense of place”—til norsk kanskje oversettbart med “stedsans.” Hva er så en slik stedsans? Handler det om å sanse et sted, eller er det å sanse med sted? Rodman definerer stedsans som “attachment to place” (ibid.:643), og dette er et viktig aspekt ved stedsans som antropologer har brukt begrepet. Her vil jeg imidlertid ta utgangspunkt i sanseerfaringene som gir oss denne følelsen av tilknytning til sted eller ikke.

Under mitt feltarbeid på øya Wogeo på nordkysten av Papua Ny-Guinea leste jeg ofte i Stratherns *Gender of the Gift*. Hver gang jeg åpner denne boken nå, havner jeg umiddelbart tilbake i huset mitt på Wogeo—ikke fordi synet av boken får meg til å huske eller fordi Stratherns ord spesielt godt beskriver Wogeo, men fordi lukten av møllkuler og mugg sitter i sidene—en lukt jeg ikke assosierer med møllkuler og mugg men med huset mitt på Wogeo. Hvis man med “stedsans” mener sansning på samme vis som en slik “luktesans,” kan “stedsans” på den ene siden forstås som det å sanse noe for så å assosiere det med et sted, eller motsatt; å assosiere sted med bestemte sanseintrykk. På den andre siden kan det være å oppleve eller høre navnet på et sted, for så å gjenkjenne stedets opphav—det som har gjort at stedet ikke bare er lokalitet i rommet men et signifikant aspekt i menneskers liv. Steder er menneskeskapte, og menneskers opplevelser og historie er smeltet inn i stedene (jmf. Wagner 1986:21) og kan igjen assosieres med steder. Jeg

¹ Denne artikkelen er basert på min eksamensbesvarelse til Cand. Polit. graden ved Institutt og Museum for Antropologi, Universitetet i Oslo, våren 1996 over temaet sanseerfaringers rolle i utviklingen av en stedsans.

tolker “stedsans” til å omfatte begge disse assosiasjonsrekkene.

Siden steder kan sies å bli skapt av bevegelse i rommet (se under), vil jeg også inkludere det vi kaller “retningssans”; kunnskap om stedene og evnen til å orientere seg mellom dem. Også en følelse av stedets kvalitet kan sees på som en del av en stedsans—om stedet er trygt, skummelt, godt osv. Disse ulike aspektene av stedsans skal være bakgrunnen for denne artikkelen, og jeg skal ta utgangspunkt i James Weiner, Alfred Gell og Steven Felds arbeider fra Papua Ny-Guinea som først og fremst tar for seg auditiv sansning.

Temaet i Weiners *The Empty Place* (1991) og Felds *Sound and Sentiment* ([1982] 1990) er poesi og musikk—Gell har kalt bøkene “ethnographies of sound” (1995:233). Weiner og Feld beskriver hvordan henholdsvis Foi og Kalulis sanseerfaringer fra landskapet de lever i former deres mytologi, språk, poesi og musikk, og hvordan disse uttrykksformene igjen formidler bilder av landskapet som konkretiseringer av menneskenes liv. Sanseerfaringene fra landskapet viser seg å spille en viktig rolle i prosessen av meningsdannelse. Med et lignende utgangspunkt har Gell skrevet om “auditiv kultur” (ibid.) i Papua Ny-Guineas regnskog. I den tette regnskogen som dekker store deler av Papua Ny-Guinea blir lyder ofte viktigere enn visuelle sanseintrykk, og Gell viser hvordan dette influerer språket til Umeda-folket som lever nettopp i slike omgivelser. Med disse empiriske og analytiske eksemplene som utgangspunkt, har jeg også funnet det fruktbart å trekke inn Roy Wagners symbolteori. Han “søker å utvikle en teori om symbolisering som direkte knytter an til folks erfaringsverdener og praksis” (Simonsen 1994:4), og ved hjelp av disse perspektivene skal jeg forsøke å belyse sanseerfaringers rolle i utviklingen av en stedsans. Til slutt vil jeg vise hvordan disse perspektivene kan bidra til forståelsen av et kvinnelig initiasjonsrituale fra Wogeo—en øy på nord-kysten av Papua Ny-Guinea hvor jeg gjorde feltarbeid i 1993-94.

Sansning, erfaring og persepsjon

Ikke en gang et nyfødt barn—fordi det allerede har sanset i mors liv—kan oppleve umiddelbare sanseintrykk. Persepsjon, et oppfattet sanseintrykk, er blitt sagt å være “an act of knowing [...] a perceptual recognition, judgement, or belief” (Heelan 1983:131). Alle sanseintrykk siles gjennom tidligere sanseerfaringer, og erfaring—erkjennelse gjennom opplevelse—er kunnskap. Kunnskap om det sansede gjør det kategoriserbart og gir det mening. Et sanseintrykk kan sees på som umiddelbart på det viset at opplevelsen av vann på huden, lyden av en fugl eller lukten av ingefær er en umiddelbar fysisk fornemmelse, men på samme tid gjenkjenner man følelsen av vann, lyden av en fugl osv. Det er disse to—opplevelsen og gjenkjennelsen—som utgjør sanseerfaringen. I tillegg kan sanseintrykk ha andre assosiasjoner enn det som faktisk skapte det; ingefær kan få en til å kjenne smaken av kinesisk mat og fuglesangen kan gi en følelse av oppstemthet om våren. En sanseerfaring kan derfor ikke være umiddelbar eller utelukkende fysisk, og sanseintrykk kan i lys av dette

ses på som tegn eller symboler; “object[s] that gives rise to thoughts of something other than itself” (Sperber 1975:118)—for sanseintrykket er forskjellig fra det som skapte det og kan betegne andre ting enn sitt fysiske opphav; for eksempel steder.

