

CZAS, PRZESTRZEŃ I ALTERNATYWNE SPOSOBY WYRAŻANIA HISTORYCZNOŚCI PRZYPADEK TAHITI

MAŁGORZATA OWCZARSKA

Jednym z podstawowych problemów, z jakim przychodzi zmierzyć się etnografom krajów pozaeuropejskich, szczególnie postkolonialnych, jest pisanie o rdzennej historii. Akademicka historiografia często w tym względzie zawodzi. Ma jednostronną perspektywę zewnętrznego narratora, zazwyczaj europejskiego, mija się z miejscowym rozumieniem czasu i przestrzeni, inaczej definiuje ważne wydarzenia, używa odmiennych metafor, pojęcia dowodu czy środków wyrazu. W terenie dość szybko okazuje się, że historiografia jest raczej alternatywną, obcą formą opowiadania i rejestracji historii. Ograniczeniem historiografii akademickiej wciąż zdaje się linearne wyobrażenie czasu oraz sama tekstualność. Tymczasem istnieją inne sposoby obcowania z przeszłością czy wyrażania koncepcji czasu i przestrzeni. W tym artykule odniosę się do przypadku współczesnego Tahiti¹. Na planie tahitańskim, a szerzej polinezyjskim, zastanowię się nad tym, jakie są formy historyczności, z jakiej koncepcji czasu i przestrzeni się one wywodzą oraz w jakie relacje wchodzą z zachodnią historiografią w dobie postkolonializmu.

Zarówno historiografia, jak inne formy pielęgnacji pamięci mają swoją, równoprawną historyczność i są jedynie alternatywnymi formami przejawiania się historii w życiu i teraźniejszości. Wyraźnie podkreślał to H. White², który na gruncie europejskim wskazywał wspólne źródło historyczności dwóch gatunków tekstów – powieści historycznej i oświeceniowej historiografii. Autor

¹ Tekst został pisany na podstawie badań terenowych na Tahiti, w Polinezji Francuskiej, przeprowadzonych przeze mnie w 2012 r., oraz późniejszej korespondencji i śledzenia wydarzeń na wyspie.

² H. White, *Przeszłość praktyczna*, [w:] *Teoria wiedzy o przyszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, przeł. A. Czarnacka, Poznań 2010, s. 49–73.

powiada, że fakty i fikcja, traktowane oddzielnie w metodologii historii akademickiej, noszą w sobie taki sam potencjał historyczności. Wyróżnia za M. Oakeshottem „przeszłość praktyczną” – a więc taką, z której czerpie się bezpośrednio w życiu codziennym, która wskazuje odpowiedzi na pytanie: „jak żyć?”. Jeśli rozumiem postulat White’a, jest to przeszłość, którą przeżywa się w teraźniejszym życiu codziennym, osobiście lub społecznie. Historiografia tymczasem tworzy zbiór wyselekcjonowanych, udokumentowanych i „racjonalnie” zinterpretowanych w tekście wydarzeń, którą White nazywa „przeszłością historyczną”. Ta, jak sądzę, ma ograniczoną rolę w przeżywaniu czyjejs rzeczywistości, a raczej odnosi się sama do siebie w poszukiwaniu „obiektywnej prawdy”, na czym buduje swój autorytet. Jest zatem tworem naukowca działającego wedle kanonów pozyskiwania wiedzy, wypracowanych w XVIII w. Autor zauważa, że były one tworzone w dobie powstających wówczas państw narodowych i im służyły, są w pewnym sensie wyrazem samokonstruowania się zachodnich społeczeństw.

Z podobnego założenia wywodzi się krytyka historiografii akademickiej jako narzędzia kolonizacji i władzy, uwikłanego w pozaeuropejską ekspansję imperiów XVIII i XIX w. Historyk (nie inaczej niż antropolog czy archeolog) jawi się w niej jako autorytatywny arbiter określający cudzą historię i kulturę³. Tym samym rdzennym mieszkańcom zostają odebrane głos i wiarygodność wypowiedzi w sprawie własnej historii. Dotychczasowe rodzime formy historyczności często bywają ogłoszone „nienaukowymi”, a zatem nieprawdziwymi bądź osadzonymi w kategoriach „fikcji” czy „mitotwórstwa”⁴. Te ostatnie „Zachód” sam wykreślił z listy dopuszczalnych sposobów wyrazu „przeszłości historycznej”. Duża część alternatywnych form pielęgnacji przeszłości, niemieszczących się w tekście i narracji, również ustnej, jest całkowicie pomijana. Dlatego też

³ Do tej listy nauk można byłoby również dołączyć geografów czy naturalistów, którzy zmieniali nazwy topograficzne z miejscowych na europejskie, pisali historię geologiczną, opisywali faunę i florę wedle klasyfikacji linneuszowskiej. Zaprzeczali bądź pomijali rodzime rodzaje wiedzy, „porządkowali” i „oswajali” obcy świat.

⁴ Relacje między historią a mitem należą do często poruszanych refleksji zarówno w historii akademickiej, jak i antropologii historii. Klasyczni badacze wyraźnie rozdzielają te dwa terminy, nadając prymat tej pierwszej, np. czyni to E. Hobsbawm, *On History*, London 1997. Dość znaną krytykę historii jako rodzaju mitotwórstwa przeprowadził choćby G. Obeyesekere, *Apoteoza kapitana Cooka*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2007. Podobnie z przychylnością do mitu jako formy wyrażania przeszłości odnoszą się tacy autorzy, jak: A. Nandy, *Zapomniane sobowtóry historii*, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, przeł. P. Ambroży-Lis, Poznań 2010, s. 351–389, czy D. Chakrabarty, *Historie mniejszości, przeszłości podrzędne*, [w:] *Teoria wiedzy o...*, s. 391–414.

w dobie dekolonizacji oraz w czasie rozwoju ruchów emancypacyjnych i równościowych również historiografia poddana została krytyce⁵.

Problem charakteru historiografii krajów pozaeuropejskich był poruszany już od lat siedemdziesiątych XX w. w pracach E. Saida, a potem E. Wolfa, T. Todorova, M.L. Pratt, S. Halla czy B. Smitha⁶. Są to jedynie wybrane nazwiska z bardzo obszernej listy literaturoznawców, filozofów, antropologów i historyków. Tacy autorzy demaskowali polityczną i kulturową rolę „orientalizmów” i relacji z podróży „odkrywczych”, dzięki którym zachodnie społeczeństwa budowały własne reprezentacje inności, oswajały ją i przeglądały się w lustrze Innego. Czyniono to pod pozorem pisania obiektywnej historii czy wiedzy o kulturach świata. Te reprezentacje okazały się później potężnym narzędziem władzy, które w warunkach kolonialnych wpływały na faktyczną zmianę społeczną i tubylcze tożsamości. Na gruncie badań Pacyfiku ten problem, szczególnie w odniesieniu do tak zwanego okresu pierwszych spotkań wyspiarzy z Europejczykami⁷, jest już obszernie opisany.

Pierwszy krok do dekolonizacji narracji historycznej na Pacyfiku postawił J.W. Davidson⁸. W latach sześćdziesiątych nawoływał historyków do odejścia od imperialnej interpretacji historii i postaw etnocentrycznych. Postulował rozwój refleksji o kolonialnym spotkaniu w oparciu o koncepcje nowoczesności, feudalizmu, narodowości, suwerenności i kapitalizmu. Dziś podobne podejście również budzi wątpliwości, wówczas jednak otworzyło drzwi do przeformuło-

⁵ L. Tuhiwai-Smith, *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, London–New York 2012; H. Kay Trask, *From a Native Daughter: Colonialism and Sovereignty in Hawaii. Revised Edition*, Honolulu 1999; M. Har-Peled, *Dekolonizacja historii zachodniej. Polityczne źródła antropologii historycznej*, „Rocznik Antropologii Historii”, 2012, nr 1(2), s. 89–99.

⁶ E. Said, *Kultura i imperializm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Kraków 2009; E. Wolf, *Europa i ludy bez historii*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2009; T. Todorov, *Podbój Ameryki. Problem Innego*, przeł. J. Wojcieszak, Warszawa 1996; M. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkultuacja*, przeł. E. Nowakowska, Kraków 2011; S. Hall, *The West and the Rest. Discourse and Power*, [w:] *Formations of Modernity*, red. S. Hall, B. Gieben, Cambridge 1992, s. 275–320; B. Smith, *European Vision and the South Pacific*, New Haven–Yale 1988; M. Har-Peled, op. cit.

⁷ Okres pierwszych spotkań, czasem w literaturze nazywany również „pierwszym kontaktem”, przypada w zależności od wyspy pomiędzy XVI a XVIII w. Zazwyczaj jednak w historiografii Pacyfiku autorzy skupiają się na ostatniej fazie europejskiej eksploracji tego akwenu, a więc podróżach osiemnastowiecznych, kiedy to ekspedycje dotarły po raz pierwszy do większości wysp Wschodniego Pacyfiku (np. Wyspy Towarzystwa, Rapa, Hawai’i, Rapa Nui) oraz dłużej przebywali i bliżej przyglądali się wyspom już wcześniej im znanym (np. Aotearoa, Fidżi, Tonga, Samoa, Wyspy Cooka, Markizy).

⁸ W.J. Davidson, *Problems of Pacific History*, „Journal of Pacific History”, 1966, nr 1, s. 5–21.

wania historiografii europocentrycznej i ewolucjonistycznej na rzecz badań ethnohistorycznych oraz relatywizacji opisu. Davidson postulował w istocie dwustronny ogląd historii z perspektywy europejskiej i nieeuropejskiej⁹. Z takiego założenia wychodził w swoich pracach historyk Pacyfiku G. Dening¹⁰ czy M. Sahlins. W głośnym dziele *Wyspy historii*¹¹ Sahlins prezentował wątki przeszłości maoryskiej i hawajskiej w ujęciu strukturalnym. Starał się odnieść do miejscowego postrzegania wydarzeń i procesów historycznych oraz tubylczego pojęcia czasu. Jego interpretacja wzbudziła jednak wiele kontrowersji i burzliwą debatę¹², do której, ze względu na to, że jest już powszechnie znana, nie będę powracać. Dopiero w początku lat dziewięćdziesiątych wraz z przełomową książką A. Salmond *Two Worlds*¹³ autorce udało się wypracować narrację, która ujmowała perspektywę obu stron spotkania, w tym wypadku Maorysów i Europejczyków, z równą uwagą, szacunkiem i wiarygodnością. Było to efektem wieloletniej relacji badaczki z maoryską starszyzną. Jej analiza spotkała się z przychylnym odbiorem i akceptacją wśród wyspiarzy, niejednokrotnie tłumaczyła przeszłe nieporozumienia i konflikty (również krwawe) zachowane w pamięci obu stron. Praca wpłynęła na poprawę stosunków maorysko-pakeha¹⁴ we współczesnej Nowej Zelandii¹⁵. Razem z publikacjami Salmond w historiografii Pacyfiku oczywiste stało się, że narracja z perspektywy marynarza, który po raz pierwszy zawitał na wyspę, jest niekompletna. Istnieje również historia wyspiarza, który widział nadpływające okręty, przyjął przybyszy jako gości bądźż wrogów i miał swój sprawczy udział w całości zaistniałych wówczas wydarzeń. Co ważniejsze, istnieje tubylcza interpretacja tej przeszłości i powinna być ona równoprawnie traktowana. Dlatego też niestosowne jest dziś mówić o „odkryciu” wysp Pacyfiku przez Europejczyków, bo w rzeczywistości uczynili to Austro-

⁹ N. Thomas, *In Oceania. Visions, Artifacts, Histories*, Durham–London 1997.

¹⁰ G. Dening, *Islands and Beaches. Discourse on a Silent Land. Marquesas 1774–1880*, Chicago 1980; id., *The Poetics of History*, [w:] *Performances*, red. id., Melbourne 1996, s. 35–63.

¹¹ M. Sahlins, *Wyspy historii*, przeł. I. Kołbon, Kraków 2006.

¹² G. Obeyesekere, op. cit.; K.R. Howe, *The Making of Cook's Death: Marshall Sahlins and Gananath Obeyesekere*, „The Journal of Pacific History”, 1996, t. 31, nr 1, s. 108–118; R. Borofsky, *Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins*, [w:] *Remembrance of Pacific Past. An Invitation to Remake History*, Honolulu 2000, s. 420–443; M. Sahlins, *Jak myślał „tubylcy” o kapitanie Cooku na przykład*, przeł. W. Usakiewicz, Kraków 2007.

