

Marshall Sahlins

Wyspy historii

Przekład Izabela Kołbon

,

Wydawnictwa Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria: Kultura

RADA PROGRAMOWA SERII

REDAKCJA NAUKOWA RECENZENCI

PROJEKT OKŁADKI REDAKCJA

KOREKTA SKŁAD I ŁAMANIE

Czesław Robotycki - przewodniczący

Janusz Barański, Marcin Brocki, Michał Buchowski

Michał Buchowski

Michał Buchowski Wojciech Józef Burszta

Maciej Kwiatkowski Robert Mitoraj

Artur Czesak Hanna Wiechecka

Tytuł oryginału: Islands of History

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S .A. (c) 1985 by The University of Chicago. All rights reserved.

(c) Copyright for Polish Translation and Edition by Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2006 All rights reserved

Podręcznik akademicki dotowany przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

ISBN-10 83-233-2182-5 ISBN-13 978-83-233-2182-8

www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. (012) 631-18-80, tel./fax (012) 631-18-83

Dystrybucja: ul. Wrocławska 53, 30-011 Kraków

tel. (012) 631-01-97, tel./fax (012) 631-01-98

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: wydaw@if.uj.edu.pl

Konto: BPH PBK SA IV/O Kraków, nr 62 1060 0076 0000 3200 0047 8769

Spis treści

WPROWADZENIE.....	7
1. Uzupelnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage.....	21

2. Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii.....	53
3. Obcy-Król, czyli Dumćzil wśród Fidżyjczyków.....	93
4. Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg.....	123
5. Struktura a historia.....	153
BIBLIOGRAFIA.....	173
INDEKS.....	189

Wprowadzenie

Historia jest uporządkowana kulturowo, rozmaicie w różnych społeczeństwach, według znaczących schematów rzeczy. Odwrotność tego twierdzenia jest również prawdziwa: schematy kulturowe są uporządkowane historycznie, ponieważ w mniejszym lub w większym stopniu znaczenia są przewartościowywane w trakcie ich praktycznego odgrywania. Synteza owych przeciwieństw dokonuje się dzięki twórczemu działaniu historycznych podmiotów, konkretnych ludzi. Oba twierdzenia są prawdziwe dlatego, że z jednej strony ludzie organizują swoje przedsięwzięcia oraz nadają znaczenie przedmiotom na podstawie istniejących sposobów pojmowania porządku kulturowego. W tej mierze kultura jest historycznie odtwarzana poprzez działanie. Nieco dalej przytaczam uwagę Clifforda Geertza, iż jakieś zdarzenie jest jedynym w swoim rodzaju urzeczywistnieniem ogólnego zjawiska, przypadkową realizacją wzoru kulturowego - co może stanowić dobrą charakterystykę historii tout court. Z drugiej zaś strony przypadkowe okoliczności działania nie muszą być zgodne ze znaczeniem, które jakaś grupa może im przypisywać, wiadomo też, że ludzie twórczo przekształcają swoje konwencjonalne schematy. W tym zakresie kultura podlega historycznej zmianie dokonującej się poprzez działanie. Możemy wręcz mówić o "transformacji strukturalnej", jako że przeformułowanie niektórych znaczeń zmienia pozycyjne relacje między kategoriami kulturowymi, tym samym powodując "zmianę systemu".

Tak pokrótce można przedstawić najważniejsze tezy prezentowanych w tej książce esejów. Można je podsumować stwierdzeniem, iż to, co antropologowie nazywają "strukturą" - symbolicznymi relacjami porządku kulturowego - jest przedmiotem historycznym.

Twierdzenie to w sposób wyraźny sugeruje pominięcie pojęciowej opozycji, którą można na gruncie nauk humanistycznych znaleźć wszędzie, a mianowicie opozycji między "strukturą" a "historią". Na przykład, wśród teoretyków "systemu światowego" dostrzegłem skłonność do zakładania, iż skoro odległe społeczeństwa tradycyjnie badane przez antropologów są otwarte na radykalną zmianę, narzuconą z zewnątrz w wyniku kapitalistycznej ekspansji Zachodu, to pogląd, iż owe spo-

8

Wyspy historii

czeństwa działają na podstawie jakiejś autonomicznej logiki kulturowej, jest nie do utrzymania. Jest to mylenie otwartości systemu z brakiem systemu, które ponadto uniemożliwia nam wyjaśnienie różnorodności lokalnych reakcji na system światowy, istniejących właśnie dzięki temu systemowi. Sama teoria systemu światowego pozwala na zachowanie kultur satelickich jako środków reprodukcji kapitału w dominującym porządku europejskim. Jeśli pogląd ten jest prawdziwy, to z odmiennego

punktu widzenia tak zwanych zdominowanych ludów, europejskie bogactwo zostaje zaprzęgnięte do reprodukcji czy wręcz twórczej transformacji ich własnego porządku kulturowego.

Poruszam tę kwestię, ponieważ moja książka opowiada w dużej mierze o odległych spotkaniach, epizodach systemu światowego, które miały miejsce na Morzach Południowych. Czasami okaże się, że autonomia rdzennej kultury zostaje dowiedziona jedynie dzięki zagadkom historycznej odpowiedzi. Przywołajmy chociażby na przykład mitoprak-tyczny opór maoryskiego bohatera, Hone Hekego. W 1845 roku Hone Heke przy pomocy swoich wojowników napadł - i nie mając takiego zamiaru, zdobył - największą osadę kolonialną w Nowej Zelandii. Heke zazwyczaj bardziej stanowczy, w czterech różnych sytuacjach zastosował taktykę dywersji, którą było ścięcie pewnego masztu flagowego, wzniesionego w mieście przez Brytyjczyków. Powiedział: "Pozwólcie nam walczyć o sam maszt". Ponieważ odszyfrowanie szczególnego zainteresowania Hone Hekego owym masztem wymaga cofnięcia się do początków wszechświata, szczegóły tej historii opiszę w rozdziale drugim. W każdym razie wspierają one zajmowane przeze mnie stanowisko, iż kwestie historyczne nie są wcale tak egzotyczne, jak mogłoby wskazywać wspomniane zdarzenie.

Ten sam rodzaj zmiany kulturowej, wywołanej z zewnątrz, lecz koordynowanej przez ludność rdzenną, istnieje od wieków. Wynika to nie tylko stąd, że tak zwane społeczeństwa prymitywne nigdy nie żyły aż w takiej izolacji, jak chciała wierzyć wczesna antropologia ogarnięta obsesją ewolucjonistycznego zainteresowania pierwotnością (por. Wolf 1982). Dynamiczne elementy w działaniu - w tym konfrontacja ze światem zewnętrznym dokonującym własnych nieznoszących sprzeciwu rozstrzygnięć oraz z innymi ludźmi, którzy mają swoje zaściankowe interesy - są wszędzie częścią ludzkiego doświadczenia. Historia tworzy się w ten sam ogólny sposób zarówno w ramach danego społeczeństwa, jak i pomiędzy społeczeństwami.

Istotniejszą kwestią, pojawiającą się w tych esejach jest, według mnie, istnienie i wzajemne oddziaływanie porządku kulturowego ukonstytuowanego w społeczeństwie i porządku przeżywanego przez ludzi, porządku wirtualnego i faktycznego, będącego strukturą w konwencji i strukturą w działaniu. W swoich przedsięwzięciach praktycznych

Wprowadzenie

9

społecznych układach, u których podłoża leżą ogólnie przyjęte zna-czenia osób i rzeczy, ludzie wystawiają owe kategorie kulturowe na ryzyko empiryczne. W takim zatem stopniu, w jakim symboliczne jest jednocześnie pragmatyczne, system jest syntezą powielenia i zróżnicowania.

Jeśli kultura, jak twierdzą antropolodzy, jest znaczącym porządkiem, to jednak w działaniu znaczenia są zawsze wystawione na ryzyko zmiany. Są zagrożone, na przykład, przez odniesienia do rzeczy (tzn. w eksten-sii) Rzeczy nie tylko mają własną *raison d'etre*, niezależnie od tego, co mogą zrobić z nich ludzie, są one w sposób nieunikniony nieprzystające do sensu znaków, za pomocą których są pojmowane. Rzeczy są kontekstowo bardziej konkretne niż znaki i potencjalnie bardziej ogólne. Są one bardziej określone dlatego, że znaki są klasami znaczeń niepowiązanymi jako pojęcia z żadnym

szczególnym desygnatem (lub "wolne od bodźców"). Rzeczy są zatem powiązane ze swoimi znakami w taki sam sposób jak symbole empiryczne z typami kulturowymi. Jednak rzeczy są bardziej ogólne niż znaki w tym sensie, iż przedstawiają sobą więcej właściwości (więcej "rzeczywistości") niż różnice i wartości wskazywane przez znaki. Kultura jest zatem rodzajem gry hazardowej toczonej z naturą, w której trakcie, świadomie lub nie - parafrazując słowa Marka Blocha - stare nazwy, które nadal są na ustach wszystkich, nabywają konotacji bardzo odległych od ich pierwotnego znaczenia. Jest to jeden z procesów historycznych, który będę nazywał "funkcjonalnym przewartościowaniem kategorii".

A oto kolejny proces tego rodzaju, polegający na tym, co Hilary Putnam (1975) nazywa "podziałem pracy lingwistycznej". Ponownie pojawia się tutaj kwestia pewnych różnic między znaczeniem i odniesieniem, intensją znaku i jego ekstensją. Znaczenie znaku (de Saussure'owska "wartość") jest określona przez kontrastywne relacje wobec innych znaków systemu, tym samym jest kompletne i systematyczne jedynie w społeczeństwie (lub społeczności użytkowników danego języka) jako całości -jakikolwiek faktyczne użycie znaku w odniesieniu do czegoś przez jakąś osobę lub grupę angażuje jedynie część, jakiś niewielki ułamek znaczenia zbiorowego. Oprócz wpływu, jaki ma kontekst, ten podział znaczeniowej pracy jest, ogólnie rzecz biorąc, funkcją różnic między ludźmi, ich społecznych doświadczeń i interesów. To, co dla mnie jest "miotającym się ptakiem (jakiegoś rodzaju)", dla ciebie (ornitologa) jest "schorowanym krogulcem", a "biedactwem" być może dla innych (członków SPCA; Stern 1968)¹. Kapitan Cook jawi się jako boski przodek hawajskim kapłanom, wodzom raczej jako święty wojownik, a zwykłym kobietom i mężczyznom najwyraźniej jako ktoś inny i mniej znaczący (rozdział czwarty). Mając różne perspektywy i działając z różną społeczną mocą obiektywizowania swych interpre-

10

Wyspy historii

tacji, ludzie dochodzą do odmiennych wniosków, a społeczeństwa wypracowują różne ustalenia. Komunikacja społeczna jest w takiej samej mierze ryzykiem empirycznym jak jest nią ziemskie odniesienie przedmiotowe.

Skutkiem owego ryzyka mogą być radykalne innowacje. Jako że ostatecznie, w kontradiktorycznych zderzeniach z osobami i rzeczami, znaki mają skłonność do bycia ponownie zawłaszczonymi przez pierwotną siłę będącą źródłem ich kreacji: ludzką świadomość symboliczną. Obecnie, jak dowiadujemy się z historii Hawajów (w rozdziale pierwszym i piątym) zgodnie z intelektualną zasadą, nic nie stanowi tabu, nawet pojęcie "tabu". Metafora, analogia, abstrakcja, specjalizacja: wszelkiego rodzaju semantyczne improwizacje towarzyszą codziennemu odgrywaniu kultury, w trakcie którego mogą się one stać powszechnymi lub konsensualnymi, zależnie od socjologicznego popytu na nie w aktualnym obowiązującym porządku. Znaczenia są ostatecznie podporządkowywane subiektywnemu ryzyku i to do tego stopnia, że ludzie, jak tylko są do tego społecznie uprawomocnieni, przestają być niewolnikami swych pojęć i stają się ich panami. "Chodzi o to -powiedziała Alicja - czy możesz sprawić, by słowa znaczyły tak wiele różnych rzeczy". "Chodzi o to - odparł Wańka-Wstańka - by nad nimi panować - to wszystko"².

Nadal, podobnie jak w kolejnym słynnym dialogu na temat związków pomiędzy panem i niewolnikiem, dominacja ta wiąże się ze zniewoleniem. Nie można w sposób swobodny, na przykład, nazywać rzeczy "takimi, jakie są", tak jak uczynił to Adam: "to wyglądało jak lew, ryczało jak lew, więc nazwałem to lwem". Improwizacje (funkcjonalne przewartościowania) zależą od ogólnie przyjętych możliwości znaczenia, choćby dlatego, że w innym razie są one nieczytelne i niemożliwe do przekazania. Dlatego też empiryczne nie jest po prostu rozpoznawane jako takie, lecz jako kulturowo istotne znaczenie, a stary system jest rzutowany w przyszłość w swych innowacyjnych formach. Wynika z tego również, że różne porządki kulturowe mają swoje własne, odrębne sposoby historycznej produkcji.

Różne kultury, różne historyczności - to główna teza rozdziału drugiego, w którym heroiczne historie boskiej władzy królewskiej przeciwstawiam "nowej historii" populistycznego uwolnienia, "historii od dołu". Staram się pokazać, dlaczego w niektórych społeczeństwach opowieści o królach i bitwach są z pewnego ważkiego powodu histo-riograficznie uprzywilejowane. Przyczyną jest struktura, która uogólnia działanie króla jako formę i przeznaczenie społeczeństwa. W tym samym eseju mitopraktyka ludów polinezyjskich zostaje przeciwstawiona odczarowanemu utylitaryzmowi naszej świadomości historycznej. Podobnie zresztą rozdział pierwszy, traktujący o historycznej sku-

etczności miłości na Hawajach, stanowi kolejne ćwiczenie ze względu na -ności - z podtekstem o "performatywnych" i "preskryptywnych" strukturach które być może warto są dodatkowych komentarzy.

Jest to rozróżnienie o charakterze typowo-idealnym sposobów, w jaki struktury są realizowane w porządku kulturowym i w trakcie historii, Pod pewnymi względami różnica między strukturami preskryptywnymi i performatywnymi stanowi odpowiednik Levi-Straussowskiego przeciwstawienia modeli mechanicznych i statystycznych (Levi-Strauss 1968) Problem dotyczy relacji między formami społecznymi a stosownymi działaniami. Wskazuję na możliwość, zdaje się rzadko braną pod uwagę, odwracalności takich relacji: że zwyczajowe działania mogą przyspieszać pojawianie się form społecznych i odwrotnie. Ponieważ na ogół, na gruncie nauk społecznych, dajemy pierwszeństwo formom instytucjonalnym, a nie towarzyszącym im praktykom, to skupiamy się na tym postępowaniu stron branych pod uwagę, które wynika z istniejącej już relacji. Przyjaźń rodzi pomoc materialną: związek normalnie (jak i normatywnie) nakazuje stosowny sposób interakcji. Jednak tak jak przyjaciele dają prezenty, tak prezenty dają przyjaciół; czy też bywa tak, jak powiadają Eskimosi, że "prezenty czynią niewolników -tak jak baty czynią psy". Forma kulturowa (lub morfologia społeczna) może być tworzona w odwrotny sposób: poprzez akt stwarzający odpowiednią relację, performatywnie, tak jak w owym słynnym akcie mowy: "A teraz ogłaszam was mężem i żoną".

Tak właśnie na Hawajach można stać się "tubylcem", tzn. dzięki odpowiedniemu aktowi. Mieszkając we wspólnocie przez pewien czas, nawet obcy stają się "dziećmi ziemi" (kama'a'ina); określenie to nie jest wyłącznie zarezerwowane dla tubylców. Przykład ten pozwala mi twierdzić, że wymiennosc bycia i praktyki zależy od wspólnot znaczenia, w związku z tym rozstrzygnięcie w jakimkolwiek kierunku jest strukturalnie umotywowane. Określony akt może oznaczać określony status o tyle, o ile jeden i drugi ma to samo ostateczne znaczenie. Dla Hawajczyków jedzenie i życie na jakimś kawałku ziemi sprawia, iż osoba ta substancjalnie stanowi jedność z tą ziemią, w tym samym sensie, w jakim dziecko jest substancjalnie jednością ze swymi rodzicami (na Hawajach przez urodzenie i karmienie). Zatem obcy przeobraża się w dziecko ziemi równe ludziom "na niej urodzonym" (jak można by to inaczej

ująć). Wynika z tego, że społeczeństwa takie jak hawajskie lub eskimoskie, lub nasze własne - gdzie wiele związków buduje się, kierując się wyborem, pragnieniem i interesem oraz za pomocą takich ulotnych środków, jak miłość - nie są wcale tak bardzo pozbawione struktury lub nawet "luźno ustrukturyzowane". Ich skutki są systematyczne, bez względu na to, czy instytucjonalne układy są tworzone "statystycznie" poprzez

Wprowadzenie

13

odpowiednie działania, czy też działania są z góry "mechanicz-nie" przesądzone przez formę.

Niemniej jednak performatywne i preskryptywne struktury mają odmienną historyczność. Można by rzec, że są one w różny sposób "otwarte" na historię. Performatywne porządki mają tendencję do przystosowywania się do przypadkowych okoliczności; podczas gdy preskryptywne raczej przystosowują okoliczności do siebie - poprzez swego rodzaju zaprzeczenie własnej przypadkowości lub epizodycznego charakteru. Mówiąc to, mam na myśli wyidealizowany kontrast między Hawajami, gdzie wszystko otwarte jest na negocjacje (pokrewieństwo, pozycja społeczna, prawa własności i lokalna afiliacja), a standardową przeciętną Radcliffe-Brownowską strukturą społeczną korporacyjnych i dziedzicznych grup rodowych przypisanych statusów i preskryptywnych zasad zawierania małżeństw (panujących, powiedzmy, u australijskich Aborygenów). Na Hawajach przypadkowe zdarzenia często wyróżniają się i cenią za odmienną, za odstępstwo od istniejącego porządku, ponieważ mogą one posłużyć ludziom jako podstawa działania mającego na celu zmianę ich położenia społecznego. Jako że społeczeństwo organizuje się w ten sposób, to rozpoznaje się jako instytucjonalna forma wydarzeń historycznych. Tymczasem w trybie preskryptywnym nic nie jest nowe lub przynajmniej zdarzenia są cenione za ich podobieństwo do już ukonstytuowanego systemu. To, co się dzieje, jest zatem projekcją istniejącego porządku: nawet wtedy, gdy to, co się dzieje, nie miało precedensu i bez względu na to, czy ożywcza interpretacja powiedzie się, czy też nie. Tutaj wszystko jest egzekucją i powtórzeniem, tak jak w klasycznej *pensee sauvage*. Porządek hawajski jest stosunkowo bardziej aktywny historycznie w dwojaki sposób. Odpowiadając na zmieniające się warunki egzystencji - takie jak, dajmy na to, produkcja, populacja lub władza - porządek kulturowy reprodukuje się poprzez zmianę i jako zmiana. Jego stabilność jest kapryśną historią zmiennych losów ludzi i grup. Jest zatem bardziej prawdopodobne, że się zmieni, skoro właśnie tak się reprodukuje. Dzieje się tak, ponieważ, ujmując rzecz w sposób najbardziej ogólny, system symboliczny jest wysoce empiryczny. Nieprzerwanie wystawia powszechnie przyjmowane kategorie na doczesne ryzyko, nieuniknione dysproporcje pomiędzy znakami a rzeczami. Jednocześnie pozwala podmiotom historycznym, zwłaszcza heroiczej arystokracji, twórczo i pragmatycznie interpretować aktualnie obowiązujące wartości. Ponownie, zgodnie z Levi-Straussowską terminologią, historyczna temperatura jest stosunkowo "wysoka"³.

Jak powiadam, struktury performatywne i preskryptywne są typami idealnymi. Obie można odnaleźć w tym samym społeczeństwie, w rozmaitych lokalnych obszarach porządku globalnego. Implikuje to

również, że dane społeczeństwo będzie miało pewne strategiczne miejsca działań historycznych, epizodycznie "gorące" rejony oraz inne, względnie

zamknięte obszary. Nie rozwijam tej myśli w zamieszczonych tu ese-jach. Niemniej powiedziano chyba wystarczająco wiele, by wysunąć argument o istnieniu różnych kultur i różnych historyczności.

Twierdzę również, że same wydarzenia noszą odrębne kulturowe sygnatury. Kapitan Cook padł ofiarą gry hawajskich kategorii lub, ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, ich gry z jego własnymi kategoriami – co mimowolnie doprowadziło go do niebezpiecznego "ryzyka odniesienia". Tak można czytać rozdział czwarty "Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg", w którym to słynny żeglarz pożegnał się z życiem z powodu przekroczenia granic rytualnego statusu, jaki przypisali mu Hawajczycy. Będący pierwotnie Wykładem Frazerowskim (z 1982 roku), szkic poświęca dużo uwagi hawajskiej teorii boskiej władzy królewskiej, która wraz z brytyjską praktyką imperializmu wytworzyła owo "fatalne zderzenie". Z pewną dozą pewności można nawet zaproponować strukturalne wyjaśnienie tej starej tajemnicy dotyczącej tego, kto to zrobił? Tożsamość napastników Cooka da się wydedukować, na hol-mesowską modłę, z kategorii elementarnych. Z powyższych względów, przedmiotem zainteresowania niniejszego eseju jest stale powracająca kwestia związku między strukturą a zdarzeniem.

Biorę pod uwagę potoczne rozumienie przypadku i porządku w owej relacji: przypadkowość zdarzeń i powtarzalność struktur. Ani jedno, ani drugie nie są samowystarczalne. Nie wystarczy wiedzieć, że Cook był "momentalnością" pewnych kategorii kulturowych, tak jak nie wystarczy wiedzieć, że cierpiał z powodu pasożytów jelit, co jest historyczną diagnozą ostatnio postawioną przez pewnego wybitnego angielskiego lekarza. Mimo wszystko usiłuję wyjść poza niejasną ideę dialektyki słów i robaków, dokonując podwójnie teoretycznego ruchu. Po pierwsze, kładąc nacisk na to, iż wydarzenie nie jest po prostu zjawiskiem, które się dzieje, nawet jeśli jako zjawisko ma swe własne przyczyny i siły nim powodujące, a pozostające poza jakimkolwiek ustalonym schematem symbolicznym. Wydarzenie staje się takim, jakim zostanie zinterpretowane. Jedynie wtedy, gdy zostaje wpisane i przystosowane przez schemat kulturowy faktycznie nabywa znaczenia historycznego. Nie istnieje żadne adekwatne objaśnienie związku między uszkodzeniem rokmaszru Resolution, które przywiodło Cooka z powrotem na Hawaje z jednej strony, a złowróżbną interpretacją, jaką temu powrotowi z drugiej strony nadali wyspiarze. Jest on tylko możliwy do odczytania w terminach kultury hawajskiej. Wydarzenie jest relacją między dzianiem się a strukturą (lub strukturami): ogarnięciem zjawiska samego w sobie jako znaczącej wartości, z czego wynika jego określona skuteczność historyczna. (Powracam do tej kwestii w ogólnej dyskusji w rozdziale

14

Wyspy historii

końcowym). Kolejne posunięcie, być może bardziej oryginalne, to wstawienie między strukturę i wydarzenie trzeciego terminu: sytuacyjnej syntezy obu w "strukturze splotu okoliczności".

Przez "strukturę splotu okoliczności" rozumiem praktyczną realizację kategorii kulturowych w określonym kontekście historycznym, wyrażających się w działaniu historycznych sprawców mających

określone interesy, włączając w to mikrosocjologię ich interakcji. (Tym samym moje pojęcie struktury splotu okoliczności różni się od pojęcia Braude-la pod pewnymi istotnymi względami, nawet jeśli jest to reminiscencja rozróżnienia autorstwa Raymonda Firtha dotyczącego "organizacji społecznej" de facto oraz de jure lub leżącej u podstaw "struktury społecznej" [patrz przypis 11 rozdział czwarty; oraz Firth 1959]). Koncepcja ta unika również niebezpieczeństwa, zawartego implicite w naszej naiwnej fenomenologii działania symbolicznego (por. powyżej), postrzegania procesu symbolicznego jako zaledwie wymyślonej wersji starej opozycji między jednostką a społeczeństwem. W niniejszym przypadku strukturę splotu okoliczności kontaktów brytyjsko-hawajskich cechuje większa złożoność, niż dopuszczano we wcześniejszych ujęciach (np. Sahlins 1981). Wydaje się to czynić koleje losu Cooka bardziej zrozumiałymi. Jednakże poza analizą tak niezwykłych zdarzeń, owo pojęcie praktyki (praxis) jako sytuacyjnej socjologii znaczenia może zostać zastosowane do ogólnego zrozumienia zmiany kulturowej. Jako opis społecznego użycia - oraz funkcjonalnego przewartościowania - znaczeń w działaniu, nie musi być ono ograniczone do sytuacji kontaktu międzykulturowego. Struktura splotu okoliczności jako pojęcie ma wartość strategiczną przy określaniu ryzyka symbolicznego (np. odniesienia) i selektywnych reifikacji (np. dokonywanych przez tych, którzy są u władzy).

Polinezyjska teoria boskiej władzy lub, co jest tym samym, polinezyjska teoria życia zarówno kosmicznego, jak i społecznego, została szerzej omówiona w eseju o "Obcym-Królu" (rozdział 3). Uwydatniam tam cechy systemu hawajskiego oraz innych, szczególnie fidżyjskiego, przez porównanie ich z indoeuropejskimi koncepcjami suwerenności, powołując się na znamienite studia Dumezila, Frazera i Hocarta. W powszechnej opinii porównanie ma charakter raczej typologiczny niż genetyczny i najwyraźniej charakteryzują je zbyt daleko idące wnioski. Nie odważyłbym się na nie, gdyby sam Dumezil tego wprost nie zasugerował, najprawdopodobniej opierając się na swoim odczytaniu Hocarta. Z drugiej strony, kartezyjska wycieczka Hocarta przez swój nacisk na ustrój rytualny jako na "życiodajny" system, podnosi interesującą kwestię tymczasowego charakteru struktury (diachronii).

Jeśli Hocart był wyprzedzającym epokę strukturalistą, to jego pogląd na temat struktury (w moim odczytaniu) był odmienny od poglą-

du de Saussure'a. W szczególności pogląd ten wiąże się z odejściem od Saussure'owskiej zasady systemu jako stanu czysto synchronicznego, zestawu wzajemnie ze sobą kontrastujących, tym samym definiujących się nawzajem relacji między znakami na płaszczyźnie symultaniczności. Jest tak dlatego, że w swym najbardziej abstrakcyjnym przedstawieniu, jakim jest kosmologia, kategorie są wprowadzane w ruch; rozwijają się w czasie w globalny schemat życiodajnej czy kulturowej i naturalnej reprodukcji. Struktura odznacza się wewnętrzną diachronią, polegającą na zmieniających się relacjach między kategoriami ogólnymi lub, jak ja to nazywam, "kulturowym życiu form elementarnych". W tym generatywnym rozwoju, wspólnym dla schematów polinezyjskiego i indoeuropejskiego, podstawowe pojęcia przechodzą przez następujące po sobie fazy łączenia i rekombinacji, wytwarzając nowatorskie i syntetyczne terminy. W ten sposób, w trakcie konstytuowania się władzy królewskiej i porządku kulturowego, dynastyczni bohaterowie, pierwotnie obcy najeźdźcy płci męskiej, zostają zneutralizowani i "sfeminizowani" przez tubylców. W tym procesie ludzie, początkowo połączona w jedno żeńska rozrodczość i siły ziemskie, sami zostają przekształceni w peryferyjną i opiekuńczą moc męską. Przekształcenia są zapośredniczone przez oddanie księżniczki wywodzącej się z rdzennej ludności przybytemu księciu, co na innej płaszczyźnie może oznaczać zapładniające zaślubiny obcego z ziemią, przez co następuje neutralizacja jego dynastycznych następców będących w linii żeńskiej potomkami rdzennej ludności. Podobna narracja rozwija się

dalej: dalszy rozwój kategorii został prześledzony w rozdziale czwartym. Sugeruję, że w podobny sposób powinniśmy włączyć wewnętrzną diachronię do naszych pojęć "struktury" i dzięki temu uniknąć pewnych logicznych trudności związanych z poglądem Saussure'owskim, przynajmniej w takiej postaci, w jakiej jest on powszechnie stosowany w studiach antropologicznych.

Ścisła synchronia de Saussure'a wplątuje nas w pułapkę słynnych "logicznych chwiejności" kategorii kulturowych. Fidżyjski król jawi się zarówno jako męski, jak i żeński; jego rytualna i polityczna natura jest dwojaka, lub w zależności od kontekstu jest taka lub owaka. Gdy zjawisko ujmuje się w formie synchronicznego i empirycznego opisu, to niewiele więcej można z nim zrobić: jawi się ono albo jako "permanentna niejednoznaczność" lub "inherentna sprzeczność" systemu. Jednak z punktu widzenia struktury diachronicznej jest to skutek wtórny, zarówno uzasadniony, jak i logiczny. Istnieje bardziej ogólne pojęcie struktury, z konieczności tymczasowe, dzięki któremu sprzeczność zostaje natychmiast rozwiązana i uczyniona zrozumiałą. Moglibyśmy na to wpaść tak czy inaczej, rozumując logicznie, ponieważ tam, gdzie jest powtarzająca się ambiwalencja, tam musi istnieć spójny i niesprzeczny

Wprowadzenie

17

sposób na stwierdzenie tego faktu. Struktura sama w sobie nie jest sprzeczna, chociaż wielokrotnie powiela takowe skutki empiryczne.

Przyjąwszy powyższe, możemy również pozbyć się wynikającego z tego problemu, jaki wyłania się w rozpowszechnionych ujęciach "struktury" jako poszerzonej listy pogrupowanych w pary sprzeczności lub Saussure'owskich relacji. Mam na myśli diagramy, według których: męskie ma się tak do żeńskiego, jak król do ludu, kultura do natury, życie do śmierci i tak dalej - jin-jang strukturalizmu, ale bez Księgi Przemian. Relacje te są również logicznie niestabilne i sprzeczne. Z innego punktu widzenia, król jest raczej żeński niż męski i jest raczej naturą (brutalny outsider) niż kulturą. Alternatywy naprowadzają nas na inny trop. Możemy starać się rozwinąć strukturę z (lub jako) nieskończonego zestawu kontekstualnych permutacji - w pewnych dających się określić kontekstach król jest męski, a w innych żeński: jest to nie tylko nieeleganckie rozwiązanie, ale również prawdopodobnie beznadziejne. Lub też, w przeciwieństwie do tego aporetycznego przedsięwzięcia, możemy wyobrażać sobie strukturę w sposób, w jaki istnieje w abstrakcyjnych schematach kosmicznych.

Ostatnie rozwiązanie jest przynajmniej bardziej skuteczne z punktu widzenia logiki, ponieważ można wówczas wytłumaczyć genezę sprzeczności wyraźnie zaznaczającej się w stronniczych lub sytuacyjnych poglądach na porządek globalny, przyjmowanych z jakichś egoistycznych punktów widzenia (czy to etnografa, czy to ludu). Staje się oczywiste, że jakakolwiek dana relacja (A:B::C:D) jest stronniczym i interesownym stwierdzeniem na temat struktury. Zakłada pewnego określonego widza lub podmiot pozostający w pewnej określonej relacji do kulturowej całości. Jednak struktura odpowiednio odnosi się do tej całości: sama jest systemem relacji między kategoriami, bez jakiegoś ustalonego podmiotu (jeśli nie słynnego podmiotu transcendentalnego). Koncepcja ta nie jest też

wolna od historycznego znaczenia. Jeśli postawimy się w boskim intelektualnym położeniu podmiotu transcendentnego, tzn. poza systemem i w roli komentatora, możemy dostrzec, jak historia działa dzięki interesownej selekcji dokonywanej przez aktorów społecznych wśród licznych możliwości logicznych - włączając w to możliwości sprzeczne - które pojawiają się w każdym porządku kulturowym. Wracamy w ten sposób, na przykład, do szkicu o Cooku (rozdział czwarty). Dla hawajskich kapłanów Cook zawsze był pradawnym bogiem Lono, nawet wtedy, gdy nieoczekiwanie powrócił; tymczasem dla króla bóg, który pojawia się "poza sezonem", staje się niebezpiecznym rywalem. Oba hawajskie stronnictwa z powodu własnej autopercepcji dostrzegły różne (relacyjne) związki w tym samym wydarzeniu, stąd ich własny konflikt w strukturze splotu okoliczności, którego rezultatem była śmierć Cooka.

Tak oto przedstawiają się główne idee esejów prezentowanych poniżej. W rozdziale końcowym, "Struktura i historia", powracam do owych ogólnych sposobów rozumowania, mając na celu pobudzenie krytycznej refleksji na temat niektórych naszych kategorii akademickich. Mam na myśli radykalne opozycje binarne, przez których pryzmat zazwyczaj myśli się o kulturze i historii: przeszłość i teraźniejszość, statyczne i dynamiczne, system i wydarzenie, baza i nadbudowa⁴ oraz inne opozycje intelektualne, podobnego, dychotomicznego pokroju. Dochodzę do wniosku, że opozycje te są nie tylko fenomenalnie zwodnicze, ale również analitycznie osłabiające. Są osłabiające choćby dlatego, że inne cywilizacje lepiej pojęły ich syntezę i tym samym na inne sposoby dokonują syntezy swojej praktyki historycznej. Musimy rozpoznać teoretycznie, znaleźć pojęciowe miejsce dla przeszłości w teraźniejszości, nadbudowy w bazie, statycznego w dynamicznym, zmiany w stałości.

Antropologia może coś wnieść do dziedziny historii. Nie ulega wątpliwości, że jest i na odwrót. Jakkolwiek nie nawołuję tutaj po prostu do wzmożonej współpracy między dwoma dyscyplinami. Jak ujmuję to w pewnym miejscu, "zadaniem jest teraz zdetonowanie pojęcia historii za pomocą antropologicznego doświadczenia kultury". Jak zwykle, konsekwencje nie będą jednostronne: doświadczenie historyczne z pewnością zdetonuje antropologiczne pojęcie kultury - łącznie ze strukturą.

Niniejsze wprowadzenie liczy tak wiele stron z tego powodu, że poniższe szkice pisałem przy różnych okazjach i nie byłem pewien, czy utworzą one wystarczająco spójną całość, by stać się książką. Przede wszystkim, mając na uwadze ów cel spójności, dokonałem pewnych przeróbek fragmentów wcześniej już opublikowanych. Mam nadzieję, że zdołałem usunąć to, co zbędne. (Dokonałem też pewnych objaśnień i poprawek wersji oryginalnych). Mimo to, jako bardziej solidną gwarancję jedności sugeruję, by książkę tę traktować raczej jako przedsięwzięcie cylindryczne niż linearne. Oznacza to, że przeczytawszy ją, czytelnik może z pożytkiem powrócić do części wprowadzającej, która ma również charakter podsumowania.

Niemniej jednak, jeśli można tutaj znaleźć wewnętrzną spójność, w co chciałbym wierzyć, to tylko dlatego, że teksty te zostały napisane w stosunkowo krótkim czasie oraz w przypiływie entuzjazmu wywołanego odkryciem, że ludy Pacyfiku, które badałem, naprawdę miały historię. Przyjmując ponadczasowe stanowisko powszechnej przeciętnej "etnograficznej teraźniejszości", stanowiącej rodzaj zawodowego i teoretycznego ryzyka, przez długi czas praktycznie nie zdawałem sobie sprawy z istnienia tej historii. Zabawnie jest teraz czytać, w pismach samego Evansa-Pritcharda, przez lata wielkiego i niemal jedyne-

Wyspy historii

go orędownika ujęcia historycznego, spostrzeżenie, iż antropolodzy społeczni "dopóki badali takie ludy, jak australijscy Aborygeni lub Wyspiarze Mórz Południowych, którzy nie mają zapisanej historii, mogli z czystym sumieniem pomijać historię (...)" (1954: 59). Nie było to czyste sumienie, lecz fałszywa świadomość i biorąc pod uwagę bogactwo archiwalnych zapisków, wcale niełatwa do wybaczenia. Także dzisiaj nie uważam, by historycy byli uprawnieni do ignorowania owych egzotycznych historii tylko dlatego, że są kulturowo odległe, a ich wersje pisane są stosunkowo świeżej daty. Z obu powodów historie Wyspiarzy Mórz Południowych i innych odległych cywilizacji zasługują na szczególną uwagę: bliskość w czasie dokonania zapisu może zagwarantować archiwalne bogactwo przewyższające bogactwo archiwów dotyczących, na przykład, średniowiecznej Europy; teksty są cudownie zaskakujące właśnie dlatego, że są kulturowo odległe.

Eseje te ukazały się prawie równocześnie we Francji nakładem wydawnictwa Gallimard i Seuil, z inicjatywy L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales⁵. Dwa z nich nie były wcześniej publikowane. Wszystkie zostały pierwotnie napisane jako wykłady gościnne przy następujących okazjach:

Rozdział pierwszy, "Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage"; wykład Marka Blocha, pod auspicjami L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paryż, czerwiec 1981 (niepublikowany).