Rom og sted

I filosofien har rom blitt sett på både som objektivt, tidløst, universelt og altomfattende, og som subjektivt, sosialt produsert, uten essens i seg selv (Tilley 1994:8-9). Filosofen Merleau-Ponty har, i følge Tilley, problemer med begge disse perspektivene: det første fordi subjektet blir objekt, det andre fordi den reduserer persepsjon av objekt til en ren tankeoperasjon:

I am not a spectator, I am involved, and it is my involvement in a point of view which makes possible both the finiteness of my perception and its opening out upon the complete world as a horizon of every perception (Merleau-Ponty 1962:304 i *ibid.*:12).

Verden og subjektet reflekterer hverandre og glir over i hverandre via kroppen, og Weiner følger Merleau-Ponty: Den individuelle kropp er utgangspunktet for all persepsjon, og kroppens bevegelse skaper det oppfattede rommet.

It is our kinetic activity that orients the things in the world toward our consciousness, that creates space as a function of our movements through it, our accomplishments and edifices in it (Weiner 1991:63).

Steder har blitt sagt å være pauser i rom av bevegelse (Taun 1977:6 i Tilley 1994:8), og steder skaper igjen bevegelse og rom. “Geographical experience begins in places, reaches out through spaces, and creates landscapes or regions for human existence” (Tilley 1994:15). Steder blir til steder først når de er “til stede” i menneskers bevissthet, og det er menneskers handlinger, erfaringer og opplevelser som skaper stedene. Et annet perspektiv er det Hirsch hevder: sted er aktuell forgrunn mens rom er potensiell bakgrunn (Hirsch 1995:4). Rom blir et slags reservoar av potensielle steder som kan trekkes frem i forgrunnen og bli del av “humanized space.” Felles for disse perspektivene er at landskap blir kulturell prosess (*ibid.*:23).

Man kan også si at sted er der kroppen til en hver tid befinner seg. Mange har sikkert opplevd å vise folk rundt på det stedet man har vokst opp og oppdaget at “snarveiene” ikke nødvendigvis er så snare som man trodde. Tiden kommer i bakgrunnen når man følger velkjente stier hvor hver lille bit av veien er fylt av minner og assosiasjoner, mens for den utenforstående er disse stedene foreløpig bare der kroppen befinner seg på vei fra et sted til et annet, og det er distansen i tid og rom som blir viktigst. Steder befinner seg på et kontinuum i menneskers bevissthet i forhold til stedenes signifikans for mennesket: fra

steder som kun assosierer distanse til kjente steder i den ene enden, til signifikante, ofte navngitte steder i den andre enden. Å gi et sted navn er en måte å gi og å uttrykke stedets signifikans, kollektivt eller subjektivt—det være seg “Holmenkollen” eller “Blåbærstedet.” Kollektivt signifikante steder trenger ikke nødvendigvis være subjektivt signifikante, for mange medlemmer av kollektivet kan de være bakgrunn som sjelden eller aldri blir forgrunn, og steder kan ha subjektivt ulik signifikans for forskjellige mennesker. Mitt “Blåbærsted” kan for en annen være “Der jeg så min første huggorm.” Innledningsvis sammenlignet jeg “stedsans” med “luktesans,” og steder og slike sanseintrykk deler nettopp den egenskapen at de ofte vekker minner og følelser unndratt fra sosial kommunikasjon. Det er i kraft av dette at slik “individual symbolism [...] take on all [its] force” (Sperber 1975:118). Med disse tankene om sanse erfaring, sted og rom med oss, skal vi bevege oss til stedene som Weiner, Gell og Feld skriver om; steder i Papua Ny-Guineas regnskog.

Landskap og “lydskap” i regnskogen

Alle som har tilbragt tid i en regnskog vet at det mest dominerende sanseintrykket er lyden fra utallige slags dyr og insekter: fugler, frosker, sirisser osv. Et tropisk regnfall er også en overveldende opplevelse. Bor man i nærheten av en elv vil livet også være fylt av lyder fra elven: under flom eller tørke, fra fossefall eller roen ved en stille del av elven. Menneskeskapte lyder, som sagoklubbers banking, noen som hugger et tre eller kvinners sang, høres også. Sentrum i Foi og Kalulis livs, som henholdsvis Weiner og Feld skriver om, er husene de bor i, og fra husene går stier inn i den tilsynelatende ugjennomtrengelige veggen av skog; til hagene, til jaktområdene, eller til andre steder—merker etter menneskers bevegelser i tiden. Elver slynger seg gjennom skogen, og gjennom det grønne teppet av bladverk som omgir en, kan man nå og da få øye på fargerike paradisfugler, treffe en mektig kasuar, eller skimte villgrisen man jakter på.

Gell (1995) hevder at for mennesker som bor i slik tett regnskog blir hørsel viktigere enn syn når det gjelder å orientere seg i landskapet (han trekker også frem lukt som viktig). Når man sjelden kan se mer enn et par meter foran seg, må andre sanser taes i bruk, og det at hørsel blir viktigere enn syn har mange konsekvenser på det kognitive plan:

I propose that the primary forest environment imposes a reorganization of sensibility, such that the world is perceived in a manner which gives pride of place to the auditory sense [...], and that this transformed sensibility has manifold consequences in the domain of cognition, tending to promote phonological iconicity in language (ibid.:235).