¹³ A. Salmond, *Two Worlds: First Meeting between Maori and Europeans, 1642–1772*, Auckland 1991; id., *The Trial of the Cannibal Dog: The Remarkable Story of Captain Cook's Encounters in the South Seas*, Yale 2003; id., *Aphrodite's Island. The European Discovery of Tahiti*, Berkeley–Los Angeles–London 2009.

¹⁴ Maoryskie określenie białego człowieka.

¹⁵ N. Thomas, op. cit.

nezyjczycy, historię tę zawarli w swoich pieśniach, mitach i legendach dotyczących migracji przodków¹⁶.

Przez następne lata kolejni autorzy starali się w podobny sposób zrównoważyć zachwianą równowagę narracji historycznej, w której do tej pory przedstawiano tylko jedną stronę opowieści¹⁷. Odsłoniło to wiele problemów metodologicznych, które można byłoby sprowadzić do pytań o to: kto, jak i co pisze o czyjej historii. Były to zagadnienia szczególnie ważne dla tubylczych intelektualistów, którzy coraz częściej zaczęli redefiniować wizje rodzimej historii. Nie ograniczali się jedynie do przeredagowania dotychczas obowiązującej jej wersji, ale również poszukiwali rodzimych form jej wyrażania oraz domagali się, co czynią do dziś, poważnego potraktowania ich w akademii, polityce i życiu społecznym.

Hawajska aktywistka, poetka i badaczka H. Kay Trask tak oto pisze o swoim podejściu do historii:

Długo, ponad połowę mojego życia, źle interpretowałam źródła pisane, myśląc, że opisują mój lud. Moja historia była tam jednak nieobecna. My bowiem nie pisaliśmy. Śpiewaliśmy, żeglowaliśmy, poławialiśmy ryby, budowaliśmy i wnosiliśmy modły. My snuliśmy opowieści czerpane z pamięci zawartej w więzach krwi: genealogie. Aby poznać własną historię, musiałam odłożyć książki i powrócić do ziemi. Zanim pojęłam nierozzerwalną więź pomiędzy ludźmi i 'aina¹⁸, musiałam zasadzić w niej taro¹⁹. Musiałam na powrót poczuć duchy natury, zanieść dary z roślin i ryb do pradawnych ołtarzy. Musiałam zacząć mówić własnym językiem z naszą starszyzną i pozwolić na długą ciszę, aby dać mądrości wzrosnąć²⁰.

¹⁶ R. Taonui, *Polynesian Oral Tradition*, [w:] *Vaka Moana: Voyages of the Ancestors: The Discovery and Settlement of the Pacific*, red. K.R. Howe, Auckland 2008, s. 22–53. Doskonałą analizę dyskusji między naukowcami o pieśniach migracyjnych i zasiedleniu wysp tzw. Dalekiej Oceanii przedstawia B. Finney, *Myth, Experiment, and the Reinvention of Polynesian Voyaging*, „*American Anthropologist New Series*”, 1991, t. 93, nr 2, s. 383–404.

¹⁷ N. Thomas, op. cit.; *Oceanic Encounters, Exchange, Desire, Violence*, red. M. Jolly, S. Tcherkêzoff, D. Tryon, Canberra 2009; *Remembrance of Pacific Pasts...*; J. Druett, *Tupaia: Captain Cook's Polynesian Navigator*, Santa Barbara–Denver–Oxford 2011.

¹⁸ 'Aina – w języku hawajskim ziemia w znaczeniu ojczyzny, miejsca pochodzenia i przynależności.

¹⁹ Taro – kolokazja jadalna, roślina bulwiasta stanowiąca jeden z podstawowych składników polinezyjskiej diety.

²⁰ „For so long, more than half my life, I had misunderstood this written records, thinking it described my own people. But my history was nowhere present. For we had not written. We had chanted and sailed and fished and built and prayed. And we had told stories through the great bloodlines of memory: genealogies. To know my history, I had to put away my

Historię Hawajczyków można bowiem zrozumieć jedynie pozatekstualnie, na przykład poświęcając uwagę odczuwaniu intymnej więzi ludzi i ziemi, co nie jest domeną akademickiej historiografii. Stąd też kontynuuje Kay Trask: „[...] historia ludów rdzennych nie może być pisana z wnętrza kultury zachodniej. Taka opowieść jest zaledwie historią Zachodu o samym sobie. Nasza historia pozostaje nienapisana. Zawiera się w kulturze, która jest nieoderwalna od ziemi. Wiedzieć to, oznacza znać naszą historię. Pisać to, oznacza pisać z ziemi i ludzi, którzy z niej się zrodzili”²¹.

W ten sposób autorka identyfikuje poważną lukę we współczesnej metodologii historiografii akademickiej, mianowicie tekstualność i dość wąskie pojęcie źródła. Okazują się one tak bardzo odległe od „historii praktycznej” Hawajczyków, że właściwie stają się obcą, równoległą opowieścią, w której „ich historia jest nieobecna”. Nie traktuje się w niej poważnie innych przejawów historyczności obecnych na wyspach. Mogą to być choćby pieśni, genealogie, opowieści, sposób przeżywania, poczucie intymnej więzi z otoczeniem, nazwy topograficzne i legendy, a nawet sam fakt mowy we własnym języku ze starszymi. Nie są one traktowane jako pełnoprawne źródła historyczne. To zauważył już Dening²² i postulował o poszukiwanie i włączanie miejscowych historyczności do współczesnej historiografii. Nad tym samym tematem zastanawiali się V. Hereniko czy C. Ballard²³, wskazując pieśni, anegdoty, powiedzenia, taniec, żarty, mity i legendy oraz praktyki codziennego życia jako źródło lokalnej wiedzy o przeszłości. Ostatnie opracowanie D. Loosre²⁴ realizuje podobne postulaty, przedstawiając współczesne spektakle teatralne i taneczne jako formy wyrazu historii, które kształtują dzisiejsze narracje ludów rdzennych Aotearoa (Nowej Zelandii), Kanaków czy Fidzyjczyków o swojej kolonialnej i postkolonialnej przeszłości i przyszłości.

books and return to the land. I had to plant taro in the earth before I could understand the inseparable bond between people and ‘aina. I had to feel again the spirits of nature and take gifts of plants and fish to the ancient altars. I had to begin to speak my language with our elders and leave long silences for wisdom to grow”, H. Kay Trask, *From a Native Daughter. Colonialism and Sovereignty in Hawai’i*, revised edition, Honolulu 1998, s. 118.

²¹ „[...] the history of indigenous people cannot be written from within Western culture. Such a story is merely the West’s story of itself. Our history remains unwritten. It rests within the culture, which is inseparable from the land. To know this is to know our history. To write this is to write of the land and the people who are born from her”, K. Trask, op. cit., s. 121.

²² G. Dening, *Islands and Beaches...*; id., *The Poetics of History...*

²³ C. Ballard, *Oceanic Historicities*, „The Contemporary Pacific”, 2014, t. 26 (1), s. 96–124; V. Hereniko, *Indigenous Knowledge and Academic Imperialism*, [w:] *Remembrance of Pacific Pasts...*, s. 78–91.

²⁴ D. Looser, *Remaking Pacific Pasts: History, Memory, and Identity in Contemporary Theater from Oceania*, Honolulu 2014.

Historiografia staje się niczym więcej niż jedną z możliwych form pielęgnowania czy obcowania z przeszłością, jednym z wielu równoprawnych wyrazów historyczności. Nie dewaluje to jej ani nie degraduje jej znaczenia, co chyba nawet nie jest możliwe, zważywszy, jak bardzo dominuje w myśleniu o przeszłości, również pozaeuropejskiej. Nie może jednak dłużej pozostawać hegemoniczna i jedyna. Moim zdaniem jeśli przyjmie się takie założenie, można metodologicznie sprostac opisowi współczesnych zjawisk związanych z odrodzeniem kulturowym na Tahiti. Historyczność bowiem leży u podstaw kształtowania się współczesnej tożsamości Mā'ohi²⁵. Ta historyczność, moim zdaniem, jest wyrażana przez wyspiarzy zarówno historiograficznie, jak i narracyjnie, performatywnie, poprzez praktykę i przeżywanie na wielu różnych poziomach, które nieustannie wchodzą ze sobą w relacje i swoisty dialog.

POLINEZYJSKI CZAS, PRZESTRZEŃ I HISTORYCZNOŚCI

Różne rodzaje historyczności oraz ich relacje z historiografią warto odnieść do koncepcji i metafor czasoprzestrzeni na Polinezji. Pojęcie czasu i jego związki z miejscami od dawna stanowią przedmiot intelektualnej analizy oraz jeden z ważniejszych tematów poruszanych przez rdzennych aktywistów na Tahiti. Mają one bowiem bezpośrednie przełożenie na działania związane z odrodzeniem kulturowym na wyspie oraz silnie łączą się z przeciwdziałaniem współczesnym problemom wyspiarzy, jak na przykład degradacja środowiska. Tahitańscy, którzy wskutek kolonializmu stanęli na krawędzi unicestwienia populacji oraz przeszli wiele gwałtownych przemian społecznych i gospodarczych²⁶, mają obecnie poczucie utraty własnej pamięci, wartości i kultury przodków. Środowiska aktywistyczne, z którymi pracowałam w terenie, starają się odzyskać przedkolonialną polinezyjską koncepcję czasu i przestrzeni, aby zapelnąć niektóre luki oraz połączyć przyszłość, przeszłość i terażniejszość.

²⁵ Nazwa polinezyjskich mieszkańców wysp Polinezji Francuskiej.

²⁶ Temat kolonialnych przemian na Tahiti podejmuje wielu autorów, z których można wymienić choćby: P. Bachimon, *Tahiti Entre Mythes et Réalités. Essai d'histoire géographique*, Paris 1990; J.-F. Baré, *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*, Paris 1987; id., *Le Malentendu Pacifique*, Paris 2002; I.C. Campbell, *Culture Contact and Polynesian Identity in the European Age*, „Journal of World History”, 1997, t. 8, nr 1, s. 29–55; J. Chesneaux, N. Maclellan, *After Moruroa. France in the South Pacific*, Melbourne–New York 1998; B. Danielsson, M.-T. Danielsson, *Moruroa Notre Bombe Coloniale. Histoire de la colonization nucléaire de la Polynésie française*, Paris 1993; M. Panoff, *Tahiti métisse*, Paris 1989; C. Robineau, *Tradition et Modernité aux Iles de la Société. Du coprah à l'atome. Livre I*, Paris 1984.

Zanim jednak opiszę, w jaki sposób to czynią, warto przyjrzeć się dotychczasowym opracowaniom związanym z tą tematyką.

Najbardziej znanym autorem podejmującym problematykę rozumienia czasu na wyspach Pacyfiku jest M. Sahlins²⁷, który wprowadza termin mitopraktyki. Widzi w nim ciągłą reprodukcję mitu w rzeczywistości (niekoniecznie w rytuale). Mit jest traktowany jako pierwotna struktura, która organizuje rozumienie świata i wydarzeń. Tym samym mit wkraczał do historii, a przeszłość do teraźniejszości. Według Sahlinsa Polinezyjczycy (podaje przykład maoryski i hawajski) nie widzieli historii jako namnażających się nowych wydarzeń, ale jako „manifestację powtarzających się doświadczeń”²⁸. Chodzi zarówno o reprodukcję mitycznej struktury czerpanej, w zależności od sytuacji, z bogatego wachlarza tradycji i wierzeń, jak również o powielanie doświadczenia genealogicznych przodków. Stąd powiada Sahlins: „[...] doświadczenia przeszłości są sposobem, w jaki doświadczana jest teraźniejszość”²⁹. To jest niezwykle ważne spostrzeżenie, dotyczące pozycjonowania się wyspiarzy w szczególnie pojętym czasie cyklicznym, w którym doświadczenie ma pierwszorzędne znaczenie. Autor zrezygnował też z klasycznego przedstawiania cyklu jako reproduktowanego przez rytuał odtwarzania mitycznego porządku. Używał w zamian terminu struktury (mitopraktyki właśnie), której nadaje pewną elastyczność. Na przykład wskazuje, że wyspiarze dobierali i stosowali dowolny wzorec mityczny do określonej sytuacji. W takim ujęciu jednak mitopraktyczny czas ma w sobie coś proceduralnego: reagując na wydarzenie, klasyfikuje się je do danej struktury i nakłada ją na rzeczywistość, po czym podąża się za wytyczonymi przez nią praktykami. Ten właśnie strukturalny aspekt analizy Sahlinsa nie wydaje się mi satysfakcjonującym rozwiązaniem teoretycznym. Autor wprawdzie zakłada możliwość zmiany (głównie w bezprecedensowych przypadkach), zawsze jednak pozostaje mitopraktyka naznaczona wizją nadrzędnej jakości determinującej kulturową praktykę. W dużej mierze odmawia to twórczej i intelektualnej sprawczości uczestnikom danej kultury. Jak powiada Bernard Rigo:

Teza o wiecznym powrocie czasów mitycznych, który uświęca teraźniejszość poprzez prostą reprodukcję przeszłości, jest znana: nie jest ona niczym więcej niż racjonalizującym i uczonym wyrazem europocentrycznego przeświadczenia o tym, że mentalność «prymitywna» ignoruje wagę historii – na którą, z poczuciem dumy, cierpi Zachód³⁰.