Rozdział drugi, "Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii"; wykład nadzwyczajny Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego, Waszyngton, grudzień 1982 (opublikowany wcześniej w: "American Anthropologist" 85: 517-544, 1983 [nieprzeznaczony do dalszego powielania]).

Rozdział trzeci, "Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków", wystąpienie prezydialne, Sekcja Antropologiczna Australijsko-Nowoze-landzkiego Towarzystwa Wspierania Edukacji, Adelajda, maj 1980 (wcześniej publikowane w: "Journal of Pacific History" 16: 107-132, 1981).

Rozdział czwarty, "Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg"; wykład Sir Jamesa G. Frazera, Liverpool University, maj 1982 (niepublikowany).

Rozdział piąty, "Struktura a historia", wykład Edwarda Westermacka, Fińska Akademia Nauk, Helsinki, maj 1983 (wcześniej opublikowany w: "Suomen Antropologi" 3: 118-127, 1983).

Korzystając z okazji, pragnę złożyć gorące podziękowania osobom, które odegrały szczególną rolę w aranżowaniu tychże wykładów: Francois Furetowi, prezydentowi L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales; Williamowi Sturtevantowi, byłemu prezesowi Amerykańskiego Towarzystwa Antropologicznego; panom Bruce'owi Kaepfererowi i Chrisowi Healey'emu z Uniwersytetu w Adelajdzie; panom J.D.Y. Peelowi i Neelowi Bowdenowi z Uniwersytetu w Liverpoolu; panu Juk-ce Siikali z Instytutu Socjologii w Finlandii.

Nie mogę wymienić wszystkich, którzy w istotny sposób przyczynili się do powstania tych wykładów. Jestem szczególnie wdzięczny za intelektualne wsparcie i pomoc Tinie Jolas, Dorothy Barrere oraz Grego-wi Deningowi.

przypisy

1 SPECA (Society for the Prevention of Cruelty to Animals) - działające w USA Towarzystwo Zapobiegania Okrucieństwu wobec Zwierząt (przyp.

tłum.).

2 "Ciekawe tylko - zauważyła Alicja - czy uda się panu nagiąć każde

słowo do każdego znaczenia.

Ciekawe tylko - powtórzył za nią Wańka-Wstańka - czy nos dla tabakie-ry, czy ona dla nosa" - tak brzmi literackie tłumaczenie fragmentu książki Lewisa Carrolla Alicja po tamtej stronie lustra w tłumaczeniu Jolanty Kozak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1999: 105 (przyp. tłum.).

3 Levi-Strauss podzielił społeczeństwa na "zimne" i "gorące", czyli takie, których historię cechuje niewielka ilość zmian oraz takie, w których zmiany pojawiają się często, przybierając niekiedy postać burzliwych transformacji (przyp. tłum.).

4 Ze względu na skomplikowaną antropologiczną historię marksistowskich pojęć bazy i nadbudowy (np. wątpliwości Maurice'a Godeliera co do trafności przekładu na inne języki niemieckich terminów Grundlage i Uber-bau czy w otwarty sposób wywiedziony z teorii Karola Marksa Marvin Har-risa podział sfer kultury na infrastrukturę, strukturę i superstrukturę, w niniejszym tłumaczeniu stosuję wymiennie terminy bazy i infrastruktury oraz nadbudowy i superstruktury (przyp. tłum.).

5 W wersji francuskiej ukazały się jako Des Mes dans l'Histoire, Gallimard--Seuil, Paris 1989 (przyp. tłum.).

UZUPEŁNIENIE DO PODRÓŻY

COOKA, CZYLI LE CALCUL

SAUVAGE

I. WENUS DOSTRZEŻONA: HISTORIA

7 grudnia 1778 roku Resolution i Discovery żeglowały pod wiatr wiejący od strony północnego wybrzeża wyspy Hawai'i*. Tego dnia kapitan Cook w końcu ustąpił i uznał prawo kobiet hawajskich do bycia kochanymi, domagały się go, odkąd Brytyjczycy po raz pierwszy, w styczniu ubiegłego roku, rzucili kotwicę przy Kau'i, odkrywając dla zachodniego świata Wyspy Sandwicza. Na Kau'i Cook wydał rozkazy, w których zabraniał jakichkolwiek kontaktów z miejscowymi kobietami w obawie przed "weneryczną dolegliwością". Jednak te same stronice jego dziennika, na których Cook zapisał owe rozkazy, pozwalają sądzić, iż miał on poczucie ich bezużyteczności (Beaglehole 1967: 265-266)¹.

Podobne środki zaradcze zawiodły na Tonga, a zachowanie kobiet hawajskich stało się nawet jeszcze bardziej gorszące. Zgodnie z tym, co relacjonowali kronikarze tej wyprawy, zachęta widoczna w ich erotycznych gestach była "niedwuznaczna", a w przypadku odmowy "lżyły nas z całych sił" {Dziennik Kinga, 20 I 1778; por. Dziennik pokładowy, 28 XI

Dawid Samwell - pomocnik chirurga, Walijczyk i pomniejszy poeta - uważał "młode kobiety (...) na ogół za niezwykle piękne". Mówił, że

W pisowni poszczególnych wysp Hawajów, używam powszechnie przyjętych znaków glotalnych ('); podczas gdy, w odniesieniu do archipelagu jako całości lub w formach przymiotnikowych pozostaję przy słowie "hawajski". Pozwala to na ła-

twiejsze odróżnienie grupy wysp Hawaje od właściwej wyspy Hawai'i. (W związku z niejednorodnością zapisów nazw bóstw, zjawisk i pojęć polinezyjskich występujących w polskiej literaturze przedmiotu, stosuję tu terminy najbar-dziej odzwierciedlające znaczenia używane przez Marshalla Sahlinsa - przyp. tłum.)

22

Wyspy historii

"używają całego swojego kunsztu, by zwabić naszych ludzi do swoich domów, a widząc, że [marynarze] nie mają zamiaru dać się zwieść ich umizgom, usiłowały przyciągnąć ich siłą i były tak natrętne, że nie przyjmowały absolutnie żadnej odmowy" (w: Beaglehole 1967: 1083)².

O dowodach na to, co wówczas się zdarzyło, Brytyjczycy szybko się dowiedzieli, gdy powrócili na wyspy z północno-zachodnich wybrzeży Ameryki Północnej. Na Maui - dzielącą od wydarzeń na Kaua'i dziesięć miesięcy, kilka wysp i ponad dwieście mil morskich - pewna grupa ha-wajskich mężczyzn zgłosiła się do pokładowych chirurgów z dotkliwymi boleściami: "Mieli trypra, penisy opuchnięte i dotknięte stanem zapalnym". (King w Beaglehole 1967: 498)³. Zdumionych możliwością tak szybkiego rozprzestrzeniania się choroby, wielu ludzi Cooka nie przyjmowało do wiadomości zarzutów ze strony Hawajczyków, że to właśnie oni byli jego sprawcami. Mimo to, jak twierdził później chirurg Elli, "żadni ludzie na świecie (...) nie folgują tak bardzo swoim seksualnym apetytom jak ci" (1782, 2: 153). W każdym razie kapitan Cook odstąpił od pozorów dyscypliny, której nie był w stanie narzucić nikomu poza sobą samym⁴. Zanim Resolution dobił do południowego wybrzeża Hawajów, narzekał na trudności, jakie sprawiało pracowanie na statku, na którym kręciło się wszędzie tyle kobiet. Samwell nie narzekał wcale: jedno kiwnięcie ręką, mówił, mogło sprowadzić jakąś "przystojną dziewczynę" na pokład, jak kolejną Wenus właśnie wyłaniającą się z fal". Kiedy Brytyjczycy w końcu zakotwiczyli się w zatoce Kealakekua, "nie było wśród nas prawie nikogo, kto nie mógłby rywalizować z samym wielkim Turkiem" (Beaglehole 1967: 1154, 1159).

Zjawisko to określa hawajskie słowo le'a⁵. Nie jest to jedynie słynne aloha. Aloha może odnosić się do ukochanej, ale jego znaczenie sięga pitie, w sensie, w jakim używał go Rousseau, a więc współczucia, które odczuwamy w obliczu cierpienia wszystkich istot czujących, szczególnie tych podobnych do nas. W tym sensie aloha sugeruje substancjalne pokrewieństwo z innym oraz dawanie bez oczekiwania natychmiastowego odwzajemnienia. Tymczasem le'a jest raczej namiętnością niż współczuciem: związkiem istot o komplementarnych względem siebie naturach, które - tak jak w pewnym słynnym wyobrażeniu dobrego socjalizmu jako dobrego seksu - zadowolają się, zadowolając innych. Hasło słownikowe definiujące le'a jest niemal poematem i być może pozwoli przekonać cię, że mamy do czynienia z hawajską historią, a nie europejską fantazją. Le'a: "radość, przyjemność, szczęście, wesołość: seksualne spełnienie, orgazm; miły, rozkoszny, szczęśliwy, radosny" etc. Sprawcze ho'ole'a oznacza "wychwalać" albo "sławić", jak w "Chwalmy Pana" (ho'ole'a i ke Akua) - czyli tym, co robiły kobiety hawajskie na statkach Cooka. Le'a oznacza również coś zrobionego całkowicie, jak

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

23

w zwrocie "całkowicie ugotowany" (mo'a le'a) - co również, na poline-zyjski sposób, owe kobiety robiły.

Pierwsi mężczyźni, którzy weszli na Resolution na Kaua'i w styczniu 1778 roku, wypowiedzieli przed wejściem na pokład zaklęcia, najwyraźniej po to, by się uświęcić. Następnie jeden z nich, na oczach Brytyjczyków, przystąpił do zabierania pierwszej rzeczy, jaka nawinęła mu się pod rękę, czyli liny sondującej statku. Powstrzymywany przez bur-żuazyjne przeciwzaklęcia mówiące o świętym prawie własności, powiedział, że zamierzał jedynie zabrać ją do swojego kanoe. Wszystko działo się tak, jak gdyby wieki hawajskich poświęceń w końcu miały się opłacić⁶. Również tak, jak gdyby historyczne zdarzenie było metaforą mitycznej rzeczywistości. Kiedy następnego roku Anglicy zakotwiczyli w

Kealakekua, hawajscy kapłani byli w stanie zobiektywizować swoją interpretację Cooka jako Dorocznego Boga Lono, corocznie powracającego, aby odnowić płodność ziemi. W słynnej scenie w głównej świątyni Wielki Żeglarz trzymał swoje ramiona rozpostarte na podobieństwo wizerunku Lono, podczas gdy kapłani dokonywali zwyczajowych ofiar⁷. Dwa lata z rządu, w klasycznym Frazerowskim stylu Umierającego Boga, Cook przygotowywał swoje nadejście podczas noworocznego festiwalu Makahiki poświęconemu Lono. Jak się przekonamy w czwartym rozdziale, odgrywając rolę boga Lono, Cook zobligował Hawajczyków do doprowadzenia do jego śmiertelnego końca.

W noworocznych rytuałach ożywczą naturę Lono symbolizuje również uświęcone małżeństwo, poszukiwanie jego porzuconej żony: pięknej przywódczyni stojącej na czele prastarego rodu, która została pojmana przez politycznego parweniusza aby dać początek sukcesji żyjących królów. Trzeba pamiętać, że na Kealakekua, jak zauważył Samwell, "młode kobiety spędzają większość swojego czasu na śpiewach i tańcach, które bardzo lubią" (Beaglehole 1967: 1181). Jest to aluzja do słynnego hula, tańca uznanego później przez misjonarzy amerykańskich za bluźnierczy z powodu jego erotyzmu, czyli właśnie tego, co sprawiało, że dla Hawajczyków miał on charakter religijny (por. Barrere et al. 1980). Był to szczególnie noworoczny zwyczaj. Patronką tańca była Laka, znana w pradawnych pieśniach jako siostra i żona Lono (Emerson 1965: 24). Hula miało pobudzić seksualnie powracającego boga kosmicznej reprodukcji lub też wprost oznaczało kopulację Lono z żyjącymi córkami bogini. Zatem można powiedzieć, że praktyki seksualne devotees Laka na pokładach statków Cooka były zaledwie zmianą rejestru. Tymczasem, jak zauważa Fornander, brytyjscy marynarze pozostawali wierni komplementarnemu i zarazem odwróconemu korsarskiemu credo, głoszącemu, iż "po tej stronie przylądka Horn Boga nie ma" (Fornander 1969, 2: 163). Kobiety oddawały się, bo myślały, że bóg jest, a marynarze brali je, bo o nim zapomnieli.

24

Wyspy historii

4 marca 1779. Brytyjskie statki znowu są przy Kaua'i, to ich ostatnie dni na wyspach, jakieś trzynaście miesięcy od ich pierwszej wizyty. Grupa hawajskich mężczyzn wchodzi na pokład i postępując według wskazówek swych kobiet, które pozostają w kanoe, umieszczają pępowiny nowo narodzonych dzieci w szczelinach pokładów statków (Beaglehole 1967: 1225)⁸.

Hommages à Diderot

Ostatecznie porzucił on swoje utylitarne objaśnienia, podobnej do hawajskiej, tahitańskiej seksualności na rzecz takich, które pozwalały dostrzec w racjonalizacji praktyki przesłanki świadczące o polinezyjskiej teogamii. Supplement au voyage de Bougainville mógłby równie dobrze być suplementem do podróży Cooka. Niemal we wszystkim, co mędrzec Orou mówi do naiwnego

francuskiego kapelana, pobrzmiewają słowa i czyny zapisane w kronikach pobytu Cooka na Hawajach:

Bardziej krzepcy i zdrowsi niż wy, na pierwszy rzut oka dostrzegamy, że przewyższacie nas inteligencją i z miejsca wybraliśmy kilka z naszych najpiękniejszych kobiet i córek, by zebrać plon nasienia rasy lepszej niż nasza własna. Jest to próba, którą podjęliśmy i która może przynieść nam korzyść. Wykorzystujemy was i waszych w jedyny sposób, w jaki możemy, i uwierz mi, choć jesteśmy dzicy, to również potrafimy kalkulować (Diderot 1972 [1772/80]: 459-460).

Jednak Brytyjczycy nie byli w stanie pojąć transcendentalnego rachunku miłości hawajskich kobiet. Rachunek ten początkowo nie zasługiwał na miano "prostytcji", które wkrótce mu nadano. Kobietami "w stosunkach z nami w bardzo niewielkim stopniu kierowały interesowne motywy", informuje charakterystyczny passus z dziennika, „jako że używały prawie siły, by pchnąć cię w swoje objęcia bez względu na to, czy coś im dawaliśmy, czy nie” (Beaglehole 1967: 1085)⁹. Jednak brytyjscy marynarze wiedzieli, jak odpłacić się za świadczone im usługi; a ujmując to bardziej precyzyjnie, dokonali urzeczowienia kobiecych uścisków, czyniąc je "usługami" dzięki prezentom, które im w zamian dawali. Wskutek takich transakcji erotyczne stosunki towarzyskie przestały powtarzać tradycję i zaczęły stwarzać historię.

Rzeczy będące w posiadaniu Brytyjczyków wkrótce zostały podzielone zgodnie z hawajskim zapotrzebowaniem społecznym na rzeczy-męskie i kobiece. Kawałki żelaza i żelazne narzędzia, takie jak ciosła, były dobrami męskimi. Kategoria męska była produktywna, a żeńska atrakcyjna: bransoletki z paciorków, nożyczki i lusterka, które kobiety nosiły jako naszyjniki i w których (jak europejscy podróżnicy zauważa-

25

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli *le calcul sauvage*

li przez dziesięciolecia) z rzadka przestawały się przeglądać. (W komedii Giraudoux, tak samo zatytułowanej jak niniejszy fragment, Tahitan-ka pociesza swoją córkę uwagą, iż: "lusterko jest zawsze przydatne, ma filie, nawet jeśli nie stanowi odbicia Anglii".) Oczywiście różnice płciowe są jako wartości hawajskie komplementarne i stapiają się we wspólnej celowości. Stanowią one powiązane ze sobą sposoby ludzkiej reprodukcji, które ponadto łączą mężczyzn i kobiety we wspólnotę przeciwstawioną boskiemu. Mężczyzna ma do wykonania prometejskie zadanie wydarcia substancji ludzkości pod postacią pożywienia od jej boskich właścicieli. Kobieta zaś ma zwabić i przekształcić boskie moce rozrodcze - w tym wodzów posiadających ziemię - w substancję ludzkości pod postacią dzieci. Również na płaszczyźnie socjologicznej, Ha-wajczycy znali dwa możliwe sposoby tworzenia związku z dzieckiem: przez "karmienie" lub hanai (zazwyczaj tłumaczonego jako "adopcja") oraz przez urodzenie. Nie ma zatem nic niezwykłego w tym, że mężczyźni i kobiety od początku byli zainteresowani handlem z Brytyjczykami czy też że ich wspólny interes kłócił się z interesem ludzi dzierżących na Hawajach władzę.

Mężczyźni przyprowadzali na statki swoje siostry, córki, być może nawet swoje żony. Nazwijmy to gościnnością albo jak kto woli - duchową hipergamią. Marynarze dawali wyraz swej wdzięczności nie tylko obdarowując kobiety, ale też dając mężczyznom żelazne ciosła (Beaglehole 1967:1152-1153,1182). Jednocześnie, hawajscy mężczyźni handlujący z Brytyjczykami, w zamian za prowiant domagali się, by przynajmniej część zapłaty była uiszczana w bransoletkach dla ich kobiet. Wykaz stawek wymiany wskazuje, że Hawajczycy przypisywali rzeczom względną wartość: świnie, która normalnie kosztowałaby Brytyjczyków trzy dobre ciosła, można było mieć za zaledwie jedno, jeśli damska bransoletka stanowiła część zapłaty (Ellis 1782, 2: 158)10.

Reszta, jak powiadają, jest historią. Zbiorowe zainteresowanie handlem, które rozwinęło się wśród mężczyzn i kobiet z ludu, ukonstytuowało ich jako klasę będącą w opozycji wobec wodzów, których interesy dotyczyły takich dóbr, jak status i polityka. Nastawiło także ludzi przeciwko systemowi tabu. Wodzowie ustanawiali tabu, by kontrolować i monopolizować handel w swoim własnym imieniu - praktyka ta nie była duchowo sprzeczna z mana, którą mogli zdobyć. Każdego miesiąca następowały też zwyczajowe okresy tabu, gdy wodzowie i kapłani pozostawali w świątyniach; wypływanie w morze było wtedy zakazane, a ludzie jakoby mieli być zamknięci w swych domowych pieleszach. Jednakże zwykli ludzie wykazywali chęć do łamania wszelkiego rodzaju tabu, do jego lekceważenia, do czego czasami zachęcali ich Europejczycy (Sahlins 1981).

26

Wyspy historii

Na pokładzie statków marynarze wciągali hawajskie kobiety we własne wizje domowej sielanki. Zapraszali swoje kochanki na wieczery, w czasie których jadało się takie rzeczy, jak wieprzowina, banany i orzechy kokosowe. Tym sposobem kobiety podwójnie łamały najsurowsze hawajskie tabu dotyczące spożywania posiłków z płcią przeciwną. Zwyczajowo mężczyźni spożywali posiłki w komunii z bogami przodków, a ponieważ ów pokarm stanowił ofiarę, był zawsze zakazany kobietom. Udział kobiet skalałby ofiarującego, ofiarę, a więc i boga. Zatem tabu związane zjedzeniem nigdy nie obowiązywały kobiet z taką mocą, z jaką obowiązywały mężczyzn, co było raczej negatywnym piętnem konsekrowanego statusu mężczyzn. Z drugiej strony, hawajska logika tabu pozostawała w mocy na pokładzie statków, z następującym skutkiem: trawiła boskość cudzoziemców. Jako mężczyźni, którzy jadali z kobietami, Brytyjczycy wkrótce okazali się sprofanowani, skalani, zostali zsekularyzowani. Między Hawajczykami a Europejczykami doszło do etnicznego rozłamu, którego nie przewidzieli na przykład ci Hawajczycy, którzy pierwsi zabierali z Resolution linę sondującą. W ciągu kolejnych dekad tylko kapitan Cook potrafił zachować swoją boskość, ponieważ Hawajczycy złożyli go już w ofierze. Jednak gdy Vancouver przybył do Kealakekua czternaście lat po Cooku, król Kamehameha uroczyście prosił, by żaden Anglik nie wstępował do jakiegokolwiek hawajskiej świątyni, gdyż grozi to jej skalaniem. Tymczasem ludzie Cooka bez ograniczeń używali głównej świątyni jako miejsca na-prawy żagli, rekonwalescencji chorych i grzebania zmarłych. Kiedy; Vancouver odjechał, król Kamehameha udał się na odosobnienie, by się oczyścić, jak wyjaśniał, z powodu jego "pozostawania w takim kon-takcie społecznym z nami, którzy jadaliśmy i piliśmy w towarzystwie

kobiet" (Vancouver 1801, 3: 222). Tak przedstawiał się bieg historii, którą wyreżyserowała logika kultury.

W tym wszystkim zawiera się jeszcze jeden esej o dialektyce struktury i praktyki w historii Wysp Sandwicza, lecz pisałem już na ten temat (Sahlins 1981). Przywołałem tę opowieść głównie po to, by wskazać na rolę, jaką w procesie jej tworzenia się odegrała miłość. Pytania, jakie wywołuje, są natury historycznej i strukturalnej. W jaki sposób mamy rozumieć ową niezwykłą ekspresję erotyzmu na Hawajach? Jako "wzór kulturowy" można go porównać z militarystką Siuksów lub kwietyzmem Hopi - czy ktoś się ośmieli umieścić pierwiastek "afrodyjski" obok słynnego "dionizyjskiego" i "apolińskiego"? Poza tym hawajski ład da się odpowiednio umieścić w całej rodzinie kultur, włączając w to naszą własną, które raczej wolą wyprowadzać strukturalne związki z pragmatycznymi działaniami, niż a priori określać działania na podstawie związków. Oto kwestia godna poważnego potraktowania przez myśl

27

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

społeczną. Antropologia nie rozwinęła jak dotąd jakiegokolwiek teorii tych systemów, poza statystycznymi i praktycznymi, narażając je na wykluczenie z tego, co znaczące i kulturowe.

PONOWNE SPOJRZENIE NA WENUS: ETNOGRAFIA MIŁOŚCI

Należy wziąć pod uwagę spostrzeżenie poczynione przez Brytyjczyków, że kobiety, które pośpiesznie rzuciły się w ramiona brytyjskich marynarzy, nie pochodziły z najwyższych sfer (Cook i King 1784, 3: 30-31). Z drugiej strony, w ramach kontekstu tradycyjnego społeczeństwa hawajskiego, erotyczne zainteresowanie nie znało takich ograniczeń, jak klasa lub płeć. Angażowało ono zarówno mężczyzn, jak i kobiety, wodzów oraz zwykłych ludzi. Dochodziło do porwań nie tylko żon, lecz również mężów, obok siebie istniały hipogamia i hipergamia, homoseksualizm i heteroseksualizm. Słynni panujący wodzowie byli biseksualni, ale zaabsorbowanie seksem wyrażało się zarówno tym, iż wymagano dziewictwa od pewnych młodych osób, jak i przyznawano swobody innym. W wymiarze społecznym miłość była zasadą decydującą o kształcie (lub bezkształtności) rodziny, podobnie jak i o podziale pracy w rodzinie. Był to preferowany środek umożliwiający dojście do władzy lub zdobycie własności. Dzięki niej można było uzyskać lub stracić dostęp do pozycji społecznej lub tabu. Takie było zresztą zadanie związanych z nią popularnych heteroseksualnych gier losowych. W procesie socjalizacji dzieci, przynajmniej te pochodzące z elit, przysposabiano do sztuki miłości. Dziewczęta uczone 'amo' amo, "mrugania" sromem, oraz innych technik, dzięki którym "uda się radują". Młodych wodzów inicjowały seksualnie starsze kobiety, przygotowujące ich w ten sposób do seksualnych podbojów, tego szczególnego wyznacznika kariery politycznej: przejścia praw do senioralnego pochodzenia. Wszystko to, rzecz jasna, celebrowano nie tylko ciałem, ale i tańcem, poezją oraz pieśniami.

Cóż za miejsce dla purytańskich misjonarzy z Ameryki! Jeden z nich narzekał, że Hawajczycy znają około dwudziestu form tego, co on uważał za niedozwolony stosunek płciowy, i tyleż rozmaitych na to określeń. Gdy zatem jeden z terminów wybrano w celu przetłumaczenia siódmego przykazania¹¹, to musiało pozostawać wrażenie, że pozostałych dziewiętnaście aktów nadal jest dozwolonych (Andrews 1836: 390-391). Rozwiązaniem było określenie ad hoc, moe kolohe; stąd, niejasność Słowa Bożego na Hawajach: "Nie sypiaj - figlarnie" [Thou shall not sleep (about) mischeviously]. Nie jestem w stanie skatalogować wszystkich dwudziestu odnośnych form. Wystarczy przyjrzeć się przez chwilę pew-

28

Wyspy historii

nym publicznym wyrazom erotyzmu w sztuce oraz porządkowi społecznemu, w celu potwierdzenia sentencji Rudyarda Kiplinga, iż:

There are nine and sixty ways of constructing tribal lays, And every single one of them is right.

Istnieje sześćdziesiąt dziewięć odmiennych sposobów na stworzenie pieśni plemiennych, A każdy z nich jest dobry.

Jest to pean na cześć relatywizmu kulturowego, pełen transkulturo-wych gier słownych i ukrytych znaczeń, w których Hawajczycy się lubują! Lay po angielsku oznacza zwrotkę pieśni, a w slangu stosunek seksualny; homonimiczna hawajska lei oznacza wieniec ze splecionych kwiatów, a "kwiat" {pua} jest popularną metaforą oznaczającą ukochaną osobę¹². Stąd XIX-wieczna pieśń Gorący ogień [Hot Fire]:

My flower desired For me to braid and bind An elegant lei For evening time...

Mój kwiat pragnął, Bym uplotła i związała Wytworne lei Na wieczorną porę...

Hot fire here within, The act of love Overpowers my body Throbbing last night

Two of us

Have known the power,

Peaceful relaxing,

Making love widiin my body.

Chór

Gorący ogień we mnie Miłosny akt

Obezładnia moje ciało Pulsując zeszłej nocy

Oboje

Poznaliśmy moc, Spokojnego odprężenia Kochając się w mym ciele.

(Elbert and Mahoe 1970: 28-29)13

Ukojenie i spokój właściwe miłości pojawiają się w innej słynnej pieśni tamtej epoki, której tytułowa fraza jest różnie tłumaczona jako "Nas dwoje we mgiełce" lub "Ty i ja, a potem, aż do wybuchu" (Emerson 1965: 166-167). Ostatnie może pomóc w wyjaśnieniu, dlaczego pieśń jest dzisiaj prezentowana turystom jako hawajska pieśń wojenna. Kluczowe słowo huahua'i "wytryskiwać" lub "rozpryskiwać" oznacza także "seksualne szczytowanie",

We two in the spray (huahua'i),

Oh joy two together,

Embracing tightly in the coolness...

Nas dwoje w mgiełce Och radość we dwoje, Objęci mocno w ukojeniu.

(Elbert and Mahoe 1970: 62)

Podążam ścieżką metonimii pokoju i spokoju prowadzącą zgodnie z logiką, która wydaje się całkowicie hawajska, do pieśni napisanej przez króla Kalakaua, rzekomo po to, by wychwalać "królewski płyn" - gin.

I throb,

I throb for liquid

I throb for cool liquid...

Finally I have known

Twofold peace

We two in peace,

Liquid splattering on the cliff

łaknę

łaknę płynu

łaknę kojącego płynu

W końcu poznałem Podwójny spokój My dwoje w spokoju, Płyn rozbryzgujący się o klif

{Ibidem: 68}

Hawajczycy wyróżniają specjalne kategorie pieśni miłosnych (mele ipo, mele aloha). Jednak naprawdę trudno (szczególnie cudzoziemcowi) określić, co jest pieśnią miłosną, ponieważ właściwie nie sposób powiedzieć, co nią nie jest. Tradycja oralna jest przepełniona ka-ona, "ukrytymi znaczeniami", często erotycznymi. To gra, w którą wszyscy Hawajczycy grają częstokroć zręczniejsz niż

zachodni psychoanalicy. Kwestia, którą tutaj poruszam, ma w związku z tym charakter raczej kosmologiczny niż freudowski¹⁴. Skoro niemal wszystko może kojarzyć się Hawajczykom z seksem, to czyż nie dzieje się tak dlatego, że - przynajmniej z pewną dozą prawdopodobieństwa - świat osób i rzeczy już jest naładowany ogromnymi siłami semantycznego przyciągania? Wszechświat jest genealogią, a więc totalnym kosmologicznym przedsięwzięciem reprodukcji seksualnej.

Owa ciągłość pochodzenia istot naturalnych, nadprzyrodzonych i ludzkich, zdaniem Levi-Straussa (1963), odróżniała polinezyjski schemat pojęciowy od tak zwanego totemizmu. W powszechnej kosmogonii maoryskiej pierwotne istoty są abstrakcyjnymi pojęciami tworzenia, poczynając od Nicości i zstępując genealogicznie poprzez takie pojęcia jak Cięża, Umysł, Myśl, Pożądanie i Pragnienie, by dotrzeć do Nieba i Ziemi (por. Best 1976 [1924]). Ojciec Niebiański lub Niebo (Rangi) łączy się z Matką Ziemią (Papa), w wyniku czego rodzą się bogowie. Bóg Tane łączy się z różnymi elementami żeńskimi, by dać Początek pewnym zjawiskom przyrody oraz gatunkom. Tane następnie łączy się z pierwszą kobietą ukształtowaną na podobieństwo Matki Ziemi

30

Wyspy historii

i pojawiają się istoty ludzkie. (Powrócimy do tych maoryskich wyobrażeń w rozdziałach następnych). Pieśni hawajskie o stworzeniu świata (takie jak powszechnie znana Kumulipo) są podobne, z wyjątkiem tego że Rozświetlone Niebo (Wakea) i Ziemska Warstwa (Papa) są prastarymi istotami ludzkimi (Mało 1951). Niebo (Wakea) żyje z własną córką by spłodzić najpierw roślinę taro, a następnie przodka wodzów Kolejne dzieci w tej bardzo kazirodczej pierwotnej rodzinie to kilka klas hawajskiego społeczeństwa lub też, w pewnych wersjach bliższych maoryskiej, ich dzieci to wyspy Hawaje.

Ponieważ jest to system wspólnego pochodzenia, związki semantyczne pomiędzy kilkoma płaszczyznami kosmosu i społeczeństwa nie są jedynie metaforyczne lub zaledwie metonimiczne w sensie fizycznego przystawania. Pochodzenie w polinezyjskiej myśli opiera się na logice formalnych klas: przodek ma się tak do swoich potomków, jak ogólna klasa do swych poszczególnych przypadków. Potomstwo jest znakiem typu rodzicielstwa. System ten jest zatem prawdziwą ontologią, mającą związek z cechami wspólnymi i różnicującymi substancji. Związki logicznie z niego wyprowadzone - na przykład niebios mają się do ziemi tak, jak wodzowie do ludu - są wyrazami istoty rzeczy. Stąd związki i czyny pierwotnych pojęć przedstawianych w micie stają się, dla osób wywodzących się z tychże pojęć, paradygmatami ich własnych historycznych poczynań. Każdy hawajski związek rekapituje pierwotny związek męskich niebios i żeńskiej ziemi, a potomek wodzowskiej pary rodziców jest kolejnym bogiem. Tym samym schemat genealogiczny służy pensee etatique, tak jak "totemizm" funkcjonuje w pensee sauvage. Nieodłącznie pociąga to za sobą wszelkie niezbędne operacje klasyfikacji, transformacji oraz momentalności. Seks, jak mówi gdzieś Hocart, jest znakiem seksu. Hawajczycy dostrzegają go wszędzie wokół siebie, ponieważ on już tam jest.

Rozważmy "ukryte znaczenie" (kaond) inskrypcji nad wejściem do Urzędu do spraw Zasobów Wodnych w Honolulu:

Uwe ka lani, ola ka honua ("Niebiosa płaczą, ziemia żyje").

Mało prawdopodobne, że haole ("biali ludzie") i Japończycy, którzy obecnie przeważają w hawajskiej biurokracji, są świadomi, że ów bezbarwny urywek z bukolicznej poezji odnosi się do pierwotnej kopulacji (por. Elbert 1962). Co więcej, przysłowie jest skondensowanym sym-bólem historii i poezji, do której problemów teraz powracamy. Męskie nasienie, naturalnego i boskiego pochodzenia, zostaje wchłonięte przez kobietę i przekształcone w ludzką istotę: znowu mamy tu do czynienia z duchową hipergamią. Jednak w rezultacie "niebiosa płaczą", a to może wskazywać na spokój i ukojenie związane ze stosunkiem płciowym, na

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

31

zneutralizowanie przez kobietę gorącej i pierwotnej namiętności męż-czynny. Jeszcze jedno znaczenie pojawia się na hawajskiej powierzchni

rzeczy, jako że "niebiański jedyny" (ka lani) jest często spotykanym określeniem "wodza". To zaś doprowadza nas do kolejnej formy arty-stycznej, którą czytelnicy Anty-Edypa z pewnością rozpoznają jako głów-ny filar ideologii politycznej: rozrodcze pieśni arystokracji hawajskiej. Społeczny zasięg pieśni rozrodczych (mele ma'i) prawdopodobnie wykracza poza środowisko wodzów (ali'i) i obejmuje poważane w oko-licy rodziny (Pukli et al. 1972, 1: 76-77, 84-85)¹⁵. Słynne zachowane nrzvkłady to jednakże hymny sławiące pewne królewskie genitalia. Wraz z towarzyszącym im hula, takie pieśni "były tradycyjnym zakończeniem oficjalnej prezentacji tańców na cześć wodza" (Barrere et al. 1980: 21). W każdym razie dla wszystkich Hawajczyków genitalia stanowią "drogocenną własność". Zakrywanie ich ubraniami nie tłumaczy się skromnością lub wstydem, lecz potrzebą ochrony czyichś kosztowności. Choć bez wątplenia jest ono wtórne, to jednak tego wyjaśnienia nie należy lekceważyć i stanowi ono również miły kontrast dla poglądów misjonarzy, którzy uważali, że ludzie powinni nosić ubrania, by zakrywać swą "deformację". Najwcześniejsze zapisy pieśni w języku hawaj-skim, zebrane przez Samwella podczas podróży Cooka, były z gatunku mele ma'i. Oto najkrótsza (być może jest to fragment) z dwóch pieśni ze zbioru Samwella:

An ule [penis], an ule to be enjoyed: Ule [penis], ule, by się tobą cieszyć

Don't stand still, come gently, Nie stój ciągle, wejdź łagodnie,

That way, all will be well here, O tak, wszystko będzie dobrze,

Shot off your arrow. Wystrzel swoją strzałę¹⁶.

Pieśni pochwalne (lub wabiące), jak również imiona własne, często dedykowano drogocennym organom wodzów, bardziej w charakterze antycypacji niż uznania dla dojrzałych wyczynów, ponieważ

zarówno Kobiety, jak i mężczyźni byli w ten sposób honorowani w momencie narodzin. Pieśń królowej Lili'okalani opowiada o "rozbrykanych, swawol-

nych genitaliach, które ruszają się to w górę, to w dół" (Pukli et al. 1972, 2:85). Jej brat, król Kalakaua, był obdarzony Halala, "olbrzymim [seksualnym narządem]" w słynnej pieśni "Twoje żwawe ma'i [genitalia]":

Your lively ma'i Twoje żwawe ma'i

That you are hiding - Które ukrywasz-

Show the big thing Pokaż duży interes

Halala to the many birds Halala, wielu ptakom.

(Elbert and Mahaoe 1970: 67)

32

Wyspy historii

Rozrodcza pieśń, nadal śpiewana i tańczona na cześć wielkiego Ka-mehameha (zmarł w 1819 roku), nosi tytuł Ptaki wiją gniazda. Pieśń jest również godna uwagi z powodu jej końcowego, atrybutywnego określenia, utożsamiającego Kamehameha z Kunui'akea - bogiem (wyobrażeniem) ludzkiej ofiary:

Punana kamanu i Halili la, Ka nu'a lehua i mokaulele la

Aia ko ma'i i lehua la ea... He ma'i no Kunufakea.

Ptaki wiją gniazda w Haili, Kwiaty lehua układane są w wysokie stosy Oto twoje genitalia o smaku lehua... Rozrodcza pieśń dla Kunui'akea.