Gell har jobbet hos Umeda-folket, og hevder at de hører sitt landskap mer enn de ser det. Videre viser han hvordan dette gjenspeiles i språket. Umeda har, i følge Gell, et fonetisk

ikonisk språk—det vil si at ordene høres ut som det de beskriver. I Norge har vi bare den enkleste form av slike lydmalende ord (f.eks. “plopp”, “kræsj”), og det norske språket kan forstås som å være overveiende basert på visuelle sanseinntrykk. Vi kan for eksempel ikke med ord mane fram lyden av et fjell som Gell hevder at Umeda gjør; vi ser for oss et bilde av et fjell når vi *hører* ordet fjell. Et “visuelt språk” som norsk kan lett tolkes i overensstemmelse med Satures teori om språk som satt sammen av vilkårlige tegn. Relasjonen mellom ordet og det det beskriver er tilfeldig og ordene kan fylles med mening uavhengig av ordet selv. Språket blir et system av abstraksjoner (ibid.:235, 246); et mikrokosmos av tegn adskilt fra den fenomenologiske verden (Wagner 1986:14).² I det Gell kaller auditiv kultur, derimot, befinner både tegnene og det betegnede seg innen for samme sansemessige form, og språket blir ikonisk på samme vis som for eksempel tegnspråk for døve i en visuell kultur; språket blir konkretiserende (Gell 1995:235). I Norge kan vi snakke om at tale kan “male et landskap,” det visualiserer landskapet, men motsetning til Umedas ikoniske språk, blir dette en metaforisk prosess. I henhold til Satures teori, får ordene (lyd) og det de beskriver (visuelle bilder) ingen annen sammenheng enn de assosiasjonen ordene gir i den menneskelige bevissthet. Umeda, derimot, kan i følge Gell snakke sitt landskap i form av lyder som høres ut som landskapet selv. Weiner og Feld trekker lignende konklusjoner for Fois og Kaluli språk (ibid.:233; Feld 1990:144; Weiner 1991:71).

Bevegelse og stillhet hos Fois

I tråd med Merleau-Pontys teori om rom og sted, viser Weiner hvordan Fois livsverden er sentrert rundt opplevelsen av bevegelse og stillhet—brudd i bevegelsen. En reise på vann er bildet på selve livsløpet hos Fois (Weiner 1991:101). De døde lever som forfedreånder der alt vannet ender opp til slutt; der hvor bevegelsen opphører. Også andre steder hvor bevegelse blir brutt—en virvelstrøm, en trerot hvor fugler hviler—er assosiert med forfedreånder. Som eskimoene har et stort antall ord for snø, har Fois en mengde ord for vann i bevegelse, og Weiner viser til den fonetisk ikoniske formen i mange av disse ordene—ordene blir lyden av bevegelse. Sangene Fois synger fremkaller opplevelse av bevegelse; av vann som flommer, mennesker som reiser, fugler som flyr, eller brudd i bevegelse; fuglen som blir skutt, mennesket som dør, en virvelstrøm som stopper vannet, regnet som drypper på taket. Fois årssyklus er også preget av bevegelse: mellom langhusene, kvinnehuserne, hagene og jaktområdene. Der Fois bor (“the empty place”) finnes det ikke dyr å jakte på, og derfor reiser mennene til et spesielt jaktområde en del av året. Tiden (årssyklusen) blir dermed også bevegelse i rommet og brudd i bevegelsen. Fois poesi både fremkaller og uttrykker opplevelsen av bevegelse og stillhet, av liv og død, tap og savn; den

² Gell og Wagner mener at dette heller ikke er så enkelt i visuelle kulturer.

skaper et bilde av menneskers liv analogt med landskapet de lever i.

Foi gir ofte sine barn navn etter bestemte steder, og barna vil deretter alltid bli assosiert med det stedet—“things with the same name are considered to have an affinity to each other and thereby affect each other” (ibid.:2)—sammen med de andre stedene de fyller sine liv med. En måte å fremkalle en opplevelse av bevegelse i sang og poesi, er oppramsing av stedsnavn, et vanlig type narrativ i Melanesia (jmf. Hviding 1996; se også Rosaldo 1980 og Basso 1988). Inspirert av Lèvi-Strauss kaller Weiner dette en “detotalisering” av helheten (Weiner 1991:105, 108, 183); en reise og et liv blir splittet opp i sine bestanddeler—nemlig stedene som reisen og livet har gått gjennom. En slik oppramsing av stedsnavn fremkaller ikke bare opplevelsen av stedene og bevegelsen og stiene mellom dem, men også minner om hendelser og mennesker knyttet til de enkelte stedene; den gjeninnfører livets bevegelse til språket og navnene (ibid.:48) samtidig som den detotaliserer bevegelsen og menneskenes liv. Denne form for narrativ er kraftfull fordi den ikke pålegger tilhørerne en eksplisitt tolkning, men mobiliserer sensoriske inntrykk lik de man ville oppleve om man foretok den faktiske reisen selv. “The composer’s craft is not to tell people about places but to suspend them into those places” (Feld 1990:135). På samme tid blir reisen fortettet i tid og innbyr til medfølelse eller “medopplevelse” (jmf. Basso 1988), et trekk Gell mener er typisk for auditive kulturer som Foi og Umeda. “Å snakke med navn” åpner opp for opplevelse og erfaring som det ikke er etablert et diskursivt felt for.³

“Hun synger mitt land”: fuglesang og savn hos Kaluli

Sentralt i Felds bok er myten om gutten som ble en *muni*-fugl, en fugl som har en særegen klagende sang, bygd over synkende toneintervaller. Myten handler om en søster og en yngre bror, en relasjon som Kaluli kaller *ade*, preget av omsorg og avhengighet. En eldre søster er forpliktet til å passe på og gi mat til sin yngre bror, men i myten nekter hun sin bror mat. Gutten blir til en *muni*-fugl, og i det han forsvinner, gråter han disse klagende tonene. Denne fuglesangen fram kaller alltid en følelse av savn og sorg hos Kaluli, og når noen dør, gråter kvinnene disse tonene, en gråt som så går over i sang. Mennesker blir til fugler når de dør og flyr over stedene de har fylt med sine liv, som en Kaluli sa til Feld: “To you they are birds, to me they are voices in the forest” (Feld 1990:45).