²⁷ M. Sahlins, op. cit.

²⁸ Ibid., s. 71.

²⁹ Ibid., s. 72.

³⁰ „La thèse de l'éternel retour d'un temps mythique qui voue le présent à la simple

W moim przekonaniu używanej strukturalnej terminologii umyka możliwość interpretowania niezwykle ważnego spostrzeżenia (zresztą postulowanego przez Sahlinsa), a mianowicie obecności przeszłości w terażniejszości. Ta najbardziej mnie interesuje i uważam, że trzeba rozstrzygać tę problematykę z punktu widzenia skontekstualizowanej współczesnej relacji człowieka, czasu i przestrzeni, nie zaś przez pryzmat mechanizmów działania.

Inspirujące i trafne jest wyobrażenie obecności przeszłości w terażniejszości i przyszłości oraz nakreślenie mocnego powiązania Polinezyjczyków ze swoimi przodkami genealogicznymi i mitycznymi (te dwie kategorie nie są osobne), które wpływa na terażniejszość. Ten związek jest opisywany przez kolejnych klasyków, choćby J. Metge czy J. Prytz-Johansena³¹. Ostatni z tych autorów już w 1954 r. pisał: „Czas maoryski jest przede wszystkim jakościowy, jego najważniejszą funkcją jest gromadzenie określonych wydarzeń”³². Wskazuje, że nie ma w języku maoryskim, podobnie zresztą jak w tahitańskim, słowa określającego czas jako jakość abstrakcyjną. Tahitańskie *time* jest zapożyczeniem z angielskiego. Istnieją za to słowa określające okresy, sezony, miesiące księżycowe, dzień, wieczór, poranek i noc, nazwy kolejnych faz Księżyca³³. Są to bardzo praktyczne, obserwowalne pomiary czasu w przeciwieństwie do wyobrażeń czasu bezwzględnego. Prytz-Johansen powiada, że nie istniała chronologia wydarzeń, zamiast tego była pielęgnowana genealogia opowiadana jako saga rodzin czy klanów – dzięki temu można starać się datować zdarzenia, wyliczając pokolenia wstecz. Wydarzenia zapamiętywane były nie ze względu na nie same, ale ze względu na ich ważkość. Podobnie czas czy porę roku nazywano, jeśli były jakościowe przesłanki do ich wyróżnienia. Tak też każdy miesiąc i faza Księżyca miały swoją charakterystykę jako czasu ciepłego, chłodniejszego, dobrego do połowu konkretnych ryb, sadzenia, zbiorów, wykonywania określonych czynności rytualnych i prac. Te opisy z powodzeniem można przełożyć na grunt tahitański, choćby z myślą o podziale na dwie pory roku *tau'auhune* – czas obfitości (okres zbiorów i desz-

reproduction du passé, est connue: elle n'est que l'expression rationalisée et savante de la conviction européen-centriste d'une mentalité primitive ignorante du poids de l'histoire – dont L'Occidental souffre avec tant de fierté”, R. Bernard, *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, Paris 2004, s. 92.

³¹ J. Metge, *The Maoris of New Zealand: Rautahi*, revised edition, London 1976; J. Prytz-Johansen, *The Maori and his religion in its non-ritualistic aspects*, Manchester (1954) 2012.

³² „The Maori's time is first of all qualitative, its most important function is that of containing definite events”, *ibid.*, s. 142.

³³ Vide też: A. Salmond, *Aphrodite's Island...*; A. Babadzan, *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Paris 1993; T. Henry, *Ancient Tahiti. Based on Materials Recorded by J.M. Orsmond*, New York (1928) 1971; D. Oliver, *Ancient Tahitian Society*, t. 1, 2, 3, Honolulu 1974.

czy, owocowania *uru*, połowy ryb głębinowych) i *tau o'e* – czas niedostatków, głodu (pora sucha, czas zbierania roślin bulwiastych, połowu w lagunach). Te pory roku wyznaczał pozorny ruch gwiazdozbioru Plejad (*Matari'i*) po nieboskłonie. Zatem polinezyjski czas był jakościowy, nie ilościowy, a jakość zależała od wydarzenia. Jednocześnie, podkreśla Prytz-Johansen, filozofia *mana* łączyła całą trwającą w czasie linię genealogiczną. Życie pokoleń grupy krewniczej było w istocie życiem tego samego *mana*. Stąd też martwi i żywi istnieli jakoby w jednym świecie. Podobnie jak u Sahlinsa, historia polinezyjska nie jest następowaniem po sobie nowych wydarzeń, a odgrywaniem czegoś, co już się stało, do czego można przyporządkować mityczny bądź legendarny element z życia przodków: „Historia jest formą życia, realizują się w niej elementarne możliwości życia – teraz w anonimowych zwyczajach, teraz w ważnych sytuacjach. Życie, które wnieśli (lived forth) przodkowie w historii jest tym samym, co tych [obecnie] aktywnych w życiu; tym samym i oni odnajdują się w historii”³⁴. Życie zatem jest metamorfozą wydarzeń archetypicznych, kolejnym ich wcieleniem, dzięki tym pierwszym opowieściom terażniejszość znajdowała legitymację i opis. Historia jest tu „formą życia” – co kładzie przede wszystkim akcent na to, że jest ona praktykowana. A martwi od żywych różnią się „aktywnością w życiu”, po której zostają obecne ślady. Prytz-Johanson podaje tego bogate przykłady z kultury maoryskiej. W końcu nawiązuje do przestrzeni, otóż czas jest w nią wypisany, gdyż przestrzeń – niebo, ziemia, drzewa, góry, miejsca zostały umieszczane topograficznie i nazwane w efekcie konkretnych mitycznych i historycznych wydarzeń. Stąd przestrzeń i czas są ze sobą połączone.

Problematykę relacji między czasem i przestrzenią na Polinezji zauważa znów A. Salmond³⁵ przy okazji semantycznej analizy przestrzeni domu spotkań w *marae* w Nowej Zelandii. Próbując odtworzyć przedkolonialne wyobrażenie świata Maorysów, odniosła się do analizy lingwistycznej, nie z przekonania o tym, że leksyka ma siłę tworzenia świata, ale ze względu na to, że język pozostaje obecnie jednym z nielicznych zachowanych źródeł oferujących wgląd w przeszłość i „tradycyjne” wizje rzeczywistości. Salmond podaje znaczenia dwóch opozycyjnych słów *mua* i *muri*. *Mua* po maorysku może oznaczać przód, czas przeszły, święte miejsce *tuuaahu*, pierwotność (*muanga*, *kauae mua* – starsze rodzeństwo). *Muri* z kolei oznacza – tył, część tylną, przyszłość, nie-

³⁴ „History is the form of life, the elementary possibilities of life are realized in it, now in anonymous customs, now in great situations. The life which the ancestors lived forth in history is the same as that active in the living; therefore they find themselves in history”, J. Prytz-Johansen, op. cit., s. 152.

³⁵ A. Salmond, *Te ao tawhito: a Semantic Approach to the Traditional Maori Cosmos*, „The Journal of the Polynesian Society”, 1978, t. 87, nr 1, s. 5–28.

ograniczoną sakralnym zakazem część domostwa, najczęściej kuchnię (skojarzoną z gotowanym jedzeniem), młodsze (*muringa* – najmłodsze dziecko, *kauae muri* – młodsza gałąź rodziny), *pólnoc* – miejsce, do którego odchodzą zmarli, a zatem niesie to skojarzenie ze śmiercią. Salmond zauważa, że czas jest umiejscowiony metaforycznie w przestrzeni – przyszłość z tyłu, a przeszłość z przodu. Podobnie interpretują opozycję *mua* – *muri* J. Metge³⁶ i L. Kame’eleihiwa. Ta ostatnia wypowiedziała bardzo często później cytowane słowa dotyczące koncepcji czasu u Hawajczyków:

W języku hawajskim przeszłość określa się „ka wa mamua”, „czas z przodu lub przed”. Przeszłość, jeśli się w ogóle o niej myśli, to „ka wa mahope” czy „czas, który przyjdzie za, z tyłu”. Jakby Hawajczyk stał dobrze osadzony w teraźniejszości, zwrócony plecami ku przyszłości, patrzył na przeszłość, aby w niej poszukiwać odpowiedzi na dzisiejsze dylematy. Taka postawa jest dla niego wysoce praktyczna, gdyż przeszłość pozostaje zawsze nieznaną, podczas gdy przeszłość jest pełna chwały i wiedzy³⁷.

E. Hau’ofa³⁸ przeniósł te spostrzeżenia na szerszy plan polinezyjski. Zauważył, że podobne sformułowania występują również na Tonga i Fidzi, co jest, jego zdaniem, wyrazem czasu ekologicznego. Idea linearności czasu, w którym przyszłość jest przed człowiekiem, a przeszłość za nim, jest przełożeniem idei postępu, kumulowaniem nadbudowującego się rozwoju historii dążącej do modernizacji. Tak rozumiany progresywny czas to koncepcja przypisywana Zachodowi, czy przynajmniej jedna z nich. Linearność wprawdzie nie była obca tradycji oceanicznej, szczególnie na wschodnim Pacyfiku, gdzie istniała pamięć długich genealogii i historii rodów królewskich. Hau’ofa powiada, że jej charakter był – w odróżnieniu od tej zachodniej – sekwencyjny, oparty na utrzymaniu sukcesji i dziedziczenia wodzowskiego. Nie chodzi zatem o konstrukcję lingwistyczną, ale o wyobrażenie sobie takiej wizji świata, w której to przeszłość, będąc z przodu, prowadzi w przyszłość, będącą z tyłu. W takim ujęciu czas jest cyrkularny. Komponuje się doskonale z cyklami natury, znaczącymi porządek

³⁶ J. Metge, op. cit.; L. Kame’eleihiwa, *Native Land and Foreign Desire. Pehea Lā E Pono Ai?*, Honolulu 1992.

³⁷ „In Hawaiian, the past is referred to as «ka wa mamua», or «the time in front or before». Whereas the future, when thought of at all, is ka wa mahope, or «the time which comes after or behind». It is as if the Hawaiian stands firmly in the present, with his back to the future and his eyes fixed on the past, seeking historical answers for present day dilemmas. Such an orientation is to the Hawaiian an eminently practical one, for the future is always unknown, whereas the past is rich in glory and knowledge”, L. Kame’eleihiwa, op. cit., s. 22–23.