(Dorton 1981)17

Ou regne la beaute, la reine est belle18

Idealne piękno wodza jest odpowiednikiem jego bądź jej idealnej potencji - mówimy, rzecz jasna, o ideałach. Ważny wódz jest "boski", to znaczy: olbrzymi, utuczony, o skórze rozjaśnionej, bo chronionej przed słońcem, ciało jego lśni od perfumowanego olejku i odziane jest w połyskującą przyozdobioną piórami pelerynę, która jest skarbem jego królestwa. Dlaczegoż by nie budować królestwa na takim fundamencie? Jako istniejące jedynie w oczach patrzącego, piękno jest w sposób nieunikniony relacją społeczną. Jako siła przyciągania, która może wymusić wymianę świadcząca o pożądaniu, piękno może wręcz służyć jako funkcjonalny odpowiednik normy wzajemności. Wiele społeczeństw Oceanii w podobny sposób postępuje się estetyką na pograniczu moralności: w

relacjach poza kontrolą prawa czy zobowiązań wynikających z pokrewieństwa. Piękno osób lub rzeczy odgrywa swą rolę na peryferiach ukonstytuowanych grup oraz przy odstępstwach od ładu moralnego: tak jak w błaganiach skierowanych do boga lub partnera w wymianie; lub w ucztach, jakie w ramach wymiany urządzają obce sobie plemiona (por. Guidieri 1973). Na Hawajach jednakże piękno jest ulokowane tak, jak gdyby zajmowało centralne miejsce w społeczeństwie, jako główna organizująca je zasada.

Piękno spełnia tutaj funkcję naturalnego paradygmatu politycznego. Magnetycznie skupiając na sobie spojrzenie tłumu, niezwykle piękno wodza ustanawia relację przyciągania i spójności, która nie tylko jest skoncentrowana lub hierarchiczna, ale prowadzi do podporządkowania tych, którzy je oglądają, poprzez akt miłości. Polityczną relację w języku hawajskim określa się jako aloha. Aloha, "miłość", to uświadomienie sobie przez ludzi ich poddaństwa. Jest to sposób, w jaki okreś-

33

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli *le calcul sauvage*

lają swoje zobowiązania oraz usprawiedliwiają swoją lojalność wobec wodza. Na zasadzie wzajemności także i wódz powinien czuć aloha do swego ludu. Jednakże jest to z kilku względów gra słów. Wódz powinien okazywać współczucie, pitie; jednak jako szczególnie obdarzony boskim pięknem stanowi uprzywilejowany obiekt powszechnego uczucia przywiązania. Hawajczycy zwracają się do swoich wodzów, używając licznych sformułowań odnoszących się do sfery uczuciowej, które tylko nam wydają się nieszczerze: "drogocenny", "ukochany", "umiłowany".

Dotyczy to również najbardziej rozpowszechnionego określenia: "niebiański" (*ka lani*). Specyficzną właściwością arystokratycznego piękna jest blask i świetlistość, które Hawajczycy niezawodnie łączą w micie, rytuale i pieśni ze słońcem. Takie piękno słusznie nazywane jest boskim, bo tak jak sami bogowie sprawia, że rzeczy są dostrzegane. Stąd powiązanie z wodzowską potencją seksualną, która w ludzkim wymiarze ma ten sam twórczy efekt. Oto tekst na ten temat pochodzący ze znanego mitu, historii Kila, syna Mo'ikeha. Bohater ma stoczyć walkę z Makali'i, młodszym bratem swojego ojca. Nagrodą za zwycięstwo w tej walce jest piękna przywódczyni plemienia Lu'ukia, pojmana na ziemi Kahiki, gdzie królem jest Makali'i. Kila wygra walkę i weźmie kobietę, która niegdyś była żoną jego ojca. Fragment opisuje Kila w momencie jego pojawienia się na Kahiki:

"Na widok Kila tłum zaczął krzyżeć z podziwu dla jego piękna. Słyszano nawet mrówki śpiewające na jego cześć, śpiewały ptaki, kamienie toczyły się z łoskotem, muszle krzyczały, trawa wędła, dym zawisł nisko, pojawiła się tęcza, słyszano gromy, zmarli ożyli, widziano nieowłosione psy i niezliczone rzesze różnego rodzaju duchów. Wszystkie te wymienione rzeczy to byli ludzie Moikeha, którzy w chwili przybycia jego syna, Kila, stali się widzialni, w uznaniu wysokiej wodzowskiej rangi Kila" (Fornan-der 1916-1919, 4: 168).

Kosmos odśłania się na piękno Kila. Człowiek, natura, a nawet duchy stają się widoczne w jego świetle, co oznacza: w politycznym potencjale jego poddanych. Prawdopodobnie jesteśmy blisko istoty mana, jednak w owej hawajskiej koncepcji tkwi tak wielka siła, że obawiam się ją poruszać.

Dość powiedzieć, że skutki mana są zapośredniczone przez spojrzenie. Oko stanowi symboliczne miejsce podporządkowania. Valeri zauważa, iż "zdaniem Hawajczyków, dwoma uczuciami, które umożliwiają wykroczenie poza siebie są pożądanie i szacunek. I jedno, i drugie zwane jest kau ka maka, dosłownie "zaatakować czyjeś oczy" (Valeri 1985). "Widzieć" w hawajskim (tak jak we francuskim i angielskim), to "rozumieć", ale także "poznać seksualnie". Oko - świadek ładu świata form wygenerowanych przez wodza, stanowi zatem ofiarę tych, którzy gwałcą ów ład. Lewe oko osoby, która została zgładzona

34

Wyspy historii

za złamanie tabu, zostaje połknięte przez Kahoali'i, rytualnego sobowtóra króla i żyjącego boga jego ofiarnych obrzędów. Podobnie jak nie można patrzeć bezpośrednio na słońce, nie narażając się na obrażenia, tak też nie można patrzeć na wodzów strzegących najważniejszych tabu - tych nazywanych "bogami", "ogniem", "gorącym" oraz "szalejącymi płomieniami". Zwykły człowiek z ludu leży przed nimi twarzą do ziemi, w pozycji przyjmowanej przez tych, którzy składani są w ludzkiej ofierze. Taka osoba zwana jest makawela, "spalone oczy". Nie mogą jednak dłużej opowiadać o symbolicznym bogactwie owych skojarzeń, ponieważ nie pozostanie już miejsca na nic innego¹⁹. Niech mi jednak będzie wolno streścić filozofię polityczną za pomocą następującego kontrastu: kiedy zwykły śmiertelnik, który złamał tabu, zostaje przeznaczony na ofiarę, jego oczy są najpierw wyłupywane przez królewskich katów; lecz gdy w czasach historycznych wielki wódz Keoua złożył się na ołtarzach swego zwycięskiego rywala Kamehameha, najpierw odciął koniuszek swojego penisa.

Jeśli myślimy w tym kontekście wyłącznie o "ideologii" lub "nadbudowie", oszukujemy się: to jest ekonomia polityczna miłości. Miłość jest nadbudową (jak powiedziała by Godelier). To, co erotyczne, jest zarazem pragmatyczne - i to w podwójnym sensie. Z punktu widzenia działającego podmiotu, zarówno zwykłego człowieka, jak i wodza, seksualne podboje są środkiem do pozyskania całej gamy materialnych korzyści. To pojęcie jest dość łatwe, ale dla drugiego znaczenia, które jest socjologiczną konsekwencją pierwszego, a mianowicie, że struktura królestwa jest wysublimowaną postacią siły jego seksualnej atrakcyjności, nie mamy gotowej teorii. Społeczeństwo hawajskie nie było światem określonych grup krewniaczych i przepisanych związków, zakładanych z góry form i norm, zbiorowych lineaży i ustalonych zasad zawierania małżeństw opisanych w dobrej tradycji antropologicznej. Przyczyną nie było po prostu to, że z technicznego punktu widzenia system był skomplikowany. Był on performatywnym, raczej dosłownym "stanem rzeczy" kreowanym właśnie przez działania, które go oznaczały. Od rodziny po państwo, układy społeczne nieustannie się zmieniały, stanowiły zespół związków budowanych na ruchomych piaskach miłości.

Marc Bloch udzielił nam lekcji, jak uprawiać komparatywistykę, jeśli nie chcemy zostać antykwariuszami. Jednym z pożytków porównania w mocnym lub lingwistycznym sensie - porównania "genetycznie" powiązanych struktur - jest to, że wolno nam mówić o permutacjach cechujących się znaczącą nieobecnością. Hawajom brakuje segmentarnego ustroju grup rodowych znanego pokrewnym ludom polinezyjskim, brak organizacji podziału ziemi w formie piramidy

utrwalonych lineażu, wraz z odpowiednią hierarchią kultu przodków, prawami własności i tytułami wodzowskimi, a wszystko to oparte jest na genealogicz-

35

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

nym pierwszeństwie w ramach grupy o wspólnym rodowodzie. Nieprawdą jest, że owe koncepcje nie pozostawiły żadnych historycznych śladów czy nawet nie spełniały systematycznych funkcji. Porządkują one poprzednie pokolenia znamienitych członków rodziny królewskiej mających kosmologiczne genealogie, które biorąc swe początki z boskich źródeł, rozwijają się dalej patrylinearnie, dzięki męskim liniom bocznym, odgałęzieniom stworzonym przez starszych i młodszych braci; ustanawiają związki dynastyczne pomiędzy wieloma wyspami. Z reguły najstarsze i najwyższe rangą linie są na wyspach zachodnich, Kaua'i i O'ahu, skąd również wywodzą się najważniejsze tabu. Z kolei historyczny dynamizm systemu lokuje się na wschodzie, wśród wodzów Maui i Hawai'i, którzy są w stanie odróżnić się od lokalnych konkurentów czy nawet od swych dynastycznych przodków, poprzez przywłaszczenie sobie pochodzenia od pradawnych umieszczanych na zachodzie źródeł legitymizacji. W tej genealogicznej grze - ulubionej scenie działalności politycznej hawajskiej monarchii, aż do XIX wieku - lineaż jest nie tyle strukturą, ile argumentem.

Hawajczycy nie są właściwie tyle zainteresowani pochodzeniem zstępnym [descent], ile pochodzeniem wstępnym [ascent]; selektywnie wybierają sposób umożliwiający im awans, biorąc pod uwagę zwłaszcza przodków płci żeńskiej, doszukują się związku z jakąś pradawną linią rządzących²⁰. Przypomnijmy sobie tych ludzi, naturę i bogów, którzy ujawnili się "w uznaniu wysokiej rangi wodzowskiej Kila". Jednak Hawajczycy mawiają także, że "to w tonie określana jest przynależność społeczna dziecka". Nie oznacza to pochodzenia matrylinearnego, jak sądzili dawni badacze, lecz to, że przynależność klasowa i tabu przekazywane przez poszczególne matki różnicują roszczenia walczących ze sobą wodzów oraz rywalizujących spadkobierców. Stąd poszukiwanie świętej kobiety w micie o Kilu, ale także w licznych opowieściach o legendarnych królach oraz w udokumentowanych praktykach ich historycznych sukcesorów (por. Valeri 1972). Tak więc, jeśli zachowały się polinezyjskie zasady genealogiczne to dlatego, że pochodzenie nabywa się w drodze aliansu.

Hawajczycy powiadają przy tym, że "po objęciu władzy wódz postępuje jak zdobywca". Nie jest to jedynie aluzja do świętowania zwycięstwa odniesionego nad poprzednikiem, które tutaj, tak jak wszędzie, cechuje ceremonię koronacyjną boskiego króla. Niezależnie od tego, czy przejmuje władzę dzięki uzurpacji, czy też przez dziedziczenie, wódz po dojściu do władzy rozdziela prawa do wszystkich ziemskich okręgów, małych i dużych, wśród swych najbliższych krewnych i popleczników. Są to wodzowie "zjadający okręg" (ali'i' ai moku/ ahupua'a). Hawajczykom ponadto bliższa jest makiaweliczna zasada sprawowania rządów przy pomocy wiernych sług niż przy pomocy baronów.

Nadając

Wyspy historii

ziemię, rządzący wódz jest skłonny przekazywać pełnomocnictwa pomniejszym wodzom spowinowaconym z rodziną królewską poprzez liczne drugorzędne związki, tym sposobem przeciwstawiając krewnym w linii bocznej swych bliskich krewnych, będących jego najbardziej niebezpiecznymi rywalami. TU właśnie leży główne źródło polityki seksualnej. Konsekwencją obyczaju związanego z rozdziałem ziemi jest arystokratyczna obsesja spisku i intrygi, w której intryga seksualna jest środkiem ulubionym²¹.

System zawierania małżeństw (używam terminów dość swobodnie) przez wodzów hawajskich był trwającą całe życie fetą poligynicznego i poliandrycznego łączenia się w pary, które wymyka się jakimkolwiek łatwym opisom. Kazirodztwo i egzogamia, hipergamia i hipogamia: każdego rodzaju związek miał swoje zalety, zależnie od sytuacji. Hawaj-czycy musieli być świadomi wynikających z tego korzyści, ponieważ tak czy owak rodzicielstwo musiało zostać społecznie przypisane - "jakkolwiek całkiem dzicy, my również potrafimy kalkulować". Nie jesteśmy w stanie dotrzeć do jakichkolwiek wiarygodnych statystyk, ponieważ naszymi głównymi źródłami są misjonarze amerykańscy, którzy lubowali się w ujawnianiu hawajskich nieprawości moralnych. Uwaga brata Thurstona na temat drugiej żony Kalaniopu'u, króla Hawajów za czasów Cooka, jest typowa:

"Zgodnie z jej własnymi słowami miała w swoim życiu nie mniej niż czterdziestu mężów i zgodnie z dawnym zwyczajem wysokich rangą przy- wódczyń, które nie były głównymi żonami aktualnie panujących królów, miała na ogół kilku z nich jednocześnie" (Listy, Kailua, 10 XII 1828).

Nie da się jednak przecenić wagi, a także zakresu tych najwyraźniej niezobowiązujących związków. Z sieci seksualnych powiązań wyłania się organizacja królestwa.

Tym sposobem systemowi hierarchii jest przekazywana pewna entropia, co uwalnia z kolei przyptyw (huahua'i) arystokratycznych energii seksualnych. Zważywszy na pogmatwane sploty genealogii, spowodowane ciągłym przeplataniem się wodzów, system rang i tabu zmierza zawsze ku najbardziej prawdopodobnemu stanowi nieodróżnicowania. (por. Valeri 1972). Każdy może powiedzieć: nous ausssi, nous avons des aieux. Jednak tam, gdzie każdy ma takie roszczenia co do słuszności swych praw, nikt nie może zagwarantować zasadności tych roszczeń. Nie istniały tam również żadne gwarancje zachowania prawa do tego, co już się posiadało. Być może z wyjątkiem wielu związków, które dostarczały jedyne w swoim rodzaju rozróżnienia między czymś pochodzeniem a poparciem innych dla spełnienia czyichś ambicji - oczywiście w nadziei wsparcia własnych roszczeń przy rozdziale ziemi i urzędów. Możemy teraz zrozumieć, iż sprawność erotyczna celebrowana w pieśniach

narodzinowych elit hawajskich nie jest jedynie odbiciem ogólnego skojarzenia wodzostwa z kosmiczną płodnością. Arystokratyczne genitalia są zaiste wartościowym środkiem produkcji społecznej.

To, co było prawdziwe dla królestwa, odnosiło się również do skromniejszej sfery domowej zwykłych ludzi: bezustanna fluktuacja układów i przynależności, wywoływana w dużej mierze nieustannie zmieniającym się przywiązaniem emocjonalnym. Nie istniały tutaj żadne sztywne reguły rezydencji małżeńskiej albo z góry określone formy rodzinne (na przykład poszerzone rodziny patrylokalne). Zdarzały się przypadki poliandrii i poligamii. Nade wszystko młodzi dorośli przechodzili przez długotrwały okres mobilności poświęcony pogoni za przyjemnością. Wielką wartość przywiązywano do u'i "pełnego wigoru, młodzieńczego piękna". Młode kobiety nie tęskniły za ustatkowaniem i wychowywaniem dzieci z powodu niekorzystnych skutków, jakie miało to dla ich figur. Miało to być główną przyczyną aborcji i dzieciobójstwa, ale nie jest pewne, jak częste były to praktyki. Nie ulega wątpliwości, że dzieci często zostawiano dziadkom na wychowanie, podczas gdy matka szła w swoją stronę. Dla młodych mężczyzn domowe obowiązki pociągały za sobą dodatkową niedogodność związaną ze znalezieniem się pod rządami wodzowskiego agenta ziemskiego (konohiki) i podporządkowaniem się jego wymogom dotyczącym pracy i produkcji. Często rodzinną stabilizację osiągnano zatem dopiero w stosunkowo zaawansowanym wieku. Ludzie nazywali ją po prostu noho pu, "życie razem", ale między tymi a wcześniejszymi, prowizorycznymi związkami - moe aku, moe mai, "sypiać tu, sypiać tam" - nie ma wyraźnie zarysowanej różnicy. Dla zwykłych ludzi "małżeństwo" było nacechowane rytualnie w stopniu niewielkim lub wcale. Poza określeniami oznaczającymi "mężczyznę" (kane) i "kobietę" (wahine), Hawajczycy nie mieli nazw oznaczających "męża" i "żonę". Niemniej jednak mieli stosowne terminy pokrewieństwa. Żona mężczyzny była uważana za jego kuleana, jego "roszczenie do własności" w obrębie jej rodziny. Podsumowując, zarówno dla ludu, jak i dla wodzów konsekwencją seksu było społeczeństwo: nieustannie zmieniający się układ związków, które wskutek przypisywanych im względów praktycznych uległy stopniowemu uporządkowaniu oraz osadzeniu²².

Powiązanie między tymi dwoma sferami, domową i polityczną, społeczeństwem obywatelskim i państwem, dokonywało się ponadto za pomocą tych samych seksualnych środków, które odpowiednio je organizowały. Zwykli ludzie również byli zainteresowani erotycznymi wyczynami szlachty i mieli ambicje, by stać się obiektami ich uczuć. Nie było to jedynie aloha, ale seksualne przywiązanie, które dla zwykłych ludzi było dużą szansą na awans społeczny, nazywaną 'imi haku, "poszukiwać pana". Relacje z wyspy Hawai'i mówią o lokalnej formie jus

38

Wyspy historii

primae noctis, będącej w takiej samej mierze przywilejem dla wodza, jak i dla dziewczyny z ludu:

"Zanim dziewczyna wzięła męża, wódz musiał ją wawahi [otworzyć, przebijać]. Jeśli pojawiało się dziecko, było z dumą wychowywane przez jej rodzinę i męża. Ten mąż miał "pańskiego" haku do wychowania. Ten "pan" był ważny, ponieważ mógł być "kręgosłupem" [iwikuamo'o, wsparciem i

krewnym] na dworze wodza. Wódz mógł otworzyć, przebijając, każdą dziewczynę, a jej rodzina cieszyła się z tego i starała się do tego doprowadzić" (wypowiedź informatora).

Dla uprawiających rolę nie istniała żadna ochrona ze strony line-ażu. Nie było żadnego lineażu. Lokalnych wodzów okresowo "obsadzanych" (ho'onoho) i wymienianych przez dzierżących władzę w okręgach wiejskich nie łączyły żadne konieczne lub istotne więzy z tamtejszymi ludźmi. Zarazem jednak ten system redystrybucji ziemi wśród elity nie pozostawiał żadnej przestrzeni dla innych lokalnych struktur solidarności lineażowej oraz własności kolektywnej - w szczególności dla alternatywnej władzy pochodzącej z ludu w postaci senioralnej linii ich własnych przodków. Zgodnie z tradycyjną definicją zwykli ludzie to ci, którzy nie są w stanie odtworzyć genealogii sięgającej poza ich dziadków. Nie odziedziczyli też tyle ziemi, by móc zmienić poddań-czą pozycję zajmowaną przez ich rodziców lub dziadków wobec wodza stojącego na czele społeczności. W dość krótkim czasie także tych niegdyś znaczących ludzi (ko'iko'i) i wodzów quondam żyjących z uprawy roli pozbawiały przywilejów kolejne pokolenia narzuconych im zwyczajów wodzów. Ogólnie rzecz ujmując, było to społeczeństwo malejących zysków. Stąd znaczenie owego "poszukiwania pana"²³.

Poszukiwanie może zacząć się przy urodzeniu. Wiele rodzin na wsi wybierało "ulubione dziecko" (punahale), płci męskiej lub żeńskiej, po to by wychowywać je na świętego wodza w obrębie domostwa. Był to odpowiednik uwagi, jaką darzono dziecko wodzowskie, a w szczególności dopełnienie seksualnej potencji antycypowanej w pieśniach narodzinowych arystokratycznych potomków. Ulubione dziecko było poświęcone rodzinnym przodkom. Podobnie jak w przypadku świętego wodza, sama osoba faworyta, jej ubranie, jedzenie i działania były odpowiednio ograniczone tabu. Stary tekst mówi o poświęceniu ulubionego dziecka bogu płci przeciwnej: o formie teogamii, nakazie dziewictwa w czasie młodości i wyglądanu z niecierpliwością ostatecznego związku z widzialnym bogiem i wodzem w jednej osobie będącym celem konsekracji. Modlitwa poświęcenia odmawiana za ulubioną córkę jest wymowna, jeśli chodzi o oczekiwane korzyści:

39

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

"O Granico Zachodu,

Górny Firmamencie,

Dolny Firmamencie,

Oto jest twój skarb.

Ofiarują ją mężczyźnie, który będzie rządził ziemią,

Męża, który rządzi ziemskim okręgiem,

Wodzowskiego męża,

By chronić twoich [dziecka] rodziców,

By chronić twoje potomstwo...

Uchroń moje genitalia

Dla mojego męża, by zobaczyć...

Spójrzcie, wy opiekuńcze duchy nocy,

Ochrońcie wasze dziecko,

Zapewnijcie dla niej wodzowskiego męża, który rządzi ziemią."

(Kekoa 1865)

Możemy zrozumieć, dlaczego Hawajczycy tak interesują się seksem. Seks był wszystkim: pozycją społeczną, władzą, bogactwem, ziemią oraz zabezpieczeniem tego wszystkiego. Być może było to szczęśliwe społeczeństwo, które potrafiło uczynić pogoń za wszystkimi tymi dobrymi rzeczami w życiu przyjemnością samą w sobie.

III. STRUKTURY PERFORMATYWNE

Z jednej strony niepodobni do nas, dla których znój i ból stanowią warunki a priory przyjemności. Z drugiej zaś strony podobni do nas w tym, że także ich społeczeństwo wydaje się formowane jak gdyby przez Niewidzialną Rękę, z pragmatycznych interesów swych działających podmiotów, dlatego też jako forma historyczna podlega ono ciągłemu tworzeniu i dekonstruowaniu. Podobnie jak u Eskimosów, Tswana, w Pul Eliya lub w tak zwanych luźno ustrukturyzowanych społeczeństwach Nowej Gwinei. Wszystkie te ludy mają jeszcze jedną cechę wspólną: opierają się antropologicznym objaśnieniom. Są pomnikami porażki wyobraźni antropologicznej, a ponadto ograniczeń całej zachodniej myśli społecznej. Postrzegamy je jak przez zaciemnione okulary, przez tworzone post factum "modele statystyczne", które muszą zadowalać się zsumowaniem skutków licznych indywidualnych wyborów i następnie uwierzytelniać empiryczne wyniki jako prawdziwy porządek kulturowy. Tęsknimy za "modelami mechanicznymi" dostarczanymi nam przez ludzi, którzy wiedzą, jak działać zgodnie z góry ustalonymi relacjami, zamiast określać owe rela-

40

Wyspy historii

cje na podstawie sposobu, w jaki ludzie wchodzą ze sobą w interakcje. Znacznie wygodniej czujemy się z Arystotelesowską logiką "struktury społecznej" przekazaną nam w spadku przez scholastycznych doktorów: grupy korporacyjne i normy prawne Radcliffe'a-Browna, eleganckie, małe, poszufladkowane układy niesprzecznych kategorii i bezproblemowych zachowań, z funkcją dla

każdego statusu i z każdym na swoim miejscu. Jesteśmy wyznawcami w świątyni Terminu-sa, boga granicznych kamieni.

Konfrontacja z ludźmi, którzy zdają się wymyślać reguły w trakcie postępowania, konstytuującymi fakty społeczne jako fikcje ich prawdziwych interesów, przypomina nam o nas samych. Zaczynamy wówczas mówić tajemniczo lub dialektycznie o antytetycznych zasadach, właściwościach i rodzajach przyczynowości. Odkrywamy ontologiczne różnice między strukturą a praktyką, systemem a wydarzeniem, stanem a procesem, normą a zachowaniem. Jedno - system lub struktura - jawi się jako "idealne", "ideologiczne" lub "zaledwie symboliczne", podczas gdy życie przeżywane przez nas jest rzeczywiste, empiryczne i praktyczne. Trudno nam sobie wyobrazić, że na poziomie znaczenia, a więc na poziomie kultury, bycie i działanie są zamienne.

Ściślej mówiąc, mamy trudności ze znalezieniem teoretycznego miejsca dla tego poglądu, chociaż uznajemy go i działamy, odwołując się do niego w naszym własnym życiu. Dla nas przyjaźń jest relacją wzajemnej pomocy. Przyjmujemy, że przyjaciele będą pomagać sobie nawzajem: działanie jest z góry zakładane przez tę relację. Jednakże powszechnie wiadomo, iż "prawdziwych przyjaciół poznaje się w biedzie". Ten, kto ci pomaga, jest twoim prawdziwym przyjacielem: związek bardziej tworzy się w działaniu, niż działanie jest zagwarantowane przez związek. (W antropologii słyszymy o preskryptywnym systemie zawierania małżeństw, nakazującym związki między pewnymi kategoriami krewnych, takimi jak kuzynowie przeciwlegli. Z mojego doświadczenia wynika, że system fidżyjski jest w pełni preskryptywnym systemem małżeństw kuzynów przeciwległych: wszyscy Fidżyjczycy poślubiają swoich kuzynów przeciwległych. Preskryptywność wyraża się tutaj nie w tym, że ludzie, którzy są tak spokrewnieni, poślubiają się, ale w tym, że ludzie, którzy poślubiają się, są tak spokrewnieni -jakakolwiek byłaby ich wcześniejsza relacja, jeśli jakakolwiek była.) Twierdzę, że na poziomie znaczenia zawsze istnieje potencjalna odwracalność pomiędzy działaniem a typami relacji. Czasowniki znaczą tyle samo i tak samo co rzeczowniki, a porządek strukturalny może zostać wypracowany przez rozpoczęcie działania czy to z jednego końca, czy z drugiego. Prawdopodobnie wszystkie społeczeństwa używają pewnego rodzaju mieszaniny owych wzajemnych sposobów produkcji symbolicznej. Jednak są systemy dzielące w przeważającej mierze Radcliffe-Brownowskie

41

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

mechanizmy: ograniczone grupy i niepodważalne reguły, które faktycznie z góry określają wiele ze sposobów, w jaki ludzie działają i współżyją. Nazwijmy je "strukturami preskryptywnymi". Względnie przeciwny wobec niego system hawajski, jest "strukturą performatywną".

Ta ostatnia bezustannie wyłącza relacje z praktyki - szczególnie, jak usiłowałem to pokazać, z praktyki seksualnej. Przed chwilą zaakcentowałem tę kwestię za pomocą wyraźnego oksymoronu, sugerując, że podmiot gramatyczny może pozostawać w orzecznikowej relacji do czasownika. Jednak taki jest język hawajski. Porządek słów rządzi się zasadą zwaną "stawianiem na przodzie", przesuwaniem najistotniejszej informacji ku pierwszej pozycji w szyku zdania, miejsca zazwyczaj zajmowanego przez

czasownik. Same czasowniki są określane raczej przez aspekt lub stopień realizacji niż właściwy czas; a najczęściej używane czasowniki są tak zwanym statywami, oznaczającymi to, co uważamy raczej za stan lub położenie, aniżeli działanie. W rzeczy samej, w owym języku form fleksyjnych te same określenia, w zależności od miejsca, jakie zajmują, na ogół funkcjonują jako rzeczowniki, czasowniki, przymiotniki lub przysłówki. Nie powtarzam poglądu, powszechnie przypisywanego Whorfowi i Sapirowi, iż kategorie gramatyczne określają kategorie myślowe. Ta sama zamiennosc bycia i czynienia czegoś przejawia się tak samo w strukturze społecznej, jak i w strukturze gramatycznej i nie wskazuje a priori, że któraś z tych dziedzin powinna być bardziej uprzywilejowana niż druga. Jednak ujęta ogólnie hawajska logika kulturowa wskazuje w istocie, że opozycja między stanem a procesem lub substancją a działaniem czczona jak świętość w naszych własnych naukach społecznych i historycznych, nie ma znaczenia -jakkolwiek bardzo owo rozróżnienie wydaje nam się warunkiem samego myślenia.

W myśli hawajskiej, jak zauważyliśmy, krewni zarówno rodzą się, jak i są "stwarzani". "Karmienie" (hanai), tak zwana adopcja, może w równie efektywny sposób ustanawiać związek rodzicielski, jak urodzenie. Logika jest wysoce produktywna i znaczeniowo spójna. Ka-ma'aina lub "dziecko ziemi" odnosi się do kogoś "miejscowego". Jednak można być kama'aina dzięki czynom lub przez przypisanie: przez długotrwałe zamieszkiwanie lub przez prawo przysługujące z tytułu urodzenia. Spójność polega na tym, że wszystkie te relacje związane z rodzicielstwem i rdzennością mają wspólny mianownik. Wszystkie powołują się na wspólną substancję podzielaną przez ludzi, którzy są ze sobą w ten sposób powiązani. Rodzice i dzieci są ludźmi tego samego rodzaju: składają się z tej samej materii, czy to poprzez reprodukcję substancji, czy też poprzez wspólną jej konsumpcję. Wynika z tego logicznie, że osoba, której pożywienie pochodzi z określonej ziemi - 'aina -jest jej dzieckiem, czyli kama, kam'aina, tak jak ci, którzy się na niej

42

Wyspy historii

się urodzili. (W ludowej etymologii 'aina, "ziemia", jest tłumaczona jako "miejsce karmienia". Zródłostów jest historycznie nieściśły, mimo to pełen dobrego historycznego wycucia, ponieważ polinezyjski rdzeń będący przedmiotem rozważań to dobrze znany *kaainga, oznaczający siedzibę i grupę krewnych poczętą w wyniku stosunków płciowych -a na całej Polinezji stosunek płciowy jest, "jedzeniem".)

Wszystko to pomaga wyjaśnić pozorny paradoks społeczeństwa, które jest w stanie powiełać powszechnie panujący porządek kulturowy dzięki swobodnej pogoni za szczęściem, le'a, a więc (mówiąc po hawajsku) dzięki przypadkom seksualnego przyciągania. Z punktu widzenia libi-dalnego podmiotu seks jest zajęciem pochłaniającym całą energię, nie tylko z uwagi na to, czym jest jako taki, ale ze względu na płynące z niego liczne korzyści praktyczne. Jednak z perspektywy ogólnej owe subiektywne cele stają się środkami konstytuującymi określony porządek ekonomiczny, polityczny i duchowy. I chociaż indywidualne wybory wydają się wolne lub przynajmniej bardzo liberalne, ogólny rezultat bynajmniej nie jest Kulturowo przypadkowy. Wyraża w wiarygodny sposób zwyczajowe

rozdzielenia i relacje pomiędzy mężczyznami i kobietami, wodzami i ludem, bogami i śmiertelnikami; jednym słowem, tradycyjny kosmiczny porządek rzeczy. Struktura tkwi raczej właśnie w tych (stosunkowo) niezmiennych rozdzieleniach i relacjach niż w nieustannie zmieniających się układach tworzonych i przetwarzanych na ich podstawie. Zatem system społeczny jest budowany z pasji, jest strukturą wyrastającą z uczucia.

Ten pozorny cud opiera się na kilku powiązanych ze sobą uwarunkowaniach sposobu produkcji symbolicznej, sposobu performatywnego. Wymienię tutaj jedynie dwa z nich. Po pierwsze, zwyczajowe, znaczące wartości osób oraz przyświecające im cele egzystencji tkwią w realizowanych interesach i intencjach indywidualnych przedsięwzięć, często jako nieuświadomione przesłanki działania. Wszystko, co umowne, nie znajduje się w umowie. Odpowiednikiem tego Durkehimowskiego aforyzmu są aforyzmy, spostrzeżenia i pojęcia życia codziennego, habitus lub "strukturyzujące struktury" - tak błyskotliwie opisane przez Bourdieu (1977) - nadające w ten sposób większy porządek indywidualnym interesom i działaniom. Z takiego rozumowania wynika, że społeczeństwo, które napędzane jest swobodną pogonią za realizacją interesów, nie jest przez to wolne od określonych relacji pomiędzy znakami (patrz rozdział piąty, poniżej). Po drugie, bycie i działanie bądź relacje i zachowania jako znaczenia zawarte są w tym samym uniwersum dyskursu i są podporządkowane powszechnym operacjom pojęciowym. Nie dodajemy jabłek do pomarańczy lub nie przeciwstawiamy rzeczy "idealnych" "realnym". Schemat, który łączy pewne czyny z pewnymi relacjami, sam w sobie jest systematyczny. Hawajczycy

43

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

stają się krewnymi lub "dziećmi ziemi" nie dzięki jakemukolwiek doświadczeniu, lecz jedynie dzięki tym doświadczeniom, które pociągają za sobą odpowiednią wartość posiadania tej samej natury. Dzięki wspólnej logice, która jest rzeczywista zarówno dla działania i relacji, mogą one funkcjonować - jedno dla drugiego - na przemian jako znaczące i znaczone²⁴.

Jednak jeśli ów proces nadawania znaczenia nie jest symboliczny ad hoc, to często jest post-factum. Powracamy więc do historycznych kwestii, w szczególności do historyczności struktur performatywnych. Calcul sauvage wydaje się podzielać ze swą słynniejszą kuzynką (lapensee sauvage) wielką zdolność do neutralizowania wydarzeń, które je osaczają. Nic, co ludzkie, nie było tak naprawdę obce Hawajczykom -jeśli nie zawsze wręcz odwrotnie. Zawsze istniała kategoria akua, zazwyczaj tłumaczona jako "bóg" lub "boskie". Według mnie właśnie to pojęcie, a nie słynne pojęcie mana, funkcjonuje jako zerowa kategoria semantyczna, oznaczająca nie tyle określoną treść, ile nadzwyczajność doświadczenia. Na początku Hawajczycy szczerze stosowali ten termin w odniesieniu do osób, statków i mechanicznych sztuczek cudzoziemców. Później, gdy ci ostatni zostali włączeni do hawajskiego społeczeństwa, stali się kama'aina, "dziećmi ziemi". Wszystko działo się tak, jak gdyby nie działo się nic: tak, jak gdyby mogło nie być historii, jak gdyby nie było nieoczekiwanych wydarzeń, żadnych zdarzeń, które nie byłyby już kulturowo przewidziane. Intencją hawajskich kobiet

spieszących na europejskie okręty, które uznały za znaki boga, było, make love, not history - i pas des histoires.

Jednak z trudem można uznać, że Hawajczycy są "zimnym społeczeństwem". Przeciwnie, dowiodło ono, że jest skrajnie podatne na zmianę. Owa integracja europejskich rzeczy i ludzi, najpierw jako boskich (akua), potem jak rodzimych (kama'aina) była zaproszeniem do kulturowej katastrofy. Jej najbardziej ogólną i oczywistą przyczyną było to, że cudzoziemcy, którym tak szczerze przyznano tubylczy status, mieli swoje własne powody istnienia i żadnych zobowiązań, by dopasowywać się do z góry przyjętych opinii, przez których pryzmat postrzegali ich Hawajczycy. Dzięki ujęciu przypadkowych wydarzeń w ramy ogólnie przyjętych struktur, dostrzeżeniu mitycznych związków w historycznych działaniach, system tylko pozornie jawi się jako reprodukujący się w elastyczny sposób. Wszelako, posługując się bon mot Pouillo-na: "Im bardziej pozostaje taki sam, tym bardziej się zmienia".

Na koniec musimy powrócić do dialektyki. Naprawdę nie miałem zamiaru pomijać milczeniem wzajemnej gry struktury i praxis, chciałem jedynie zarezerwować dla niej stosowne miejsce teoretyczne, tzn. postrzeganiem jej jako procesu symbolicznego. Cała kultura hawajska jest stworzona, by symbolicznie waloryzować moc ziemskiej praktyki.

44

Wyspy historii

Zmienia się zatem właśnie dlatego, że przyznając światu pełne członkostwo w swych kategoriach, dopuszcza możliwość funkcjonalnego przewartościowania kategorii. Bóg Lono nie mógł być tym samym pojęciem, odkąd zostało ono użyte w odniesieniu do kapitana Cooka; nie mogły też pojęcia obcej ziemi, tabu lub ogólnie świętości być utrzymywane w sposób, w jaki dotąd były utrzymywane. Ponieważ dana kategoria jest przewartościowywana w trakcie historycznego odniesienia, tak też muszą zmieniać się relacje między kategoriami: struktura ulega transformacji (por. Sahlins 1981).

Spostrzeżenia Marka Blocha na temat XV-wiecznej Europy znajdują swoje potwierdzenie i to bardziej dramatyczne w odniesieniu do Hawajów: "choć ludzie nie byli w pełni świadomi zmiany, stare nazwy, które były nadal na ustach wszystkich, powoli nabywały konotacji dalekich od ich oryginalnych znaczeń (1966: 90)". Można więc zapytać, dlaczego Marc Bloch, który tak dobrze wiedział, że praktyka była przyczyną tego procesu, sam nie uległ pewnej pozytywistycznej wersji rozumowania utylitarystycznego? Czy nie stało się tak dlatego, że badał społeczeństwa jakże skore do nadawania znajomych nazw różnym praktykom, i to tak, iż nie były one w stanie ukryć, że radzą sobie ze światem za pomocą relatywistycznego schematu kulturowego?

przypisy

1 Cook nie bez przyczyny powątpiewał w zdolność swoich lekarzy do określenia, kiedy człowiek był wyleczony w stopniu, który uniemożliwiałby przekazanie choroby wenerycznej ("Wenery") jak również w zdolność zarażonych marynarzy do oparcia się załotom polinezyjskich kobiet.