Mennene synger minnesanger om mennesker som har forlatt Kaluli-land, enten til et annet sted eller fordi de er døde. Disse sangene er også bygd rundt tonene fra *muni*-fuglen. Som kvinnene gjør når de gråter, synger mennene strofer mellom de særegne toneintervallene i sangen som kalles å “herde” sangen. Sangformen betegnes med ordet for fossefall, og Kaluli sier at lyden av sangen er som en foss; de synkende tonene med tekst

³ Weiner sammenligner Foi poesi med japanske haiku-dikt (1990:12).

mellom er fossen som strømmer ned og skjuler lyd, og ordene i sangen blandes med fosselyden og strømmer videre. Bare tonene fra *muni*-fuglen kan høres over lyden fra fossen; “lift up over sounding” kaller Feld det. Herdingen eller konkretiseringen av sangen, er “fossetale,” den underliggende, skjulte meningen; som snakket “inne i sangen” til gutten som ble en *muni*-fugl (ibid.:165). “Snakket” består over veiende av oppramsing av stedsnavn: først navnene på kjente, kollektive steder, og deretter blir steds navnene til stier mellom steder som bare kan referere til en bestemt person. Når det går opp for tilhørerne hvem det dreier seg om—alltid en savnet person—begynner personens nærmeste å gråte, det er det som er målet med sangen. Savn og tap er temaet i mesteparten av Kaluli poesi og sang og blir alltid uttrykt, som for Foi, i form av at personen ikke lenger finnes på stedene han pleide å være. Dette er så internalisert i en hver Kaluli at bare det å høre en sang med navnene på sitt land, kan få en Kaluli til å gråte (ibid.:136). “To metaphorize that a kind of tree, land or waterway is a person is to say that one is embodied in the places that one lives” (ibid.:143). Sted, lyd og sosial hukommelse er smeltet sammen i Kaluli poesi (Gell 1995:249), og “lydskap” og “landskap” blir to sider av samme sak.

I sin analyse skiller Feld mellom “things of natural world and things of cultural form” (1990:226). Fuglesangen, melodien og kvinners gråt blir uttrykk fra “den naturlige verden,” metaforisert i mennenes sangers “kulturelle form,” på tross av at de alle er stemmene til døde og levende Kaluli. Wagners perspektiv, som Weiner slutter seg til (1991:16), gir etter min mening en bedre forståelse av sammenhengen mellom persepsjon og estetisk uttrykk enn et skille mellom natur og kultur:

The difference between ordinary perception and artistic creativity is not that between naturalistic “sensing” of the world and an artificial, meaningful “interpretation” of that sensing, but rather it is a difference between one kind of meaningful act and another one, of greater concentration, organization, and force, within the same semiotic focus. [...] Art is the burning glass of the sun of meaning (Wagner 1986:27).

En erkjent opplevelse, uttrykt i estetisk form for å gi tilhørerne mulighet til å sanse det samme, er opplevelsen konkretisert og forsterket slik at dens mening skal fremtre tydeligere—en “herding” av den underliggende meningen, som Kaluli selv sier. Wagners perspektiver kan også bidra til å gi oss innsikt av utviklingen av stedsans.

En sans av sted – et sted av sanser

Som Feld, søker Weiner å forklare prosessen fra sanseintrykk til estetisk uttrykk. Språk er opplagt den enkleste innfallsporten for antropologer som prøver å forstå hvordan mennesker gir mening til verden de lever i, men, som Bloch påpeker, er språk “an inappropriate medium for evoking the non-lineal organization of everyday cognition”

(1992:128)—et dilemma for antropologene som er nødt til å bruke språk for å forklare menneskers ikke-verbaliserte erfaringer. Weiner bruker en vid definisjon av språk: “All our postures, attitudes, orientations, movements, and actions, as intentionally constituted, mark out the world in the same way as do our lexical labeling” (1991:31), men man kan spørre seg om en slik definisjon av språk gjør noe mer enn å omgå problemet med å benytte teorier fundert på analysen av verbalt språk (jmf. Simonsen 1994:14). Poesi er en spesiell form for språklig uttrykk fordi den søker å skape bilder som lar tilhørerne selv erfare det formidlede, og blir dermed et egnet inntak til å forstå hvordan den sansede verden blir meningsfull. Weiner drar nytte av Wagners perspektiver for å forstå denne prosessen. Wagner forsøker nettopp å etablere en måte å tenke om erfaring og meningsdannelse som går forut for og utenom leksikaliseringen, for “meningsdannelsen er erfarings- og opplevelsesorientert og skjer nært opp til selve persepsjonshandlingen” (Simonsen 1994:8).