³⁸ E. Hau’ofa, *We Are the Ocean. Selected Works*, Honolulu 2008.

wysiłków produkcyjnych i rytualnych. Tak właśnie Hau'ofa definiuje czas ekologiczny. Dodaje, że jeśli przeszłość jest przed człowiekiem, tym samym nie może być zapomniana, cały czas przypominając o swojej obecności. Zatem „Skoro przeszłość jest w nas żywa, zmarli są żywi – jesteśmy naszą własną historią”³⁹. Jest to koncepcja dziania się historii czy aktywności człowieka, jego technologii i wiedzy w zgodzie z naturalnymi cyklami. Nie chodzi zatem o zapisywanie wydarzeń, one nie mają tutaj tak wielkiego znaczenia, choć Hau'ofa chyli czoła przed oceaniczną arystokracją, która zarejestrowała niektóre tradycje ustne. Jednak czas ekologiczny, jak rozumiem, zbudowany na współistnieniu w naturze, jest oparty na skarbnicach wiedzy i umiejętności tubylczych, na ideałach i wartościach, które niosą inspiracje do rozwiązywania lokalnych problemów. Pamięć jest tym, co tworzy człowieka, sposobem walki z wykorzeniem i utratą tożsamości. U Polinezyjczyków jest ona zamknięta w czasie ekologicznym, bezpośrednio powiązany z cyklami natury i otoczeniem: z ziemią (*te fenua*) i z morzem (*te moana*). W tym ujęciu pamięć pielęgnowana jest dzięki czytaniu i praktyce czasu ekologicznego, co zakorzenia współcześnie ludzi oceanu we własnej kulturze i historii. Jest to bliskie koncepcji Prytz-Johansena, tylko rozwinięte o wątki związane z przestrzenią i środowiskiem. Hau'ofa również zaznacza, że historia ustna Pacyfiku jest wpisana w krajobraz. Opowieści znaczą ważne miejsca wydarzeń, osadnictwa, bitew, lądowania przodków na brzegu i świątyń. Pieśni zawierają trasy migracyjne i drogi morza. Stąd jeszcze łatwiej można zrozumieć czemu przeszłość jest przed oczami – jest zapisana w otoczeniu, w ziemi i na morzu oraz w praktycznych umiejętnościach i technologiach ludzkich z nimi związanymi. Dlatego niszczenie środowiska, czy to na użytek komercyjny, urbanistyczny, wojenny, czy jakkolwiek inny w rzeczywistości wymazuje historię, dziedzictwo, tożsamość i podwaliny istnienia wyspiarza. Człowiek jest jednym ze swoją przestrzenią lądową i morską, w których odbija się cykliczny czas. Pisanie na nowo historii jest połączone z redefiniowaniem miejsc czy opieką nad ziemią i morzem – w opozycji do praktyk identyfikowanych jako zachodnie (a zatem niszczycielskie).

Najciekawszą, moim zdaniem, teorię rozumienia relacji czasu i przestrzeni u Tahitańczyków proponuje jednak B. Rigo⁴⁰. Mówi on o metamorfozie *continuum* czasoprzestrzeni, którą widzi na zasadzie sieci istniejącej dla podtrzymywania całości uniwersum. Proces metamorfozy jest zakorzeniony w przestrzeni, choć w perspektywie nowego rozrostu – czego wyrazem jest genealogia czy

³⁹ „Since the past is alive in us, the dead are alive – we are our history”, *ibid.*, s. 67.

⁴⁰ B. Rigo, *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, Paris 2004.

docieranie do nowych lądów. Rigo proponuje metaforę rozrastającego się w czasie i przestrzeni drzewa:

Kiedy podbity lud przez żeglarza Mā'ohi nie jest ponownym odkryciem ziemi pierwotnej, jak również dziecko noszące imię swojego ojca nie jest jego reinkarnacją. Zarówno jeden, jak i drugi przedłuża sieć, która zakłada koegzystencję ziemi przodków i nowego lądu, współistnienie antenatów i potomków, współegzystencję pnia i odrośli: ciągłość nie jest identycznością, tylko stanem przyrostu, rozprzestrzenia i multiplikacji. Owoc nie jest korzeniem, ale nie byłoby go bez korzenia⁴¹.

Rigo zatem skłania się ku ciekawemu złączeniu diachronicznej i synchronicznej wizji czasu. Podobnie jak wcześniej wymienieni autorzy zauważa, że „przeszłość nie jest terażniejszością, ale jest obecna”⁴². Zatem, powiada, *tupuna* (przodek) nie jest swoim spadkobiercą, ale jest dla swojego spadkobiercy, tak jak roślina macierzysta jest dla swojej odrośli. Nie oznacza to wcale pomieszania przeszłości z terażniejszością, ale zawieszenie ich w logice sieci, w której przeszłość jest zawsze obecna, ale w pewnym dystansie – nigdy nie popadając w wieczność bądź całkowite unicestwienie. Nieobecność w koncepcji czasu wyraża się w obcych, według autora, wyspiarzom przekonaniach, że to, co było – nie jest, to, co będzie – jeszcze nie jest. To właśnie obecność jest kluczem do zrozumienia polinezyjskiej koncepcji. Co było, nie znika. Co nie znika, może działać. Ponadto, postuluje autor, różnica pomiędzy polinezyjską a zachodnią koncepcją polega na tym, że ta ostatnia oddziela czas i przestrzeń. Wynika to z kartezjańskiego podziału na duszę i ciało, w którym ciało jest czasowo ograniczone, a dusza transcendentna. Tymczasem przestrzeń trwa wiecznie. Rigo proponuje zawiesić rozdział czasu i przestrzeni, aby spojrzeć na nie jako na homologię, sugerując, że u Polinezyjczyków istnieje *continuum* i metamorfoza czasoprzestrzeni. Tutaj przechodzi do dowodów lingwistycznych, mówiąc, że do opisu czasu używa się tego samego leksemu co do wyrażania przestrzeni. Wyrazów nie stosuje się wieloznacznie czy jako metafor, ale są to te same słowa

⁴¹ „Chaque terre nouvelle conquise par le pilote mā'ohi n'est pas la redécouverte de la terre originelle, pas plus que l'enfant qui porte le nom de son père n'est la réincarnation de celui-ci. L'une comme l'autre prolongent un réseau qui suppose la coexistence de la terre des ancêtres et de la nouvelle terre, la coexistence des ascendantes et des descendants, la coexistence de la souche et des rejetons: la continuité n'est pas l'identité, la continuité est la condition même de la croissance, de l'extension, de la multiplication. Le fruit n'est pas la racine mais il ne serait pas sans le racine”, *ibid.*, s. 93–94.

⁴² „le passé n'est pas le présent, mais il est présent”, *ibid.*, s. 94.

i jedno pole semantyczne⁴³. Polinezyjczycy uprzywilejowują percepcję obiektywną – *continuum* czasoprzestrzeni, do której podmiot należy w określonym miejscu i czasie, zawieszonych w sieciach genealogicznych i przestrzennych związanych z przynależnością do ziemi. Ziemia przodków to nie ojcowizna (mimo że dziś jest przedmiotem handlu i dziedziczenia), ale miejsce, którym dzieli się (z żywymi i nie) w określonej czasoprzestrzeni. W takim ujęciu *tupuna* nie są obecni transcendentnie, ale czasoprzestrzennie – byli tu (na tej ziemi i morzu), zatem są obecni poprzez ciągłość metamorfozy tych, którzy są „aktywni w życiu”. Powracam zatem do inspiracji „historii jako formy życia” Prytz-Johansena⁴⁴. Jeśli przełożyć tę koncepcję na historyczność, każdy wyspiarz

⁴³ Rigo powraca do rozważań nad znaczeniem *mua* – przedtem, przed czymś, z przodu – wyraz implikujący przeszłość. Zatem wyobrażamy sobie, że przodkowie są przed ego, a ego jest po nich; *matamua* – ostatnim razem; *muri* – potem, po czymś, z tyłu – wyraz określający przyszłość; *nei* – może znaczyć tutaj i teraz. Rigo do lingwistycznej dyskusji wnosi rozważania nad sufiksem *ra'a* (można porównać do polskiego *robić*, *dziać się*, ale nie jest to czasownik). Rigo pisze, że ta forma pozwala na manifestację pojęcia lub stanu w danej sytuacji, w określonym miejscu i czasie. Na przykład *ori* – taniec, *orira'a* – bal – miejsce i czas, kiedy się tańczy, dosłownie: robienie, dzieanie się tańca; *ha'api* – uczyć, lekcja, *ha'ap'ira'a* – szkoła, czyli miejsce i czas, kiedy się uczy; *ora* – życie, *orara'a* – twoja egzystencja, czas i miejsce, kiedy żyjesz; *pohe* – stan bycia martwym, *pohera'a* – zgon, miejsce i czas, kiedy umierasz. Rigo również stara się porównać rozumienie czasu człowieka Zachodu i wyspiarza. Ten pierwszy mówi z pozycji subiektywnej, odnosząc czas do siebie – a zatem co przede mną to przyszłość, co za mną to przeszłość. A Polinezyjczyk patrzy na czasoprzestrzeń obiektywnie, nie odnosząc jej do *ego*, ale do następstw rzeczy, punktów odniesienia, a zatem to, co było pierwsze, jest przed (*mua*) i produkuje przeszłość, a co jest po pierwszym, jest za tym (*muri*) i produkuje przyszłość. Ciekawe, że język polski akceptuje obie możliwości i różne punkty odniesienia, a więc dla *ego* przyszłość może być „przede mną”, jak i „po mnie”, ale można też odnieść się do dowolnego punktu odniesienia, np. wydarzenia poprzez wyrażane „przedtem” i „potem”. Stąd chyba porównywanie semantycznych pól leksemów „zachodnich” i „polinezyjskich” czasu i przestrzeni są ślepą uliczką.

⁴⁴ W swojej kontrze do wyżej przedstawionej koncepcji czasoprzestrzeni polinezyjskiej była dyskusja na łamach „Bulletin de la Société des Études Océaniques” (BSEO), podniesiona przez B. Saura (*Langue, représentation du temps – mua/muri- et vision du monde à Tahiti*, „Bulletin de la Société des Études Océaniques”, 1996, nr 269–270, s. 18–49) i S. Tcherkézoffa (*Mua/Muri: ordre, espace et temps en Polynésie*, „Bulletin de la Société des Études Océaniques”, 1998, nr 276, s. 27–51). Pierwszy opracował przypadek tahitański, a drugi samoński. Obaj autorzy przyznają, że *mua* – przed/z przodu i *muri*, samońskie *muli* – za/z tyłu mogą być zarazem używane w odniesieniu do czasu i przestrzeni. Saura uważa jednak, że konceptualizowanie polinezyjskiej czasoprzestrzeni, w której przyszłość jest z tyłu, a przeszłość z przodu, oraz poszukiwanie na to dowodów lingwistycznych jest tworem ideologicznym, związanym z ruchem odrodzenia kulturowego, powołanym do życia w końcu lat siedemdziesiątych. Powiada, że *mua* i *muri* są słowami wieloznacznymi i znaczą co innego przy opisie przestrzeni i czasu. Wskazuje, że zarówno *mua*, jak i *muri* są partykułą kognitywną, to znaczy odnoszą się do tego, co jest widziane i znane (*mua*), oraz tego, co jest niewidziane i nieznanne (*muri*). W taki sposób przestrzeń określona *mua* jest przed wzrokiem

może ją odnaleźć w sobie (głównie dzięki swym więzom genealogicznym) i w otoczeniu. W jaki sposób można odnieść te przemyślenia na materiał terenowy? I co wnosi rozważanie nad połączeniem czasu i przestrzeni dla rozpoznawania różnych form historyczności?