2 Samwell kontynuuje, mówiąc: "wiedziano, że niektórzy z tych, którzy byli na łądzie, mieli stosunki płciowe z kobietami" (Beaglehole 1967:1083). Poza tym, część z około dwudziestu mężczyzn służących pod porucznikiem Gore'em utknęła na dwie noce i jeden dzień na wyspie Ni'ihau, niedaleko Kaua'i; jest niemal pewne, że w tym czasie doszło do kontaktów pomiędzy Brytyjczykami a hawajskimi kobietami. Thomas Edgar, kapitan Discovery, daje wiarę zastrzyżanym przez siebie pogłoskom o tym, jak na Kaua'i, pomimo nadzoru oficerów, marynarze zdobili przemycić kobiety na pokład, przebrali hawajskie kobiety za mężczyzn i nazwali je swoimi "Tios" {Dziennik, 24 11778}. Jeśli to prawda, to mężczyźni odnieśli sukces, stosując kalejdoskopowy pokaz kulturowych impresji: angielscy marynarze oszukaliby w ten sposób swoich oficerów, używając tahitańskiego pojęcia "bliskiego przyjaciela" (rio), nieznanego jednak ich hawajskim kochankom. Co do dalszych uwag na temat natrętności hawajskich kobiet podczas pierwszej wizyty Cooka na Kaua'i/Ni'ihau (19 stycznia-20 lutego 1778), zob. między innymi: Burney {Dziennik, 2 II 1778}, Samwell (w Beaglehole 1967: 1084-1085),

45

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

Zimmermann (1930, s. 68), Clerke (w Beaglehole 1967: 597) i Cook i King (1784, 2: 130-131). W hawajskich przekazach na temat tej wizyty jednomyślnie stwierdza się, że załoty kobiet były przez Brytyjczyków przyjmowane (Remy 1861: 21; Fornander 1969, 2: 162-163; S. Kamakau 1961: 94 i nast). Co do przekazu, jakoby kapitan Cook spał z wysokiej rangi kobietą na Kaua'i, patrz niżej, przypis 4.

Erotyczne żądania kobiet powtarzały się podczas drugiej wizyty Cooka, u schyłku 1778 roku i na początku 1779 roku (np. Cook w Beaglehole 1967: 265-266; Samwell w Beaglehole 1967:1151,1152,1158 i nast.; Cook i King 1784, 2: 544, 3:10-11; Ledyard 1963: 107-109; Ellis 1782, 2: 76, 86 etc).

3 Po badaniach przeprowadzonych przez lekarzy z Discovery u ośmiu z dwunastu mężczyzn w hawajskim kanoe spotkanym u brzegów Maui stwierdzono chorobę weneryczną ["Wenerę"] {Dziennik Burneya, 26 XI 1778}. Kilka dni później King odnotowuje, że trzech z dziesięciu lub dwunastu hawajskich mężczyzn na pokładzie Resolution było dotkniętych podobną chorobą (Beaglehole 1967: 300, Oxford English Dictionary wyraźnie definiuje "try-pra" jako rzeżączkę i przytacza przykład z 1803 na użycie słowa "tryper" w sensie podobnym, w jakim pojawia się ono u

Kinga; w związku z tym wydaje się, że nie można tutaj mówić o możliwym diagnostycznym zamęcie wynikającym z mylenia syfilisu z frambeżją (inaczej malinica, tropikalna choroba zakaźna [przyp. tłum.]).

4 Nie istnieją żadne empiryczne dowody na późniejsze hawajskie przekazy, zgodnie z którymi kapitan Cook spał ze świętą kobietą Kaua'i, Lelemaho-alani, córką wysokiej rangą przywódczyni wyspy (Remy 1861: 19-21; S. Kamakau 1961: 94-96; Fornander 1969, 2: 168-169). Z drugiej strony, istnieje sporo materiału kulturowego na poparcie owego stwierdzenia, ponieważ Cook został wzięty za miejscowego dorocznego boga płodności Lono, który - podobnie jak kilku legendarnych wodzów z nim utożsamianych -powraca, by szukać swej zaginionej żony (= zapłodnić ziemię, por. roz. 4, poniżej). Także tradycja hawajska dostarcza takiego wyjaśnienia darowania Cookowi tubylczej księżniczki. Ranga, jaką nadawał sobie Cook jako komandor brytyjskiej marynarki, raczej zgadza się z hawajskimi koncepcjami odnośnie do jego statusu, tyle że prowadziłyby go to do innej odpowiedzi na ofertę wodzowskiej kobiety. Zdaniem Zimmermanna, Cook nie był zbyt przychylny świętym ceremoniom i rzadko wprowadzał je na pokład statku, nie tolerował też na swych jednostkach osób duchownych (Zimmermann 1930: 99-100). Nie zamierzał również ulegać pokusom ciała, choć był gotów pozwolić niższym rangą na okazywanie w ten sposób ich ludzkiej słabości (Beaglehole 1974: 390-391). Najwyraźniej, mógł być tylko jeden autorytet na pokładzie jednostki Marynarki Jego Królewskiej Mości. Dlatego też, jeżeli Hawajczycy faktycznie podarowali kapitanowi Cookowi świętą kobietę, ponieważ był bogiem, możemy być pewni, że odmówił - z mniej więcej podobnych powodów.

Doskonałe omówienie le'a i hawajskiej seksualności można znaleźć u Pu-

kui i in. (1972, 2 [1979]). W dużym stopniu opierałem się właśnie na tej Pracy.

46

Wyspy historii

6 Rozmyślając nad początkową skłonnością Hawajczyków do brania od Brytyjczyków wszystkiego, co nawinęło im się pod rękę, Cook pisał: "Myśleli, że mieli prawo do wszystkiego, co wpadło im w ręce". Jednak dodaje, iż "wkrótce zaprzestali takiego zachowania, którego, jak ich przekonaaliśmy, nie mogli skutecznie bezkarnie" (Cook i King 1784, 2: 205). Podchorąży marynarki Gilbert również zauważył, że Hawajczycy "najspokojniej w świecie" i "bez jakichkolwiek skrupułów czy wahania" wynosili, co tylko mogli, a kiedy Brytyjczycy zabierali rzeczy z powrotem "wydawali się wielce zdziwieni (...) ponieważ nie mogli uwierzyć, że robimy to na serio i wyobrażali sobie, że pozwolimy im zabrać to, co wybiorą" (Dziennik pokładowy, 1 1778). Jeśli chodzi o analogiczne wydarzenia i komentarze odnośnie do pierwszych kontaktów między Hawajczykami i Anglikami patrz King (Dziennik pokładowy, 20 I 1778), Cook i King (1784, 2: 195), Clerk (w Beaglehole 1967: 1322) i Dibble (1909: 23).

7 Podobieństwo (lub identyczność) między rytuałami, jakim poddano Cooka w świątyni Hikiau (i gdzie indziej) oraz ceremonią hanaipu, którą wysocy rangą wodzowie witali Lono na jego dorocznej procesji, zostały omówione przez Sahlinsa (1981; por. rozdz. 4, gdzie komentowane są również inne szczegóły ceremonii Nowego Roku lub Makahiki).

8 Jeśli chodzi o analogiczne zachowanie zaobserwowane przez misjonarza Fisona na polinezyjskiej wyspie Rotuma, patrz Frazer (1911, 1: 184). Hawajczycy są powiązani z przodkami (aumakua), jak również z żyjącymi krewnymi i potomkami kilkoma pępownikami wychodzącymi z różnych części ciała, ale nazywanych tak samo -piko, "życiodajną pępowniną". W związku z tym pani Pukui mówi o pewnym wydarzeniu na Kaua'i:

"Widziałam wielu starych ludzi z małymi pojemnikami na życiodajne pępowniny (...). Jedna babcia wzięła pępowniny swoich czworga wnucząt i wrzuciła je do kanału Alenuihaha, "Chcę, by moje wnuczki przebyły morze" powiedziała mi".

Według pani Pukui, historia o kobietach ukrywających piko swoich dzieci na statku kapitana Cooka jest bardzo prawdopodobna. "Najpierw myślano, że Cook to Lono i jego statek to "pływająca wyspa". Która kobieta nie chciałaby, by piko jej dziecka się tam znalazło?" (Pukui et al. 1972,1: 184).

9 "Żadne kobiety, które kiedykolwiek spotkałem, nie były mniej powściągliwe. W istocie wydawało mi się, że odwiedzały nas z jednym tylko zamiarem - oddania się nam" (Cook i King 1784, 2: 544). "Panie bardzo szczerze rozdają swe wdzięki, ale nie są wcale wyrachowane jak te z Wysp Przyjacielskich [Tonga] lub Wysp Towarzystwa, a niektóre z ich aktów oddania wydają się wyłącznie wynikać z uczucia" (Ellis 1782, 2: 153).

10 Co do innych spostrzeżeń na temat relacji pomiędzy hawajskimi kobietami a handlowymi transakcjami mężczyzn we wczesnym okresie kontaktu z Europejczykami, patrz Portlock (1789: 159), Puget (Dziennik pokładowy, 21 II 1793), Manby (1929 1 [1]: 14). Wewnętrzny handel usługami kobiet odbywał się nadal w okresie "misjonarskim":

47

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

"Tubylcy [na wschodniej Kaua'i] choć ubodzy, są uprzejmi aż do przesady; zazwyczaj stawiają przed nami swoje najlepsze jedzenie i jako oznakę szacunku mąż oferuje swoją żonę, ojciec swoją córkę, a brat swoją siostrę. Powiedzieliśmy, że istnieje Bóg w niebie, który zabronił takiej niegodziwości: oni mówią, to jest dobre, a wy jesteście dziwnymi białymi ludźmi" (Dziennik Whitneya, 27 V 1820).

Jednak za czasów Cooka domowa solidarność wymiany nie była całkowita; istnieją dwa zapisy (Trevenen, ms.; Beaglehole 1967: 1227) o kobietach, które zatrzymywały żelazne narzędzia przeznaczone dla ich mężczyzn i używały ich w wymianie prowadzonej z innymi hawajskimi (mężczyznami lub kobietami?), na tkaniny lub leis z piór.

11 W kościołach protestanckich (z wyjątkiem luteranizmu), a więc i w kościele metodystów, przykazanie siódme mówi o zakazie cudzołożenia, a nie kradzieży (przyp. tłum.).

12 Nie będę szczegółowo rozwijał wątku "sześćdziesięciu dziewięciu sposobów". Mam nadzieję, że wybaczyście mi pełnienie funkcji (pauvre) esprit, w którym les categories se pensent.

13 Tekst hawajski pojawia się w Albert i Mahoe (1970); inne dostępne zbiory pieśni hawajskich obejmują Emerson (1965); Roberts (1926), Pukui i Korn (1973).

14 Elbert zwracał uwagę, iż niewielka liczba fonemów i duża liczba ho-monimów i quasi-homonimów w języku hawajskim tworzą szczególnie żywe pole dla gier słownych i "ukrytych znaczeń" (kaona). Odnośnie do ostatniej kwestii, Pukui i in. (1972: 85-86) piszą:

"Tam, gdzie w grę wchodziły żarty o tematyce seksualnej, Hawajczycy mieli naturalną przewagę. W swoich wypowiedziach zawsze używali eufemizmu, aluzji i metafory. Posiadali naturalną zdolność wychwytywania kaona, "ukrytego znaczenia" słowa lub wyrażenia (...). W połączeniu z muzyką, po pojawieniu się przybyszów z Zachodu, mele w pełni czerpała z metafory. Czy pieśń o Pięknej Kaua'i rzeczywiście opisuje wyspę? Czy może jakąś piękną kobietę? Czy ktoś rzeczywiście śpiewa o mąka (wzroku [por. poniżej dyskusję na temat oka]) o ka palai (paproci) na wilgotnej wyspie? Czy może o makamaka (bliskim przyjacielu kobiety) i o jej "paprociach" teraz bardzo wilgotnych? Czy pieśń „Alika” opowiada jedynie o statku o takiej nazwie, który przedziera się początkowo z trudnością przez "zimną, wąską cieśnię-nę?" (...)

Jak ujmuje to Mary Pukui: "Kiedy wszyscy Hawajczycy zaczynają chichotać, wiadomo, że to znaczy coś innego" (Pukui i in. 1972, 2: 85-86).

Może być również odwrotnie i nie wszystkie pieśni miłosne, takimi zwane, są wprost poświęcone temu, co ludzie z Zachodu uznaliby za stosowny obiekt takiego uczucia. Oto kilka urywków z utworu napisanego około 1860 roku (AH, Kolekcja Meles), zatytułowanego "He Mele Aloha i ka Na'auao" - Pieśń miłosna do mądrości. Obrazuje on również zamiłowanie do kaona.

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage⁴⁹

E ka na'auao, e aloha'oe Kaikamahine'uha nemonemo...

Akahi au a ike i ka lomi

a ke aloha, Ke oni kapalili la i ka

wai o Pukaiki, Kula ke pene i ka la'i o

Wainiha luna,

Mamu pipili papa'a ka wai o Paulike...

Kekahi nó'oe o ka'u mea i

aloha ai E ku winili ho'omamau nei

o ke kulu'aumoe... Naue aku kau o ka wai hu'ai pa'u o Namolokama

'O ia wai kamea noi ka ihu

o k amoku, E ka na'auano, e aloha ke'oe,

Och, mądrości, miłuję cię, Dziewczyna z gładkimi i krągłymi udami...

Wtedy po raz pierwszy poznałem uścisk miłości

Trzęsąc się tam w wodzie Pukaiki [lit. "Małej norki"]

Legwan przebija się przez spokój górnej Wainiha [lit. "Nieprzyjazna woda"]

Woda Paulike [lit. "Skończmy razem"] jest nieustająca, lepka i ciasna...

Jesteś tą, którą kocham

Niecierpliwie obejmujemy się, bez

ustanku

późną nocą (...)

Oboje drżymy w wilgoci,

tryskające wody Namolokama [góra na Hanalei, Kaua'i, lit. splatający się, związany, szybki]

Ta woda woła do dziobu łodzi Och, mądrości, zaprawdę miłuję cię

[tłumaczenie polskie na podstawie tłumaczenia angielskiego dokonanego

przez Lili K. Dorton].

15 Pani Pukui mówi, że pieśni rozrodcze były rozpowszechnione także wśród ludu. Trudno jednak określić, jaki był stopień ich znajomości w społeczeństwie, ponieważ przynajmniej oficjalnie gatunek ten zanikł w okresie chrześcijańskim (od 1820). Współczesny tancerz hawajski i student mele ma'i pisze:

"Niemal od początku Hawajczycy uczyli się nie mówić o seksie w sposób otwarty, szczególnie jeśli chodziło o hula, które było bardzo potępiane przez misjonarzy i innych szacownych haole (białych ludzi) w XIX-wiecznym Honolulu. W miarę jak Hawajczycy coraz bardziej się akulturowali, przestawali mówić o memu mat nawet między sobą, lub też [mówili o tym] w bardzo prywatnym gronie. Na przykład jako uczniów w hal. au [szkoła tańca] uczono nas tańczyć mele ma'i, ale rzadko mówiono, co pieśń znaczyła albo jaka była jej funkcja. Niemniej jednak Hawajczycy nie zarzucili ich całkowicie, zmienili tylko ich nazwę na mele inoa, "pieśni imienne" lub mele aloha, "pieśni miłosne".

(Dorton 1981; wiele zawdzięczam tej doskonałej pracy).

16 Samwell zapisał pieśni - tak jak umiał - fonetycznie. Ich transkrypcji zgodnie ze współczesną ortografią hawajską oraz tłumaczenia dokonała Mary Kawena Pukui dla J.C. Beaglehole'a (1967: 1234 i nast.). Jednakże w opublikowanym tłumaczeniu ule, "penis" pozostaje w wersji hawajskiej.

17 Zgodnie z istniejącymi świadectwami, pieśń ta została przynajmniej zmodyfikowana w czasach chrześcijańskich, ponieważ występuje tam również gra dźwiękami i tanecznymi gestami, które obejmują recytacje samogłosek alfabetu. Niemniej jednak skojarzenie rozrodczej sprawności i ofiary z ludzi (a także boskości wodza - patrz tekst poniżej) wciąż pozostaje silne. Współczesny mistrz hula powiedział mi, że Kunui'akea, imię boga ludzkiej ofiary, było także określeniem genitaliów Kamehameha. Wizerunek boga jest zrobiony z drzewa 'ohia lehua, którego kwiaty oznaczają w pieśni "wagi-nę". Liii Dorton pisze, że kwiat lehua „jest symboliczną waginą, gdyż jest bardzo miękkim, puszystym kwiatem, o czerwonej barwie, nieco przypominającym kosmetyczny płatek. Rozpada się, gdy potrząsany zbyt mocno". Punana, "ptasie gniazdo", jest kolejnym określeniem często pojawiającym się w pieśniach rozrodczych, nadal jest dzisiaj w użyciu jako żargonowe określenie "waginy".

18 Tam, gdzie rządzi piękno, królowa jest piękna (przyp. tłum.).

19 Symboliczna struktura systemu ofiary z ludzi na Hawajach została doskonale udokumentowana i zanalizowana przez Valeriego (1985); moje omówienie wiele zawdzięcza tej pracy. Głównymi źródłami odnośnie do hawajskiej władzy wodzowskiej są: Mało (1951), S. Kamakau (1961; 1964), Fornander (1916-1919; 1969; ms.), Handy i Pukui (1972); I'i (1959). K. Kamakau (w: Fornander 1916-1919, 6: 2-45), ks. Ellis (1828) i Remy (1861). Dobre streszczenie można znaleźć u Goldmana (1970).

Solarne skojarzenia na temat władzy wodzowskiej zaczynają się od opowieści o pochodzeniu wodzów od Wakea poprzez personifikację słońca w zenicie aż po dziewiętnastowieczne pieśni pochwalne, takie jak Dla Ciebie, o Isniące Słońce (Ia'Oe, e ka La e'Alohi nei), napisanej dla króla Kalakaua. Oczywiście, nie mówię o kulcie solarnym; jest to bardziej kwestia słońca jako króla niż króla jako słońca.

20 Słynne hawajskie genealogie wodzowskie - sięgające ponad 900 pokoleń wstecz - były strzeżone przez biegłych w tradycji mężczyzn i kobiety, a eksperci genealogiczni byli tradycyjnie związani z wysokimi rangą wodzami. Dziewiętnastowieczne księgi genealogiczne (jak te przechowywane w Muzeum im. P.B. Bishop i w Archiwum Hawajów), niektóre z nich pochodzą z pierwszych dekad stulecia, świadczą o tym, w jaki sposób godzono fachową wiedzę mistrzów do spraw genealogii na temat odległych rodowych źródeł z bieżącymi wodzowskim interesami przybliżenia się do nich. unia po linii - lub "ramię" w "ramię", jak mawiają Hawajczycy - najbliżsi mężczyźni i żenscy przodkowie wodza stają się częścią wielkich kosmologicznych genealogii, zazwyczaj na jakimś etapie zstępowania rodowego w obrę-

bie ostatnich 10 lub 12 pokoleń. Księgi genealogiczne dostarczają również wymownego świadectwa zainteresowania wodzów Maui i Hawajów ich związ-

50

Wyspy historii

kami z dawnymi liniami O'ahu i Kaua'i, szczególnie linii Nanaulu. Ogólne wrażenie kształtu królewskich genealogii, przedstawionych w formie diagramu (np. Fornander 1969: końcowy referat), to struktura raczej pozbawiona zawichości przez pierwsze dziesiątki czy setki pokoleń (tzn. ograniczony zestaw patrylinearnych linii obejmujących sporadycznie gałęzie junioral-ne), następnie stająca się siecią związków dzięki mężczyznom i kobietom w pokoleniach bliższych. Jednak wszystkie te relacje nie oddają zawichości wodzowskiego pokrewieństwa w pokoleniach ostatnich, wynikających z wielokrotnych i będących efektem wewnątrzrodowego skoligacenia związków pierwszego i drugiego stopnia, zarówno mężczyzn, jak i kobiet.

21 Odnośnie do prawa do ziemi, poza standardowymi źródłami na temat władzy wodzowskiej (przypis 19) patrz, między innymi: Handy (1965), Wise (1965), Lyons (1875) i Commissioner of Public Land [Komisarz ds. Gruntów Publicznych] (1929: 1-12).

22 Jeśli chodzi o głębszy wgląd w rodzinne i seksualne zwyczaje Hawajczyków na początku XIX wieku, patrz Wyleli (1846; por. Mało 1839) - pracę tę należy czytać z ostrożnością i wyczuleniem na uprzedzenia pojawiające się w źródłach pochodzących od misjonarzy. Co do nowszych obserwacji

patrz także Handy i Pukui (1972), Keesing (1936) i Howard (1971). Kolejne odkrywcze źródło na temat hawajskich praktyk seksualnych składa się z akt sądowych z lat 1830-1840, kiedy narzucono w królestwie kodeks prawny inspirowany purytańską moralnością. (Statystyczne streszczenie można znaleźć w Archiwum Hawajów - "Sądy, różne", "Minister sprawiedliwości, różne" etc. - oraz w materiałach procesowych akt Sądu Najwyższego i Okręgowego.) Na przykład, układ tabelaryczny wyroków skazujących -jak się wydaje ze wszystkich wysp i obejmujący pewien ułamek spraw dotyczących białych - z roku 1838 ([przypisywane] Kanoa 1839):

Wykroczenia "Zdrada małżeńska" "Lubieżność" "Kradzież" "Zamieszki" "Krzywoprzysięstwo"
"Uwiedzenie" "Bunt" "Zabójstwo"

Liczba osób skazanych

246

81

48

32

30

18

15

4

Uzupełnienie do podróży Cooka, czyli le calcul sauvage

51

Podobnie przedstawiają się sprawy w Okręgowych Sądach Kaua'i,

1 kwietnia 1846-1 kwietnia 1847:

Wykroczenia "Cudzołóstwo" "Kradzież"

Pracowanie w Dzień Pański" "Bijatyka i urządzenie burd" "Różne"

Liczba osób skazanych 140 34 21 10 16

(Raport H. Sea dla ministra sprawiedliwości, AH)

We wszystkich ówczesnych statystykach tego rodzaju, wykroczenia rozmaicie nazywane "zdradą małżeńską", "prostytcją", "cudzołóstwem", "strę-czycielstwem" (weawea), "uwiedzeniem" i/lub "lubieżnością" pojawiają się w postanowieniach sądowych cztery lub pięć razy częściej niż

wykroczenia przeciwko własności, i niezmiennie stanowią największą ogólną kategorię postępowań sądowych.

23 Argument o braku korporacyjnych lineaży na Hawajach, czy to wśród wodzów, czy zwykłych ludzi, jest wysuwany jako wyraz sprzeciwu wobec ogólnie przyjętych wyobrażeń na temat słynnego 'ohana (np. Handy i Pukui 1972). Dla ludu słowo 'ohana odnosi się przede wszystkim do egocentrycznych związków pokrewieństwa lub do miejscowych sieci krewnych pod rządami prowincjonalnego "wielkiego człowieka", ale nie do socjocentrycznych i korporacyjnych lineaży we właściwym tego słowa znaczeniu. Obfite akta i świadectwa wielkiego podziału ziemi (Mahele) z lat 1846-1854, zdeponowane w Archiwum Hawajów, wyraźnie uzmysławiają, że nie było żadnych lineażowych korporacji dysponujących poszczególnymi połaciami ziemi. Termin 'ohana jest w tych aktach niemal zupełnie nieobecny; nie były też ahu-pua'a, 'ili'aina lub mo'oaina kawałkami ziemi zajmowanymi przez grupy o wspólnym rodowodzie. Mam zamiar w kolejnej publikacji w pełni rozwinąć i wyjaśnić tę kwestię.

24 Tak twierdzi Peter Huber, postrzegając w analogiczny sposób Angor-czyków z Nowej Gwinei:

"Społeczeństwo melanezyjskie ukazuje niezwykle zniekształcone oblicze, gdy postrzegane jest jako abstrakcyjny system praw i obowiązków lub grup i kategorii zasadzających się na pokrewieństwie. Jeśli uznać społeczeństwo za ukonstytuowane dzięki narzucaniu lub systematycznemu wdrażaniu w życie takiego systemu, to twierdzą, że społeczeństwo melanezyjskie jest rytualnie konstytuowane poprzez wytwarzanie zdarzeń, które w pewien sposób mobilizują ludzi. Owe wydarzenia niekoniecznie charakteryzuje bezużyteczność lub nadprzyrodzoność - nie są rytualne w tym sensie - lecz fakt, że u ich podłoża leży schemat klasyfikacji symbolicznej. To dlatego, że odgrywają one ów schemat klasyfikacji, konstytuują społeczeństwo" (Huber 1980: 44-45).

2

RÓŻNE CZASY, RÓŻNE

ZWYCZAJE: ANTROPOLOGIA

HISTORII

Istotą instytucji jest to, że powstają (nascimento) w określonych czasach i w określonych formach. Za każdym razem, gdy czasy i formy są takie a nie inne, pojawiają się takie a nie inne instytucje.

Vico, Nauka nowa

Na Zachodzie historycy od dłuższego czasu toczą spór wokół skrajnie różnych wizji słusznej historiografii. W opozycji do historii elitarnej, mającej na uwadze wyłącznie dzieje wyższych sfer, niektórzy proponują badania, których przedmiotem byłoby życie lokalnych społeczności. "Przez ostatnich tysiąc czterysta lata jedynymi Galami byli królowie, ministrowie i generałowie" - narzekał Voltaire i przyrzekał napisać w zamian "historię ludzi" (którą jednakże uważał za "zbiór zbrodni, szaleństw i nieszczęść"). Najnowsza "nowa historia" jest także populistycznego autoramentu. Niekiedy jako klientka nauk społecznych traktuje o takich sprawach, jak nieświadome struktury, zbiorowe mentalności i ogólne tendencje gospodarcze. Ma skłonność do populizmu, gdyż przywiązuje wagę do praktycznych okoliczności życia niższych warstw. Wybitny historyk (Stone 1981: 23) powołuje się na Thomasa Graya: "Niechaj (...) wielmożni nie słuchają z pogardliwym uśmiechem krótkich i prostych kronik ubogich". Przyświeca temu idea, że historia jest tworem kulturowym

budowanym od dołu - krystalizującym się w instytucjach społecznych i ich rezultatach, wynikającym z powszechnie panujących skłonności ludzi w ogóle¹.

Jednak nim pogratulujemy nowej historii, że wreszcie wyciągnęła wnioski ze swej antropologicznej (lub politycznej) lekcji, musimy przypomnieć, że przejście od elitarnej do bardziej zbiorowej świadomości Pojawiło się faktycznie w historii społeczeństw zachodnich jako różni-

54

Wyspy historii

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

ca w rzeczywistej praktyce historycznej i to na długo przed tym, zanim upadek monarchii i pojawienie się powszechnych demokracji oraz gospodarek rynkowych sprawiły, że masowa produkcja historii wydaje się oczywistą prawdą naszego - czyż nie powinniśmy rzec, naszego burżu-azyjnego? - doświadczenia społecznego. Jean-Pierre Vernant (1969) dokonał błyskotliwej analizy takiej samej transformacji, jaka dokonała się w pierwszym tysiącleciu p.n.e., opisując przejście od suwerenności mykeńskich bogów królów do bardziej ludzkich instytucji greckich polis. Czy to właśnie mamy zrobić, zarówno w społeczeństwie, jak i w świadomości, ze "strukturą długiego trwania": cykliczną zamianą cezary-zmu na władzę ludu, gumsa i gumlao historii indoeuropejskiej, gdzie każda z form społecznych zawsze jest brzemienne, przynajmniej odrobinę, w swe historyczne przeciwieństwo?

Vernant zaczyna swój wywód od porównania ateńskich tradycji królewskich z boskimi królami ze scytyjskich legend. W powtarzających się waśniach o sukcesję ateńscy książęta ostatecznie dzielą między siebie funkcje - kapłańską, wojskową i ekonomiczną - które w charakterystyczny sposób łączyły się w osobie indoeuropejskiego króla epoki heroicznej. Tak zaczyna się idea polityki rozumianej jako sztuka wzajemnego godzenia różnic, której bardziej demokratyczna forma zostanie osiągnięta w polis. Jednak w odróżnieniu od ateńskich książąt, jedynie boskiemu ulubionemu wnukowi scytyjskiego Zeusa jego starsi bracia przyznają władzę królewską, jako że on jeden jest w stanie zdobyć prototypowe złote przedmioty, emblematyczne dla trzech Dumezilowskich funkcji: puchar libacyjny, topór wojenny i pług. (Herodot, Hist. W, 5-6). Władca jest tutaj w sposób klasyczny przedstawiany jako osobistość znajdująca się ponad i poza różnymi klasami, z jakich składa się społeczeństwo; ponieważ reprezentuje on wszystkie te klasy, każda z nich znajduje w nim źródło właściwych sobie cnót, władca więc nie należy do żadnej" (Vernant 1969: 34). Jednocześnie zawierając w sobie i przekraczając granice społeczeństwa, boski król jest w stanie pośredniczyć w jego związkach z kosmosem - który tym samym również reaguje na i odpowiada, w swym naturalnym porządku, jego suwerennej władzy.

Jednakże w polis, w której organizacja konstituowała się dzięki jego samoświadomości bycia ludzką wspólnotą, arche (suwerenna władza) "stała się sprawą wszystkich" (jak zwykle z wyjątkiem kobiet i niewolników). Polis oddająca władzę w systemie rotacyjnym kilku grupom obywateli, czyniąca w ten sposób dominację i posłuszeństwo dwiema stronami tych samych relacji, podejmująca decyzje w debacie publicznej prowadzonej przez ludzi sobie równych na publicznym placu (stąd też jawne

zawieranie jawnych umów), dająca taki prymat mowie nad innymi instrumentami władzy, mowie, która nie była już rytualnym

słowem wygłaszającym z wyżyn i mającym wywierać wrażenie na słuchaczu, lecz argumentem, który można było ocenić jako przekonujący w świetle mądrości i wiedzy weryfikowalnej przez wszystkich jako coś zwanego prawdą, owa polis, dzięki tym oraz wielu innym środkom, podporządkowała społeczne działanie zbiorowej woli i uczyniła ludzi świadomymi ich historii jako historii ludzkiej.

Przyjmuję pogląd Vernanta za tezę niniejszego szkicu: różne porządki kulturowe mają własne tryby działania historycznego, świadomości i rozstrzygnięcia - własną praktykę historyczną. Różne czasy, różne zwyczaje, a stosownie do odmienności zwyczajów, potrzebna jest odmienna antropologia pozwalająca zrozumieć taki a nie inny przebieg ludzkiego losu. Ponieważ nie istnieje po prostu "ludzki" los (devemr), jak powiedział Durkheim, "lecz każde społeczeństwo ma swoje własne życie, swój własny los, a podobne społeczeństwa są porównywalne zarówno w swojej historyczności [lub w sposobie rozwoju], jak i w swej strukturze" (1905-1906:140)². Powyższa wzmianka o typach strukturalnych, mam nadzieję, wystarczy, by zatrzeć wrażenie, jakoby wysuwał tutaj jedynie idiograficzną tezę o historycznej relatywności. By przyjrzeć się powszechnej praktyce kulturowej historii heroicznej, zacznę od pewnej refleksji na temat boskiej władzy królewskiej, rodzaju struktury, od której polis radykalnie się odcięła.

HISTORIA HEROICZNA

Główna idea, sięgająca swą genealogią Homera, pochodzi od Vica, a po nim rozwijana była w antropologii archaicznej władzy królewskiej przez Frazera i Hocarta, by okrzepnąć w Dumontowskich koncepcjach hierarchii³. Historycznymi konsekwencjami obecności pierwiastka boskiego wśród ludzi są osoby świętego króla lub wodza posiadającego moc magiczną. Dzięki temu zasada praktyki historycznej jest tożsama z boskim działaniem: stworzeniem ludzkiego i kosmicznego porządku przez bóstwo.

Rzecz jasna nie sugeruję tutaj jakiejś neolitycznej wersji teorii historii wielkich ludzi ani nie mówię po prostu o "charyzmie" - chyba że jest to "charyzma zrutyinizowana", która strukturalnie pomnaża wpływ jednostki, przekazując ją zgodnie z ustalonymi zasadami. W swym ujęciu umowy społecznej, która nadal pozostaje filozoficzną Magna Charta Woli Powszechnej, Rousseau uznawał, że "każde państwo może mieć za wrogów jedynie inne państwa, a nie ludzi; albowiem pomiędzy rzeczami o całkowicie odmiennej naturze nie może być prawdziwego związku"- Jednak etnografia pokazuje, że wódz Maorysów "żyje życiem całe-

go plemienia", że "ma pewne powiązania z sąsiednimi plemionami i grupami krewniaczymi" i że "skupia w swojej osobie związek z innymi plemionami" (Johansen 1954:180). Małżeństwa wodza są międzyplemien-nymi sojuszami; jego ceremonialne wymiany - handlem; tak jak rany, jakie mu zadano, są powodem do wojny. Historia jest tutaj z zasady, a więc i w strukturze, antropomorficzna⁴. Według mnie historia nie da się sprowadzić do czynów wielkich ludzi, jest ona zawsze i wszędzie życiem zbiorowości; jednak właśnie w owych heroicznym ustrojach państwowych król jest warunkiem istnienia społeczności. "Kiedy jem - mówi mężczyzna z plemienia Kuba - to je Król; kiedy śpię, to śpi Król; jeśli piję, to pije Król" (Vansina 1964: 101)⁵. W większych prowincjach Fidżi (np. Mbau, Thakaundrove) nikomu nie wolno o poranku wyruszyć za granicę, życie wspólnoty zamiera, nie podejmuje się żadnej pracy, aż do momentu, gdy święty napój kava zostanie podany królowi lub "człowiekowi bogu" (kalou tamata): każdego dnia król stwarza świat na nowo (Lester 1941-1942: 113-114; Sayes 1982).

Ogólne warunki życia ludzi są uporządkowane hegemonicznie, jako społeczne formy i zbiorowe przeznaczenie, przez określone dyspozycje dzierżących władzę. Ów proces nie jest ledwie zwrotną "ideologią", ponieważ powszechna wola nie jest przeważnie sprawą suwerena -chyba że leży w interesie suwerena. Sama władza może mieć swoje sprzeczności lub wręcz niezgodności zarówno w indoeuropejskich, jak i w innych królestwach (patrz rozdział trzeci); nie funkcjonuje zatem bez rozpoznania zbiorowych uwarunkowań. Wszelako uwarunkowania te zostają historycznie zrealizowane, w kształcie globalnie zdefiniowanym, poprzez hierarchiczne ich włączenie w przedsięwzięcia władzy królewskiej. Dlatego adekwatna historiografia nie może być - tak jak w dobrej tradycji nauk społecznych - zwykłym ilościowym oszacowaniem ludzkich opinii lub warunków, opartym na statystycznej przypadkowej próbie, tak jak gdyby bezpośrednio mierzono puls twórczych tendencji społecznych. Historia heroiczna kroczy raczej jak "Indianie Fenimore'a Coopera" - by użyć charakterystyki Elmana Service'a: każdy z idących gęsiego po ścieżce ostrożnie stąpa po śladach stóp poprzednika, by pozostawić wrażenie Jednego Olbrzymiego Indianina.

Tak więc, ponad sto lat po nawróceniu przez misjonarzy z kościoła metodystów Fidżyjczyki nadal nazywali chrześcijaństwo "religią Tha-kombau" (Derrick 1950, s. 115)⁶. Thakombau był rządzącym wodzem wielkiej federacji Mbau, dominującej potęgi na dziewiętnastowiecznym Fidżi. 30 kwietnia 1854 roku, po ponad piętnastu latach misjonarskiego zastraszania, w końcu opowiedział się za Jehowę. Wcześniej, w połowie 1852 roku, misjonarze naliczyli jedynie 850 "stałych wyznawców" na terenie Mbau (Metodystyczne Towarzystwo Misyjne: okręg

Fidżi 1852). Jednak bezpośrednio po nawróceniu Thakombau oraz po pewnym sukcesie militarnym "Święty Duch spłynął obficie" na dominia Mbau, tak że do połowy 1855 roku frekwencja w kościołach wzrosła do 8870 wyznawców (Williams i Calvert 1859: 484). Dowodzi to, że w matematyce fidżyjskiej historii $8870 - 850 = 1$. Różnicą statystyczną był Thakombau.

Z drugiej strony, liczba wiernych 850 w roku 1852 dalece zaniża liczbę tych Fidżyjczyków, w tym Thakombau, którzy przez lata uznawali "prawdziwość" boga cudzoziemców. Nawet wielu fidżyjskich bogów, przemawiających przez kapłanów, uznało już wyższość Jehowy i uciekło gdzie indziej lub sygnalizowało, że sami są gotowi stać się chrześcijanami⁷. "Przyznając, że chrześcijaństwo było prawdziwe", Thakombau w 1850 roku doradzał bratu Calvertowi cierpliwość, ponieważ jeśli on się

nawróci, "inni pójdą w jego ślady" (Williams i Calvert 1859: 445-446). Świadczy to o tym, że polityka nawrócenia nie jest zwykłym wyrazem przekonań.