Med et semiotisk utgangspunkt kan steder sees på som tegn som denoterer og konnoterer opplevelser, mennesker og historie. På den andre siden kan sanseerfaring konnotere sted, og sanseintrykket blir tegn og sted det betegne. Men disse assosiasjonsrekkene kan godt reverseres; en person kan assosieres med et sted, og et sted kan fremkalle en sansemessig assosiasjon. Hvis sanseintrykk, steder og mennesker kan assosiere eller betegne hverandre gjensidig, kan det være like fruktbart å se på disse som analogier: “symbol and symbolized belongs to a single relation, a construction within a wider world, or macrocosm” (Wagner 1986:14). Et system av tegn kan ses på som et lukket mikrokosmos, uavhengig av den sansede verden på samme vis som Ssassures teori om språk. Hvis vi derimot setter relasjonen eller analogien mellom tegnet og det betegne i fokus, hevder Wagner at mikrokosmoset vil smelte inn i et makrokosmos av analoge konstruksjoner. Konvensjonalisering av symboler stopper flommen av analogi og opprettholder mikrokosmoset, og mening skapes og ordnes i en dialektisk prosess mellom de to; gjennom abstraksjon til et mikrokosmos på den ene siden og konkretisering i et makrokosmos—den oppfattede verden—på den andre. Et slikt fokus synes fruktbart, for mikrokosmoset av symboler er ikke en større del av kultur enn det det symboliserer (ibid.:15).

Referential symbolism occupies one pole—that of coding through sensory restriction—of the mediation, and perceptual image or analogy—self-significative symbolism—occupies the other. Neither is more “natural” or “cultural,” more or less “artificial,” than the other, and although the dialectic as a whole can be seen as a mediative process, the elements that it mediates are not those of nature and culture (ibid.:24).

Et mikrokosmos kan bestå både av verbaliserte og ikke-verbaliserte symboler, slik som lukt,⁴ lyd, sted osv. Konteksten bestemmer når symboler trekkes opp i mikrokosmos eller blir konkretisert i makrokosmos; en kontinuerlig dialektisk prosess. En stedsans kan sies å bli skapt gjennom en slik prosess—en totalitet av sted, sanseerfaring, språk og handling i analoge forhold til hverandre, detotalisert i poesien, i fuglesangen, eller langs stien til hagen.

Weiner beskriver hvordan kvinnenens sanger, komponert til arbeidet med å produsere sago, blir bilder av bevegelse. Disse sangene blir tatt i bruk av mennene under seremonielle danser i langhuset, og bildet av bevegelse blir kroppsliggjort, konkretisert bevegelse. Han siterer Straus som hevder at akustisk rom “images movement without dimensions” (Straus 1966 i Weiner 1991:158): dansen konkretiserer bevegelsen i sangen, men er fortsatt bare et bilde av bevegelsen den uttrykker; den befinner seg i et mikrokosmos av symboler. Vi skal nå bevege oss til Wogeo for å se hvordan et rituale kan være en totaliserende handling som “smelter” mikrokosmoset av symboler inn i et makrokosmos av analogier; lager en enhet av akustisk, visuelt og levd rom, av sanseerfaringer og estetiske uttrykksformer; av menneskene og landskapet de lever i.

Stier og steder i Wogeos landskap

And the life course of a people, the totality of their ways, conventions, and conventionally encountered situations, is the sum of its “tracks,” the trails over its country along which experience is measured on (Wagners (1986:21) beskrivelse av Walbiri basert på Munn 1973).

Livet på Wogeo fortøner seg annerledes enn i regnskogen på fastlandet. Sjøen setter en grense for bevegelse på land, og selv om regnskogen er tett over hele øya, er fuglelivet ikke på langt nær så rikt. I motsetning til Foi og Umeda, har Wogeo-folket muligheten til å se langt utover havet samtidig som de tilbringer store deler av dagen i tett regnskog: landskapet som visuelt og akustisk kan sies å være likeverdige størrelser. I landsbyene og langs strendene er den repetitive lyden av bølgeslagene alltid underliggende, og repetisjon er også viktig i Wogeo-folkets livsverden. Landsbyene ligger spredt langs kysten, og gjennom alle landsbyene går en sti. Hver dag beveger menneskene seg frem og tilbake på

⁴ Gell (og Sperber 1975) hevder at lukt er en spesiell type sanseinntrykk fordi den ikke kan settes i et system av tegn i forhold til hverandre, men er alltid knyttet opp til den fenomenologiske verden (1977:27). Nettopp derfor er lukt en god innfallsport til å forstå Wagners perspektiv på symboler, og også et godt sammenligningsgrunnlag for å forstå stedsans (selv om jeg ikke nødvendigvis er enig i at lukt til de grader skiller seg fra andre sanseinntrykk—det handler kanskje like mye om kulturelle forskjeller).

stien mellom landsbyene eller på stier mellom hagene og landsbyene, og disse stiene er som jeg skal vise under like tilstedeværende i det sosiale som i det geografiske landskap.

I min hovedoppgave har jeg vist hvordan tilhørighet til sted er en viktig identitetsbærer på Wogeo (Anderson 1996). Stedene og stedenes historie forteller menneskene hvem de er, hvor de skal bo og sammen med hvem. Hver landsby er delt inn i to eller tre deler, og menneskene blir snakket om som å tilhøre disse delene. Tilhørighet til stedene blir gitt ved å følge historien til stedet, og dette snakkes om som å "følge stier." Ved å sende folk langs stiene mellom stedene som gjennom tiden er blitt fulgt av mennesker som tidligere har tilhørt stedene, vedlikeholdes relasjoner som har nedfelt seg som "den beste veien å gå" (Tilley 1994). Det er flere slags stier man kan følge; noen er knyttet til enkeltpersonens historie—dvs. historien til menneskene som tidligere har fylt den samme plassen på stedet personen tilhører—andre er stier mellom de ulike delene av landsbyene, snakket om som uavhengig av enkeltpersoners historier. De ulike stiene blir fulgt i mange slags sammenhenger, men generelt kan man si at de første overveiende blir fulgt ved ekteskap og adopsjon eller andre slags allianser, de siste ved mer hverdagslige anledninger eller ved bestemte rituelle anledninger. Stiene holdes også åpne ved at mennesker og mat følger dem, og stier kan ligge i brakk en tid for så å aktualiseres om nødvendig, og nye stier kan også skapes. Jeg har argumentert for at slike "vandringer" i landskapet er en måte å skape kontinuitet i historien på og å sikre ballanse mellom to, på mange måter, motstridende prinsipper for tilhørighet: det å dele et sted og det å dele blod.