Przede wszystkim kwestie koncepcji czasu i przestrzeni są często poruszane wśród aktywistów kulturowych na Tahiti oraz ich gości z innych wysp Pacyfiku. Świadkiem jednej z takich dyskusji byłam w kwietniu 2012 r. w archeologicznym kompleksie świątyn polinezyjskich w Fare Hape, w dolinie Papeno'o, na Tahiti. Odbłyło się tam wówczas spotkanie załóg siedmiu pirog pełnomorskich (*va'a*) z całego Pacyfiku. Gościło ich stowarzyszenie Haururu, które opiekuje się tym miejscem i działa na rzecz odnowy kultury Mā'ohi. Trzydniowy pobyt w górach był częścią programu wspólnego rejsu pod hasłem *Te Mana o te Moana* (Moc, duch oceanu), który miał na celu odnowę sztuki tradycyjnej pełnomorskiej żeglugi oraz przekazywanie doświadczeń dotyczących ochrony środowiska. W Fare Hape załogi odpoczywały po długim rejsie z Galapagos i poświęcały czas na dyskusję nad celami i misją podróży oraz wartościami, postawami czy umiejętnościami, jakie powinna ona budować. Warsztat dotyczący czasu i przestrzeni prowadziły Tahitanki, członkinie stowarzyszenia Haururu. Uczestniczyli w nim załoganci z Nowej Zelandii, Tahiti, Hawajów, Samoa i Fidzi. Na początku padło pytanie: co to jest czas? Szybko okazało się, że jest to zachodnia koncepcja. Wywiązała się dyskusja dotycząca opozycji między nowoczesnym, linearnym czasem, który uczestnicy łączyli z pośpiechem, wartością pieniądza i pracą zarobkową, a cyklicznym czasem przodków. Cykl, podobnie jak podkreślał Hau'ofa, zinterpretowano jako nierozzerwalnie związany z rytmem natury. Życie konsumpcyjne (np. supermarkety) przesłoniły tę cykliczność, co jednak nie sprawiło, że przestała istnieć czy ludzie uniezależnili się od niej. Wyspiarze podkreślali, że współcześnie mniej obserwują czy zauważają regularności i zjawiska w przyrodzie. Mimo że taka sytuacja jest może bardziej wygodna,

i jest widziana, a czas przeszły został przeżyty, zatem jest już znany. Tcherkézoff pododaje przykłady użytkowania *mua* i *muli* na Samoa, gdzie *mua* oznacza „pierwsze”, a *muli* „ostatnie”. Czas i przestrzeń oznacza się jednak odrębnymi środkami wyrazu, choć są przypadki, że *mua* i *muli* w połączeniu z innymi słowami mogą odnosić się do czasu, ale w podobnym kontekście, co opisywał Saura, jako zaznaczający punkt odniesienia mówcy. Nie widzę merytorycznych sprzeczności pomiędzy Saurą, Tcherkézoffem, a tym, co mówią Hau'ofa, Prytz-Johansen lub Kame'eleihiwa. Wydaje się to raczej lingwistycznym dopełnieniem obrazu tego, jak Polinezyjczyk „stoi dobrze osadzony w teraźniejszości”. Uważam jednak, że nie rozwijają oni tematu jego relacji do przyszłości, przeszłości i przestrzeni, co zdaje się kluczowe u Rigo. Artykuł Saura jest też napisany w tonie „demistyfikacji ideologii”, co jest raczej jego wyborem interpretacyjnym, z którym ja osobiście polemizuję. Uważam, że sprowadzanie poszukiwań utraconej rodzimej koncepcji czasu przez Polinezyjczyków do miana działań ideologicznych jest po prostu zbyt wąskim potraktowaniem tematu.

w rzeczywistości niesie ze sobą pewne zagrożenie – utratę głębi sensu życia i tożsamości wyspiarskiej. Tymczasem *tupuna* (przodkowie) obserwowali naturę. Oparli na tym swój system nawigacji wedle gwiazd, wiatrów i pływów morskich. Gwiazdy i planety były przewodnikami po morzu. *Matari'i* (Plejady), w zależności od swojego położenia względem Słońca, wyznaczały zmianę pór roku i rytm życia rytualnego na wyspach. Tahitańskie *Matari'i i raro* – dosłownie „Plejady pod”, to pora sucha, czas niedostatku, odpoczynku, napraw, nauki, nieobecności bogów na ziemi. *Matari'i i ni'a* – dosłownie „Plejady nad” były porą deszczową, okresem zbiorów owocu chlebowego i połowów głębinowych, czas obfitości i ożywienia ceremonii. Księżyc wyznaczał cykle miesięczne i regulował codzienne czynności, jak połowy czy działania w rolnictwie. Do dziś kalendarz księżycowy jest popularny. Tahitańska telewizja codziennie emituje krótką informację dotyczącą fazy Księżyca i czynności, jakie można podczas niej podjąć. Miejscowa astronomia była nierozzerwalnie połączona z trybem życia i podróży morskich Polinezyjczyków, wytyczała lokalny podział czasu. Ze zmianami na niebie współgrały zmiany w morzu, wiatrach, na wyspie, w roślinności i wędrowności stworzeń morskich oraz rzecznych, a co za tym idzie – rytmie życia człowieka. Wprowadzenie do powszechnego użytku i systemu edukacji czterech pór roku, które są raczej abstrakcją w tropikalnym klimacie półkuli południowej, w dużej mierze zaburzyło miejscowe postrzeganie cyklu i podziału czasu. Stowarzyszenie Haururu, wychodząc z takiego właśnie założenia, postanowiło przypomnieć o podziale roku na *Matari'i i ni'a* i *Matari'i i raro*, corocznie świętując heliakalne wschody i zachody Plejad. Tak wspomina się sposób życia *tupuna* połączony z tym, co Hau'ofa nazywa „czasem ekologicznym”. Ma to również na celu odnowić i podtrzymać więź z własną przeszłością. W takim sensie jest to forma historyczności oparta na celebrowaniu rodzimej koncepcji czasu i przestrzeni.

Nie dziwi też, że przy okazji dyskusji na temat pór roku jeden z uczestników warsztatu poruszył temat upraw i żywienia. Jeden z maoryskich żeglarzy, zajmujący się rolnictwem, zauważył, że „napychanie brzucha” i żywienie znacznie się od siebie różnią. O ile to pierwsze może wypełnia żołądek, to jest puste i niezdrowe. Nie tylko ze względu na brak wartości odżywczych, ale przede wszystkim poprzez wyrwane takiego jedzenia z kontekstu, rytmu życia wyspy i morza. Łatwo dostępna, importowana żywność, której produkcja jest niezależna od miejscowych warunków, nie wyrasta bowiem z rodzimej ziemi. Żywienie tymczasem polega zarówno na karmieniu ciała, jak i ducha. Gwarantuje kosmologiczne połączenie z ziemią i własną esencją wynikającą ze spożycia rodzimych produktów, które są, tak jak człowiek, dziećmi wyspy. Takie rośliny jak *taro* (kolokazja jadalna), owoc chlebowy czy słodki ziemniak rosną w miejscowych warunkach, były przedmiotem troski przodków i są związane

z dorocznym cyklem natury. Porzucenie rodzimej koncepcji czasu, uprawy własnej ziemi, połowów etc. jest zerwaniem wartości związanej z dbaniem o ziemię. To z niej wyrasta tożsamość Maorysa, *Mā'ohi* czy *Kanaka oiwi*. Zaniechanie roślin czyni je jałowymi, zerwane zostają duchowe, kosmologiczne połączenie z tym, co się spożywa, z tym, co wyrasta z ziemi, a więc z samym sobą – tak traci się tożsamość. Utrzymywanie miejscowej diety, sposobów sporządzania posiłków i uprawy jest formą historyczności – nie dlatego, że „rekonstruuja” przeszłe praktyki, ale głównie dlatego, że są sposobem na połączenie się z rzeczywistością przodków, ucieleśnionym sposobem przywołania ich obecności, a nawet kosmologicznej więzi. Istnieje zatem niezwykle silna relacja łącząca czas, przestrzeń (wyspę), genealogię, żywienie oraz tożsamość. Przynajmniej ten tok myśli po to, aby zaakcentować praktyczny wymiar koncepcji czasoprzestrzeni oraz jej związki z tożsamością, wartościami, wiedzą, obserwacją i gospodarką. Przy czym jest to perspektywa w dużej mierze czerpiąca z natury. Słowa natura używam jednak tylko dlatego, że taką kategorią posługujemy się obecnie, mimo że w słowniku języka tahitańskiego takie słowo nie istnieje⁴⁵. Bardziej jasne wydają się wówczas cytowane już słowa Kay Task dotyczące tego, gdzie zawiera się historia jej ludu – Hawajczyków. Kiedy powiada o sadzeniu *taro* czy powrocie do ziemi, poczuciu jej ducha, w rzeczywistości dotyka niezwykle intymnej relacji między czasem, genealogią i ziemią oraz żyjącymi na niej istotami żywymi. Historia zatem leży w praktyce dbania o wyspę, w tahitańskim *fa'atura* – szacunku do ludzi, wody, jedzenia i zwierząt. Codzienna praktyka ponownego nawiązywania czy odnawiania tej relacji jest wyrazem historyczności, tożsamości, duchowości i fizyczności za razem. Wiąza się one w jeden węzeł.

Na warsztacie omawiano też stosunek przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. *Tupuna*, jak podkreślały Tahitanki, rozumieli czas inaczej, nie rozróżniali tych trzech kategorii w dzisiejszym ich znaczeniu. Kształtowali teraźniejszość na przeszłości dla przyszłości. Zatem konstruowano to, co jest, używając wiedzy, mocy duchowej i wartości oraz doświadczeń przodków, nie dla siebie, ale dla dzieci – przyszłych pokoleń. Odtwarzano świat niejako po to, aby trwał dla potomków. Nie dla siebie i własnej przyszłości. To była swoista jedność żyjących z tymi, którzy odeszli, i tymi, którzy przyjdą. We współczesnym kontekście grupa dyskusantów połączyła to z hasłami zrównoważonego gospodarowania i pielęgnacji środowiska tak, aby pozostawić przyszłym pokoleniom zdatną do życia przestrzeń. Pragnę przywołać również koncepcję obecności historii w teraźniej-

⁴⁵ Tahitańskie *natura*, używane obecnie na wyspach, jest zapożyczeniem z języków europejskich.

szości i przyszłości oraz metaforę rozrostu czasoprzestrzeni Rigo. Wyłania się niezwykle istotne połączenie genealogii z koncepcją czasu oraz wartością „bycia dla swoich potomków”. Genealogia w pewnym sensie jawi się jako kategoria bezczasowa. Przodkowie pozostają obecni w czasie dla swoich dzieci.

Ponadto Polinezyjczycy nie liczyli czasu latami, ale pokoleniami – i tak opisywali historię. Tym bardziej podkreśla to znaczenie genealogii jako kolejnej metafory czasu i historii. Dla przybliżenia sposobu, w jakim Tahitańczycy kalkulowali upływ czasu od ważnych wydarzeń, można przytoczyć przykład mapy Tupai, którą tahitański mistrz nawigacji i wysoki kapłan pozostawił kapitanowi Cookowi w 1770 r. Rozrysował na niej położenie wysp wokół Ra’iātea – centrum tahitańskiej żeglugi i życia religijnego, tym samym odzwierciedlając całą ówczesną wiedzę dotyczącą przestrzeni morskiej wyspiarzy (mapa zawiera 74 wyspy w przestrzeni ok. 2000 mil morskich). Zaznaczył na mapie również wizyty trzech europejskich statków na poszczególnych wyspach. Czas ich przybycia określał za pomocą pokoleń przed Tupaią. Na przykład przy Tahiti dodał adnotację: „Ojciec dziada Tupai [widział] nieprzyjacielski statek”. Są to właściwie jedyne tak wczesne zapiski historyczne stworzone ręką Polinezyjczyka⁴⁶. Istotny pozostaje nie tylko rodowód ludzi, ale roślin, miejsc, ziemi, gwiazd czy bogów. Wszyscy mają swoją genealogie i poprzez nią świat jest połączony – genealogicznie, czasowo i przestrzennie. Ci sami bogowie, którzy w mitologii tahitańskiej są rodzicami gwiazd i przestrzeni (też postaci boskich), są często u początków rodowodów ludzi. Mityczne pochodzenie niektórych roślin, szczególnie jadalnych, jest ludzkie⁴⁷. W takim ujęciu wszechświat pozostaje wielką, rozrastającą się rodziną (na tym polega metafora drzewa zaproponowana przez Rigo). Czas odgrywa w tym procesie raczej niewielką rolę, gdyż bardziej istotne są więzy i połączenia (pnie i odrośle). Czas *Pō*, powiadały członkinie stowarzyszenia, czyli czasoprzestrzeń stworzenia, ciemności, gdzie są przodkowie, oraz czas *Ao* – przestrzeni materialnej, światła, gdzie żyją ludzie,

⁴⁶ „«Medua no te tuboona no Tupia pahei toa» (Metua no te tupuna no Tupaia pahī toa)”, J. Druett, *Tupaia. Capitan Cook’s Polynesian Navigator*, Santa Barbara–Denver–Oxford 2011, s. 124. Historia europejska nie odnotowała wyprawy, która zauważyłaby Tahiti na około 100 lat przed S. Wallisem w 1767 r. Nie jest jednak wykluczone, że Tupaia wskazał przepływający nieopodal statek, który nigdy nie dotarł do domu, bądź z innych względów wyspa nie została odnotowana w dokumentach. Hiszpańskie czy holenderskie okręty przemierzały Pacyfik już w XVI w. Tupaia wskazał jeszcze dwa inne statki. Przypuszcza się, że jednym z nich był „Afrikaanse Galei” z ekspedycji kapitana Jacoba Roggeveena, który rozbił się w archipelagu Tūāmotu w 1722 r.