Powtarzające się w tych archiwach odwołanie do "prawdy" wskazuje, że szeroko rozpowszechniona skłonność do wzięcia chrześcijaństwa pod uwagę była kwestią fidżyjskiej mitopoetyki, o ile nie wodzowskiej polityki. Dla Fidżyjczyka "prawda" (dina) jest przebłyskiem mana -jak zauważał Hocart (1914) - wskazującym na moc powoływania do istnienia, tak jak działanie, które się nie powiedzie z braku mana, jest "kłamstwem" (lasu). Fidżyjski wódz powiedział do metodystycznego misjonarza: "To prawda - wszystko jest prawdziwe, co pochodzi z kraju białego człowieka; muszkiety i proch są prawdziwe, i wasza religia musi być prawdziwa" (Schiitz 1977: 95; por. Waterhouse 1866: 303). Niezwykła obecność Europejczyków była dla Fidżyjczyków "totalnym" faktem społecznym, "religijnym", a jednocześnie faktem "politycznym" i "ekonomicznym". Mówiąc ściślej, jest czytelna jedynie z punktu widzenia tubylczej teorii, która stawia Marksa na głowie, obstając przy tym, iż ("w ostatecznej instancji") ekonomiczna baza zależy od nadbudowy duchowej. W 1838 roku najwyższy rangą wódz Rewa, mający wkrótce zostać wielkim wrogiem Thakombau, nigdy nie deklarujący się jako chrześcijanin, przyznał rację misjonarzom, iż "bogowie Fidži nie są prawdziwi: są jak bogowie tongijscy", którzy, jak się okazało, "nie są bogami; gdyż ci, którzy im ufali, zostali zniszczeni, a ci, którzy przeszli na religię cudzoziemców, żyją w dobrobycie" (Cross, 22 X 1838)⁸. Jeżeli misjonarze mozolili się przez lata na centralnej Fidži, nie odnosząc wielkiego sukcesu - zbawiając głównie chorych, którzy podzielali teorię głoszącą, że bóg Wesleya sprawiał, że ich lekarstwa były skuteczne - powodem nie był bynajmniej powszechny brak wiary. Najwięcej zależało od rządzących wodzów, szczególnie Mbau i Rewy, którzy walczyli przeciwko sobie od 1843 roku.

58

Wyspy historii

Ludzie z wysp Viwa, poddani Mbau, zapytani dlaczego nie zważają na Słowo Boże, odpowiadali bratu Crossowi: "Czekam na [mojego wodza] Namosimalua" (Metodystyczne Towarzystwo Misyjne: okręg Minutes, 1841). Tak więc, "zwykli ludzie czekają na swoich Wodzów -narzekał inny misjonarz - jeden Wódz czeka na drugiego [starszego rangą], jedna wieś czeka na drugą, stąd w wielu rejonach mamy sytuację patową" (Jaggar, 21 X 1839). Trzeci zaś powiada: "Jeśli Rewa dałby przykład, wkrótce mielibyśmy sto tysięcy zdeklarowanych chrześcijan na Fidži" (Williams i Calvert 1859:408). Jednak gdy jeden wódz czekał na drugiego, drugi czekał na właściwy moment. Thakombau nie miał zamiaru zmieniać bogów w trakcie wojny. Kiedy zaś ich w końcu zmienił, jego rywal, wódz Rewy, nie mógł pójść w jego ślady. "Jeśli my, wszyscy lotu [staniemy się chrześcijanami] - stwierdzał ten ostatni - musielibyśmy przestać walczyć, ponieważ nie można modlić się do tego samego boga i ze sobą walczyć" (Williams i Calvert 1859: 356).

Nawrócenie stanowiło jedynie taktykę desperacji⁹. W dwunastym roku wojny Mbau było praktycznie obleżone przez Rewańczyków i sprzymierzone z nimi siły, na jego handel z Europejczykami było nałożone embargo, a sojusznicy przechodzili na stronę wroga całymi klanami, wioskami i wodzostwami. W samym Mbau wybuchł bunt, na czele którego stał bliski krewny wodza. W tym

momencie Thakombau znalazł "prawdziwego Boga", a jego wyznanie zmieniło niespodziewanie sens walki. Thakombau stał się wcieleniem nadziei chrześcijaństwa na wyspach Fidżi, w przeciwieństwie do "pogańskiego" wroga. Jeśli w ten sposób stracił on część fidżyjskiego wsparcia, miał szansę pozyskać chrześcijańskich żołnierzy, których przyznało z wysp Tonga, a nie zapominajmy też o poświęceniu dla jego sprawy angielskich sług bożych. Wspomagany teraz przez misjonarskie intrygi oraz zdecydowaną interwencję militarną chrześcijańskiego króla Tonga, Thakombau rozgromił swoich wrogów w bitwie pod Kamba w kwietniu 1855 roku. Naprawdę został zbawiony.

Stara religia dała więc początek nowej. Stało się tak dlatego, że, jak mawiają Fidżyjczycy, "w dawnych czasach wódz był naszym bogiem" a chrześcijaństwo zawdzięczało coś tej pradawnej koncepcji boskości. Chrześcijaństwu było pisane stać się "religią Thakombau", ponieważ zostało ono wygrane w bitwie, której przyczyny były utożsamiane z wodzem, a powody, dla których ludzie walczyli, wynikały z ich powinności służenia mu, zaś warunki i formy owej służby (nggaravi) były równoznaczne z rytualną adoracją boga. Co więcej, ta sama percepcja boskości organizowała przebieg bitwy na zasadzie "efektu domina" wpływając na jej wynik.

Fidżyjczycy walczyli tak jak Germanie Tacyta: "Wódz [princeps] walczy dla zwycięstwa, jego stronnicy [comites] dla swojego wodza"

59

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

(Germ. XIV)¹⁰. Kilka tygodni przed rozstrzygającym starciem pod Kamba, najwyższy rangą wódz Rewa umarł nagle na dyzenterię, nie odzyskawszy przytomności i nie przekazawszy dowództwa następcy. Natychmiast i niemal całkowicie rozpadła się główna opozycja Rewańczyków wobec Mbau. Pozostali przy życiu dostojnicy błagali Thakombau o pokój, wyrażając również gotowość podążenia za Jehową. Nie można ich nazwać kryptoracjonalistami, umiemy znaleźć ideologiczne uzasadnienie, byle tylko wybrnąć z patowej sytuacji militarnej, ponieważ wszystko to działo się, gdy byli o krok od zwycięstwa. W następnych tygodniach rebelianci z Mbau zbuntowali część ludzi Rewa przeciwko Thakombau i chrześcijaństwu. Jednak Rewa nie stanowiło już integrującej siły, a w bitwie pod Kamba, do której doszło wkrótce potem, brak wojowników Rewa miał poważne (o ile nie wręcz fatalne) skutki dla pozostałych przeciwników Thakombau¹¹. Rzeczywisty układ sił oraz późniejszy bieg wydarzeń, którego skutki są nadal widoczne w strukturze polityki fidżyjskiej, zależały od istnienia świętego wodza -jego nagłe zniknięcie zniweczyło sens istnienia i spójność jego armii.

To naprawdę jest historia królów i bitew, lecz tylko dlatego, że jest to porządek kulturowy, który - pomnażając działanie króla poprzez system społeczny - nadaje mu nieproporcjonalne znaczenie historyczne. Pokrótkie zrekapituluję pewne powiązane ze sobą tendencje widoczne w fidżyjskim przypadku, zakładając, iż są one paradygmatyczne dla historii w wersji heroicznej. Po pierwsze, ogólna moc drzemiąca w pewnych okolicznościach, takich jak obecność Europejczyków, przekształca się w określony bieg historii zgodnie z rozstrzygnięciami polityki wyższego szczebla. Podstawa systemu realizuje się jako forma historyczna i wydarzenie w kategoriach panujących interesów i zgodnie z ich splotem okoliczności. Po drugie, historia ta ukazuje niezwykle zdolność do nagłej zmiany

bądź zerwania ciągłości: do mutacji toku kulturowego, rozwijającego się jako nagłe ogólnospołeczne upowszechnienie heroicznego działania. Stąd gwałtowne statystycznie zmiany ilościowe. W rezultacie taka historia typu strukturalnego wydaje wielkich ludzi, wręcz geniuszy, przekształcając rozumne czyny jednostek w skutki doniosłe dla społeczeństwa - weźmy pod uwagę niesamowite efekty nawrócenia Thakombau. Mówiąc bardziej ogólnie, tam gdzie historia rozwija się jako społeczne przedłużenia heroicznych postaci, istnieje prawdopodobieństwo, że będzie ona stanowić interesującą mieszankę taktycznego geniuszu i praktycznej irracjonalności. Jeśli Thakombau jest świetnym przykładem tego pierwszego, to upadek Rewy po śmierci

odza i u progu zwycięstwa stanowi przykład irracjonalności, która wystawia na ciężką próbę nasze własne poczucie wyrachowanego surrealizmu. Chadwick (1926: 340-341) znajduje podobne epizody-

manie lub śmierć wrogiego króla prowadzące do "rozpadu organizacji

60

Wyspy historii

wroga" i "niezwłocznego końca działań wojennych" - powtarzający się motyw germańskiego okresu heroicznego, zarówno w poezji, jak i w historii. Antropolodzy mogliby przytoczyć wiele egzotycznych wydarzeń o podobnej formie strukturalnej, jeśli tylko podjęli ryzyko zatarcia różnic między historią a rytuałem¹².

Rozważmy przypadek słynny w kronikach Zulusów, gdzie zwycięska armia Dingiswayo, poprzednika Czaki, nagle rozpada się po jego uprowadzeniu i zabójstwie: zupełne odwrócenie koła fortuny, które wywołało u misjonarza i etnografa zarazem niepoehleby komentarz o "wrodzonej bezradności ludu Bantu, gdy tylko utraci przywódcę" (Bry-ant 1929: 166). W istocie cała konfederacja Mtetwa stworzona przez Dingiswayo rozpadła się po jego śmierci, otwierając drogę Czace, przywódcy podległego "plemienia" Zulu¹³. Reszta, jak powiadają, pozostaje historią, łącznie z kosmicznych rozmiarów kryzysami, które towarzyszyły zamachom na życie Czaki oraz śmierci jego matki, żeńskiego dopełnienia podwójnej suwerenności Guni (por. Heusch 1982). Cały naród Zulu pogrążył się w odmętach bratobójczej rzezi, usiłując zapobiec, poprzez owe zmasowane oczyszczanie się ze zła, połączeniu Nieba i Ziemi, które byłoby naturalnym następstwem upadku niebiańskiego władcy¹⁴.

Celowo łączę kosmologiczną katastrofę z militarną klęską, ponieważ obie w zasadzie są tym samym. Nieład zwycięskiej armii pozbawionej swego przywódcy jest odegraniem w trybie historycznym tego samego rytualnego chaosu, który pojawia się po śmierci boskiego króla, co jest zjawiskiem dobrze znanym etnografom jako powrót do pierwotnego stanu kosmicznego nieładu. Na przykład na Hawajach, gdzie "antystruktura" ujawnia się nie tylko w charakterystycznych zmianach statusu - będziemy mieli okazję udokumentować to później (rozdział czwarty) - aie i w usunięciu prawowitych następców z miejsc tabuicz-nie skażonych. Pozbawieni wszelkiego przywództwa, ludzie dają upust swojemu głębokiemu smutkowi przez różne formy samookaleczenia -w ten sposób umierają wraz z królem. Na dziesięć dni świat się rozpada, po czym królewski następca powraca, by przywrócić tabu i

ponownie rozdzielić ziemię, tzn. by odtworzyć różnice stwarzające porządek naturalny i kulturowy¹⁵. Jednak nazywamy to "rytuałem", podczas gdy inne przykłady upadku armii opisujemy jako "bitwy" i w ten sposób jeszcze tylko podkreślamy nasze własne rozróżnienia na "pozory" a "rzeczywistość", jednocześnie zachowując sens historii jako królestwa praktycznego rozumu. Gdybyśmy zdjęli z oczu prakseologiczne klapki, to zobaczylibyśmy, że wszystkie te oraz inne wydarzenia, poczynając od bratobójczych walk w okresie bezkrólewia w Afryce Wschodniej, aż po odosobnienie króla w trakcie polinezyjskich obrzędów od-

61

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

nowy świata, odnoszą się do tego samego systemu hierarchii. Nie mam jednak zamiaru powtarzać tutaj całego wywodu ze Złotej Gałęzi.

Wystarczy zwrócić uwagę na pewne socjologiczne aspekty władzy królewskiej jako kosmicznej zasady porządku. Mam na myśli rozmaite formy społeczne leżące u podstaw uogólnienia heroicznego czynu lub efektu Jednego Olbrzymiego Indianina. Wyróżnione przeze mnie: segmentacja heroiczna, solidarność hierarchiczna, sukcesja pozycyjna, podział pracy w świadomości historycznej, nie są uniwersalne w społeczeństwach heroicznych, ale prawdopodobnie są dość typowe.

Dawni badacze struktury społecznej rozumieją różnice między heroicznymi sposobami formowania lineażu a procesami rozwojowymi klasycznego systemu segmentarnego lineażu. Lineaż segmentarny reprodukuje się sam od dołu w górę: poprzez przyrost naturalny wśród swych najmniejszych grup i podział wzdłuż bocznych linii o wspólnym pochodzeniu. Jednak takie społeczeństwa jak zuluskie lub hawajskie -lub ogólnie wodzostwa polinezyjskie i Nguni - są również przykładem odwrotnej ewolucji. Główne podziały "lineażowo"-terytorialne rozwijają się w nich od góry systemu w dół, jako przedłużenie wewnętrznych podziałów w ramach rządzących rodzin. Nazwijmy to "segmentacją heroiczną". Zainicjowany odśrodkowym rozproszeniem królewskich krewnych, zwykle w oczekiwaniu na walkę o sukcesję, proces ów pociąga za sobą redystrybucję podległej (lub pokonanej) ludności pomiędzy członków rządzącej arystokracji. Zasady dziedziczenia zostają na skutek tego wyparte na wyższych poziomach porządku segmentarnego przez przywileje władzy. Barnes (1951,1967) podaje charakterystyczne przykłady z plemienia Ngoni: tutaj ma miejsce ustanowienie "quasi--agnatycznych" społeczności skupionych wokół kilku królewskich żon i ich synów, których rywalizacja może ostatecznie doprowadzić do powstania niepodległych królestw. Główne grupy polityczne, organizowane raczej przez układ sił między współczesnymi sobie książętami niż przez rodowe odniesienia do przodków, są zatem konstytuowane jako społeczne projekcje heroicznych ambicji¹⁶.

Nawiasem mówiąc (i hipotetycznie), czyż owa niezwykła, a trwająca od XVII wieku ekspansja państw Nguni, w tym Zulu, Swazi, Ndebele, nie jest historycznym śladem opisanych powyżej heroicznych procesów? Państwo prawdopodobnie zostało zapoczątkowane jako strukturalny środek do realizacji czyjegoś osobistego przedsięwzięcia mającego na celu osiągnięcie glorii i chwały.

By być w zgodzie z Durkheimowskimi typami mechanicznym i organicznym, potrzebujemy pojęcia "solidarności hierarchicznej". W społeczeństwach heroicznych jedność członków lub podgrup nie tyle wynika z ich podobieństwa (solidarność mechaniczna) czy ich komple-

62

Wyspy historii

mentarności (solidarność organiczna), ile z ich wspólnej podległości wobec rządzącej władzy. Konsekwencją solidarności hierarchicznej jest dewaluacja przynależności plemiennej w formie, jaką znamy, ponieważ zbiorowość jest raczej definiowana przez wierność wobec danego wodza lub króla niż przez odrębne atrybuty kulturowe - nawet więzi władzy królewskiej i związków z ziemią przodków rozpadają się za sprawą takich procesów, jak segmentacja heroiczna. Chadwick wielokrotnie zauważa brak "narodowego" uczucia lub interesu w europejskim okresie heroicznym; jak się wydaje, państwo było raczej "postrzegane jako coś niewiele więcej niż własność jednostki [rządzącej]" (1926: 336). Także Benveniste dostrzega, iż poza Europą Zachodnią, określenie oznaczające "społeczeństwo" nie pojawia się w klasycznym słownictwie instytucji indoeuropejskich. Zamiast tego pojęcie to jest wyrażane na różne sposoby. Szczególnie można je rozpoznać w nazwie "królestwo" [royaume]: granice społeczeństwa zbiegają się z daną władzą, która jest władzą króla" (1969, 2: 9). W świetle tych uwag, prawdopodobieństwo pojawienia się *deracinement*, które obserwowaliśmy w Afryce i które można porównać z przemieszczeniami i podbojami dokonywanymi przez Germanów, Mongołów lub Polinezyjczyków, jawi się jako typowy dla okresu heroicznego: odpowiednik w historyczności pewnej hierarchii¹⁷.

Poza osobistymi ambicjami i chwałą, wojujący królowie pozostający w centrum owego historycznego zamętu muszą także odnosić się do pewnych struktur. Mogę to wykazać na przykładzie bratobójczych walk fidżyjskich rodzin wodzowskich, a wyjaśnienie to da się prawdopodobnie odnieść do państw Nguni, które również cechowały poligyniczne sojusze rządzących z wysokimi rangą kobietami pochodzącymi ze strategicznych klanów lub sąsiadujących państw. Sojusze te składały się na większe zespoły związków politycznych. Jednak w takim układzie synowie najwyższego władcy, jako przedstawiciele ludów, z których pochodziły ich matki, kondensowali w swych osobach cały regionalny system interesów politycznych. Rozległa współzależność sił społecznych urzeczywistnia się we wzajemnych relacjach członków domu królewskiego, szczególnie w rywalizacji braci przyrodnych po mieczu, i zależy od ich wyniku. Niespokojny jest zatem sen tego, który nosi koronę królewską. Strukturalne brzemie, jakie są zmuszeni dźwigać arystokratyczni krewni, pomaga wyjaśnić bizantyjskie intrygi, osiągające apogeum w okrutnych scenach brato-, ojco- lub matkobójstwa, tak często opisywanych w kronikach historii heroicznej¹⁸.

I dopóki wszystkie zmarłe pokolenia strukturalnie "nawiedzają jak koszmar umysły żywych", dopóty te walki mogą nie mieć końca. "Tak, 1852 - powiedział Tongijczyk - to był rok (...) w którym walczyłem z królem Ta'ufa'ahau". Jednak jak komentuje etnograf, "osobą, która

faktycznie walczyła z Ta'ufa'ahau, był pra-pra-pra-pradziadek mówiącego" (Bott 1981: 23). Wszyscy słyszeliśmy o "królewskim "My". Tutaj, jako wyraz sukcesji pozycyjnej, pojawia się bardziej radykalne "heroiczne "Ja"". Oto co mówi przywódca podklanu królestwa Luapula z Ka-zembe:

"Przybyliśmy do kraju Mwanshya (...). Zabiłem puku [antylope] (...). Oddaliśmy część mięsa Mwanshyai. Zapytał, skąd wzięła się sól i powiedziano mu. Nasłał więc ludzi, którzy mnie zabili. Moją matkę ogarnęła złość i odprawiła czary, by zesłać gromy z nieba. Zniszczyła wioskę Mwanshya (...). Lukosi powiedział mi wtedy, by iść dalej, a on zostanie i będzie rządzić krajem Mwanshya. Więc poszliśmy (...). Lubunda (...) usłyszał o mojej mocy. Przyszedł nas zobaczyć i poślubił moją matkę. Oni odeszli, a ja zostałem" (Unison 1959: 234; por. Cunnison 1951, 1957).

Wszystkie te wydarzenia, łącznie ze śmiercią narratora, rozegrały się, zanim się urodził¹⁹.

Poprzez heroiczne Ja - oraz rozmaite dopełnienia, takie jak odwieczne pokrewieństwo - główne relacje w społeczeństwie są jednocześnie rzutowane historycznie i współcześnie ucieleśniane w osobach dzierżących władzę. Współcześni przodkowie, jako owe heroiczne postacie, nadają kształt strukturze przez sam fakt swego istnienia w takiej mierze, w jakiej egzystencja innych ludzi jest definiowana poprzez ich egzystencję. W języku europejskim jest to "władza", ale wówczas "władza" jest pozycyjną lub systemową wartością, która może działać zarówno dzięki "wpływowi", jak i przymusowi. Ponadto struktura, ucieleśniana przez prawowitą władzę, może w następstwie tego okazać się odporna na to, co faktycznie robią inni ludzie. Przedmiotem dyskusji jest tutaj historyczna relacja pomiędzy porządkiem kulturowym i praktyką empiryczną, którą ponownie zilustruję przykładem z Fidżi.

Legendy dynastyczne wywodzą początki rządzącej linii od związku księcia przybysza i postawionej wysoko w hierarchii kobiety pochodzącej z ludności tubylczej. Od tego momentu wodzowie są dla tubylczego ludu biorcami żon oraz synami jego siostr²⁰. Jak zobaczymy w następnym rozdziale (trzecim), fidżyjskie pojęcie boskości wodza jest konsekwencją owego założycielskiego związku. Słynnym przywilejem syna siostry jest zawłaszczanie ofiar składanych bogom lineażu jego matki. Wódz ma zatem prawo do ofiar składanych tubylczym bogom. Zastępuje na tym świecie bogów, staje się ich widzialną postacią lub czło-wiekiem-bogiem (kalot tamata) (Hocart 1915, 1936). Nie ma specjalnego strukturalnego znaczenia to, iż pewne współczesne małżeństwa zawierane pomiędzy pomniejszych rangą kobietami z klanów wodzowskich a mężczyznami z ludu mogą stać w sprzeczności z boskim statu-sem rządzącej linii biorących żony. Mówiąc ściślej, to, co robią zwykli

ludzie, nie jest systemowo rozstrzygające, w porównaniu ze skutkami społecznymi wyższego porządku utrwalonymi przez arystokratyczne relacje. I jak widzieliśmy, wysocy rangą wodzowie fidżyjscy nadal na różne sposoby tworzą historię dzięki poligynicznym małżeństwom, które przerażają się w system międzyplemiennych sojuszy. Struktura nie jest statystyczna. Nie znajduje wyrazu w instytucjach na mocy empirycznej częstotliwości interakcji. Jak mówi maoryskie przysłowie: "wielki człowiek nie jest ukryty wśród wielu"²¹.

Pisząc o nowej historii, profesor Barraclough (1978: 58) twierdzi, iż "wszystkie uogólnienia", łącznie z historycznymi osądami, że coś jest "znaczące", są, "inherentnie ilościowe", co zapewne dotyczy również tej jego wypowiedzi. A zatem, dla historii heroicznej obowiązującą statystyczną regułą byłoby coś na kształt Zasady Znaczącej Jednostki: tej, która się liczy. To dowodzi, ilościowo, iż "znaczenie" jest przede wszystkim wartością jakościową (por. Thompson 1977: 254-255).

Dopełnieniem takich heroicznych statystyk jest polityczny podział pracy w świadomości kulturowej i historycznej. Czas społeczeństwa liczony jest w dynastycznych genealogiach, jako że zbiorowa historia spoczywa w tradycjach królewskich. W rytuałach państwowych i w politycznych naradach elit schematy kulturowe są przedmiotem manipulacji i komentarzy specjalistów, takich jak kapłani i genealodzy, mających powiązania z interesami rządzących. Tymczasem w wioskach antropolodzy napotykają na pewnego rodzaju obojętność wobec historycznej Wielkiej Tradycji, sprzężoną ze skłonnością ludzi do przedstawiania improwizowanych pragmatycznych odpowiedzi na pytania dotyczące "zwyczaju", przywoływanych zamiast egzotycznych egzegez znaczenia rzeczy, które ich rozmówcy zostali nauczeni uważać za "kulturę". Krótkie i proste są kroniki ubogich.

"Prawdopodobnie nie istnieją ludzie o inteligencji porównywalnej z inteligencją Kafrów - pisał biały kupiec wśród Zulusów - którzy by gorzej od nich znali swoją historię" (Fynn w: Bird 1888: 104). Sądząc po tym, z jakim powodzeniem Bryant (1929) zbierał szczegóły na temat tradycji zuluskich, stwierdzenie to musi się odnosić do większości zwykłych ludzi. Poza tym Europejczycy, którzy mieszkali zarówno wcześniej, jak i później wśród równie inteligentnych Austronezyjczyków mieli podobne doświadczenie, przynajmniej w niektórych rejonach. Misjonarz Hunt powiedział o Fidżyjczykach, że "nie wiedzą prawie nic o swojej przeszłości. Ich pochodzenie i historia są dla nich zupełną tajemnicą" (28 X 1843). Malani z Lakembe (Fidzi) był dość gadatliwy, stwierdzał Hocart, "ale mówiło się, że wie mało, ponieważ wychowywał się pośród prostych ludzi, a nie wśród arystokracji" (WI: 22). Podobnie późniejsza relacja z Madagaskaru donosi: "Historia nie jest równo dystrybuowana, gdyż jej posiadanie jest oznaką siły polityczno-religij-

65

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

nej i władzy" (Feeley-Harnik 1978:402; por. Fox 1971 na temat Roti)²². przykłady można by mnożyć, ale prawdopodobnie najlepszym pozostanie błyskotliwa analiza Cunnisona dotycząca politycznych rozróżnień historycznej świadomości wśród ludzi Luapula (1951; por. Cunnison 1957, 1959).

W znanym artykule "The Anthropology of time-reckoning" (1964) Pocock czyni zróżnicowaną świadomość historyczną aspektem formalnej logiki hierarchii. "To, co jest skoordynowane w większym stopniu - pisze Pocock, czyli jest wyższym stopniem systemu społecznego - podporządkowuje to, co jest skoordynowane w stopniu mniejszym." W ten sposób władza królewska dostarcza ogólnego wskaźnika czasowego dla rozmaitych wydarzeń w tradycji lineażu lub osobistych wspomnień, które potraktowane same w sobie, w ścisłym sensie byłyby społecznie pozbawione znaczenia, a w sensie temporalnym byłyby zwykłym trwaniem. Tak jak we wzorcowym przykładzie hierarchicznego "zawierania", kiedy to starej daty Hawajczyk przedstawia swoją biografię przez pryzmat działalności króla: "Urodziłem się, gdy Kameha-meha podbił O'ahu"; "Byłem wystarczająco duży, by nosić kamienie, gdy Kamehameha budował staw rybny w Kiholo" i tym podobne²³. Ich życiorysy są wpisane w życiorys króla:

"Wszystko na barki króla (...). Nasze życie,

Dusze i długi, i stroskane żony,

Dzieci i grzechy - niechaj król je dźwiga!

(Szekspir, Król Henryk V, IV, I; tłum. S. Barańczak)

W skrajnym przypadku ludzie są na granicy "bezhistoryczności". Na Hawajach ciągła redystrybucja ziemi między rządzących wodzów udaremnia uformowanie się jakichkolwiek lokalnych lineaży, redukując w dużej mierze pamięć genealogiczną zwykłych ludzi do ich osobistych wspomnień. Utraciwszy kontrolę nad własną reprodukcją społeczną, jak ujmuje to Bonte odnośnie do analogicznej sytuacji u Tuaregów, ludzie są pozbawieni historycznego zrozumienia głównych kategorii kulturowych (Bonte i Echard 1976:270 i nast.). Dla nich kultura jest głównie "przeżywana" - w praktyce i jako habitus. Ich życie opiera się na nieuświadomionym opanowaniu systemu - które przypomina opanowanie przez przysłowiowego zwykłego człowieka kategorii gramatycznych - oraz na prostych pojęciach na temat dobra, co łącznie pozwala im na improwizowanie codziennych działań na poziomie pragmatycznym i życiowym. Takie bezrefleksyjne opanowanie postrzegania i zasad Bourdieu nazywa habitusem: "schematami myśli i ekspresji (...) [które] są podstawą niezamierzonego wynajdywania regulowanych improwizacji" (1977: 79).

66

Wyspy historii

Niemniej kod zwykłych ludzi nie jest aż tak "ograniczony". To prawda, że królowie hawajscy mają genealogie sięgające 963 pokoleń wstecz, powiązane przy tym z kosmicznymi mitami i królewskim legendami, których opowiadanie, szczególnie w trakcie politycznego sporu, jest wyraźną manipulacją kategoriami kulturowymi. Jednak zwykli ludzie mają dziesiątki, o ile nie setki współczesnych sobie krewnych i znajomych, o których bez końca "opowiadają historie" - przekazują o nich najnowsze wieści. Trzeba pamiętać, że nowinki te to nie po prostu cokolwiek o kimkolwiek; praktyka ta przypomina wybiórcze ustalenia co do tego, co ma znaczenie zgodnie z kanonami wartości

kulturowej. Jeśli "ten a ten, najmłodszy syn tego a tego, poślubił tę a tę - no wiesz, tę przybraną ukochaną córkę rodziny Kealoha, i przeprowadził się w głąb lądu, gdzie zajął się uprawą roli", to wówczas wiele rozróżnień i relacji między lądem a morzem, rolnictwem a rybołówstwem, młodszym a starszym, urodzeniem a adopcją - ten sam rodzaj różnic, które mają znaczenie w rytuale królewskim lub micie - zostaje zaprzęgniętych do recytacji codzienności i doczesności. Poza tym plotki często dotyczą wydarzeń równie fantastycznych, jak te pojawiające się w mitach. Jest w tym coś z mitologii życia codziennego²⁴. Świadomość kulturowa, której obiektywizacja w ramach gatunków historycznych dokonuje się wśród elity, przejawia się raczej w praktycznych działaniach i bieżących kronikach ludu: jest to podział pracy kulturowej odpowiadający heroicznemu sposobowi produkcji historycznej.

Nie należy wyolbrzymiać owej różnicy, biorąc pod uwagę fakt, iż, jak uczył Marks, ogólny interes państwa burżuazyjnego jest partykularnym interesem klas rządzących. Niemniej społeczeństwo kapitalistyczne naprawdę posiada odrębny sposób ujawniania się, a zatem ma określoną świadomość antropologiczną, wszechobecną także w teoretycznych skłonnościach Akademii. Tubylcza "burżujska" teoria jest taka, że jej społeczne skutki są kumulatywnym wyrazem jednostkowych działań, które są pochodną stanu ludzkich potrzeb i opinii ludzi wygenerowanych w szczególności przez ich materialne niedostatki. Społeczeństwo jest instytucjonalną sumą jednostkowych praktyk. Klasycznym miejscem tego folkloru jest oczywiście rynek, gdzie względny sukces autonomicznych jednostek, a tym samym porządek polityczny gospodarki daje się mierzyć dzięki ilościowym udziałom w publicznym łupie zdobywanym kosztem wszystkich zainteresowanych. Wszakże ten proces społeczny jest doświadczany przez jego uczestników jako maksymalizacja ich osobistego spełnienia. Ponieważ wszystkie takowe spełnienia - począwszy od słuchania Symfonii Chicagowskiej, a skończywszy na międzynarodowej rozmowie telefonicznej - wymagają zredukowania zróżnicowania społecznych warunków i relacji do ich

67

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

najmniejszego wspólnego mianownika w postaci kosztów pieniężnych, mających na celu racjonalne ulokowanie czyichś ograniczonych środków finansowych, odnosi się wrażenie, że całą kulturę organizuje ludzkie dążenie do oszczędzania na modłę biznesową. Wrażenie to zostaje spotęgowane przez demokratyczny proces polityczny, w którym każdy człowiek liczy się jako, jeden" (głos), w ten sposób przedstawiając rządzące siły jako powołane z "woli ludu". Dominujące ilościowe, populistyczne i materialistyczne założenia naszych nauk społecznych nie mogą więc być przypadkowe - albo antropologia nie istnieje.

Z drugiej strony, inne porządki kulturowe badane przez antropologię mają własne historyczności łącznie z systemami pokrewieństwa. Jeśli pominiemy kwestię upływu czasu i pokoleń, to okaże się, że system pokrewieństwa Crow-Omaha przeistacza przypadkowo zawarte małżeństwa w powtarzalne relacje, zamrażając całe lineażę w układ pozycji rodzinnych ustanowionych przez pierwotny sojusz krewniaczy. Podobnie wszystkie podstawowe systemy zawierania małżeństw będą powielają w

nieskończoność relacje między grupami, których członkowie poślubiają się nawzajem; tymczasem systemy złożone, definiowane negatywnie przez reguły skierowane przeciwko krewniczemu związkowi małżeńskiemu, wprowadzają nieciągłość do grupowych aliansów oraz zmuszają do ich przeformułowania z pokolenia na pokolenie. Ilongoci działają w poczuciu, że kreują swoje własne życie społeczne tak, jakby każde pokolenie na nowo odkrywało Filipiny (Rosaldo 1980). Jednak czyż nie odwołują się oni w ten sposób do systemu złożonych małżeństw, połączonego z życzeniowym (kognatywnym) pochodzeniem, które poza tym wytwarza długotrwałe ograniczenie związków rodzinnych i rezydencjalnego rozproszenia? Tylko że dla Ilongotów, tak jak i dla Amerykanów, struktura jest reprodukowana w sposób wyrażony w strawestowanym aforyzmie o habitusie - "podążamy za głosem naszych serc" - oraz dzięki nierefleksyjnemu opanowaniu jego postrzegania. Problemem nie jest nieobecność struktury, ale jej wpisanie w habi-tus, przeciwstawione jej obiektywizacji pod postacią mitopoetyki²⁵. Tu właśnie mamy główne rozróżnienie między przecinającymi się nawzajem strukturami, które przywoływałem: pomiędzy tymi, które praktykowane są przede wszystkim dzięki jednostkowej podświadomości oraz tymi, które organizują historyczne działania jako projekcję relacji mitycznych. Przejdę teraz do obszernego przykładu ilustrującego tę drugą strukturę, ponownie wybraną z powodu skandalu, jaki wywołuje w zastanej historiografii.

68

Wyspy historii

MITOPRAKTYKA

We "Wprowadzeniu" do Wojny peloponeskiej Tukidydes mówi o swym zamiarze wyeliminowania ze swej historii wszystkich elementów cudowności, ponieważ, jak skromnie wyjaśnia: "Moje dzieło nie zostało stworzone w celu zaspokojenia gustów dzisiejszego czytelnika, lecz napisane zostało, by trwać wiecznie". Tak zaczyna się zachodnia historiografia Nagiej Prawdy lub tryumf logos nad mythos (por. Vernant 1979:196 i nast.). Zastanawia zatem, że sir George Grey, w "Przedmowie" do swej Polynesian Mythology, opowiada, w jaki sposób był zmuszony zebrać ogromną liczbę mitów maoryskich, by móc stoczyć pewną polinezyjską wojnę. Mianowany gubernatorem Nowej Zelandii w trakcie maoryskiego powstania, sir George wkrótce odkrył, że nie jest w stanie negocjować kluczowych kwestii wojny i pokoju z wodzami maoryskimi dopóty, dopóki nie posiada solidnej wiedzy na temat ich poezji i mitologii:

"Ku mojemu zaskoczeniu (...) odkryłem, że ci wodzowie czy to w swoich mowach skierowanych do mnie, czy też w listach, często cytowali, jako wyjaśnienie swych poglądów i zamiarów, fragmenty starodawnych poematów i przysłów lub robili aluzje, które odwoływały się do starodawnego systemu mitologii; i chociaż było oczywiste, że najważniejsza część ich przesłania zawierała się w owych metaforycznych formach, tłumacze (...) rzadko (jeśli w ogóle) (...) byli w stanie przetłumaczyć te poematy lub wyjaśnić aluzje (...). Rzecz jasna, nie mogłem pozwolić, jako gubernator kraju, by tak

blisko zaciągnięto zastonę oddzielającą mnie od sędziwych i wpływowych wodzów, skoro było moim obowiązkiem powiązać ich z interesami brytyjskimi i z rasą brytyjską (...) w takich okolicznościach mogłem zrobić tylko jedno, a mianowicie zapoznać się ze starożytnym językiem kraju, zbierać tradycyjne poematy i legendy, nakłaniać kapłanów do podzielenia się ze mną ich mitologią, studiować ich przysłowia" (Grey 1956 [1855], nienumerowana strona z wprowadzenia).

Udokumentowana historia wojen polinezyjskich zaczyna się zatem tam, gdzie został postawiony kamień graniczny wojen peloponeskich. Antropologia otrzymuje ów słynny zbiór mitów w spadku po praktycznym aspekcie walki dlatego, że Maorysi, którzy myślą o przyszłości jako będącej już za nimi, odnajdują w cudownej przeszłości miarę wymagań stawianych ich bieżącej egzystencji (por. Johansen 1954).