I tillegg til å tilhøre steder, snakkes alle Wogeo-folk om som å tilhøre et ukjent antall familier (*tina*, lit. "mor"). Medlemmene av en slik familie sies å være av ett blod, og blod i den forstand overføres bare fra mor til barn. Denne identiteten er imidlertid ikke et alminnelig samtaleemne, og folk prøver i størst mulig grad å holde den hemmelig. Dette gies flere forklaringer, og den som blir oftest nevnt er det faktum at disse matrilineære familiene eier en spesielt farlig magi som blir brukt til å ta livet av folk. Noen familier har rykte på seg for å bruke denne magien oftere enn andre, men hvem disse familene er, avhenger naturlig nok av hvem man snakker med. Sett i lys av at de fleste dødsfallene på Wogeo blir sagt å være resultat av slik magi, er det ikke rart at folk ønsker å unngå fokus på denne tilhørigheten.

Familiene eier de navngitte husene på Wogeo, men husene inneholder ikke nødvendigvis mennesker som tilhører familiene som eier dem—de inneholder mennesker som tilhører stedet huset står på. Familiene vil alltid forsøke å sende noen av sine til huset de eier, noe som er vanlige stier å følge, men siden jenter som regel flytter ut av huset når de gifter seg, må disse stiene følges gang på gang. Den matrilineære tilhørigheten er fast og uforanderlig, og trengs derfor ikke å bekreftes eller vedlikeholdes. Det innebærer derfor ikke noe problem å holde denne tilhørigheten utenfor den daglige diskurs, og på samme vis

kan husene eies av matrilinejene uten at de trenger å inneholde medlemmer fra familiene. På et vis kan vi si at husene er de eneste synlige manifestasjonene av familiene. “Mor bærer stedet,” sa en mann til meg en gang: Husene representerer de matrilinejære familiene “mor,” mens de inneholder mennesker fra stedet. Dette konkretiseres også ved at takbjelkene i husene er knyttet til jorda som tilhører stedet—de snakkes om som å være “tickets to the land.” Når man snakker om arv av landrettigheter er det disse takbjelkene man snakker om, og takbjelkene snakkes om som å inneholde historien til stedet og stiene man skal følge. Bjelkene inneholder også navnene som tilhører stedet, og når man blir gitt et navn, blir man gitt rettighet til en takbjelke og dermed bestemte stykker land og en plass i historien til stedet. På dette viset blir utsagnet om at “mor bærer stedet” ikke bare en poetisk metafor, men et konkretiserende bilde av Wogeo-folkets konseptualisering av tilhørighet. I tillegg sier dette også noe om ideer om vekst og fruktbarhet.

Familiene (og dermed husene) kan sees på som en manifestasjon av kvinnelig fruktbarhet, mens det å følge stier i landskapet kan forstås som å skape kontinuitet og vekst i størst mulig grad uavhengig av kvinnelig fruktbarhet. Kvinnelig spontan fruktbarhet settes i mange sammenhenger opp mot mannlig kontrollert vekst. Blant annet var dette det sentrale temaet i mannskulten som ikke lenger praktiseres på Wogeo. Temaet går også igjen i flere andre myter og ritualer (jmf. Anderson 1996)—blant annet i kvinnelige pubertetsritualer. Når jenter menstruerer for første gang, blir de fysisk ledet ut av det kvinnelige huset og gjennom luftrøtter på trær med røttene plantet i jorda til stedet de tilhører. Kroppene deres blir nye, når de går gjennom røttene, sier de gamle kvinnene på Wogeo. Barnets kropp blir byttet ut med en kjønn, kvinnelig kropp (jmf. Strathern 1993). De påfølgende ukene følger jenta og hennes følgesvenner stiene til de stedene som er knyttet til stedet hun tilhører. Samtidig går det også en flyt av mat langs disse stiene. Bytte av mat er et like viktig middel til å holde stiene åpne som menneskene som vandrer langs dem, og de to er på mange vis uløselig knyttet til hverandre. Bytte av mat et kvinnelig ansvarsområde, og matbyttene under ritualet viser og introduserer rollen jenta i sitt voksne liv skal ha i slike bytter—både for henne selv og for de andre deltagerne i ritualet.

Ritualets betydning er i liten grad verbalisert blant Wogeos kvinner—det er vandringene gjennom det bebodde landskapet og handlingene i det som skaper jenta om fra barn av huset til kvinne av stedet. For å få en dypere forståelse av denne prosessen, har jeg funnet det fruktbart å se den på bakgrunn av de tidligere nevnte innsiktene om sanseerfarings rolle i utviklingen av en stedsans.

En totalopplevelse av landskap på Wogeo

Lydbildet fortøner seg forskjellig i skogen og i landsbyene. Mens man går langs stiene i skogen, høres sirisser, frosker og en og annen fugl. Menneskene prater stille når de er i

skogen, lyden bærer godt og man kan aldri vite hvem som lytter. Av og til høres lyden fra mennesker, og da hauker folk et kort og høyt “oa” inn i skogen for å høre hvem som er der. Svaret kommer i form av et lignende “oa,” og alltid kjenner folk igjen hverandres stemmer. Klangen av menneskestemmer i regnskogen er egenartet—lyden bærer på en helt spesiell måte og blander seg med de andre lydene fra skogen. I landsbyene er folks stemmer høyere og annerledes. Landsbyplassene er dekket av småstein, og lyden av føtter på steinene er den første lyden man hører om morgenen og det siste man hører før man sovner. Å komme fra stien i skogen inn i landsbyen og kjenne de glodhete steinene under føttene og føle hvordan rommet utvider seg fra veggen av trær langs stien til den åpne landsbyplassen, er en distinkt forandring i sanseintrykk.