⁴⁷ T. Henry, op. cit.; D. Oliver, op. cit.; B. Rigo, op. cit. Rośliny jadalne miały powstawać z części ludzkiego ciała w czasach, gdy na świecie panowała ciemność. Najbardziej znana jest legenda o powstaniu drzewa chlebowego z ciała ojca, który poświęcając swoje życie – „posadził się” w ziemi, aby wykarmić głodującą rodzinę.

to jedno (notatka terenowa z 30 kwietnia 2012 r.). Jak napisał E. Runia o obecności historii we współczesności, choć mówił o Europie, „«Obecność» polega na «pozostawaniu w kontakcie» – w sensie dosłownym lub przenośnym – z ludźmi, rzeczami, wydarzeniami i odczuciami, które uczyniły nas tym, kim jesteśmy”⁴⁸. W przypadku Tahiti takie stwierdzenie przybiera jeszcze ciekawszych kształtów. Otóż czas, związany z transcendentnym, mitycznym, a więc czas *Pō*, współgra i pozostaje w kontakcie z tym współczesnym. Moi rozmówcy zgodnie twierdzą, że są, kim są dzięki niemu i uznają jego obecność. Komunikacja między *Pō* i *Ao* jest jednym z podstawowych elementów miejscowej duchowości (mimo powszechności chrześcijaństwa), ale i historyczności. Dzięki obecności i komunikacji z *tupuna*, znakom, jakie oni dają potomkom, a nawet pośmiertnym wizytom, członkowie tahitańskiego stowarzyszenia czy załogi pirogu uważają, że kształtuje się ich życie i są przez swoich pradziadów prowadzeni. Podobnie poszukują wskazówek dla tworzenia teraźniejszości (wartości, wiedzy) w przeszłości. Jest to również sposób na wyrażanie historyczności, niemal łączenie się ze źródłem, które przybiera praktyczne, pozatekstualne i duchowe formy.

Szczególny tego przypadek opisał mi jeden z doświadczonych, choć młodych, załogantów pirogi tahitańskiej Fa'afaite. Matani Tamaititahio pochodzi z Raivavae w archipelagu Tubuai⁴⁹, tak oto opisał własne motywacje, które skłoniły go do decyzji, aby zaokrętować się na półroczny rejs:

M.: Wiesz, mamy na Raivavae historię. To [o] Hiro. Słyszałaś już? Hiro podróżował, podróżował na Tahiti, a potem do Chin, także na Nową Zelandię. [Na] Każdej wyspie, z której odchodził, nadawał nazwy. To jest Tahiti, to on nadał [imię] Tahiti, Hiro. Nazwał Tahiti – Tahiti Nui. Oto nazwa Tahiti, Tahiti Nui. A moja wyspa nie nazywała się Raivavae, nazywała się Vavitu. Nawet na Nowej Zelandii Hiro nadał nazwę górze. Gdy byliśmy tam z Titauą⁵⁰, Titaua rozmawiał z Maorysami i oni mają te same nazwy, co my u nas. [...] Nawet Point Venus⁵¹, Hiro tam przepływał swoją pirogą.

⁴⁸ E. Runia, *Obecność*, [w:] *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. E. Domańska, Poznań 2010, s. 82.

⁴⁹ Na terytorium Polinezji Francuskiej leży pięć archipelagów. Archipelag Tubuai, do którego należy Raivavae, jest położony na południe od Tahiti (Archipelag Wysp Towarzystwa).

⁵⁰ Titaua Teipoari'i, żeglarski wychowanek Fa'afaite, a obecnie jej kapitan. Pochodzi z Raivavae i zachęcił Mataniego do dołączenia do załogi pirogi.

⁵¹ Point Venus to półwysep na północny Tahiti, przy zatoce Matavai, w Mahinie. Po tahitańsku nazywa się Te Fauroa. Tutaj też kotwiczyły pierwsze statki europejskie. Kapitan Cook prowadził na półwyspie obserwacje tranzytu Wenus przez tarczę słoneczną. Stąd też europejska nazwa Półwysep Wenus zastąpiła tę miejscową.

Ja: Ale czemu mówisz o Hiro?

M.: Bo to mój *aito*⁵², no nie mój, tylko Raivavae. To dlatego tutaj przyjechaliśmy, Titaua i ja. Przyjechaliśmy dla Hiro. Przebyć drogę Hiro. To, co robimy, jest też po to, aby stać się nieco jak w dawnych czasach. Choć dla nas jest nowoczesność⁵³.

Ta wypowiedź odsłania różne formy pielęgnowania przeszłości. Po pierwsze, nie jest weryfikowalna z punktu widzenia historiografii i źródeł pisanych. Należy do innego rodzaju narracji, która nie jest oparta na udokumentowanym dowodzie czy „fakcie”. Hiro jest dla historiografii tak zwanym polinezyjskim bohaterem kulturowym, postacią legendarną, występującą w całym trójkącie polinezyjskim. Był żeglarzem, nawigatorem, wojownikiem, a czasem podstępny złodziej. Patronował mu bóg o tym samym imieniu. Ta postać jest szczególnie ważna na Raivavae, choć w znanych mi źródłach pisanych właściwie nie ma wersji legend i opowieści z tej wyspy⁵⁴. Już P. Buck mówił o skąpych materiałach, w szczególności spisanych legendach z Raivavae. Wzmiankuje jedynie o przybyciu na Raivavae Hiro-mata-atua (Hiro o boskiej twarzy), który spłodził z mieszkającą tam Evari'i syna Maui. Tym samym stał się postacią praprzodka⁵⁵. Nie ma również w tych źródłach wątku dotyczącego nadania Tahiti nazwy przez Hiro czy podróży do Chin (ten wątek może akurat wynikać z najnowszych badań dotyczących migracji Austronezyjskiej z Tajwanu). Podobnie jest w wypadku wielu innych lokalnych historii związanych z tym *aito*, które są zapisane głównie w krajobrazie – nazwach miejsc, skał, kamieni i szczytów. Dopiero od niedawna opisuje się je w nowszych

⁵² *Aito* – bohater, współcześnie również atleta, sportowiec.

⁵³ Matani Tamaititahio, wywiad z 30 października 2012 r., Pape'ete, Tahiti, tłumaczenie autorki.

⁵⁴ Najstarsze spisane legendy i historie o Hiro z obszarów Polinezji Francuskiej pochodzą głównie z Wysp Towarzystwa i Tuāmotu. Można je znaleźć w publikacjach np. T. Henry (op. cit.) czy F. Stimpsona. Ten ostatni autor prowadził badania archeologiczne i etnograficzne na Raivavae, ale jego manuskrypt dotyczący tej wyspy nie został opublikowany (R. Langdon, *The European-looking People of Raroia and Other Polynesian Islands: a Reply to Bengt Danielsson*, „The Journal of the Polynesian Society”, 1978, t. 87, nr 2, s. 125–134.). Wydano jednak pracę J.F. Stimpsona pt. *Songs and Tales of the Sea Kings; Interpretations of the Oral Literature of Polynesia*, Salem 1957, <http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.b4395466;view=1up;seq=196>, data dostępu: 4.02.2015, z poetyckim tłumaczeniem pieśni z Tuāmotu, Tahiti i również Raivavae (autor nie określa jednak pochodzenia tekstów). Istnieją też przekazy maoryskie, hawajskie i z Rarotonga, o których tutaj nie wspominam. Jedną z najpoważniejszych publikacji na temat Raivavae była książka D. Marshall, *Raivavae*, New York 1961. Badania tam prowadził też J.F.G. Stokes.

⁵⁵ P. Buck, *Wikingowie Pacyfiku*, przeł. M. i A. Posern-Zieliński, Warszawa 1983. Beck sugeruje, że imię Evari'i (królowa Eva) może być naleciałością chrześcijańską, która sprawiła, że legendarna postać miejscowej pramatki została powiązana z biblijną Ewą.

opracowaniach, przewodnikach czy na stronie „Tahiti heritage”⁵⁶. Historyczność pozostaje zatem w miejscowej tradycji mówionej, która znajduje swoje potwierdzenie w nazwach i wygładzie miejsc na wyspie. Jedną z moich rozmówczyń podkreślała podczas naszej rozmowy, że w ten sposób wiadomo, że historia jest prawdziwa, ma odzwierciedlenie w przestrzeni naturalnej. Dlatego też nazwy miejsc odgrywają istotną rolę w osobistej opowieści Mataniego, który przypomina, że powtarzają się one na różnych wyspach, czy wypowiada ich stare nazwy (Vavitu to stara nazwa Raivavae). Jest to śladem wędrówki polinezyjskich przodków⁵⁷. Zatem w jego wypowiedzi nie tylko dochodzi do pewnego związania między legendą Hiro, ważnego *aito* Raivavae, ale również historii szlaków wędrówki własnych przodków i jego własnej podróży przez Pacyfik. Wszyscy oni pozostawiali za sobą nazwy miejsc czy inne ślady swojej obecności. Pobyt Mataniego na morzu był dla niego sposobem na odtworzenie tej trasy – podążeniem drogą Hiro i przodków. Odwiedziny miejsc, przebywanie na tradycyjnej pirodze, samo doświadczenie żeglugi – to wszystko jest szczególnym, praktycznym wyrazem historyczności. Matani „praktykował własną historię” i z takim zamysłem ruszył w podróż. Dla Polinezyjczyków bowiem przeżywanie i doświadczenie jest wyrazem pielęgnacji przeszłości. Tradycja ustna nie opiera się jedynie na wypowiedaniu i zapamiętywaniu historii, polega na jednoczesnym ich doświadczeniu, łączeniu z nimi więzów opartych na konkretnym przeżyciu. Ponownie można wrócić do tekstu Kay-Trask, w którym autorka podkreśla, że historia jest zawarta w czynnościach czy umiejętnościach dziedziczonych i doświadczanych przez pokolenia: łowienie, ogrodnictwo, żeglarstwo. Tworzy to rodzaj intymnego splotu, który zawiązuje się pomiędzy opowieścią, miejscem, drogą a ludzką tożsamością i działalnością. Przeszłość staje się obecna i realizuje się w teraźniejszości. Nie jest to rodzaj historyczności, który da się zapisać, istnieje bowiem w strefie odczuwania, przeżywania, a niejednokrotnie jest głębokim doznaniem duchowym. Na tym, moim zdaniem, polega polinezyjska alternatywa dla historiografii, generująca wiele różnych sposobów pielęgnowania przeszłości.

⁵⁶ <http://www.tahitiheritage.pf/template.php>, data dostępu: 3.02.2015.

⁵⁷ Obszerne opracowanie rozpatrujące relację lokalnych nazw i szlaków migracji polinezyjskiej podejmował choćby P. Smith już w XIX w., vide: P. Smith, *Hawaiki: the Whence of the Maori: Being an Introduction to Rarotonga History, Part II*, „The Journal of the Polynesian Society”, 1898, t. 7, nr 4, s. 185–223, http://www.jps.auckland.ac.nz/document/Volume_7_1898/Volume_7_No_4_December_1898/Hawaiki%3A_the_whence_of_the_Maori%3A_being_an_introduction_to_Rarotonga_history,_Part_II,_by_S_Percy_Smith,_p185223/p1, data dostępu: 3.02.2015.

HISTORIOGRAFIA AKADEMICKA A RDZENNE ODZYSKIWANIE PRZESZŁOŚCI

Kolonializm i chrystianizacja nieodwracalnie pozostawiły swoje piętno w kwestii przedstawiania historii Tahiti. Tradycja ustna, genealogie i pieśni przechowywane niegdyś przez specjalnie do tego kształconych recytatorów, jak *haere pō*, przepadła. *Haere pō*, co można przetłumaczyć jako „nocnych wędrowców”, byli depozytariuszami ustnej tradycji i historii. Od małego dokładnie zapamiętywali pieśni, mity i genealogie królewskich rodów. Ich wiedza często pozostawała sekretna i była używana w określonych rytuałach okolicznościach. Recytacja odbywała się niezwykle drobiazgowo, pomylenie jednego słowa zagrażało bowiem złamaniem poważnego *tabu*⁵⁸. *Haere pō*, ale i inni *tahu'a* (kapłan, znawca) różnych specjalności zniknęli razem z nadejściem epidemii i chrześcijaństwa. Choroby powodowały, że mistrzowie sztuki recytacji zabierali swą wiedzę do grobów, w sposób nagły zrywając jej dalszy przekaz. Misjonarze tymczasem zwalczali wszelkie przejawy miejscowej religijności, w tym rytualne recytacje czy przyświątne szkoły. Spuścizna pielęgnowana przez specjalnie do tego wykształconych mistrzów przepadła bezpowrotnie. Ocalały jedynie jej skrawki. Podobny los spotkał inne rodzaje miejscowej wiedzy, w których mieściły się elementy historii. Były to techniki nawigacji, znajomość żeglugi i dróg morskich nierozzerwalnie połączone z pieśniami opowiadającymi o szlakach podróży przodków. Umiejętności odnotowane jeszcze przez pierwsze europejskie ekspedycje (Anglicy, Francuzi i Hiszpanie brali na pokłady wyspiarzy i byli zaskoczeni ich skutecznością w nawigacji) są dziś zagadką. Zanikła bogata w znaczenia sztuka tatuażu. W końcu taniec, szczególnie rytualny, który przekazywał treści, ale pod naciskami misjonarzy został zakazany przez Pomare II w 1819 r. Pozostało to, co było zachowywane w rodzinach i wśród starszyny. Choć jedna z moich rozmówczyń powiedziała mi, że czasem starsi z premedytacją zachowywali tajniki konkretnego tańca czy pieśni i odmawiali wnukom nauczania. Źle przedstawiony, choćby z najmniejszą pomyłką, mógł spowodować poważne konsekwencje dla wykonawców, nienawykłych w nowej rzeczywistości do tego typu praktyki. A słowo raz wypowiedziane, miało wielką moc sprawczą, zostawało i działało na zawsze, podkreślała moja rozmówczyni.