Zilustruję to listem skomponowanym w stylu publicznej przemowy, w trakcie której autor, wódz, śle do innego wodza groźbę wypowiedzenia wojny w formie pieśni miłosnej (Shortland 1856: 189-192). Zgodnie z pakeha (europejskiej) władzy, której zawdzięczamy ów przykład, groźba znajduje się w refrenie: "Ręka, która została wyciągnięta i zwró-

69

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

cona jako tapu, stanie się noa [tzn. "wolna od tapu", "profaniczna"]". W ten sposób kobieta mówi swemu uprzednio odrzuconemu zalotnikowi, że jeśli spróbuje jeszcze raz, to może mieć więcej szczęścia -przypuszczalnie to, co było przedtem nietykalne (tapu), stanie się ty-kalne (noa)²⁶. Zatem wódz mówi swojemu wrogowi, że choć ostatnio uszedł zdrowo i cało, jeśli ośmieli się powrócić, może spodziewać się gorącego powitania. Maorysi rozumieją aluzję, ponieważ od początku ludzkości seks był walką, którą zawsze wygrywają kobiety, obracając śmierć mężczyzny (ustąpienie wzrodu) w życie ludzkie (dziecko). Maorysi mawiają: "genitalia kobiet są mordercami mężczyzn". Kryje się za tym także mit o początkach śmierci, w którym to trickster Maui, daremnie zabiegający o nieśmiertelność dla ludzkości, zostaje zmiażdżony na śmierć w waginie przodkini będącej strażniczką zaświatów (Best 1976 [1924]: 146 i nast.; 1925: 763-767, 944-948; Goldie 1905; Johansen 1954: 228 i nast.; J. Smith 1974-1975).

Najwyraźniej Maorysi to pomysłowi znawcy mitów, będący w stanie wybrać z elastycznego zbioru tradycji najbardziej stosowne fragmenty, tak by służyły ich bieżącym interesom, określonym przez nich. Wyrazistość ich mitopraktyki nie polega na istnieniu (lub braku) takich interesów, ale właśnie na tym, że są one jako takie postrzegane. Maorysi, jak mówi Johansen, "odnajdują się w historii" (1954: 163)²⁷.

Chociaż istnieją przykłady takiego mitycznego dyskursu pochodzące właśnie z tego powstania, które przywiodło sir George'a (wówczas kapitana) Greya na Nową Zelandię, mam te same co i on trudności z ich rozszyfrowaniem²⁸. Niech mi w takim razie będzie wolno zrobić użytek z podobnej przemowy znajdującej się w Johna White'a (1874) rekonstrukcji życia codziennego Ngapuhi, plemienia, które wznieciło omawiane powstanie. Mówca, Rou, człowiek poważany w społeczności, choć nie najwyższej

rangi, stracił w bitwie syna i teraz protestuje przeciwko decyzji plemiennych notabli, zgodnie z którą ofiary schwywane w akcie zemsty zamiast zostać zjedzone, z powodu związków pokrewieństwa między walczącymi ze sobą grupami, będą pogrzebane. Rou rozpoczyna od recytacji legendy o pochodzeniu klanu, z którego wynikał wspólny rodowód oraz jego i starszyny charakter. Prowadzi to z kolei do rozprawy na temat związku mikrokosmosu z makrokosmosem: "Człowiek jest jak świat (...). Ma głos: świat ma wiatr. Świat ma ziemię: człowiek ma serce" itd. Jednak Rou uznaje władzę wodzów nad kosmosem i wyklada zasadę heroicznej generalizacji: "Człowiek jest jak wiatr. Jeśli wiatr wieje w jedną stronę, wszystko wszystko unosi się w tę stronę. Jeśli jeden człowiek sławi wodza, wszyscy ludzie go sławią (...). Tak jak wiatr wieje w jednym kierunku, tak ludzie kierują się stronę, którą im wskażecie (...)". Wszelako w tym momencie wyłuszcza on swoją niezgodę, której źródła sięgają początków świata. Re-

70

Wyspy historii

cytuje mit Dzieci Rangi (Niebios) - mit, nawiasem mówiąc, zamieszczony przez Greya w Polynesian Mythology. Opowieść traktuje o początkach kanibalizmu wśród boskich przodków, kanibalizmu, który również jest instytucją i warunkiem ludzkiej egzystencji. Tu, przodek i opiekun człowieka jako wojownika, pokonuje swoich starszych braci, innych synów Rangi, którzy są rodzicami ptaków, drzew, ryb oraz dzikiej i uprawianej żywności. Pokonać oznacza uczynić noa (pozbawionym tapu) i jadalnym. TG jest zatem w stanie skonsumować potomstwo swoich braci, moc, którą przekazuje rodzajowi ludzkiemu. "Jeśli zatem bogowie zjadają się nawzajem - argumentuje Rou - a byli oni braćmi (...) pytam, dlaczego nie wolno mi zjeść tych, którzy zabili moje dziecko?" Rou idzie dalej, podwajając ów mitologiczny argument dodaniem kolejnego, mianowicie o boskim pochodzeniu czarownictwa, co wyjaśnia w jaki sposób zło wkradło się do ludzkich serc, a także tłumaczy jego własny zamiar dokonania kanibalistycznej zemsty. Zapewniając wodzów, że nie postąpi wbrew ich woli kończy jednak, cytując dwa przysłowia, które oznaczają, że on sam, we właściwym czasie, znajdzie satysfakcję. "Znacie przysłowie, które mówi "Gniew krewnych jest ogniem, który płonie gwałtownie"" [tzn. jego gniew z powodu śmierci syna] oraz kolejne, które mówi: "Ręka sama może znaleźć jedzenie, by wyżywić swe ciało" (White 1874: 185-193).

Przeszłość Maorysów jest rozległym spektrum możliwości życiowych, rozciągającym się od starodawnych mitów po świeżej dacie wspomnienia poprzez wiele epok zbliżonych w swej strukturze i zawierających analogiczne wydarzenia, choć kolejno zmieniających się w treści od abstrakcyjnej i uniwersalnej po konkretną i indywidualną, od boskiej po ludzką i grup przodków, od rozdzielenia Nieba i Ziemi po wyznaczanie granic terytoriów klanowych²⁹. Typ transformacji świętego mitu w legendę historyczną, której oddziaływanie Dumezil (1968) odnajduje wśród różnych grup rodziny indoeuropejskiej, pojawia się przeto w ramach tradycji maoryskiej w postaci powiązanych ze sobą licznych stadiów, z tą dodatkową okolicznością, że ruch od kosmicznego do "historycznego" zostaje pochłonięty przez ostateczny wyraz tej samej struktury w formie rzeczywistego życia. W mitach kosmicznych tkwią możliwości rodzajowe. Narodziny, śmierć, choroba, seks, zemsta, kanibalizm: podstawowe doświadczenia są konstytuowane przez czyny pierwotnych bogów/przodków. Jednak

każde "plemię" (iwi) ma też swoistą naturę ludzką, wynikającą z atrybutów poszczególnych przodków oraz sagi ich migracji z Hawaiki, duchowej ojczyzny Maorysów (por. przykłady w: Simmons 1976). Porządek struktury społecznej jest zatem ustanawiany dzięki przechodzeniu przez nowozelandzki krajobraz plemiennych i klanowych przodków, w którym ich ślady pozostały w układzie miejscowych elementów geograficznych nazwanych od ich

71

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

czynów, a w szczególności w układzie osób, zarówno ludzkich, jak i "naturalnych", pochodzących z rozlicznych związków z kobietami tubylczych "ludzi lądu" (tangata whenua). W tym sensie struktura społeczna jest uczłowieczoną formą porządku kosmicznego. Prototypem jest pierwotne poszukiwanie przez boskiego przodka Tane -Tane, Zapładnia-jącego - żeńskiego elementu, uha: poszukiwanie, które dzięki wielu niezwykłym eksperymentom seksualnym dało początek różnego rodzaju ptakom, drzewom, insektom, wodom, skałom, a ostatecznie rodzajowi ludzkiemu, eksperymenty te były możliwe dzięki połączeniu się boga z kobietą ukształtowaną z mons veneris Matki Ziemi (Papa). Co TSne zdziałał w sferze żywiołów, to samo zrobili przodkowie plemienni na Nowej Zelandii. Zatem główne związki kulturowe przechodzą stopniowo przez szereg różnych i ograniczonych form odpowiadających sukcesji w sferze społecznej lub na szczeblu segmentarnym, od mitów pierwotnych do legend plemiennych i klanowych, oraz od legend klanowych do historii rodzinnych, aż -jako przekazywane w przysłowiowych powiedzeniach przodków, nazwach własnych lub w zaimku "Ja" - stały się one porządkiem teraźniejszej egzystencji. Ostateczną postacią mitu kosmicznego jest bieżące wydarzenie.

"Życie, które przodkowie wiedli w przeszłości, jest takie samo jak życie ludzi współczesnych" (Johansen 1954:163). Johansen w ten sposób wprowadza kontrast pomiędzy maoryskim a zachodnim zmysłem historycznym, kontrast przywołujący błyskotliwą krytykę przeprowadzoną przez Fureta koncepcji l'histoire evenementielle jako siłą rzeczy klientki panujących ideologii, ponieważ nie ma innego sposobu na uczynienie zrozumiałymi wydarzeń pojmowanych jako nagłe wybuchy "wyjątkowego i nowego w ciągu czasowym" (1972: 54). Dla Maorysów takie wydarzenia nie są właściwie wcale niepowtarzalne lub nowe, lecz są natychmiast postrzegane w ramach ogólnie przyjętego porządku struktury jako identyczne z oryginałem. Dlatego też tam, gdzie zachodnia myśl usiłuje zrozumieć historię przypadkowych wydarzeń, które stwarza sama dla siebie, powołując się na leżące u ich podstaw siły i struktury, takie jak produkcja lub mentalite, świat maoryski rozwija się jako odwieczny powrót, powtarzająca się manifestacja tych samych doświadczeń (por. Eliade 1998). Takie złożenie się czasu i wydarzenia jest dla Maorysów zapośredniczone przez trzeci termin: tikanga, szczególne działanie istot i rzeczy, które wynika z ich specyficznej natury. Jeśli teraźniejszość powiela przeszłość, to dzieje się tak dlatego, że obywatele tego świata są kolejnymi przypadkami tego samego rodzaju bytów istniejących już wcześniej. Ta relacja klasy i jednostki to właśnie istota Pojęcia pochodzenia, tzn. relacji przodka do potomka, a jak wiadomo cały wszechświat jest dla Maorysów olbrzymim systemem pokrewień-stwa wywodzonym ze wspólnego pochodzenia. W obliczu takiego on-

tologicznego przypadku powinniśmy wystrzegać się, o czym wspominał Johansen, imputowania Maorysom naszych własnych wyobrażeń na temat wyjątkowości zdarzenia i doświadczenia: "Wydaje się nam dość oczywiste, że jeśli zdarzenie miało już miejsce, nigdy nie powraca; jednak tak właśnie się dzieje" (1945: 161). Dlatego też owe doświadczenia przeszłości są sposobem, w jaki doświadczana jest teraźniejszość:

"Możliwość powiedzenia wrogowi "Zjadłem twojego ojca" bądź "twoje-go przodka", choćby samo zdarzenie miało miejsce dziesięć pokoleń wstecz, była źródłem czystej, niezmażonej radości dla żyjącego w dawnych czasach Maorysa" (Best 1902-1903: 71; podkreślenia dodane).

Dla Maorysa ontogeneza "rekapitułuje" kosmogonię. Ludzki akt seksualny odtwarza pierwotny związek męskiego Nieba (Rangi) z żeńską Ziemią (Papa). W szczególności inkantacje pojawiające się w obrzędach poczęcia umożliwiały pierwszemu rodzicowi Tane stworzyć ludzkie potomstwo wraz z uformowaną z ziemi kobietą (Hine-ahu-one) stworzoną z Papa. Fizjologia narodzin staje się sagą o stworzeniu (por. Goldie 1905; Best 1929). Łono to po. Po w micie jest długą nocą samoistnego stwarzania się świata, wydającą w końcu ao, "dzień" lub świat ludzi i bogów (ao marama). Synonimem łożyska jest whenua, inaczej "ziemia" albo "świat", jest to więc odniesienie do pierwotnej matki. Pępowina łącząca ziemię z dzieckiem, wytwór boskiego męskiego nasienia, sama nazywana jest iho, termin ten oznacza również serce i moc drzewa (H.W. Williams 1975: 75). Tutaj ponownie pojawia się TSne, rodzic i ciało drzew, który w micie przyjął właśnie tę pozycję pomiędzy Ziemią a świętym Niebem. "Samosławiący się", "będący przyczyną degeneracji" młodszy brat bogów, Tane, stał na głowie i zaczął naciskać Matkę Ziemię, by w akcie podobnym ojcobójstwu wypchnąć Ojca Niebo z jej objęć. Następnie podpierając Niebo czterema słupami, Tane i jego boscy współnicy - łącznie z wojownikiem TO, który składał konieczne ofiary (z ludzi) - umożliwił swojemu ludzkiemu potomstwu objęcie Ziemi w posiadanie (por. Grey 1956 [1855]; Best 1976 [1924]; J. Smith 1974-1975; S. Percy Smith 1913-1915; także poniżej, rozdział czwarty). Następnie, nieco później człowiek "zstępuje" (heke, "migruje") i płynie poprzez wody z duchowej ojczyzny Ha-waiki na Nową Zelandię, używając kanoe wydłubanego w drzewie, kolejnym ciele lane. Stworzenie, migracja i poród są wieloma wersjami tej samej opowieści. Dlatego ojciec śpiewa swemu nowo narodzonemu synowi:

"To był on [Tane], który ustawił słupy nieba ponad nami,

Wtedy ty przyszedłeś na świat pełen światła" (Johansen 1954: 161).

Tym sposobem wracamy bezpośrednio do historii, a właściwie do samego powstania, które przywiodło sir George'a Greya na Nową Zelandię i (by koło się zamknęło) dało nam kanoniczne teksty tej mitologii. Cała rewolta 1844-1846 dotyczyła pewnego słupa mającego również wiele wspólnego z wzięciem w posiadanie ziemi: masztu flagowego z brytyjską flagą powiewającą nad Kororareka w Zatoce Wysp, przez długi czas najludniejszej europejskiej osadzie. Nie mówię tego (tylko) w przenośni. Przy czterech różnych okazjach, w okresie między czerwcem 1844 roku a marcem 1854, maoryski "rebeliant" Hono Heke i jego wojownicy z plemienia Ngapuhi ścięli maszt. Uporczywość Hekego w powalaniu go równać się jedynie mogła brytyjska uporczywość w jego ponownym stawianiu. Po ostatnim szturmie na maszt, brytyjskie wojska, wspomagane przez maoryskich "lojalistów", trzykrotnie starły się z Hekego i jego sojusznikami - w pierwszych dwóch potyczkach kolonizatorzy ponieśli sromotną klęskę. Jednakże dla Hekego maszt niezmiennie pozostawał putake o te riri, "główną przyczyną wojny", również jako jej strategiczny cel³⁰.

"On walczy tylko o jedno - czytamy w ówczesnej gazecie - o nie-wznoszenie masztu flagowego" (Carelton 1874, 2, Dodatek: VI). Heke nie godził się też na grabieże, które dla niektórych były motywacją. "Walczmy - powiedział do swojego sojusznika Kawiti - z samym masztem" (ibidem: XLIV). Przy czwartym szturmie, 11 marca 1854 roku, Kawiti i jego wojownicy zaatakowali europejską osadę w Kororareka w celu dokonania dywersji, po to tylko by Heke mógł wejść na wzgórze i zdobyć maszt! Po wykonaniu zadania Heke i jego ludzie usiedli na zboczach wzgórza i obserwowali z góry zamieszanie panujące w mieście. W maju 1845 roku Heke omawiał z wielbnym Burrowsem możliwe warunki pokoju przedstawione przez gubernatora: "Jeden warunek- powiedział -jest następujący: on [gubernator] nie postawi kolejnego masztu" (Burrows 1886: 30).

Z kolei Brytyjczycy choć nie przywiązywali takiej samej wagi do masztu, potrafili docenić jego "symboliczną" wartość i odpowiednio zareagować - ogólną paniką. Prawie za każdym razem, gdy maszt był obalany, stali do Australii kolejne prośby o posiłki, by pokazać Maorysom, jak przekazywał jeden z meldunków, że Brytyjczycy są gotowi chronić swe kobiety przed zniewagą, a swoją flagę przed "pohańbieniem". Jednak gdy maoryscy powstańcy zaatakowali Kororareka, Brytyjczycy po uprzednim ich odparciu, w pośpiechu opuścili miasto, ku kompletnemu "zdumieniu" Maorysów, "którzy nigdy ani o to nie prosili ani nie walczyli" i w swym "oszołomieniu" przez chwilę nawet wahali się, zanim je złupili (Carleton 1874, 2: 93). Jeśli chodzi o sam maszt flagowy, koloniści zawsze wykazywali większą determinację. Rząd uważał za bezwzględnie konieczność "demonstrowanie barw narodo-

wych" i zapewniał fladze coraz większą ochronę za każdym razem, gdy ją ponownie wciągano na maszt, a za czwartym razem otaczając słup palisadą i drewnianą fortyfikacją ze strzelnicami.

Mogło tu wchodzić w grę jakieś nieporozumienie, ponieważ Maorysi wydawali się zainteresowani nie tyle flagą, ile masztem. Przy trzeciej napaści, Heke, powaliwszy maszt, zadowolił się pozostawieniem samej flagi w rękach pewnych "przyjaznych" Maorysów, którzy zostali wyznaczeni do jej pilnowania. Jednakże fortyfikacja musiała ostatecznie utwierdzić rebeliantów w ich interpretacji, ponieważ cała ta konstrukcja zupełnie przypominała teraz maoryskie tuahu: otoczony płotem ołtarz, wewnątrz którego stawiano jeden lub kilka słupów, które wyznaczały święty obszar maoryskich osad i ucieleśniały ich pradawne roszczenia do ziemi plemiennej. W gruncie rzeczy zatem Brytyjczycy zgodziliby się z maoryskim punktem widzenia. We wrześniu 1845 roku gubernator wysłał do Hekego list, w którym nakreślił następujące brytyjskie warunki pokoju: po pierwsze, że będzie respektowany traktat Waitangi z 1840 roku, w którym "suwerenność" została oddana w ręce królowej i po drugie, że "brytyjskie flagi będą święte" (Buick 1926: 207). Faktycznie w kwietniu 1845 roku, kiedy 470 brytyjskich żołnierzy przybyło na Kororareka z misją ponownego przywrócenia "władzy królowej", pierwszą rzeczą, jaką zrobili po przybiciu do brzegu, było zatknięcie na plaży brytyjskiej flagi.

Uczynili podobnie jak przodkowie Tuho i ludy Ngatiawa, gdy lądowali w Zatoce Obfitości: "pierwszym poważnym zadaniem wykonywanym przez przybyszy było zrobienie i poświęcenie tuahu, czyli świętego miejsca" (Best 1925: 724). Best opisuje to święte miejsce, również zwane pouahu lub "słup - kopiec", jako słup lub drzewo postawione na niewysokim kopcu. Instalacja naśladuje zapładnianie Matki Ziemi przez boga T3ne, dzięki czemu powstał rodzaj ludzki albo pierwotne rozdzielenie Nieba i Ziemi będące dziełem Tane - oczywiście Tane jest drzewem. W rodowym tuahu ludu Tuho umieszczano fizyczny symbol (mau-ri), reprezentujący prestiż i stabilność grupy plemiennej. W opisach pochodzących z innych rejonów pojawia się kadłub starego kanoe (znowu Tane) występujący jako centralny słup świątyni oraz emblemat umieszczony w pobliżu lub na słupie, przedstawiający boga ludzi, również umieszczony w swym "kanoe" (waka) bądź specjalnym pojemniku (Skinner 1911: 76; Hiroa 1977: 480-481). Biorąc pod uwagę to skojarzenie tuahu z roszczeniem do ziemi przodków, można zrozumieć, dlaczego Hono Heke niezmiennie twierdził, że brytyjski maszt oznaczał objęcie przez Brytyjczyków we władanie ziemi - czyż w innym razie tak uparcie by go za każdym razem na nowo stawiali? Z drugiej strony, ówczesne kroniki niemal jednomyślnie stwierdzają, że Heke był nama-

75

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

wiany do ataków na maszt przez zewnętrznych agitatorów, a zwłaszcza przez miejscowego konsula amerykańskiego. Jedynie wielebny Burrows (1886: 6) pisze, że flaga powiewająca ponad Kororareka była dla Hekego "tohu", "znakiem", że "ich kraj od nich odszedł". W przeciwnym razie musimy uwierzyć, że Hekemu i innym wodzom pewni biali ludzie, mający w tym swój interes, wmówili, że Maorysi mogą położyć kres brytyjskiej dominacji przez ścięcie masztu. Jak przesłanie to zrozumiał Heke, można ocenić na podstawie jego komentarza:

"Zapytałem: "jakie jest znaczenie tego masztu?" Biali ludzie odpowiedzieli: "mana królowej jest w tej fladze, są w niej trzy plemiona [iwi]". Odparłem: "Bóg stworzył tę ziemię dla nas i dla naszych dzieci"" (Carle-ton 1874, 2, Dodatek C: XLVII-XLVIII).

"Trzy plemiona" to prawdopodobnie Anglicy, Szkoci i Irlandczycy³¹. W każdym razie Maorysi ujawnili swoją interpretację faktu stawiania podobnych słupów już w 1836 roku, kiedy to francuscy najemnicy i dwie jednostki kupieckie, po zakotwiczeniu się w Zatoce Wysp, poustawiali w pobliżu portu małe flagi, by dokonać pomiarów geodezyjnych. Miejscowi Maorysi zaatakowali owe konstrukcje wzniesione przez "Oui-Ouis" - pod taką nazwą było znane francuskie plemię - gdyż natychmiast wywnioskowali, "że kraj został wzięty w posiadanie" (Carle-ton 1874, 2: 29)³².

Istnieją tradycyjne maoryskie obrzędy, praktykowane w świętych miejscach (tuahu) oraz poza nimi, wymagające użycia słupów postawionych na kopcach, co przypomina zabiegi dokonywane przez Hekego na maszcie flagowym stojącym na wzgórzu. Postrzegany negatywnie żeński słup śmierci (toko mate), nazywany "Wielkim Kopcem (albo Mons Veneris) Papa (Ziemi)" zostaje obalony, a pozostawiony zostaje "Tuahu Niebios", czyli męski słup życia (toko ora), a wszystkiemu towarzyszą odpowiednie inkantacje oznaczające wygnanie niepożądanych skutków (por. Best 1925: 1072-1074)³³. Jednak w micie Manai, takim jak został on przedstawiony w Polynesian Mythology, sir George Grey mógł znaleźć najbardziej precyzyjną interpretację wyraźnej fety-szyzacji przez Hono Hekego masztu flagowego. W micie powtarza się powszechny maoryski motyw walki o ziemię, toczonej między kolejnymi grupami przybyszów z Hawaiki. Za pomocą fortelu ludzie z drugiego kanoe są w stanie udowodnić, że lokalne tuahu należy do nich, czyli, że jest starsze: "Wtedy popatrzyli na słupy tuahu; słupy tuahu Arawa były surowe [tzn. wciąż zielone]; słupy Tanui były osmalone od ognia, który miał przyspieszyć ich wysychanie" (H.W. Williams 1975: 444). W obliczu takich argumentów pierwotni osadnicy są bezradni i muszą opuścić swoją ziemię i powędrować gdzie indziej"³⁴.

76

Wyspy historii

Mitopraktyczna siła argumentu polega na tym, że święte miejsce, odtwarzając na poziomie wspólnoty pierwotne rozdzielanie przez Tane Nieba i Ziemi, odtwarza akt, który pozwolił ludzkości odziedziczyć Ziemię. To rozdzielanie Nieba (Rangi) i Ziemi (Papa) lub ciemności (po) i światła (ao) jest, jak mówi Johansen, "prawdziwą istotą rzeczy, która czyni świat nadającym się do zamieszkania przez Maorysów" (1958: 85). Płot lub narożne słupy tuahu są toko, określenie używane w micie o lane na oznaczenie słupów podpierających Niebo-Ojca i oznaczające jako czasownik "podpierać", "odepchnąć na odległość" oraz "rozwieść się". Toko może również zostać użyte jak centralny słup lub słupki; zamiennym terminem jest pou, który jako czasownik oznacza "przymocować, uczynić nieruchomym" (H.W. Williams 1975: 297, 434; Tregear 1969: 528--529). Wynika z tego, że ustanowienie tuahu lub topu domu boga sprowadza się do rozdzielania Nieba i Ziemi na planie ziemskim - pozostawiając lepszą część tej przestrzeni wolną (noa) do zamieszkania przez ludzi. W związku z tym mówi się, że "wódz każdej rodziny, który odkrył i wziął w posiadanie jakąkolwiek niezamieszkałą połąć ziemi" -

tuahu będącego, jak widzimy, symbolem owego posiadania - "dostawał to, co nazywano mana tej ziemi" (Shortland 1882: 89)³⁵.

Wojna Hono Hekego, zanim się zaczęła, toczyła się już od kilku pokoleń. Pewnego razu usiłował on wyjaśnić gubernatorowi, że jego nie-pokorność nie była "niczym nowym", tylko cechą odziedziczoną po przodkach; jego znaczący maoryski przeciwnik istotnie potwierdził, że podobny rys charakteru pojawia się od pięciu pokoleń (Buick 1926: 42, 198). Jednakże wojna miała swój bezpośredni precedens w karierze słynnego wodza Ngapuhi z poprzedniego pokolenia, Hongi Hika, którego podboje, sojusze i osobę Hono Hekego usiłował przywłaszczyć. Kariera Hekego toczyła się tradycyjnym torem uzurpacji, a w każdym razie mobilności społecznej wojownika-wodza o dowiedzionej mana, zaś elementem tej kariery był nawet ślub Hekego z córką Hongi Hika. Ten szacunek dla poprzednika rozciągał się na taktyczne wybory Hekego dotyczące miejsc bitwy, dokonywane przede wszystkim z uwzględnieniem historycznych skojarzeń z Hongi. W rezultacie, plemienne sojusze i przejawy wrogości ostatniego pokolenia zostały zaprzęgnięte do sporu rebelianckich i probrytyjskich sił podczas powstania Hekego, chociaż wiele z tych relacji z początku wieku XIX było niczym innym, jak świeżymi pozostałościami po dawnych wspomnieniach o zemście³⁶. Wódz Ngapuhi, który walczył po stronie brytyjskiej, pozostawił czarujący opis wojny, pełen mitopoetycznych głębokich struktur polityki maoryskiej, jak również baśniowych opowieści o walce, w rodzaju tych, które Tukidydes kazał nam ignorować (Ngapuhi Anonim w: Maning 1906:220-323; White 1855:144-146,175-176). Owa ignorancja była w istocie jednym z problemów, jakie, zgodnie z tą relacją, mieli Brytyj-

77

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

czycy: byli świetnymi wojownikami, ale nie mieli pojęcia, czym jest omen. Jednakże, pewnie można by czerpać wskazówki z ogólnie przyjętej historiografii zachodniej i robiąc zaletę z ograniczeń czasu, jak również teorii, sprowadzić całą tę mitopraktykę do podstawowej użyteczności ekonomicznego splotu okoliczności. Działalność mistyczna tak naprawdę musiała być praktyczna - a może było raczej tak, że praktyczna działalność była naprawdę mistyczna?

Pomiędzy rokiem 1840, kiedy Brytyjczycy przejęli Nową Zelandię, a rokiem 1844, północna część kraju przeżywała poważne osłabienie handlu z Europą, co pozbawiało Maorysów zagranicznych dóbr, do których już przywykli. Depresja była po części spowodowana wyludnieniem pakeha związanym z założeniem nowej stolicy Auckland, a po części portowymi cłami narzuconymi przez nowy rząd kolonialny. Wszelako proste ekonomiczne wyjaśnienie rebelii 1844 roku byłoby problematyczne, gdyż wielu z maoryskich lojalistów cierpiało (o ile jest to odpowiednie słowo) tak samo jak powstańcy Hono Hekego. Lojalistom przewodzili ludzie wywodzący się z arystokratycznego line-ażu, przeciwni w myśl maoryskiej zasady pretensjom Hekego, a w szczególności byli to ludzie należący do klanów i plemion, które były ofiarami Hongi, poprzednika Hekego. Lecz jeśli struktura splotu okoliczności nie może być wyprowadzona wprost z interesów materialnych, to atakowanie przez Hekego masztu flagowego wydaje się logicznie właściwą odpowiedzią na kryzys ekonomiczny. A może przynajmniej

owa maoryska odpowiedź na sytuację kolonialną była w takim samym stopniu mitologiczna jak pragmatyka europejskiej obecności była metafizyczna. Dla Maorysów kryzys materialny był odsłaniającym znakiem czegoś bardziej nieuchwytnego i enigmatycznego: tego, co się stało w 1840 roku, kiedy wodzowie, zgadzając się na traktat Waitangi, oddali to, co Brytyjczycy z lubością nazywali "suwerennością"³⁷.

"Wszyscy staraliśmy się odgadnąć powód, dla którego Gubernator tak usilnie starał się nakłonić nas, byśmy postawili te znaki. Niektórzy z nas myśleli, że chciał on zaczarować wszystkich wodzów, ale nasi przyjaciele pakeha śmiali się z tego i powiedzieli nam, że ludzie z Europy nie potrafią zaczarować ludzi. Jedni mówili nam to, drudzy co innego (...). Nie wiedzieliśmy, co myśleć, ale wszyscy obawiali się, że [Gubernator] może wkrótce do nas przyjechać; ponieważ baliśmy się, że wszysdde jego koce, tytoń i inne rzeczy znikną, zanim dotrze on do naszej części kraju i że nic mu nie zostanie, by zapłacić nam za zostawianie naszych znaków na jego papierze (...) i kiedy spodcaliśmy Gubernatora, mówiący po maorysku [tłumacz] powiedział nam, że jeśli napiszemy nasze imiona czy wręcz postawimy jakikolwiek znak na papierze, to wtedy Gubernator będzie nas chronił i zapobiegnie zrabowaniu uprawianej przez nas ziemi i lasów, i wszystkiego, co do nas należało (...). Mówiący po maorysku mówił

78

Wyspy historii

dalej do nas o różnych rzeczach, ale znaczenie tego, co mówił, było tak bardzo ukryte, że nigdy go nie odkryliśmy. Jednak jedną rzecz zrozumieliśmy dobrze, gdyż powiedział nam wyraźnie, że jeśli podpiszemy się na papierze Gubernatora, jedną z konsekwencji będzie to, że wielka liczba pakeha przyjedzie do naszego kraju, by z nami handlować, że będziemy mieli mnóstwo wartościowych towarów (...). Słyszac to, bardzo się ucieszyliśmy" (Ngapuhi Anonim w: Maning 1906: 223-225).

Pod względem niejasności osobliwe hieroglify załączone przez ma-oryskich wodzów do traktatu Waitangi mogły równać się jedynie z jego kilkoma postanowieniami. Rząd Jej Królewskiej Mości został zmuszony do interwencji z powodu zakrojonego na szeroką skalę przedsięwzięcia przejmowania ziemi ogłoszonego przez Kompanię Nowozelandzką. Początkowo rząd zamierzał uprzedzić Kompanię i ochronić pozostałe ziemie maoryskie. (Istniało też potencjalne zagrożenie ze strony Francuzów, którzy byli w trakcie anektowania Tahiti.) Dlatego przynaglano wodzów do podpisania traktatu (towarzyszyły temu zwyczajowe dary) przedstawianego jako ekonomicznie korzystnego, jako gwaranta ich przyszłego dobrobytu. Z drugiej strony układ, jaki proponowano Maorysom, by oddali swą suwerenność królowej, a zarazem zatrzymali ziemię, był dla nich zupełnie niezrozumiały: "Mówiący po maorysku mówił dalej do nas o różnych rzeczach, ale znaczenie tego, co mówił było tak bardzo ukryte, że nigdy go nie odkryliśmy". Tuż przed podpisaniem traktatu Waitangi przez wodzów Ngapuhi wielbny pan Colenso interweniował z całym należnym szacunkiem, pytając gubernatora (Hobsona), czy-jego zdaniem - Maorysi rozumieją warunki. "Rozmawiałem z niektórymi wodzami biorącymi udział w rozmowach - powiedział Colenso - ale nie mają oni jakiegokolwiek pojęcia na temat ogólnej wymowy tego traktatu" (Buick 1936: 155)³⁸.

Maoryski tekst zawiera wystarczająco dużo zagadek. W Artykule 1 "suwerenność", którą wodzowie godzą się oddać, objaśniana zostaje przez dodatkową (lub uszczegóławiającą) formę angielskiego zapożyczenia językowego oznaczającą "rządzić/gubernator" (govern/governor), kawanatanga, pojęcie, z którym jak dotąd Maorysi mieli mało lub wcale do czynienia. Jednak w Artykule 2 Maorysom solennie gwarantuje się rangatiratanga, "wodzostwo" - albo, lepiej, "suwerenność" - "ich ziem, ich osad i całej ich własności" (Buick 1936: 360-362)³⁹. Podczas gdy angielscy misjonarze, szczególnie Henry Williams, cieszyli się na myśl, że przy licznych okazjach wystarczająco objaśnili Maorysom traktat, to właśnie kwestie misjonarskich oszustw poruszył Hono Heke, kiedy robili mu wymówki z powodu masztu. "Heke nie przepuścił żadnej nadarzającej się okazji, by zrobić aluzję do traktatu Waitangi i do tego, że został oszukany przez archidiakona [Williams] i inne osoby, które namówiły wielu wodzów do podpisania dokumentu, podczas gdy

79

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

ci pierwsi [Williams i inni] musieli wiedzieć, że oni [wodzowie] zrzekli się swoich ziem itd." (Burrows 1886: 9; por.: 32). Problem polegał na tym, że rozróżnienie między polityczną supremacją a posiadaniem (lub "tytułem do") ziemi nie miało dla Maorysów sensu. Dopóki wódz i jego lud zamieszkiwali ziemię swoich przodków i byli gotowi jej bronić, dopóty żaden inny wódz nie mógł tam rządzić. W tym przypadku, umykając wszelkim zachodnim koncepcjom własności lub suwerenności, ziemia jest "nieorganicznym ciałem wspólnoty klanowej" (by przyjąć określenia Marksa). Jest to uprzedmiotowiona mana grupy krew-niaczej. Maoryskie i zachodnie pojęcia są w tym względzie niewspółmierne. Niemniej, Firth musi mieć rację, kiedy mówi, że "pojęcie mana w związku z ziemią jest (...) najbardziej zbliżone do idei suwerenności" (1959: 392; por. White 1855: 190-191). Kiedy Heke ustalił, że traktat Waitangi proponował jakieś nowe święte ustalenia dotyczące własności, doszedł do wniosku, że dla Maorysów musi to oznaczać utratę mana - jak to się dzieje w przypadku podboju, wywłaszczenia i zniewolenia. Brytyjczycy stawiali swoje własne tuahu.

Pod tym względem ekonomiczne niedostatki, jakie pojawiły się po podpisaniu traktatu, były zaledwie symptomami kwestii bardziej istotnej: znaczenia obecności Brytyjczyków lub losu Maorysów. Maorysi mówili, że rząd brytyjski twierdził, iż będzie jak rodzic, ale okazał się "żołnierzami, koszarami, konstablami i więzieniami" (Sinclair 1972: 31). Wśród maoryskich wodzów trwała debata na temat tego, co traktat oznaczał. Wymyślano wiele metafizycznych spekulacji. Konkluzja najbardziej znanej z nich, autorstwa Nopera Panakareau, była następująca: "Cień ziemi idzie do Królowej Wiktorii, ale substancja pozostaje z nami". Tak mówił w maju 1840 roku. W styczniu następnego roku odwrócił kierunki: "substancja ziemi idzie do Europejczyków, a tylko cień zostanie z nami" (cytowane w Wards 1968: wprowadzenie). Bez względu na to, co traktat oznaczał, to, jak mówi Ngapuhi Anonim, "w każdym razie jedna rzecz była prawdą, mieliśmy mniej tytoniu i koców oraz innych towarów europejskich niż przedtem i przekonaliśmy się, że pierwszy Gubernator nie mówił prawdy, ponieważ powiedział nam, że będziemy mieli dużo więcej" (Maning 1906: 203-231). Statki wielorybiczne i handlowe prawie przestały przypluwać i pakeha opuszczali okręgi północne. Rząd działał w sposób tajemniczy i zwodniczy. A może owe niepomysłne skutki uświadomiły Maorysom, że właściwym

przedmiotem traktatu była mana? Pod tym względem działa-nie Hekego zmierzające do usunięcia masztu było demystyfikacją; było Przypomnieniem, że to samo stało się wcześniej, kiedy wodzowie po raz Pierwszy przybyli na Nową Zelandię z Hawaiki i zbudowali swoje święte miejsca {tuahu) na tej ziemi i przejęli kontrolę nad nią od rdzen-nego "ludu tej ziemi" (tanganata whenua).