I hovedoppgaven har jeg i detalj beskrevet hvordan et bestemt kvinnelig initiasjonsrituale på Wogeo var med på å gjøre tilhørighet til sted til en dominerende del av jentas identitet, men ritualene var også en kraftfull manifestasjon av sansen av sted på alle nivåer. Da jenta fikk sin første menstruasjon, ble hun umiddelbart ledet inn i skogen til jorda som tilhørte hennes sted i landsbyen. Der klatret hun gjennom rota på et stort tre, og de eldre kvinnene forklarte meg at kroppen hennes på dette viset “ble ny.” I ukene som fulgte, gikk jenta og hennes følgesvenner—brorparten av kvinnene i distriktet—til landsby etter landsby for at jenta skulle klatre gjennom røttene på trær på stedene som var knyttet til hennes sted, og for å danse, bytte mat og more seg. Kvinnene gikk av gårde tidlig om morgenen, og om mulig unngikk de å gå innom landsbyene på veien til stedet vi skulle besøke. De gikk på rad og rekke etter hverandre langs stiene i skogen, og følget kunne bestå av fra 10-30 kvinner og jenter. Hele tiden sang de, og sangene de sang i skogen var vidt forskjellig fra sangene de senere på dagen sang i landsbyene. En startet en sang, og de andre sang med—aldri synkront, men i et slags ekko etter hverandre som klang gjennom skogen. Å gå der i rekken av syngende kvinner og høre på sangen som bølget frem og tilbake ga en intens opplevelse av bevegelse. Sangene handlet om levende eller døde Wogeo-folk og om stedene de var knyttet til—gjærne steder vi passerte.

Om ettermiddagen gikk vi inn i landsbyen vi skulle besøke. Kvinnene forsvant inn i huset vi var invitert til og begynte å danse og syng. Som jeg allerede har nevnt er husene på mange vis kvinnelige og kan sees på som manifestasjoner på kvinnelig fruktbarhet, og sangene sunget i huset hintet hele tiden til jentas fremtidige seksualliv. Kvinnene rev av seg skjørtene og imiterte samleiebevegelser—noe som ble møtt med hyl og latter og skrekkslagen fryd fra de unge jentene. Stemningen var euforisk, og huset knaket i sammenføyningene mens kvinnene hoppet opp og ned; man kan nesten si at huset selv akkompagnerte dansen. Mennene holdt seg langt unna og hevdet at de ikke visste noe om hva som foregikk. En gang forvillet en liten gutt seg inn i huset hvor en slik scene utspilte seg, og han ble offer for kvinnenens nokså harhendte lek før han vettskremt og sjokkkert

kom seg unna. Mennen kalte dette kvinnenens *nibek* (navnet på deler av mannskulten som ikke lenger praktiseres på Wogeo)—som en motsats til mennens inisiering i mannskulten som foregikk i mannshuset. Denne delen av ritualene ble ikke forklart til jentene, og ingen ville senere utdype meningen av det til meg. Den sansemessige opplevelsen av ritualet levnet derimot liten tvil om dets signifikans. Når vi så ser det i sammenheng med husets plass i Wogeos sosiale organisasjon, står betydningen av det klarere fram (jmf. Anderson 1996:85-90). Selv om jenta på mange vis nå er blitt kvinne av stedet, har hun fortsatt sin tilhørighet til matrilinejen og huset, og hennes fruktbarhet fører denne tilhørigheten videre. Huset representerer disse aspektene ved hennes liv, og hemmeligholdelsen av hva som foregikk i det under ritualet kan blant annet sees som en analogi til matrilinejenes “tause” eksistens.

Leken ble avbrutt da kvinnene i landsbyen kom med mat til oss, og når vi hadde spist, gikk vi tilbake til jentas landsby. Utenfor landsbyen kuttet kvinnene ned små trær og danset med dem inn i landsbyen med en rytmisk subbing av føttene i småsteinene. De danset inn på plassen og så på samme vis rundt en stor tromme, akkompagnert av rytmisk dunking på trommen med en stokk, rundt og rundt, som for å si at “her er det du hører til.” Dansen holdt som regel på til langt på natt, hele tiden de samme kontrollerte, monotone sangene og rytmene—en slående kontrast til dagens bølgende sang langs stiene gjennom skogen. Denne dansinga holdt på så godt som hver kveld gjennom hele perioden ritualet varte—også de kveldene vi ikke hadde vært på besøk i andre landsbyer. Dansen foregikk foran de største huset i den delen av landsbyen jenta tilhørte, det huset hennes far hadde rett til å bo i. Den siste dagen av ritualet skulle jenta i følge de gamle kvinnene ha blitt dyttet opp gjennom taket ved den takbjelken hennes far hadde rett til som enda en “fødsel” ut av huset og inn i stedet, men dette ble ikke gjort fordi hennes far ikke ville ødelegge taket.