Paradoksalnie więc prekolonialna historia, poza kilkoma nielicznymi wyjątkami, jest zapisana wyłącznie w źródłach stworzonych przez historyczność zachodnią. W przypadku Tahiti są to dzienniki i dokumentacje sporządzone przez kapitanów, oficerów i naturalistów biorących udział w osiemnastowiecznych

⁵⁸ D. Oliver, op. cit.; C. Vernier, *Tahitiens d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1948.

ekspedycjach. Należeli do nich choćby: J. Cook, L.A. de Bougainville, S. Wallis, W. Blight, J. Banks czy J.R. i J.G. Forsterowie. Wszyscy oni pozostawali jednak stosunkowo krótko na wyspie. Dlatego tak szczególne są dwie relacje oparte na długoterminowym pobycie marynarzy na Tahiti.

Pierwszą spisał Hiszpan M. Rodríguez, który przebywał na Tahiti rok (1774–1775), aby wspomagać misję katolicką. Wprawdzie dwóm franciszkanom nie udało się wówczas skutecznie nawrócić wyspiarzy, a i młody Rodríguez zmęczony ich wymaganiami stronił od duchownych. Dobrze układały się natomiast jego stosunki z miejscowymi mieszkańcami, które opisał w dzienniku, i zebrał częściowo słownik języka tahitańskiego. Wiele jego materiałów i zapisów niestety zaginęło⁵⁹.

Druga to dziennik J. Morrisona, jednego z buntowników z „Bounty”, który postanowił odłączyć się od uciekinierów i mieszkał na Tahiti pomiędzy 1788 a 1791 r. Został schwytany przez Brytyjczyków i spisał swoje wspomnienia jako więzień na pokładzie „Hectora”⁶⁰.

Z czasów pierwszych spotkań pochodzą również źródła wizualne pędzla pokładowych rysowników, np. z załogi Cooka: S. Parkinsona, W. Hodgesa czy J. Webbera. Również Tupaia pozostawił po sobie odręczne szkice. Wiele przedmiotów z tamtej epoki zachowało się w amerykańskich, brytyjskich, hiszpańskich czy francuskich muzeach. Po przybyciu na Tahiti „Duff” – okrętu z misjonarzami Londyńskiego Towarzystwa Misyjnego w 1797 r., a potem po sławetnej bitwie Fe’i Pī w 1815 r.⁶¹ anglikańscy duchowni przejęli prym w pisaniu o wyspach i rejestrowaniu tamtejszych zwyczajów, mitów, legend i historii. W przeciwieństwie do marynarzy ci Europejczycy długo mieszkali na wyspach i dobrze znali miejscowy język. Dlatego też spisywali i tłumaczyli teksty dyktowane przez nawróconych *tahu’a* i wodzów.

Najcenniejszym takim źródłem jest opracowanie rękopisów wielebnego J.M. Orsmonda (1817–1856 na Tahiti) przez jego wnuczkę T. Henry⁶². Innym znanym misjonarzem był W. Ellis i jego dzieło *Polynesian Researches*⁶³. W przypadku pisarstwa misjonarzy dochodzi do kolejnego paradoksu, a mianowicie

⁵⁹ A. Salmond, *Aphrodite’s Island...*

⁶⁰ J. Morrison, *Le journal de James Morrison second maître à bord de la „Bounty”*, Papeete 2003.

⁶¹ Bitwa Fe’i Pī jest na Tahiti uważana za definitywny koniec przedkolonialnej historii wyspy. Przegrana wodza Opuhary z Pomare II, który nawrócił się na chrześcijaństwo, otworzyła wrota do masowej i niezwykle szybkiej chrystianizacji i zmian społecznych i politycznych w całym archipelagu.

⁶² T. Henry, op. cit.

⁶³ W. Ellis, *Polynesian Researches, During a Residence of Nearly Six Years in The South Sea Islands, Including Descriptions of The Natural History and Scenery of The Islands, With*

źródłem wiedzy o społeczeństwie przedkolonialnego Tahiti stają się pisma ludzi, którzy systematycznie przyczynili się do niszczenia tamtej kultury. W tym okresie powstało też ważne dzieło Francuza, człowieka handlu i polityki J.A. Moerenhouta⁶⁴, który był blisko z rodzinami tahitańskich wodzów.

Jeśli chodzi o spisywanie tradycji ustnej przez samych Tahitańczyków, źródeł opublikowanych jest znacznie mniej i są one późniejsze. Do najważniejszych należą wspomnienia Ari'i Taimai (księżniczki z rodu Teva, wnuczki Tati Wielkiego) oraz pamiętniki Marau Ta'aroa (córci Taimai i ostatniej królowej Tahiti)⁶⁵. Oba dzienniki są zbiorem osobistych wspomnień, ale i tradycji ustnej przechowywanej przez ród Teva – najważniejszej rodziny wodzowskiej wyspy. Były jednak spisywane bądź porządkowane przez amerykańskich badaczy, stąd nie wyszły bezpośrednio spod ręki księżniczek, ale są oparte na ich opowieściach i notatkach. Istnieją też tak zwane „księgi przodków”, w których dziadowie czy pradziadowie spisywali rodzime zwyczaje, teksty, nazwy świątyń i pieśni. Najczęściej są one jednak pieczołowicie pielęgnowane przez ich rodziny i rzadko upowszechniane. Po wszystkie te źródła chętnie sięgają zarówno akademicy badacze, jak i miejscowi mieszkańcy. W ten sposób historia Tahiti, pozbawiona wcześniejszych technik przechowywania wiedzy o przeszłości, została nieodwracalnie złączona z historiografią europejską. Ta ostatnia, dziś przejęta przez instytucje naukowe i edukacyjne, nie przestaje być jednak obca wobec miejscowych form pielęgnowania pamięci. Od czasów powstania ruchu odnowy kulturowej końca lat siedemdziesiątych jest to coraz częściej artykułowane. Tahitańczycy, a szczególnie aktywiści działający na rzecz odnowy wyspiarskiej kultury, wyraźnie mówią również o odzyskiwaniu własnej historii i tożsamości. Bardzo często przybiera to praktyczne formy, np.: żegluga pirogą, rehabilitacji i opieki nad starymi świątyniami polinezyjskimi *marae*, spektakli, nauki gry, śpiewu i tańca, działań na rzecz popularyzacji języka tahitańskiego, udziału w festiwalach kulturowych, wyścigów pirog wiosłowych. Wszystko to ma służyć powrotowi do sposobu życia przodków, czy raczej nawiązania z nimi relacji. Tahitańczycy starają się poruszać pomiędzy różnymi, alternatywnymi sposobami pielęgnowania przeszłości, wchodzą z nimi w dyskusję i wybierają różne ich

Remarks on The History, Mythology, Traditions, Government, Arts, Manners, and Customs of The Inhabitants, t. 1 i 2, London 1829.

⁶⁴ J.A. Moerenhout, *Voyages aux îles du Grand Ocean*, Paris 1837.

⁶⁵ H. Adams, Marau Ta'aroa, *Memoirs of Arii Taimai E Marama of Eimeo Teriirere of Toorai Teriinui of Tahiti Tauraatua i Amo*, Paris 1901; Marau Ta'aroa, *Mémoires de Marau Ta'aroa*, Paris 1971. Pamiętniki Ari'i Taimai spisał i opublikował H. Adams dzięki pomocy Marau Ta'aroa i Tati Salmona (dzieci Taimai). Marau Ta'aroa uzupełniła tę pracę własnymi manuskryptami powierzonymi C. Handy i W. Handy.

zastosowanie, zależnie od kontekstu. Od czasu do czasu różne formy historyczności się konfrontują.

Dla przykładu przytoczę publiczną dyskusję, zapośredniczoną przez media lokalne i społecznościowe. 17 lipca 2014 r. Simone Grand, antropolożka i historyczka, wystosowała list otwarty ku „ochronie minimum wiarygodności historycznej i kulturowej” do Ministerstwa Kultury, jury konkursu pieśni i tańca Heiva Nui, tancerzy, śpiewaków, muzyków i szefów grup artystycznych. Krytykowała występ grupy tańca Te Hura Tahiti Nui (z Puna’auia na Tahiti) w czasie edycji największego festiwalu kulturalnego Polinezji Francuskiej – Heiva. Jej wątpliwości wzbudziła adaptacja tematu dotyczącego dziewiętnastowiecznego ruchu Mamaia. W szczególności protestowała przeciwko wypowiedzi autorki spektaklu Vana’a Teriitehau⁶⁶ w kanale „Polynésie 1ère”, w której ta stwierdziła, że Mamaiowie praktykowali ofiary z ludzi. Spektakl był poświęcony historii związanej z górą Mi’a w Fa’a’a, opowiadającej o wojowniku Rihau oraz jego ukochanej, buntownicze imieniem Mi’a, należącej do Mamaia. Była to zatem inscenizacja lokalnej opowieści. Simone Grand nie znajdowała jednak w jej szczegółach adekwatności historycznej:

W środę, 15 lipca 2014 r., w wieczornym programie telewizyjnym pewna pani zaprezentowała temat swojej grupy, co dało jej okazję do opowiadania, że Mamaiowie praktykowali ofiary z ludzi! Dobrze sobie! Pierwszymi żarliwymi konwertytami na chrześcijaństwo byli Arioi, którzy pilnie studiowali Pismo. Tak wnikliwie poznali Biblię, iż uznali, że misjonarze im kłamali. W tym samym czasie populacja skupiona wokół misji była dziesiątkowana przez epidemie chorób przywiezionych spoza wysp. Mamaiowie schronili się w górach, zachwiali porządkiem zakazów obejmujących taniec, tatuaż i pieśni, aby się uleczyć. Wydrwieni, prześladowani byli jednak chronieni przez królową Pomare IV. Przejmując władzę, Francuzi zniesli zakazy religijne nałożone na taniec i kulturę polinezyjską. [...] Jury jest drażliwe w kwestii kroków, gestów, walorów tańca, biorą pod uwagę kostiumy i to, czy się nie rozpadają etc. i to dobrze. Lecz czy nie można byłoby być wymagającym również wobec treści podejmowanych tematów? Niektóre niedociągnięcia są niesłychane. Można by przecież doinformować uczestników Heivy. Jesteśmy winni naszym dzieciom i publiczności minimum wiarygodności historycznej i kulturowej⁶⁷.

⁶⁶ Wypowiedź i fragmenty spektaklu dostępne na <https://www.youtube.com/watch?v=kn-GI0G3lizU>, data dostępu: 10.02.2015.