80

Wyspy historii

Zatem jeden mit jest rozszyfrowywany za pomocą drugiego (właśnie tak jak mówi Levi-Strauss). Traktat Waitangi był mitem, nawet w kategoriach europejskich. W jednym z najbardziej naukowych przekazów na temat rebelii Hekego - chociaż pisanego z punktu widzenia pakeha - Ian Wards (1968: 171) musiał przyznać, że "Traktat był środkiem do zaślepienia i zabawienia nieświadomych dzikich", tak jak mówili ówcześni krytycy. Bez zbędnych wydatków, "szybko i cicho" Korona wzięła w posiadanie Nową Zelandię. I choć traktat, rzekomo troszczący się o dobro Maorysów, nie był całkowitym oszustwem, trudno by było go pogodzić z masową kolonizacją przez białych podwładnych Jej Królewskiej Mości, którzy już byli w drodze, to tkwiła w nim przynajmniej sprzeczność, ponieważ rząd brytyjski nie miał żadnych środków, by zabezpieczyć maoryskie interesy i wkrótce zamiar ten porzucił. Co więcej, Biuro Kolonialne od początku dobrze wiedziało, że Maorysi nie zauważą różnicy między suwerennością a własnością. Zostało to zresztą wyraźnie powiedziane we wstępnych instrukcjach dla kapitana Hob-sona na temat tego, jak negocjować traktat. Wszystkie materiały wskazują "iż nie uważano, że Maorysi rozumieją rozróżnienie między suwerennością a prawami własności" (Wards 1968: 28). Nie można jednak znaleźć żadnego takiego stwierdzenia w puszczonej w obieg instrukcjach, "ponieważ najwyraźniej nie było to roztropne politycznie, przyznawać się do tego publicznie" (ibidem: 29). Traktat był negocjowany w złej wierze.

Albo ujmując to innymi słowami, zasadnicza nierealność jak również niedorzeczność sytuacji została przez Brytyjczyków przedstawiona czarno na białym. Atakując maszt flagowy, Heke pokazywał, że był w stanie przejrzeć, uświadomić sobie i zobiektywizować znaczenia, które pakeha chcieli ukryć, czasem nawet sami przed sobą. Jeśli jego reakcja wciąż wydaje się nam nieco nie na miejscu lub "symboliczna", nie powinniśmy zapominać, że zasadnicza kwestia, co również przyznaje Wards, była równie abstrakcyjna: Heke "cierpiał z powodu nieuchronnej męki kogoś, kto widzi lub przeczuwa, że jego sposób życia zostanie przyćmiony przez inny sposób życia" (ibidem: 145)40.

81

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

STRUKTURALNA, HISTORYCZNA ANTROPOLOGIA

W często cytowanej uwadze z Przedmowy do Problemów metody (1972), Sartre zapytuje "Czy dysponujemy dziś środkami, by móc ukonstytuować strukturalną, historyczną antropologię?". Odpowiedź brzmi "tak", jak starałem się tutaj zasugerować, le jour est arrive. Praktyka wyraźnie wyszła poza teoretyczne różnice, które mają dzielić antropo-

logię i historię. Antropolodzy wychodzą od abstrakcyjnej struktury, by dojść do wyjaśnienia konkretnego wydarzenia. Historycy dewaluują niepowtarzalne wydarzenie na rzecz leżących u jego podstaw, powtarzających się struktur. Paradoksalnie też dzisiaj antropolodzy równie często przyjmują perspektywę diachroniczną, jak historycy synchroniczną. W tej kwestii ani w tym szkicu nie chodzi jednak tylko o docenienie wartości współpracy między obiema dyscyplinami. Problemem jest teraz zdetonowanie pojęcia historii za pomocą antropologicznego doświadczenia kultury. Dotychczas mało znane historie dalekich wysp zasługują na miejsce obok samokontemplującej się przeszłości europejskiej - czy też historii "cywilizacji" - z uwagi na ich nadzwyczajny wkład w historyczne rozumienie. Pomnażamy w ten sposób nasze koncepcje historii dzięki różnorodności struktur. Nagle pojawia się wiele nowych spraw do rozważenia.

PRZYPISY

1 Rozdziały Stone'a o historiografii (część 1) w *The Past and the Present* (1981) stanowią doskonałe wprowadzenie do "nowej historii". Barraclough (1978), pisząc na ten sam temat, również odwołuje się do Thomasa Graya - czyżby jakiś obyczaj angielskich historyków w Ameryce? Uwagi z *Essai sur les moeurs* Voltaire'a zostały opatrzone komentarzem przez LeGoffa (1972) w najbardziej istotnym dla bieżącej dyskusji szkicu; por. Braudel (1980), Dumolin i Moisi (1973), Gilbert i Graubard (1972), LeGoff i Nora (1974), Hexter (1972), Ricoeur (1980).

2 Tłumaczenie swobodne, szczególnie jeśli chodzi o *devenir*, nie sądzę jednak, bym zmienił intencję Durkheima.

3 Oprócz Frazera (1911-1915), Hocarta (1969 [1927], 1936) i Dumonta (1970), przedstawione tutaj poglądy na temat boskiej władzy królewskiej i hierarchii w dużej mierze opierają się na ostatnich studiach antropologicznych de Heuscha (1962, 1972, 1982), Valeriego (1985), Geertza (1980), Tambiaha (1976) i Adlera (1978, 1982), jak również wcześniejszych klasyków, takich jak Evans-Pritchard (1962), Frankfort (1948), Dumézil (1948), Meek (1931), Kuper (1947), Krige i Krige (1943); por. poniżej rozdział trzeci- Nie zajmuję się taksonomiczną kwestią różnic między "boskimi królami", "świętymi królami", "królami magicznymi" i "królami-kapłanami" - czy na-

wet pomiędzy "królami" i "wodzami". W odniesieniu do ostatniego, zgadzam się raczej z de Heuschem, że państwo jest tworem boskiego króla, a nie odwrotnie, w takim razie główna zasada, by czynić rozróżnienie między boską władzą królewską a boską władzą wodzowską, traci na znaczeniu. Jeśli chodzi omówienie taksonomicznych problemów związanych z boską władzą królewską, jak również znakomitą analizą Jukun,

zobacz Young (1966). Bez wątplenia moja decyzja, by posługiwać się ogólną kategorią

82

Wyspy historii

heroicznych ustrojów, bez dokładnego przyjrzenia się ich odmianom, może być korzystna jedynie dla bieżących celów teoretycznych i tylko na krótką metę. Nie mam żadnych złudzeń co do większej trwałości czy też wartości owej kategorii.

4 Poza tym na Fidżi wódz, całkiem dosłownie, może być synem siostry dla innego wodzostwa (np. vasu ki Rewa, vasu ki Mbau itd.) - w ten sposób relacja pomiędzy rzeczami jest najwyraźniej "całkowicie różna w naturze". Personifikacje władzy politycznej zawarte w fidżyjskich relacjach vasu (przyrodni siostrzeniec) są omówione poniżej.

5 Cytowany informator jest jednakże jednym ze "sceptyków" w fascynującej dyskusji toczącej się wśród Kuba, relacjonowanej przez Vansinę (1964, s. 101-102), a dotyczącej boskości króla. Sceptycy przyjmują funkcjonalną koncepcję instytucji króla jako koniecznego warunku istnienia porządku społecznego w tej skądinąd segmentarnej grupie, przyznając, że król ma magiczną moc, ale zaprzeczając, że ma moc boską. Poza takim ideologicznymi argumentami, Kuba wykonują klasyczny zestaw rytuałów, dzięki którym król, pozbawiony swych rodzinnych związków, jest lokowany ponad, jak również poza porządkiem klanowym społeczności - jednocześnie jako siła natury, przedstawiciel boga i kazirodczy czarownik.

6 Zazwyczaj owa fraza w ortodoksyjnej pisowni fidżyjskiej brzmi: na lotu nei Ratu Cakobau. W niniejszym artykule powróciłem do wcześniejszej, nie-ortodoksyjnej ortografii, łatwiejszej do wymówienia dla czytelnika anglojęzycznego. Thakombau, zapytany raz, dlaczego nie nauczył się angielskiego, odparł, że dlatego, iż słyszał Anglików mówiących po fidżyjsku.

7 Z drugiej strony, kiedy niektórzy bogowie Mbau opierali się chrześcijaństwu nawet po tym, jak Thakombau nawrócił się, wódz zebrał ich kapłanów i wychłostał (Waterhouse 1866: 256-266). Wcześniejsze relacje fidżyjskich kapłanów/bogów z Jehową można prześledzić m.in. w dziennikach Crossa (np. 24 X1840), Hunta (18II1839; 10 V1839) czy Calverta (15 VIII 1841; 20X1841).

8 Paradoksalnie, w takim razie, teoria zdeterminowania przez nadbudowę okaże się dla historii fidżyjskiej prawdziwa - tzn. szerzenie się nowej wiary (w Jehowę) wynika z praktycznej manifestacji europejskiej mocy - z powodu istniejącej wcześniej koncepcji, że taka moc ma "nadnaturalne" przyczyny. To porusza pewną interesującą kwestię, czy gdzie indziej również mechaniczna sekwencja zmiany infrastrukturalnej przeradzającej się w zmianę superstrukturalną, w podobny sposób nie zależy od apriorycznego statusu działalności praktycznej jako kosmologicznego "schematu rzeczy". Podczas gdy takie ujęcie może zaprzeczać zwyczajnej radykalnej opozycji pragmatyki i "ideologii", to przynosi pewną oczywistą korzyść, a mianowicie kładzie kres prostym zwrotno-funkcjonalistycznym "wyjaśnieniom" ich wzajemnej relacji oraz pozwala na lepsze zrozumienie interakcji pomiędzy doczesnym działaniem (praxis) a pojęciami kulturowymi (zob. rozdz. piąty).

9 Inteligentny opór Thakombau wobec nauczania misjonarzy został należycie udokumentowany w książce Waterhouse'a *The King and People of Fiji* (1866). Upór wodza przejawiał się też w obojętności na sugestie będącego

83

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

tam przejazdem biskupa katolickiego, który powiedział mu, że misjonarzom metodystycznym nie udało się dotrzeć do Mbau, ponieważ Najświętsza Maria Panna chciała zachować to miejsce dla katolicyzmu: "Wówczas król powiedział biskupowi, by pozostawił jego i jego miasto w opiece Marii Panny i wrócił znowu, gdy Maria Panna ich nawróci" (ibidem: 196).

Dwie dekady wcześniej misjonarze protestancy na Hawajach mieli podobne doświadczenie jak ich koledzy na Fidżi. "Jeśli on [król Liholiho] przyjmie nową wiarę - powiedziano wielebnemu Ellis w 1882 roku - wszyscy pójdziemy w jego ślady" (Ellis 1969: 41). Pewnego dnia, kiedy misjonarz Hiram Bingham poszedł udzielić reprimendy pijanemu po królewsku królowi "i powiedział mu, że Bogu nie podoba się takie zachowanie", Liholiho odrzekł "Sam jestem bogiem. Do diabła! Wynocha z mojego domu" (Ham-matt, 6 I 1823). W późniejszym okresie, obejmującym także śmierć Liholiho, chrześcijaństwo zostało przyjęte jako instrument władzy przez przybraną matkę króla oraz jej braci, faktyczną grupę rządzącą i tak jak na Fidżi stało się to z dnia na dzień, wywołując sensację (por. Bingham 1969). Rzeczywiście, wydaje się, że mamy do czynienia z niezwykle prawidłowością lub prawem nawrócenia stosującym się do polinezyjskich ustrojów heroicznych. Na Nowej Zelandii również nastąpił gwałtowny statystyczny wzrost w procesie nawróceń w latach 1838-1839, po długim

okresie stosunkowo umiarkowanych sukcesów (głównie wśród niewolników maoryskich). Także tym razem inicjatywę przejęła klasa wodzowska (Wright 1959: 141 i nast.).

10 Podczas wojny Mbau-Rewa, kiedy ważny wódz opowiadał się po stronie dotychczasowego przeciwnika, tak jak to zrobił na przykład Thokanau-to, przechodząc na stronę Rewa, znaczna liczba klanów i wiosek podporządkowała się swemu wodzowi. Zmianie stron nie towarzyszyły wielkie komplikacje, ponieważ, jak zauważa wielebny Hunt: "po którejkolwiek stronie walczyli, walczyli dla swojego wodza" (19 X 1845). Derrick również parafrazuje Tacytę: "Dla zwykłych ludzi sprawa wodza była ich sprawą" (1950: 78). Owe dezercje dobrze pokazują relacje pomiędzy solidarnością hierarchiczną a "plemienną" lub świadomością "narodową", o czym więcej poniżej.

11 Nie tylko samo Rewa, ale wiele z jej "walczących krain" oraz sojuszników było nieobecnych podczas bitwy w Kamba - pomimo stwierdzenia Der-ricka (1950: 112) o odwrotnym skutku. Oprócz Nakelo i siedmiu wojowników z krainy zwanej Tonga, nie znajduję żadnych wzmianek o tradycyjnych sprzymierzeńcach Rewy w Kamba (np. Mburembasanga, Notho, Nuku itd.). Jest to zgodne ze świadectwami współczesnych informatorów, którzy twierdzą, że tylko jedno z dwunastu lub trzynastu miast Nakelo przyłączyło się w ostatecznej bitwie do wrogów Thakombau. Ponadto, Calvert, który często odwiedzał Kamba, gdy było okupowane przez rebeliantów Mbau, mówił, że ci ostatni (pod wodzą Ratu Mara) zamierzali zaatakować Rewę po pokonaniu Thakombau, w odwecie za układanie się z Mbau po śmierci ich wodza (Dziennik, 7 IV 1855).

12 Hocart czyni możliwość ogólnego upadku strukturalnym warunkiem Pojawienia się boskiej władzy królewskiej:

84

Wyspy historii

"Król musi poddać testowi skuteczność swej konsekracji w walce. Walka o tron staje się regularną praktyką. Wojny orientalne są w dużej mierze osobistymi konfliktami o suwerenność, tak jak nasza wojna stuletnia. Motywacją nie jest patriotyzm, ludzie walczą jedynie po to, by wesprzeć boga, który przynosi dobrobyt. Jeśli ten zostaje zabity, tracą chęć do walki i akceptują zwycięzcę. Armie perskie, hinduskie, syngaleskie rozpięzchały się, jak tylko ich przywódcy zostawali zabici, pomimo tego że miały szansę zwyciężyć" (1933: 272).

13 Przekształcenia organizacyjne, jakie nastąpiły, również świadczą o heroicznej historyczności, nie tylko z powodu zdolności Czaki do wprowadzenia gwałtownej i zasadniczej zmiany, ale również uwagi, jaką przywiązywał do solidarności hierarchicznej podczas rekonstruowania podbitego

państwa. Powtarzając zwycięstwa Dingiswayo, Czaka uważał, by nie powtarzać politycznych posunięć swego poprzednika, który pozostawił nietkniętymi przywództwo oraz organizację podbitych plemion. Likwidując jedno za pomocą drugiego, przegrupowując pozostałości po wrogich armiach w systemie oddziałów Zulu, Czaka stworzył porządek, który unikał błędów wynikających z hegemonicznych ambicji Dingiswayo, czyli stworzył system konfederacyj-ny plemion, które mając różnych przywódców miały różne interesy (Bryant 1926, Flynn w: Bird 1888; Isaacs 1970; Krige 1936; Wilson 1969).

14 Opisy z pierwszej ręki owych wypadków zostały przekazane przez Fynna (w: Bird 1888: 81-84, 91-93) i Isaaca (1970: 108 i nast.). John Kelly napisał doskonałą pracę magisterską zatytułowaną *Mongol Conquest and Zulu Terror: An analysis of cultural change*, zawierającą szczegółową analizę kulturową zuluskiego schematu heroicznej dominacji (Uniwersytet w Chicago, Instytut Antropologii, 1982).

15 Na temat obrzędów pogrzebowych rządzących wodzów zobacz Handy i Pukui 1972:156-157); Kamakau (1961:104-107); Ellis (1969:175 inast.); Steward 1970 [1980]: 216) i in. Piszę "antystruktura" w cudzysłowie, by zaznaczyć najczęstsze zastrzeżenie wobec pojęcia *communitas* V. Turnera (1969) jako amorficznego stanu solidarności mającego być przeciwieństwem porządku strukturalnego (*societas*). To nie nieobecność, ale oczywista inwersja struktury, zatem forma sama w swoim rodzaju, której wymiennosc z normalną władzą królewską oznacza istotną relację suwerenności (zob. rozdział czwarty).

Hawajska historia świadczy również o "faktycznym" załamaniu się (lub niesprawności) zorganizowanej, zbiorowej odpowiedzi na militarne groźby pod nieobecność rządzącego wodza. Brytyjski dowódca marynarki dostarcza przykład z rewolty 1796 roku, kiedy to wrogi wódz, korzystając z nieobecności króla Kamehameha, z łatwością przejął kontrolę nad większą częścią wyspy Hawa'ii. Nie można było spodziewać się dużego oporu, gdyż zdaniem Broughtona nie było komu przewodzić:

"On [rebeliant Namakaeha] był teraz w posiadaniu czterech z sześciu okręgów [wyspy] i zbliżał się do Karakakooa [Kealakekua], gdzie szansę na opór były nikłe, ponieważ ludzie byli niechętni walce, nie mając wodza, któremu powierzyliby przywództwo; w rzeczy samej jedyną osobą tej rangi był Maho-

85

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

oa, który stracił wzrok. Bardzo chciał pójść z nami do Wohahow [O'ahu], by móc wyjaśnić, co stało się z Tamaahmaah [Kamehameha], ale ludzie, nie mając żadnego innego wodza, nie pozwolili mu" (Broughton 1804: 64). 16 Sporządzony przez Gifforda opis heroicznej segmentacji na Wyspach Tonga miał stać się słynnym przedmiotem socjologicznego sporu wśród znawców Polinezji:

"Wszystko wskazuje na konieczność istnienia linii wpływowych wodzów, stanowiącej jądro, wokół którego skupiają się lineaż. Bez takich wodzów wydają się one słabnąć i obumierać, jego członkowie stopniowo sprzymierzają się z innymi powstającymi lineażami. Ten proces tworzenia się nowych

układów naturalnie przeciwstawia się zasadzie dziedziczenia patrylinearnego, który teoretycznie i w dużym stopniu w praktyce, określa członkostwo w lineażu" (Gifford 1929: 30).

Spory przycichły, a w każdym razie powinny przycichnąć dzięki skrupulatnemu opisowi tongijskiej organizacji przez Elizabeth Bott (1981), łącznie z doskonałymi przykładami na rzeczony proces segmentacji (s. 41 i nast.). Jedną z lekcji wyciągniętych z tej kontrowersji jest to, że nie powinniśmy oczekiwać "świadomości lieneażowej" ludzi podległych w hierarchicznych społecznościach polinezyjskich. Rzeczywiście, na Hawajach, segmentacja heroiczna posunięta jest nawet dalej, a przywództwo okręgów i to sięgające stosunkowo niskiego poziomu segmentacji, po dojściu do władzy przez kolejnego rządzącego wodza, jest ponownie rozdzielane między krewnych, co doprowadziło do zupełnej erozji lokalnego porządku lineażowego. Nie można też oczekiwać, że ludzie będą mieli własne rozbudowane genealogie, stąd solidarność ich linii senioralnych i bocznych, w opozycji do bezustannie narzucanych im wodzów. Bardziej subtelne sposoby, za pomocą których ma-oryskie "klany" (hapu) są formowane przez rządzących wodzów i jako polityczne alianse, zostały z wyczuciem udokumentowane przez Schwimmera (1963,1978).

17 Chadwick pisze o "niestabilności społeczeństw heroiczych":

"Wojowniczy zwolennicy miłującego pokój króla, o ile tylko nie był on bardzo bogaty i hojny, mieli skłonność do odchodzenia, podczas gdy większa część społeczeństwa nie liczyła na nic. W obliczu nieobecności jakiegokolwiek prawdziwej organizacji narodowej lub ducha narodowego wszystko zależało od osobistych cech przywódców. Za panowania Teodoryka Ostrogoci byli główną siłą w Europie, lecz w ciągu trzydziestu lat po jego śmierci zniknęli i na zawsze słuch o nich zaginął. Za panowania Duszana Serbowie zdawali się gotowi do wchłonięcia wszystkiego, co pozostało po imperium greckim, a po jego śmierci nie udało im się stawić skutecznego oporu Turkom. Królestwa greckiej epoki heroicznej poddały się budzącym dużo mniejszy respekt rywalom. Przypadki tego rodzaju są zaiste tak liczne, że być może uzasadnione jest postrzeganie klęski narodowej jako normalnego kresu takich epok" (Chadwick 1926: 461-462).

86

Wyspy historii

18 Na temat intryg królewskich państw fidżyjskich Mbau i Rewa zob. Waterhouse (1866), Derrick (1950) czy Wilkes (1845, vol. 3); o Lau piszą Hocart (1929), Reid (1977). Jeśli chodzi o analogie europejskie, zob. Chadwick (1926: 338 i nast.).

19 "Heroiczne Ja" znaleźć można na Maori, Tonga, Fidzi, wśród Joruba jak również u Luapula i prawdopodobnie w ramach wielu innych porządków hierarchicznych. Idąc tropem Johansena (1954), badającego Maorysów, praktykę tę opisałem (1981) jako "królewskie Ja". Przypadek Maorysów jest rzeczywiście stosunkowo demokratyczny, chociaż jest bardziej prawdopodobne, że wódz częściej niż

inni ludzie używa pierwszej osoby liczby pojedynczej, mówiąc o znanych przodkach lub klanie (hapu) jako całości.

20 Bardziej szczegółowa kulturowa analiza ustroju fidżyjskiego została przedstawiona poniżej (rozdział trzeci).

21 Długotrwały układ relacji ukonstytuowany przez "małżeństwo założycielskie", być może legendarne, jest oczywiście charakterystyczny dla systemów o sukcesji pozycyjnej. A zróżnicowane znaczenie przypisywane małżeństwu arystokratycznemu na ogół jest główną przyczyną, istotną przynajmniej w pewnego rodzaju społecznościach, dla której rozróżnienie pomiędzy regułami małżeństwa preskryptywnego i preferencyjnego nie musi być podejmowane w analizie strukturalistycznej. Tak więc zasada powszechnej wymiany, czasem działająca wśród najważniejszych wodzów, wydaje się równie kluczowa dla organizacji społeczeństwa tongijskiego, jak mało istotna dla praktyki społecznej. W każdym razie, w społeczeństwach polinezyjskich zwykli ludzie prawie wcale nie zawierają małżeństw, w sensie rytualnym, choć mieszkają ze sobą (noho pu), jednak czas takiego wspólnego zamieszkiwania jest nieokreślony i niepewny, aż do momentu urodzenia się dzieci i ich uznania.

22 W (austronezyjskich) królestwach Polinezji również zauważano, że wiedza historyczno-genealogiczna (zatem także kosmogoniczna) była zarezerwowana dla elit. Oto wczesna relacja z Tonga misjonarza Johna Thomasa:

"Możemy zaobserwować, że wiedza na temat bogów, ich pochodzenia lub pochodzenia rzeczy niższych, nie była kwestią powszechną leżącą w kompetencjach lub w obszarze zainteresowań prostych ludzi; ich obowiązkiem było okazywanie posłuszeństwa wodzom, którzy dostawali informacje od osób o znacznie wyższej randze niż oni sami na temat tego, co należało robić. Jedną z takich wodzowskich postaci najwyższych rangą, postrzeganych jako ktoś w rodzaju półboga, była świętej pamięci Tamaha [siostrzenica świętego króla Tui Tonga], która była najbardziej inteligentną damą, żyjącą wyrocznią. Naprawdę zdumiewającym było słuchać jej opowieści o wydarzeniach, które rozegrały się kilka pokoleń wstecz; z imionami wodzów, którzy rządili, z imionami ich żon oraz nazwiskami ich rodzin. Wydaje się, że tego rodzaju informacje były powierzane członkom tej oraz innych znamienitych rodzin, które z największą troską strzegły ich i z pieczołowitością przekazywały je odpowiednim osobom, by te ich strzegły" (Thomas, ms.).

W ten sam sposób Kamehameha, słynny zdobywca Hawajów, wybrał córkę swojego brata na powiernicę wodzowskiej tradycji i genealogii:

"System uczenia jej był niezwykle rygorystyczny. Ludzie pełniący funkcję nauczycieli zatrudniani byli zgodnie ze wskazówkami króla, przez kilka lat spędzała ona z nimi w całkowitym odosobnieniu, z małymi przerwami, całe dni" (The Polinesians, 21 VI 1845 [Honolulu]; nekrolog Kekauluohi).

23 Doskonałe świadectwa tego rodzaju autobiograficznej refleksji znaleźć można w dokumentach Komisji Granicznej Królestwa Hawajskiego z 1860 roku: Departament Ziemi i Surowców Naturalnych, Księgi Komisji Granicznej, Archiwa Stanowe Hawajów.

24 Związek pomiędzy zwykłą plotką a, powiedzmy, genealogiami królewskimi, dobrze ilustruje u ludu Luapula etymologia i koleje określenia *ilyashi*, odnoszącego się do "spraw" i "tradycji" grupowych. Wywodzi się ono z płaskowyżu Bemba, gdzie oznacza zaledwie "plotkę", jednak ostatnio został zastąpiony przez angielskie słowo *meaning* [znaczenie] (Cunnison 1951).

25 Historyczna praktyka *Ilongotów* stanowi pod tak wieloma względami antytezę maoryskiej "mitopraktyki", którą zamierzam tutaj opisać, że konieczne jest uwypuklenie spostrzeżenia R. Rosaldo, iż: "Nawet najbardziej brutalne fakty okazały się kulturowo mediowane (...). Wypowiedzi *Ilongotów* na temat ich przeszłości były ucieleśniane w formach kulturowych, które podkreślały pewne fakty życia i przemilczały inne, dzięki swemu schematycznemu sposobowi ich selekcji, oceniania i porządkowania świata, w którym żyją" (1980:17-18). W przeciwnym razie ideologia *Ilongotów* mogłaby wywoływać u etnografa wrażenie fanatycznego indywidualizmu metodologicznego. Na szczęście Rosaldo umie połączyć świadomość historyczną *Ilongotów* z ich systemem zawierania małżeństw, będącym połączeniem złożonych i wymiennych małżeństw, jednoczących każde pokolenie i zarazem stawiających je w opozycji do pokoleń przyległych, a także przedstawia on cykle krewniaczej redystrybucji i łączenia się (por. 1980: 199).

26 Inne znaczenie może być takie, że mężczyzna, który przedtem zachował swoje *tapu*, powinien następnym razem połączyć się z kobietą i w ten sposób je stracić; interpretacja ta opiera się na maoryskiej koncepcji stosunku płciowego jako śmierci mężczyzny (zob. poniżej).

27 "Maorysi (...) opisują przeszłość jako *nga ra o mua*, "dni przed", a przyszłość jako *kei muri*, "dni za". Idą ku przyszłości z oczami skierowanymi w przeszłość. Decydując, jak działać w teraźniejszości, badają panoramę historii rozciągającą się przed ich oczyma i wybierają ten z wielu przedstawionych tam modeli, który jest najbardziej odpowiedni i pomocny. Nie jest to życie przeszłością, ale czerpanie z przeszłości wskazówek, wprowadzanie Przeszłości do teraźniejszości i przyszłości" (Metge 1976: 70).

28 Mowy wygłaszane przez sprzymierzonych wodzów maoryskich podczas spotkania z rządem w trakcie tej wojny zostały częściowo zachowane w korespondencji ówczesnego gubernatora Fitzroya. Jednak przemówienia te "były tak pełne alegorycznych odwołań i reakcji na starodawne zwyczaje

88

Wyspy historii

maoryskie, że w większości były one dla misjonarzy niezrozumiałe, nie byli więc oni w stanie przełożyć ich na angielski" (Buick 1926: 41 i nast.; por. Carleton 1874, 2: 78-79). Podobnie Best opisuje tradycyjne narady wojenne wodzów, w trakcie których "wygłaszano najbardziej poruszające i elo-kwentne mowy pełne dziwnych starych powiedzeń i aforyzmów, z licznymi aluzjami do słynnych czynów przodków oraz do klasycznych mitów rasy polinezyjskiej" (1902-1903: 46).

29 Przedstawione tutaj poglądy na temat maoryskiego zmysłu historii zostały szczególnie zainspirowane przez Johansena (1954) oraz niepublikowany referat Gregory'ego Schremppa "The Pattern of Maori Mythology".

30 Główne źródła dla niniejszego opisu powstania Hono Hekego stanowią: Buick (1926), Burrows (1886), Carleton (1874), Cowan (1922), Sinclair (1972), Wards (1968), W. Williams (1867) oraz relacja zdana Maningo-wi przez anonimowego wodza Ngapuhi, który walczył po stronie brytyjskiej (Maning 1906: 220-323). Pisząc niniejszy tekst, nie miałem dostępu do książek J. Rutheforda o wojnie Hekego i traktacie Waitangi (na ten temat zob. Rutheford 1961, rozdział ósmy). Nie mogłem też (niestety) skorzystać z bogatych źródeł archiwalnych znajdujących się na Nowej Zelandii i Anglii.

31 Być może Heke miał na myśli Brytyjczyków, Francuzów i Amerykanów, jako że wszystkie te trzy odmiany pakeha były obecne w owym okresie w historii maoryskiej; lub też wręcz odnosił się do żołnierzy, marynarzy i osadników, głównych grup lokalnych Europejczyków obecnych podczas powstania, również uważanych przez Maorysów za odrębne grupy rodowe. Ngapuhi Anonim mówi zatem o brytyjskich żołnierzach i marynarzach w pierwszej bitwie z maoryskimi rebeliantami:

"Jakżeż pięknie wyglądają ci żołnierze! Piękni, wysocy, przystojni ludzie; wszyscy mają posturę wodzów; ich marsz jest jak lot kulika, tak zdyscyplinowany i prosty. Wraz z żołnierzami przybyli marynarze; ci pochodzą z innej rodziny i w ogóle nie są spokrewnieni z żołnierzami, ale są odważnymi ludźmi i przybyli, by zemścić się za krewnych, których stracili w walce w Korora-reka. Mieli inne ubrania niż żołnierze, krótkie pistolety i długie, ciężkie miecze; byli ludźmi, którzy mówili i śmiali się więcej niż żołnierze i gdy szli, wymachiwali swoimi pistoletami i żuli tytoń" (Maning 1906: 248).

32 Przymuszalnie owe słupy zostały wzięte za znaki tapu (rahui), za jakie niektórzy Maorysi uważali maszt w Kororareka, przynajmniej wtedy, gdy obowiązywały cła (przed wrześniem 1844). Nawet

jednak w takim przypadku słup miałby zasadniczo to samo znaczenie jak tuahu i inne słupy (zob. poniżej).

33 Istnienie negatywnie wartościowanego (lub "ciemnego") słupa w tuahu, przeciwieństwa słupa pozytywnego (lub "jasnego") jest przeważnie łączone z funkcją ochraniającego przed wchłonięciem lub neutralizacją niepomyślnych skutków - stąd żeński aspekt negatywnego słupa, z analogiami do roli żyjących kobiet w przemianach tapu. Na przykład kosmyki włosów wodza mogą zostać umieszczone w tuahu, chroniąc zarówno wodza, jak i społeczność przed nieuważnym odsłonięciem tak niebezpiecznej substancji. Stąd latryna

89

wioskowa - mianowicie belka, na której się kuca, oddzielająca życie (przed) od śmierci (za) - może również być nazywana tuahu, będąc jednocześnie miejscem słynnych rytuałów.

34 Por. Shortland 1882: 69-70. Nieoczekiwany zwrot w opowieści Greya o Manai polega na tym, że pierwotni osadnicy zlekceważyli budowę tuahu, tak więc gdy nowi przybysze wskazali święte miejsce, które sami wybudowali, Manai musiał uznać ich roszczenia do pozostałych rzeczy, łącznie z domami i karczowiskami, będącymi dziełami rąk jego ludzi (Grey 1956: 179-180). Informator Besta z Ngati-awa podaje jednak inną wersję, być może najbardziej istotną dla niniejszej dyskusji. Pio był dumny ze swego pochodzenia od rdzennych mieszkańców (tangata whenua), często zwracał uwagę Bestowi, że tuahu przybyszów z Hawaiki naprawdę było świętym miejscem (pouahu) pierwotnego ludu, w ten sposób kondensując w jednym zdaniu uzurpację arystokracji i brutalnych cudzoziemców (Best 1925: 724, 1045).

35 Jeśli weźmiemy pod uwagę ogólną i produktywną wartość mitu o Tane, nie zaskoczy nas to, że rytualne postawienie słupów, mające na celu strzeżenia jakiejś grupy lub jednostki, można również znaleźć w rozlicznych kontekstach poza tuahu. Słup po prawej stronie od wejścia do maoryskich fortyfikacji mógł dawać schronienie mauri miejsca; nazywany pou reinga, najwyraźniej łączył fort z Hawaiki (= Reinga; por. Skinner 1911: 76; H.W. Williams 1975: 297). Tlihoe mógł postawić słup jako osobiste mauri dziecka, analogicznie do praktykowanego gdzie indziej zwyczaju sadzenia gałązki użytej w obrzędach "chrzcielnych" (tohi) (Best 1976: 365).

36 Hono Heke był z pewnością paryenu w terminach ogólnych i prawdopodobnie w terminach genealogicznych obowiązujących w "plemieniu" Ngapuhi. Odwołując się do tego faktu (między innymi), Tamati Waka Nene -sam najwyraźniej z pochodzenia wódz Ngapuhi (por. Wilkes 1845, 2: 383--384) - organizował maoryską opozycję przeciwko Hekemu (Burrows 1886: 5,14-15; Davis 1876:

80; Shortland 1856: 264; Carleton 1874: passim; Rutherford 1961: 78). W odniesieniu do słynnego prekursora Hongi Hika, kariera Hekego jest rzeczywiście klasyczna, nie tylko jeśli chodzi o jego małżeństwo z córką Hongi, ale także przez to, że Heke był siostrzeńcem Hongi lub przynajmniej był nim w sensie klasyfikacyjnym, co wnoszę z nieco niejasnych uwag Carletona (1874, 2: 13-14 i nast.). Należy odnotować, że Hongi miał synów, którzy dziedziczyli jego dobra, przynajmniej dwóch z nich żyło, kiedy wybuchło powstanie Hekego (Carleton 1874, 2: 61-62; Davis 1876: 56). Z drugiej strony nie ulega wątpliwości, że w oczach Maorysów Heke zajął miejsce Hongi czy wręcz przybrał jego postać, w związku z tym Przejął też niektórych wrogów Hongi: "Przybyli, by pomóc Walterowi [Tamati Waka Nene] w dokonaniu zemsty na Hongi Ika, ponieważ Heke i Hongi są tym samym" (Ngapuhi Anonim, w: Maning 1906: 241, por.: 232). Heke postanowił stawić po raz pierwszy opór Brytyjczykom w miejscu, w którym

Hongi, umierając, miał wypowiedzieć swe ostatnie słowa: kia toa! kia toa! "Bądźcie dzielni! Bądźcie dzielni!". W tym miejscu, Mawhe, Heke zbudował fort nazwany Te Kahika, "Przodek".

90

Wyspy historii

Rozwinięty za czasów Hongi system sojuszków i wrogich stosunków, z których wiele sięgało kilka pokoleń wstecz, w powstaniu Hekego stał się z kolei strukturą śladową [trace structure] (jak można by to nazwać) (por. Smith 1910; Buick 1926:100 i nast.; Wright 1959; Maning 1906). Struktura została odziedziczona wraz ze wszystkimi słabościami lub geograficznymi podziałami i opozycjami wśród Ngapuhi, ponieważ jasne jest, że "plemię" Nga-puhi zostało stworzone w dużym stopniu przez Hongi (por. Binney 1968: 58 i nast; Carleton 1874, 1: 65-68, 2: 41-43). Struktura śladowa została dialektycznie i selektywnie wydobyta w latach 1844-1846 przez konflikt pomiędzy Waka i Hekem, gdy Waka, zgodnie z tradycyjnym modelem maoryskim, tłumacząc zawarty przez siebie sojusz z rządem, powoływał się na biograficzne związki z pakeha. ("Europejczykami") (Maning 1906; Davis 1876: 18-19,34 i nast; White 1887-1890, 5:210-11; Shortland 1856: 232-234).

37 Przyjęte tutaj stanowisko jest bliskie stanowisku Sinclaira, który mówi

o kryzysie ekonomicznym w latach 1840-1844 jako o katalizującej, choć nie decydującej przyczynie wojny, ponieważ uzmysłowił on Maorysom całą sytuację kolonialną (1972: 65-66).

38 O hieroglifikznych podpisach na traktacie zazwyczaj mówi się, że były próbą imitowania tatuaży na twarzach wodzów (na temat faksymilii podpisów na tym dokumencie, zob. Buick 1936: 352). Hono Heke był pierwszym, który w ten sposób podpisał traktat Waitangi. Czy poprzedniego dnia również zdecydowanie popierał ów traktat, czy zaciekle go atakował, pozostaje stale dokumentacyjnie nierozstrzygniętą kwestią (por. Buick 1936: 14, 140

i nast.).