Jeg var ofte frustrert over fraværet av elaborering over ritualets betydning, men de sterke sanseinntrykkene fra menneskenes samspill med landskapet gjorde at jeg likevel satt igjen med en ganske klar ide om meningen bak våre vandringer gjennom landskapet. For jenta og de andre som deltok kan vi si at meningen ved ritualene ble gitt henne gjennom sanseerfaringer som ikke-verbalisert og kroppsliggjort kunnskap (jmf. Bourdieu 1977). Ritualene var konkretiserende handlinger som ikke bare skapte jenta om fra barn til voksen, men som også “smeltet” jentas liv inn i landskapet og dermed inn i stiene hun som kvinne av stedet hun tilhørte i fremtiden skal følge. I tillegg skapte kvinnene et slags makrokosmos av Wogeos sosialitet; et konkretiserende bilde av de ulike formene for tilhørighet og relasjoner på Wogeo, som igjen ble sanset og erfart av deltagerne; et makrokosmos som jeg har forsøkt å abstrahere til et mikrokosmos i denne artikkelen.

På alle sansenivåer ga ritualet i sin helhet en kraftfull opplevelse av landskapet i alle dets manifestasjoner; som levd rom og som en konkretisering av menneskenes tilhørighet. I

tillegg gikk vi gjennom landskap hvor stedene var menneskenes konkretiserte historie. Hvert tre, stein og hus kunne gi noen eller alle assosiasjoner til hendelser i eget eller andres liv, og sangene fortalte slike historier. Mikrokosmoset av estetisk uttrykk, steder, navn og sanseintrykk smeltet inn i et makrokosmos av analogier, og ritualet ble en kraftfull totalisering av deres stedsans hvor sanseintrykk, steder, sosialitet, historie, følelser og estetiske uttrykksformer gled over i hverandre og ga alle som deltok en totalopplevelse av landskapet; en altomfattende sans av sted.

v v v

I denne artikkelen har jeg, for å bruke Weiners term, forsøkt å “detotalisere” Foi og Kalulis stedsans for å vise hvordan sanseerfaringer er med på å utvikle denne. Jeg har ved hjelp av Gell, Feld og Weiners presentasjoner av steder i regnskogen vist hvordan sanseintrykkene fra landskapet er med på å forme språket, poesien og musikken, som igjen uttrykker og formidler en sans av sted. Stedene kroppsliggjør menneskenes liv og historie, og Kaluli og Fois poesi skaper bilder av landskapet analogt med menneskenes liv. Å plassere denne prosessen i et skjema av “mind” og “matter,” av “naturlig verden” og “kulturell form,” gir etter min mening ikke en tilfredsstillende forståelse av denne prosessen; “Culture is not merely an interpretation superimposed on [...] material facts but integrated with them” (Bloch 1992:144). Sanseerfaringer er grunnlaget for all meningsdannelse, og jeg har argumentert for at Wagners symbolanalyse gir oss bedre innsikt i utviklingen av det jeg her har snakket om som stedsans enn en mer konvensjonell teori om tegnsystemer: at stedene og det vi fyller og assosierer stedene med bedre kan forstås om vi ser dem som analogier i en kontinuerlig prosess av abstraksjon og konkretisering av menneskers erfaringer. Ritualet fra Wogeo illustrerte dette: gjennom vandringen langs stiene og i landsbyene, gjennom sangen og dansen, ble stedene, menneskenes liv, historie og identitet sanset på alle måter, konkretisert og manifestert i et makrokosmos av analogier; et meningsfylt landskap— sanset, levd og erfart.

Litteratur

Anderson, Astrid

- 1996 *Men play flutes, women bear children. Sharing places and sharing blood: concepts of belonging, growth And fertility in Wogeo, Papua New Guinea.* Hovedoppgave, Universitetet i Oslo.

Basso, Keith H.

- 1988 "Speaking with names': language and landscape among the Western Apache." *Cultural Anthropology* 3 (2): 99-130.

Bloch, Maurice

- 1992 "What goes without saying: the conceptualization of Zafimaniry society." I Adam Kuper, red. *Conceptualizing society*. London: Routledge.

Bourdieu, Pierre

- 1977 *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Feld, Steven

- 1990 *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics and song in Kaluli expression*. 2. utg. Philadelphia: University of Pennsylvania Press (1. utg. 1982).

Gell, Alfred

- 1977 "Magic, perfume, dream ..." I Ioan Lewis, red. *Symbols and sentiment*. London: Academic Press.

- 1995 "The language of the forest: landscape and phonological iconism in Umeda." I Eric Hirsch og Michael O'Hanlon, red. *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon press.

Heelan, Patrick A.

- 1983 *Space-perception and the philosophy of science*. Berkeley: University of California Press.

Hirsch, Eric

- 1995 "Introduction." I Eric Hirsch og Michael O'Hanlon, red. *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon press.

Rodman, Margaret C.

- 1992 "Empowering place: multilocality and multivocality." *American Anthropologist* 94 (3): 640-656.

Simonsen, Jan

- 1994 *Erfaring og leksikalisering: om det teoretiske grunnlaget for meningsdannelse*. Essay presentert til et kurs i vitenskapsteori, Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo.

Sperber, Dan

- 1975 "The symbolic mechanism." I *Rethinking Symbolism* (kap. 5). Cambridge studies in social anthropology 11. London: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn

- 1993 *Making incomplete*. I Broch-Due, Rudie & Bleid, red. *Carved flesh, cast selves: gendered symbols and social practices*. Oxford: Oxford University Press.

Tilley, Christopher

- 1994 *A phenomenology of landscape: places, paths and monuments*. Oxford: Berg.

Wagner, Roy

- 1986 "Too definite for words." I *Symbols that stand for themselves* (kap. 2). Chicago: The University of Chicago Press.

Weiner, James F.

- 1991 *The empty place. Poetry, space, and being among the Foi of Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.