⁶⁷ „Et mardi 15 juillet 2014 au soir à la télé, une dame présenta le thème de son groupe qui fut pour elle l’occasion de raconter que les Mamaia pratiquaient des sacrifices humains! N’importe quoi! Les premiers convertis zélés au christianisme furent des Arioi

Grand zaprezentowała więc perspektywę „pamięci historycznej” zgodnej z akademickimi kanonami przedstawiania i interpretacji wydarzeń historycznych. W tym dyskursie Mamaiowie byli ruchem prowadzonym przez charyzmatycznych przywódców („proroków”), którzy działali w latach 1826–1841. Powoływali się na tradycję przedkolonialnego bractwa Arioi, ale również sami studiowali Biblię. Łączyli chrześcijaństwo i zakazane praktyki kulturowe, jak: tatuaż, taniec czy miejscowy sposób ubierania, tym samym sprzeciwiając się misjonarzom. Z tego względu zostali uznani za heretyków i musieli pozostawać w ukryciu, najczęściej tworząc osady wewnątrz dolin. W tym dyskursie nie wspomina się o składaniu ofiar z ludzi, co było częścią najważniejszych prekolonialnych uroczystości religijnych⁶⁸. Niezgodność z tą historycznością świadczy wedle autorki, że inscenizacja i wypowiedź wprowadzająca do spektaklu były po prostu nieadekwatne i zafałszowane. Jej zdaniem nie powinno to mieć miejsca w takim ważnym kulturowym wydarzeniu jak Heiva, która ma w swoisty sposób upowszechniać i stać na straży miejscowej kultury i historii. Krytyka antropolożki zebrała zresztą wiele głosów wsparcia od Tahitańczyków i niepolinezyjskich rezydentów wyspy. Jednocześnie wzbudziła głosy sprzeciwu i dyskusje na temat miejsca tradycji ustnej w historii i przedstawieniach scenicznych. Podkreślano też neokolonialny charakter wypowiedzi Grand, w której to jedna „strona opowieści” rości sobie prawo do konstruowania świadomości „dzieci i publiczności”.

Autorka spektaklu Vana’a Teriitehau pozwoliła sobie opublikować, tym razem w facebookowych komentarzach, odpowiedź na powyższe zarzuty:

assidus à l'étude des Ecritures. Ils étudièrent si bien la Bible qu'ils conclurent que les missionnaires avaient menti. Dans le même temps, la population regroupée sur ordre autour des missions était ravagée par les maladies épidémiques introduites. Les Mamaia se réfugièrent dans les montagnes, secouèrent le joug des interdits sur les danses, tatouages, chants et se firent soignants. Moqués, persécutés, ils furent toutefois protégés par la reine Pomare IV. En prenant le pouvoir, les Français levèrent les interdits religieux posés sur les danses et la culture polynésiennes. [...] Les jurys sont pointilleux sur les pas, les gestes et la qualité de la danse, sur les costumes et le fait qu'ils tiennent, etc. et c'est bien. Ne pourrait-on pas être exigeant aussi sur le contenu des thèmes? Les lacunes de certains étant phénoménales, une formation information pourrait être dispensée aux candidats au Heiva. Nous devons à nos enfants et au public, un minimum de véracité historique et culturelle”. S. Grand, Lettre ouverte pour un minimum de véracité historique et culturelle”, 17.07.2014, opublikowany również na łamach portalu La Dépêche de Tahiti i ich funpageu na Facebooku, <https://fr-fr.facebook.com/LaDepêcheDeTahiti/posts/792758470764358>, data dostępu: 10.02.2015.

⁶⁸ N. Gunson, *Histoire de la Mamaia ou hérésie visionnaire de Tahiti 1826–1841*, „Bulletin de la Société des Études Océaniques”, 1963, t. 143–144 (XII), s. 235–244.

Nie opowiadam niczego więcej, niż to, co zostało mi powiedziane, i co zdarzyło się na mojej ziemi Fa'a'a, niegdyś nazywanej Tetaha. Według faktów, o których donoszą nasi *Matahiapo*⁶⁹, około XVIII wieku Mamaika [Mi'a] wniosła duży wkład [w historię] tej góry Mi'a. W swych czasach podjęła, podobnie jak rozproszone w naszych górach plemiona wojowników, te praktyki. I czemuż miałabym zaprzeczać wspomnieniom naszych *Matahiapo*; to [pochodzi] od ich przodków. Czy te ruchy rzeczywiście zaprzestały swoich rozwiązłych praktyk po nawróceniu Pomare II? Tych praktyk określanych jako narośle na [zdrowej tkance] ludzkości, nazywanych występkami przez innych; tematami tabu naszych czasów, pryncypiami, które muszą być stłumione, zapomniane, a które niestety są częścią naszej historii. Tak długo jak jeszcze żyją nasi *Matahiapo*, starsi niż 80 lat, my, dzieci Fa'a'a, zawsze ich wysłuchamy, ponieważ ich historie są bardziej interesujące niż czytanie kawałków papieru, które nie radują naszych dusz. W rzeczy samej, czyż zakończenie mojej historii nie pokazuje, że Mamaika na zawsze zakazuje tych ponurych praktyk? Czy to nie jest szczęśliwe zakończenie? Najważniejsze jest, że młodzież, która tańczyła z zachwytem i swym duchem Mā'ohi, dobrze przeżyła tą opowieść, [...] szczęśliwi, że poznali część własnej historii. Nie wygrali nagrody i jak powiedzieli, nie są wcale rozczarowani, Mi'a Mamaika była z nami i pięknie rozbłysnęliśmy (*s'est bien éclatés*) na To'ata!⁷⁰

W tej wypowiedzi jest zawartych kilka niezwykle istotnych wątków dotyczących roli różnorodnych rodzajów historyczności na Tahiti. Przede wszystkim

⁶⁹ Starszych.

⁷⁰ „Je ne raconte que ce qui m'a été rapporté et ce qui s'est passé dans mon fief Fa'a'a anciennement appelé Tetaha et, selon les faits rapportés par nos Matahiapo, la Mamaia a bien investi cette montagne de Mià vers le 18e siècle et a entrepris en leur temps ainsi que les tribus de guerriers, éparses dans nos montagnes, ces pratiques et, pourquoi est-ce que je viendrais contredire les mémoires de nos Matahiapo; celles de leurs ancêtres? Ces mouvements avaient-ils réellement cessé leurs activités de débauche lors de la conversion de Pomare II? Ces pratiques qualifiées de cancers de l'humanité appelés vices par l'auteur; des sujets tabous de nos jours, ces principes dérivés qui doivent être étouffés, oubliés lesquels, malheureusement, font partie de notre histoire. Tant que nos Matahiapo de plus de 80 ans vivent encore nous, enfants de Fa'a'a serons toujours à leur écoute car leurs histoires sont plus intéressantes que de lire des bouts de papier qui ne nous ravissent pas l'âme. En fait, la conclusion de mon histoire ne démontre-t-elle pas que la Mamaia bannit à jamais ces pratiques obscures? N'est-ce pas une bonne FIN? L'important c'est que, ce thème a été bien vécu par ces jeunes qui ont dansé avec engouement et avec leur âme de Ma'ohi, tous l'ont lu, heureux de connaître une partie de leur histoire, ils n'ont pas gagné de prix et ne sont guère déçus car disent-ils, Mià la Mamaia était avec nous et on s'est bien éclatés sur To'ata!”, V.M.R. Teriitehau, 21 juillet 2014, <https://fr-fr.facebook.com/LaDepecheDeTahiti/posts/792758470764358>, data dostępu: 11.02.2015. To'ata – scena, na której odbywają się występy podczas Heiva w Pape'ete.

ponownie widać wpisywanie historii w przestrzeń. Mowa bowiem o wydarzeniach z czasów, gdy istniała już „biała” dokumentacja (przedstawiona przez Grand, głównie czerpiącej z relacji władz kościelnych i kolonialnych) oraz równoległa, lokalnie osadzona historia wyspiarzy o banitce imieniem Mi’a, której imię nosi dziś jedna z gór Fa’a’ā. Góra i jej nazwa jest dziedzictwem „dzieci Fa’a’ā”, które przenosi się z pokolenia na pokolenie dzięki starszyźnie, opowieściom przodków. Ponieważ pochodzą one od nich i mają swoje odbicie w przestrzeni, są prawdziwe, ale przede wszystkim „radują duszę”, są częścią miejscowej praktyki historii (słuchania, inscenizowania, wytańczenia własnej opowieści), a co za tym idzie – budowania tożsamości. Papier, historiografia nie mają i nie mogą pełnić podobnej roli. Dzięki „przeżywaniu” opowieści ona się ucieleśnia, wprowadza wykonawców i publiczność w kontakt z przeszłością, a ta staje się obecna na wielu różnych poziomach. Dlatego „Mi’a była” z tancerzami na największej scenie Tahiti. Dla grupy tańca nie odbył się tam jedynie spektakl artystyczny, ale celebracja własnej przeszłości, polegająca niemal na złączeniu czasoprzestrzeni, wywołaniu obecności przodków. Z całą pewnością było to przeżycie zarówno kulturowe, edukacyjne, jak i duchowe. Opowieść została przedstawiona, a co ważniejsze – przeżyta wedle prawideł miejscowych form wyrażania historyczności. Jak widać w przytoczonym przykładzie, nie zawsze idzie to w parze z autorytetem „pamięci historycznej” rodem z akademii. Ujawnia się wyraźny konflikt pomiędzy obcym sposobem opowiadania o przeszłości, który nie przemawia do wyspiarzy, a miejscową historycznością.

Teriitehau poddaje refleksji niektóre praktyki i wartości przodków, które niekoniecznie odpowiadają współczesności. Występki, przez co można rozumieć ofiary z ludzi (abstrahując od tego, czy Mamaiowie je składali, czy nie), ale i piętnowaną przez Kościoły chrześcijańskie swobodę seksualną, zostają w tej historii potępione i ukazują się ich koniec. Tylko że to Mamaika postanawia o przyjęciu elementów moralności protestanckiej. Zatem cenione obecnie wartości i postrzegane jako pozytywne zmiany w sposobie życia społeczności są przypisane tubylczej sprawczości i wpisane w miejscową opowieść, przestrzeń i przeżywanie. Formułuje się odpowiedź na pytanie: „dlaczego jesteśmy, kim jesteśmy?” i pozostawione przez przodków wskazówki „jak żyć”. Ta opowieść jest inaczej zinterpretowana niż misjonarskie i kolonialne wzmianki o „zakazywaniu barbarzyńskich praktyk” czy „cywilizowaniu dzikich” – pochodzące z tego samego okresu.

Słowa: czas, kultura i natura nie istniały w słowniku tahitańskim aż do przybycia białych. Są to wszystko pojęcia i koncepcje napływowe. Wyspiarze wypracowali inne sposoby postrzegania części rzeczywistości, które na Zachodzie określamy tymi kategoriami. Dziś możemy wnioskować z opisanych już dyskusji i analiz, że w tahitańskiej, a szerzej polinezyjskiej, wyobraźni przestrzeń

i zmiana w tej przestrzeni, ale i wśród ludzi ją zamieszkujących, były niegdyś obserwowane i wpisane w topografię, ruch gwiazd czy szlaki morskie. Zmiany mogły być jakościowe, jednorazowe – dzięki czemu miejsca otrzymywały nazwę bądź kształt i połączyły się z historią o danym wydarzeniu czy bohaterze; albo były cykliczne, dyktowane rytmem natury. Formuje to wizję człowieka żyjącego w czasoprzestrzeni, w której całość przeszłości była obecna. Przestrzeń i życie w niej noszą ważne znamię historyczności, gdyż w rzeczywistości są to kategorie związane. Historyczność na Polinezji może znaleźć wiele różnych form wyrazu. Zaimportowana historiografia jest jedynie jednym z możliwych wariantów, którego się używa bądź nie. Trzeba też zaznaczyć, że nie oznacza to wcale przekreślenia przez wyspiarzy dorobku europejskiej historiografii, często sami z zainteresowaniem ją studiują. Stanowi alternatywę, jeden z wielu dostępnych dyskursów. Gdy jednak zbyt nachalnie żąda się dla niego autorytetu i podważa inne możliwe formy pielęgnacji własnej przeszłości, rodzi to dyskusję albo konflikt (jak w przytoczonym przykładzie). Wyspiarze coraz częściej dopominają się o odzyskanie głosu oraz prawa do interpretacji własnej przeszłości. Czerpią przy tym z dorobku miejscowego i pokolonialnych trendów w historiografii, widocznych choćby w pracach Salmond. Odzyskiwanie własnej historii nie polega jedynie na przerehabilitowaniu wiedzy o przeszłości czy wychodzeniu poza kanony historiografii europejskiej, ale jest przede wszystkim nawiązaniem intymnej relacji, kontaktu z przeszłością. Historia nie ma większego wyrazu jako sama wiedza, jeśli nie jest praktykowana, przeżyta i odczuta. Tylko w ten sposób bowiem można dotknąć „metamorfozy czasoprzestrzeni”, obecności przodków – przeszłości w teraźniejszości. Tahitańskie formy historyczności spełniają właśnie taką rolę.