Charles Wilkes, dowódca Amerykańskiej Ekspedycji Badawczej, był w Zatoce Wysp dwa miesiące po podpisaniu traktatu. Jego uwagi na temat zrozumienia go przez wodzów maoryskich, w szczególności ważnego wodza Ngapuhi imieniem Pomare, służyły bez wątpienia interesom amerykańskim, ale ich treść robi wrażenie maoryskiej:

"Wodzowie myślą, że w porozumieniu tym nie oddali żadnych swoich praw do ziemi, uważają ją za nadaną, osobistą i nieprzechodnią własność. W rozmowie, jaką odbyłem z Pomare, pragnąłem dowiedzieć się, jakie to zrobiło na nim wrażenie. Przekonałem się, że wcale nie miał odczucia, że zrezygnował ze swojej władzy bądź jakiegokolwiek części ziemi na zawsze; tego ostatniego, jak powiedział, nie mógł zrobić, ponieważ należała ona do całego plemienia. Ilekroć poruszano ten temat, po udzieleniu odpowiedzi na pytania, niezmiennie mówił o tym, jak będzie się prezentować w jasnoczerwonym mundurze z epoletami, który królowa Wiktorja mu przyśle i ""jakim to wtedy będzie przystojnym mężczyzną!"" (Wilkes 1854, 2: 376).

39 Po napisaniu tego tekstu przypadkowo natrafiłem na jego dobre antropologiczne uzasadnienie:

"Istnieją dwie wersje [traktatu], jedna napisana po angielsku przez kapitana Hobsona i druga, dość niejednoznaczna, napisana po maorysku przez wielbnego Henry'ego Williamsa. Wersja angielska stanowiła, że Maorysi mieli

91

Różne czasy, różne zwyczaje: antropologia historii

zrzec się swojej "suwerenności". Wersja maoryska, że mieli się oni zrzec "ka-wanatanga", słowa ukutego na potrzeby traktatu, niemającego znaczenia poza kontekstem zachodniego prawa konstytucyjnego, o którym maoryscy sygnatariusze nie mieli pojęcia. Traktat po angielsku gwarantował Maorysom "po-siadanie" ziemi; po maorysku słowo to zostało przełożone jako rangatiratan-ga, co rzeczywiście może oznaczać własność, lecz może równie dobrze oznaczać "wodzostwo". W 1840 roku Maorysi miałyby trudności ze wskazaniem różnicy między tym, z czego zrezygnował (kawanatanga), a tym, co zatrzymywał (rangatiratanga)" (Schwimmer 1966: 107).

40 Po wygłoszeniu i opublikowaniu tego referatu, pojechałem z krótką wizytą na Nową Zelandię, gdzie dowiedziałem się, iż słynny maszt flagowy nad Kororaraka - obecnie Russell - został zaatakowany dwukrotnie w latach 1982-1983 przez protestujące grupy maoryskie. Podczas drugiej próby, 27 lutego 1983 roku, dwa ładunki z silnymi materiałami wybuchowymi zostały przyłączone do miedzianej osłony masztu flagowego. Na betonowym podium poniżej wymalowano dwa hasła: jedno głosiło po maorysku: "Będziemy walczyć, aż do śmierci", a drugie, po angielsku: "Traktat nie żyje" ("New Zealand Herald", 28 II 1983). Dzięki doktorowi Bruce'owi Suttonowi zrozumiałem, że ów

maszt flagowy pozostaje znaczącym elementem współczesnej maoryskiej marae (połączonych w jedno miejsca ceremonialnego i wspólnotowego). Doktor Sutton przysłał mi również zdjęcie, na którym widnieje maszt flagowy będący przedłużeniem pionowego pręta krucyfiks; por. komentarze w tekście na temat boga na słupie tuahu lub w jego pobliżu.

3

OBCY-KRÓL, CZYLI DUMEZIL WŚRÓD FIDŻYJCZYKÓW*

Zacznę od pewnych historycznych i rytualnych wydarzeń, które razem wzięte składają się na polinezyjską filozofię życia społecznego. Wielki znawca klasyki, Georges Dumézil, twierdzi, że idee politycznej władzy królewskiej zawarte w owej filozofii podobne są do struktur, które znalazł w starożytnych cywilizacjach indoeuropejskich. Będę podążał tropem tego porównania. Ujawnia ono pewną cechę suwerennej władzy, której Dumézil nie akcentuje dostatecznie mocno, choć jest ona obecna nie tylko w jego pismach, ale także innych znanych studiach nad "archaiczną" władzą

królewską. Władza królewska wyłania się spoza społeczeństwa. Początkowy obcy i mający w sobie coś przerażającego król zostaje wchłonięty i udomowiony przez tubylców, a proces ten dokonuje się dzięki jego symbolicznej śmierci i następującemu po niej jego odrodzeniu w postaci "lokalnego boga".

Historia znana jest z odgrywania owego kosmicznego dramatu. Zastanówmy się nad tym, co się przydarzyło kapitanowi Cookowi. Dla ludzi na Hawajach był on mitem, zanim stał się wydarzeniem, ponieważ mit stanowił perspektywę, w ramach której jego pojawienie się zostało zinterpretowane¹. Cook zatem zstąpił na wyspy z Kahiki, z niewidocznych i niebiańskich sfer znajdujących się poza horyzontem, legendarnego źródła pochodzenia wielkich bogów, starożytnych królów i tego, co w kulturze dobre. Stanowiąc naturalną reproduktywną przestrzeń, Kahiki było także pierwotnym czasem kulturowym. Hawajczy-cy uznali zatem pojawienie się Cooka za ponowne pojawienie się ich dorocznego boga Lono, znanego w szczególności jako patrona rolniczej płodności. Nie przeszkodziło to im go zabić 14 lutego 1779 roku². Jednak tuż po śmierci Cook został obwołany boskim przodkiem przez ówczesnie rządzących wodzów hawajskich.

Wypadki towarzyszące przybyciu kapitana Wallisa na Tahiti w 1767 roku wskazują na inny aspekt tej samej teorii polinezyjskiej: pojmanie

*Rozdział ten dedykuję pamięci Pierre'a Clastres'a.

94

Wyspy historii

boga/wodza jest zapośredniczane przez podarunek w postaci kobiety. Gdy Tahitańczycy weszli na Dolphin, pierwszy europejski statek, który tam zakotwiczył, rozrzucał po jego pokładzie łodygi bananowca, rośliny która symbolizowała ich samych. Nazywane "długimi jak ludzie bananami" (ta'ata o mei'a roa) stanowiły dodatek w wielkich wodzow-skich rytuałach, w których składano ofiary z ludzi. Kilka dni później, gdy nagie kobiety tahitańskie udawały, iż kuszą Brytyjczyków, wojownicy zasypali Dolphin gradem kamieni. Tak jak mana złożonego w ofierze Cooka przeszła na hawajskich królów jako znak ich prawomocności, tak proporzec Wallisa pozostawiony na plaży Matavi został wpleciony w świętą przepaskę na biodra (maro' ura), insygnia tahitańskiego domu królewskiego (Wallis w: Kerr 1824: 120-241; Robertson 1948; Henry 1928: 11; por. Oliver 1974: 1215-1216, passim).

Mniej więcej w tym samym czasie, według miejscowej tradycji genealogicznej, tysiące mil na zachód rozgrywała się podobna scena: Fi-dżycy z wysp Lau zakładali pierwszą dynastię ówczesnie panujących tam wodzów. Wydarzenie było podobne w charakterze do sposobu, w jaki potraktowano Cooka czy Wallisa, ponieważ w czasie intronizacji wódz fidżyjski zostaje symbolicznie otruty, a tym sposobem jest pojmany i udomowiony jako bóg tubylczego ludu. Trucizna znajduje się w świętej ofierze, napoju konsekrującym wodza, sporządzanym z rośliny kava. Kava jest wyjątkową ofiarą starożytnych lewe ni vanua, "członków ziemi", dla panującego wodza, który zawsze jest cudzoziemskiego pochodzenia. Zgodnie z mitem, kava po raz pierwszy wyrosła z ciała martwego dziecka lub w wersji tongijskiej, bardzo przypominającej wersję mitu z Lau, z ciała młodego wodza pochodzącego z ludu tubylczego, który został pierwotnie złożony w ofierze jako pokarm dla wodza. W

ten sposób obcy-król spożywa ziemię i przywłaszcza sobie jej reproduktywne moce, lecz tylko w tym celu, by znieść w ten sposób zawłaszczenia jego samego (Hocart 1929: 67; Sahlins 1983).

Zapóżyczając sformułowanie Pierre'a Clastres'a, można powiedzieć, że jest to "społeczeństwo przeciwko państwu". Owe polinezyjskie wydarzenia sugerują, że jest coś prawdziwego i ważnego w kontrowersyjnej tezie Clastres'a na temat populistycznego resentymetu (1977). Prawdą jest, że Clastres sformułował swój pogląd, odwołując się do przykładu z nizin Ameryki Południowej, gdzie system wodzowski rozwinął się w niewielkim stopniu, a twierdzeniu, iż ludzie a priori "kierując się intuicją" i "przecuciem", odrzucali typ społeczeństwa politycznego, jakiego nigdy przedtem nie znali, można wiele zarzucić. Jednak Tiwowie z Afryki Zachodniej, rozważając swoją podobną sytuację polityczną, powiadają, że "ludzie dochodzą do władzy dzięki pożeraniu substancji innych" (P. Bohannon, za: w Balandier 1967: 72). Zbliżony wydźwięk ma nacechowane głębokim szacunkiem pozdrowienie, jakie

95

Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków

Fidżyjczyk niskiego pochodzenia kieruje do ważnego wodza, a mianowicie: "Zjedz mnie!" (Waterhouse 1866: 338). Nie dziwi zatem, iż negacja władzy, której istnienie w plemiennej Ameryce Południowej zakłada Clastres, pojawia się wręcz w aurze świętości, którą Polinezyjczycy - podobnie jak i klasyczni Indoeuropejczycy - otaczali swoich królów. "Wodzowie hawajscy nazywani byli bogami, z powodu śmierci podmiotu" - zauważa tubylczy mędrzec (Kaawa, ms.). Jednak inny stwierdza: "Niektórzy dawni królowie mieli poczucie zdrowego strachu przed ludem" (Malo 1951: 195).

Clastres rozwijał swoją argumentację również w kontekście odmiennej tubylczej filozofii władzy - dziwaczного zachodniego przekonania jakoby dominacja była spontanicznym wyrazem natury społeczeństwa, a także natury człowieka. Nie zawsze naukowcy przyjmowali taki obiegowy pogląd. Doszukiwanie się początków państwa w podboju, teoria dobrze znana z prac Gumplowicza i Oppenheimera, było w każdym razie wierne dawnej doktrynie europejskiej - na przykład legendzie o Romulusie - w tym, że mogło pojąć władzę jedynie pod warunkiem, iż pochodziła spoza społeczeństwa i była przemocą narzucona woli ogółu. Jednakże owa tubylcza koncepcja władzy, jako obcej społeczeństwu, ostatnimi czasy ustąpiła miejsca całej gamie innych teorii - marksistowskiej, biologicznej, umowy społecznej - podobnych w sposobie ujmowania władzy politycznej jako wewnętrznego rozwoju wynikającego z istoty ludzkich skłonności lub relacji społecznych.

Nie proponuję tutaj konkurencyjnej teorii historycznej, ponieważ powinno być jasne, że nie mówię o tym, co "naprawdę się wydarzyło". Jednak to, o czym mówię - tubylcze schematy kulturowe o kosmologicznych wymiarach - może być nawet bardziej doniosłe z historycznego punktu widzenia. Los kapitana Cooka sugeruje, że takie schematy rzeczywiście organizują praktykę historyczną, nawet jeśli nie są prawdziwymi wspomnieniami pierwotnych zdarzeń. Z drugiej strony, możliwe, że pod pewnymi względami, modne dyskursy z zakresu nauk społecznych dotyczące źródła nierówności, są także wersjami mitów, które mają zamiar wyjaśniać.

Na przykład najnowsza socjobiologia jedynie internalizuje w postaci natury ludzkiej opozycję między władzą a kulturą, charakterystyczną dla powszechnie przyjmowanego folkloru. Owe wysuwane ad hoc twierdzenia na temat ciągłości zachodzącej między małpami naczelnymi a takim lub innym rodzajem współczesnego despotyzmu politycznego wydają się faktycznie, jak mówi Clifford Geertz, "mieszaniłą zdro-wego rozsądku i zdrowego nonsensu"³. Dzieje się tak, ponieważ wyczuwane przez nas powszechnie podobieństwo między władzą a naturą samo w sobie jest konstrukcją społeczną; fakt ten umyka naszej uwadze z powodu przeciwstawnych pozycji, jakie zajmują one wobec spo-

96

Wyspy historii

łeczeństwa obywatelskiego. Władza i natura są podobne do tego, co jest poza i ponad normami zwykłej kultury. Upierając się przy uprzywilejowanym zawłaszczeniu słów i rzeczy, traktowanych raczej jako hierarchiczne wartości aniżeli obustronne środki komunikacji, władza stanowi zaprzeczenie wspólnoty, a tym samym zostaje z ideologicznych powodów wygnana do królestwa sił naturalnych. Ponieważ królestwo to jest miejscem, w którym nasi koledzy socjobiolodzy ją znajdują, przeto uważają je za miejsce jej narodzin⁴.

Moim głównym celem będzie zbadanie, w ramach luźnej typologii, pewnych polinezyjskich analogii tej samej teorii. Mówię "analogii", ponieważ tak się składa, że koncepcja świętych królów, którą znajdujemy na Hawajach lub na Fidżi, również przewodzi w podziemnej historii naszych własnych demokracji - skąd również od czasu do czasu wyłania się kosmiczna antyteza króla - "śmiejący się lud". Wszelako porównanie to byłoby niezbyt interesujące, gdyby nie kolejne twierdzenie, które można na jego podstawie wysunąć. Mam nadzieję, że uda mi się wykazać, z konieczności w formie skrótowej, że antropologiczne pojęcie "struktury" nie znajduje dobrego zastosowania, jeśli je rozumiemy na sposób Saussure'owski jako statyczny zestaw symbolicznych opozycji i analogii. W swym ogólnym i najbardziej nośnym wydaniu, struktura jest procesualna: stanowi dynamiczne rozwinięcie kategorii kulturowych i ich wzajemnych relacji równoznacznych z ogólnościowym systemem płodzenia i odradzania się. Jako program kulturowego procesu życiowego system ten posiada wewnętrzną (strukturalną) diachronię, którą charakteryzuje tymczasowość i zmienność. Struktura jest życiem kulturowym form elementarnych. Jednak właśnie dlatego, iż owa diachronia jest strukturalna i powtarzalna, nawiązuje ona, jako kosmologiczne przedsięwzięcie ogarniające przypadkowe zdarzenia, dialog z czasem historycznym.

Wymiary polityczne struktury, o której mowa, a więc ideologia zewnętrznej dominacji i społecznej uzurpacji, są dobrze rozpoznane w antropologicznych studiach poświęconych państwom archaicznym oraz protopaństwom. Słynne dzieła sir Jamesa Frazera i A.M. Hocarta na temat świętej władzy królewskiej dokumentują występowanie na całym świecie tego samego zasadniczego schematu władzy, od wysp Fidżi poprzez obie Ameryki, aż po Indie i świat klasyczny (Frazer 1905, 1911-1915; Hocart 1969 [1927], 1970 [1936]). Luc de Heusch (1958, 1962, 1972) dokonał błyskotliwej syntezy opisów tegoż zjawiska pochodzących z różnych stron Afryki. W poszukiwaniu pewnych pojęć deskryptywnych Heusch odwołuje się do studiów Dumezila, Dumezil zaś ze swojej strony znajduje

podstawowe cechy rzymskiej władzy na Polinezji, w Dahomeju i prehiszpańskim Meksyku, jak również w starożytnej Irlandii, Indiach, Persji i Skandynawii. "I to wcale nie wśród In-

97

Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków

doeuropejczyków - pisze Dumézil - fakty te są najbardziej wyraźne czy kompletne". By zbadać je "z punktu widzenia socjologii ogólnej", byłoby lepiej zająć się Polinezyjczykami lub Indianami Ameryki Północnej, a najlepszy komentarz na temat dojścia do władzy starożytnego króla hinduskiego Prthu "stanowią być może sceny, które, dopiero niedawno, upamiętniły sukcesję suwerena na wyspach Fidżi" (Dumézil 1949: 41-42)5.

Z punktu widzenia socjologii ogólnej we wszystkich wyżej wymienionych cywilizacjach składających się w zasadzie z krewnych i znajomych, z różnych lineaży i klanów, rządzący jako ten, który jest ponad społeczeństwem, postrzegany jest także jako pozostający poza nim. A ponieważ w kategoriach moralnych jest ponad nim, dlatego jest spoza niego, jego nadejście zaś jest czymś w rodzaju straszliwej epifanii. Jest zjawiskiem uderzająco powszechnym, iż wielcy wodzowie i królowie społeczeństw politycznych nie pochodzą z ludu, którym rządzą. Zgodnie z lokalnymi teoriami pochodzenia są oni obcy, tak jak drakońskie wyczyny, dzięki którym dochodzą do władzy, są obce zachowaniu "prawdziwych ludzi" lub prawdziwych "synów tej ziemi", jak to ujmują różni Polinezyjczycy. Królowie-obcy, o czym się przekonamy, zostają w końcu wchłonięci przez tubylców, i to do tego stopnia, że ich suwerenność często staje się problematyczna, a ich życiu nieraz grozi niebezpieczeństwo. Niemniej to właśnie takie okoliczności inspirują naturalistyczną teorię dominacji. Z natury rzeczy będący poza rodzimą kulturą społeczeństwa król jawi się w nim jako siła natury. Zjawia się nagle w sielankowej scenerii spokojnej uprawy roli i względnej równości, które w duchu późniejszej nostalgii być może zostaną uznane za złoty wiek. Zatem rządzący nie są zazwyczaj ulepiani nawet z tej samej gliny co tubylcy: oni pochodzą z niebios lub - w wielu przypadkach - są odmiennego pochodzenia etnicznego. Tak czy inaczej, członek rodziny królewskiej to obcy.

Fidżyjczycy często narzekają, że ich rządzący wódz to kai tani, "inna osoba" albo "obcy" na tej ziemi; lub jeszcze inaczej vulagi, "gość", określenie, które Hocart odczytuje jako "niebiański bóg". ">>Wodzowie (...) pochodzili z mórz" - powiedzieli Hocartowi Lau - tak jest na całym Fidżi" (Hocart 1929: 129). Oto, w niezwykle skondensowanej formie, typowy fidżyjski mit o pochodzeniu aktualnie rządzącego Wanu (mataqali):

"Przystojny, jasnoskóry obcy, ofiara wypadku na morzu, zaprzyjaźnia się z rekinem, który przenosi go na południowe wybrzeże Viti Levu. Obcy wędruje w głąb lądu, gdzie zostaje przygarnięty przez miejscowego wodza, którego córkę ostatecznie poślubia. Z tego związku wywodzi się linia panujących wodzów Noikoro, której opowiadający tę historię jest w dziesiątym pokoleniu potomkiem. On i członkowie jego klanu nazywani są "Rekinami" (Na Qio)" (Brewster, ms.)

Wszystko jest tak jak w hawajskim przysłowiu: "Wódz jest rekinem, który podróżuje po lądzie" (Handy i Pukui 1972:199). Luc de Heusch przytacza mające podobny sens stwierdzenie Saint Justa: "między ludem a królem nie może istnieć żaden naturalny związek". Niemniej idea ta nie była zupełnie rewolucyjna. Na długo przedtem wielu ludzi doszło do wniosku, że władza nie tkwi w naturze ludzkiej i pochodzić może jedynie skądś spoza społeczności i ludzkich związków. W tym klasycznym znaczeniu władza to barbarzyństwo.

Zwykle zostaje ustanowiona dzięki aktowi barbarzyństwa - morderstwu, kazirodztwu bądź obu naraz. Heusch nazywa to "wyczynem", dokonaniem łączonym w mitologii z założycielem dynastii, czynem często odgrywanym ponownie podczas ceremonii przejmowania władzy przez kolejnych sukcesorów. Ta pierwotna przemoc, będąca czystą negacją zachowania właściwego krewnym, stanowi dopełnienie tezy Clastres'a - jak również też jego znamienitych poprzedników, którzy tak samo przywiązywali dużą wagę do konfliktu między zasadą państwa a społeczeństwem obywatelskiego, *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* czy *civitas* i *societas*. Władza objawia się i definiuje jako rozłam w porządku moralnym ludzi, właśnie jako największa ze zbrodni przeciwko pokrewieństwu: bratobójstwo, matko- lub ojcobójstwo, związek matki z synem, ojca z córką albo brata z siostrą.

Jeżeli nadal patrzeć będziemy na to z najbardziej ogólnego punktu widzenia, to nie będzie miało znaczenia, że wyczyn może mieć charakter "jedynie symboliczny", ponieważ pozostaje on wydarzeniem symbolicznym nawet wtedy, gdy jest "prawdziwy". Zgodnie z niektórymi wersjami legendy Romulus zabił Remusa za przestąpienie brzozy, którą ten pierwszy zorał na (Matce) ziemi, by wyznaczyć granice murów przyszłego Rzymu. Wschodnioafrykański król odgrywa podobne zabójcze/seksualne związki, gdy po wygraniu bratobójczej wojny o sukcesję poślubia swą przyrodną siostrę. Zeus nie lepiej postąpił ze swym ojcem Kronosem i siostrą Herą, w dodatku idąc za przykładem samego Kronosa. Hawajska dynastia świętych wodzów miała swój początek w legendarnym związku kazirodczym ojca i córki; w gruncie rzeczy znalazła ona swe zakończenie w czasach historycznych poprzez złożenie ofiary z króla Kiwala'o dokonanym przez jego (w kategoriach klasyfikacyjnych) brata Kamehameha, który następnie poślubił córkę swojej ofiary⁶. Ponieważ mit czy kompleks Edypa ma tę samą strukturę, w chyba nie trzeba nic więcej dodawać o władzy, jaką mają symbole, by móc funkcjonować jako symbole władzy.

Bardziej istotne jest spostrzeżenie, że władza nie jest tutaj przedstawiana jako naturalna sytuacja społeczna. Jest uzurpacją, podwójnie rozumianą jako siłowe przejęcie władzy i zanegowania przez władcę istniejącego porządku moralnego. Nie normalna sukcesja, ale sama uzur-

pacja stanowi zasadę prawowitości. Hocart wykazuje, że rytuały koronacyjne króla lub najwyższego rangą wodza są celebracją jego zwycięstwa nad poprzednikiem. Jeśli nawet w rzeczywistości nie złożył w ofierze ostatniego władcy, to i tak spadkobierca hawajskiej władzy królewskiej lub któryś z jego popleczników zostaje podejrzany o jego otrucie. Następuje po tym sytuacja rytualnego chaosu (opisanego w rozdziale drugim), kiedy to świat rozpada się lub jego istotne elementy ulegają odwróceniu aż do momentu, gdy powraca nowy król, by ponownie ustanowić tabu, tzn. porządek społeczny.

Takie mityczne wyczyny i zakłócenia społeczne są typowe dla początków dynastii oraz kolejnych ceremonii obejmowania władzy przez boskich królów. W skrócie ich znaczenie możemy zinterpretować następująco: by móc zaprowadzić w społeczeństwie ład, król najpierw musi odtworzyć pierwotny nieład. Po popełnieniu owych potwornych wykroczeń przeciwko społeczeństwu i udowodnieniu, że jest od niego silniejszy, rządzący przystępuje do wydobycia systemu z chaosu. Objęcie władzy przez króla, rekapitulując pierwotny stan życia społecznego, jest zatem stworzeniem świata na nowo. Król zjawia się jako bóg. Symbolizm rytuałów przejmowania władzy jest kosmologiczny. Stąd Frazerowskie zrównanie życia króla z dobrobytem społeczeństwa oraz harmonią kosmicznych mocy.

Badacze parający się naukami społecznymi często widzą w tym wszystkim mistyfikację władzy, wtłoczoną w kategorie interesów rządzących. Jednakże jako "ideologia dominująca" jest ona co najmniej dwuznaczna, ponieważ w przypadku kapitana Cooka lub antropologicznych analogii kapłana z Nemi, może również upoważniać ludzi do "siadania na ziemi i opowiadania smutnych historii o śmierci królów". Niemniej jednak mówienie w pierwszym rządzie o interesownej ideologii oznacza smutne zubożenie opisywanych faktów. Chodzi tutaj nie tyle o racjonalizację władzy, ile o przedstawienie ogólnego schematu życia społecznego: całkowitej "struktury reprodukcji", włączając w to komplementarne i antytetyczne relacje między królem a ludem, bogiem a człowiekiem, mężczyzną a kobietą, cudzoziemcem a tubylcem, wojną a pokojem, niebem a ziemią.

Polityczne jawi się tutaj jako aspekt kosmologicznego: wyraz ludzkiego zmagania się z przekształceniami życia i śmierci, które są uniwersalne. Wszakże polityczne nie jest jedynie, jak sądził Frazer, odbiłem naturalnego. Nie jest też tak, że śmierć lub śmierć na niby króla jest politycznym katharsis ozdobionym zewnętrznymi atrybutami ideologii kosmicznej, jak to ujmuje teoria funkcjonalistyczna. Systemu nie można też adekwatnie opisać za pomocą znajomych strukturalistycznych pojęć transpozycji pararelnych kodów kultury i natury. Jeśli schemat polinezyjski różni się od tak zwanego totemizmu, jak twierdzi Levi-

100

Wyspy historii

-Strauss (1968), genealogiczną ciągłością (lub współsubstancjalnością) między "nadprzyrodzonym", "naturalnym" i istotami ludzkimi, to jest to w takim razie raczej uniwersalny system zróżnicowanych homologii niż homologicznych różnic. Schemat władzie nacisk na kilka "zstępnych" relacji między "naturalnymi" zjawiskami pochodzenia rodowego a jednostkami lub grupami społecznymi,

jednocześnie różnicując je za pomocą tychże środków - i stąd właśnie bierze się szczątkowe podobieństwo do "totemizmu". Wynika z tego, że logiczne związki między kilkoma płaszczyznami kosmosu i kultury nie są tylko metaforyczne czy wręcz po prostu metonimiczne. Związki te mają charakter synek-dochy: jest to system pochodzenia składający się z klas formalnych (patrz rozdział pierwszy). Relacje takie jak król - lud - niebiosa - ziemia są stwierdzeniami na temat natury rzeczy, prawdziwą ontologią.

Potraktujmy poważnie sugestię Dumezila, iż obrzędy przekazywania władzy wodzom fidżyjskim są kluczem do systemu Indoeuropejczyków. Frazer ustanowił już pewne zasady czynienia porównań. Legendy o łańskich królach, począwszy od Romulusa do drugiego Tar-kwiniusza, tak jak greckie od Tantała i Pelopsa po Agamemnona, wykazują spójne podobieństwa w filozofii ustroju politycznego. Król jest outsiderem, często cudzoziemskim księciem wojownikiem, którego ojciec jest bogiem lub królem w rodzinnej krainie. Wygnany za własną żądzę władzy lub skazany na banicję za morderstwo, heros nie może tam odnieść sukcesu. Zamiast tego przejmuje władzę gdzie indziej i dzięki kobiecie: tubylczej księżniczce, którą zdobywa dzięki cudownemu wyczynowi wymagającemu użycia siły i podstępstwa, dokonania gwałtu, sprawności adetycznej, i/lub zamordowania poprzednika. Heroiczny zięć pochodzący z obcej ziemi wykazuje swe boskie talenty, zdobywa córkę i dziedziczy połowę lub więcej niż połowę królestwa (por. Preaux 1962). Zanim stało się to bajką, było teorią społeczeństwa.

Tak więc przed Romulusem i pojawieniem się Rzymian zjawił się w Italii Eneasza Trojański, któremu po przybiciu do brzegu opór stawili uzbrojeni tubylcy wypełniający rozkazy króla Latynusa. Liwiusz {Dzieje I,1} podaje dwie wersje przebiegu wydarzeń, które potem nastąpiły, jedna jest wojenna, a druga pokojowa. Obie kończą się oddaniem Eneasza-wi Lawinii, córki króla Latynusa oraz zjednoczeniem cudzoziemców i tubylców jako jednego ludu pod rządami króla przybysza. Zdaniem Dionizjusza z Halikarnasu, pierwotny pakt był porozumieniem zawartym między poszczególnymi bogami. Rdzenni Latynowie oddali ziemię Tro-jańczykom w zamian za pomoc w czasie wojny. W ten sposób każda ze stron wnosi istotę swej natury, a razem są w stanie stworzyć mającą szansę przetrwać całość. Jednak ponieważ istotą natury Latynów jest reprodukcyjne bogactwo na płaszczyźnie matrymonialnej, wymiana założycielska jest asymetryczna. Dając przykład, dwóch królów:

101

Obcy-Król, czyli Dumćzil wśród Fidżyjczyków

"połączyło doskonałość obu ras, tubylczej i cudzoziemskiej, za pomocą więzów małżeńskich. Latynus dał Eneaszaowi swoją córkę Lawinię. Wtedy reszta również zapragnęła tego samego co ich królowie; w bardzo krótkim czasie połączyła swoje obyczaje, prawa i ceremonie religijne, tworząc więzy dzięki małżeństwom i mieszając się podczas wojen, które razem toczyli; nazywając się jednym imieniem Latynów, po królu Tubylców, przywarli tak silnie do swej przeszłości, że jak dotąd żaden upływ czasu nie zdołał ich rozdzielić" (Dionizjusz z Halikarnasu, Starożytności rzymskie I, 60).

Z drugiej strony, podarunek Latynusa w postaci kobiety Lawinii pociągał za sobą odrzucenie miejscowej endogamii i wikłał połączone ze sobą ludy w wojnę z Rutulami. Rutulów podzegał do

buntu odrzucony zalotnik Lawinii, Tyreneusz (w opowieści Dionizjusza, czyli Turnus w Eneidzie). Tyreneusz był bratankiem żony Latynusa, Amity, której imię sugeruje, że chodzi tu o pełne frustracji małżeństwo córki siostry ojca. Ponieważ małżeństwo córki siostry ojca jest formą wymiany wzajemnej, to ci, którzy biorą żony w jednym pokoleniu, stają się tymi, którzy dają żony w pokoleniu następnym; cały epizod ma zakodowaną w sobie transformację systemu od tubylczej wzajemności między królem a ludem do hierarchicznego przepływu kobiet na rzecz króla przybysza.

Przypatrzymy się także przyjęciu tubylczej nazwy "Latynowie" jako nazwy dla już zjednoczonego ludu. To również powszechna fidżyjska praktyka. Na kilku strukturalnych poziomach, począwszy od "klanu" (mataqali) po wioskę, krainę (vanua) i skonfederowane wodzostwo (matanitu), grupa jako całość nazywana jest tak jak ludność rdzenna

i poddani: taka jest geneza nazwy "Tubou", najważniejszej wioski na wyspach Lau (sam termin oznacza odległe wyspy wodzostwa) lub "Cakaudrove" i "Verata"; to samo odnosi się do tytułów ceremonialnych rządzących wodzów ("Burebasaga" w Rewa, "Matanikutu" w Naitasiri itd.). Przedstawia to sobą coś w rodzaju odwrotnej zasady oznaczania, która czyni niższe w hierarchii społecznej określenie ogólnym pojęciem rodzajowym dla całości, a klasyfikacja ta jest dosłownym wyrażeniem tego, że król i sprzeczności jego władzy zostały ogarnięte i opanowane. Ziemia "należy" do "prawdziwych ludzi" (tamata dina) pochodzących stąd, ponieważ oni prawdziwie należą do niej; ów związek znakomicie oddaje fidżyjski termin i taukei, który może być tłumaczony zamiennie jako "właściciele" i "rdzenni mieszkańcy".

Powracając do Latynów, Romulus, dziecko świętej kobiety (westal-ki) z Alby i boga wojny Marsa, zajmie się dalej zakładaniem Rzymu na modłę pierwotnego najazdu trojańskiego. Numitor, król Alby, dziadek Romulusa i Remusa ze strony matki, zatroszczył się o odprawienie wraz

z nimi swych niepokornych poddanych. Same bliźnięta miały "aspołeczne zamiłowanie do władzy" (Dionizjusz z Halikarnasu, Starożytności rzymskie I, 85) i kiedy podzieliły swoją część na dwie, z intencją

102

Wyspy historii

stymulującej rywalizacji, doprowadziło to do słynnej niezgody, której rezultat okazał się fatalny dla Remusa. To niepowodzenie dualizmu - na dodatek niekomplementarnego - stanowi inspirację dla trójpodziału i struktury hierarchicznej, która ostatecznie cechuje Rzym założony przez Romulusa.

Wychowywany na prostego pasterza, przywódca bandy młodocianych rabusiów, zabójca własnego brata, Romulus zakłada miasto, używając podstępów. Zaimprovizowane święto rolnicze przyciąga tubylczych Sabinów, mieszkających na wsi (a faktycznie w górach), których córki zostają porwane przez Romulusa. W wynikłej wojnie Rzymianie zostają niemal pokonani z powodu zdrady kobiety imieniem Tarpeja, której umiłowanie bogactwa umożliwia Sabinom zdobycie przyczółka. (Bogactwo jest oczywiście ekonomicznym odpowiednikiem sił wzrostu i rolniczej płodności, dlatego też

wskazuje, jak zauważa Dumezil, na aspekt żeński.) Dzięki cudownej interwencji Jupitera Romulus zdołał przetrwać pogrom, ale znajduje się w sytuacji patowej, i wtedy interwenują Sabinki, córki jednej armii, a żony drugiej, doprowadzając do pojednania. Plutarch (Żywoty, Romulus) ukazuje, jak syntetyczna kategoria powstała z tego połączenia, stanowiąc rezultat logiki kombinacyjnej potężniejszej aniżeli wymiana komplementarna, która połączyła Trojan i Latynów. Rzymianie przyjmują sztukę wojenną, tzn. techniki militarne tubylczych Sabinów; Sabinowie przejmują rzymskie nazwy miesięcy, tzn. kalendarz ceremonialny/rolniczy wojowniczych najeźdźców. Jednak nade wszystko Rzymianie zyskują teraz środki do reprodukcji w postaci Sabineek i ich posagów. A potem wszyscy żyli długo i szczęśliwie w Wiecznym Mieście.

By zagwarantować ową nieśmiertelność, konieczne są dalsze per-mutacje strukturalne. Najlepiej będzie je omówić po porównaniu pewnych - stanowiących aluzję do Dumezila - scen, które "dopiero niedawno zaznaczyły sukcesję władcy na wyspach Fidżi". Dumezil miał na myśli opis Hocarta ceremonii intronizacji (yeibuli) na Lau i na Bau. Polegam na nich oraz na omówieniach porównywalnych obrzędów ze wschodniego Fidżi. Inwestytura Tui Nayau jako władcy Lau (Sau ni Vanua) jest w chwili obecnej naszym najlepszym źródłem, a to dzięki uwadze, jaką przywiązano do form tradycyjnych w ostatnim takim przedstawieniu z lipca 1969 roku. Stanowić ono będzie centrum poniższego omówienia⁷.

Pomijam wstępną intronizację wodza jako Tui Nayau, na wyspie Nayau, chociaż jej znaczenie będzie brane pod uwagę. Następująca potem inwestytura Tui Nayau, jako najwyższego władcy Lau, świadomie naśladuje legendę o pierwotnej odysei, która doprowadziła przodka posiadacza tytułu do przejścia władzy na Lakeba, dominującej wyspie grupy Lakua. Zatem wódz zjawia się na Lakeba, przypluwając od

103

Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków

strony morza jako obcy na tej ziemi. Po wyjściu na ląd w najważniejszej wiosce Tubou wiedziony jest najpierw do domu wodzowskiego (yale levu), a następnego dnia na główne miejsce ceremonialne (rara) wyspy. Na obu etapach tej drogi pretendent prowadzony jest po ścieżce wysłanej tapa należących do lokalnych wodzów⁸. Na Lau ten rodzaj tapa jest normatywnie uważany za tapa obcego, tongijskiego pochodzenia. Później, podczas ceremonii kava stanowiącej główny obrzęd inwestytury, tubylczy wódz zawiąże wokół ramienia najwyższego wodza kawałek białego fidżyjskiego tapa. Kolejność, w jakiej ułożone są tapa oraz kolejność działań wykonywanych na drodze do głównego miejsca ceremonialnego rekapitułuje legendarne, powiązane ze sobą przejście Tui Nayau od tego, co obce, do domowego, od morza do lądu, od peryferii do centrum. Fidżyjska tapa, która ostatecznie zafundnie wodzem, oznacza zdobycie przez niego ziemi: po intronizacji mówi się, że jest w posiadaniu "tapa ziemi" (masi ni vanaud).

Zatem tapa ma głębsze znaczenie. W ogólnej praktyce rytualnej tapa stanowi "ścieżkę boga". Zwisając z krokwi w tylnym świętym miejscu starożytnej świątyni, jest drogą, po której schodzi bóg, by wstąpić w kapłana. Sam kapłan jest przedstawicielem - w pewnych miejscach jest malosivo,

pierwotnym i wypartym ze swego miejsca wodzem - tubylców, których Fidżyjczycy nazywają "właścicielami" (i taukei) lub "ziemią" (na vanua), w przeciwieństwie do przybyszów, takich jak wódz, który przybył z morza. Ponieważ obcy-król sam jest zwycięskim wojownikiem i kanibalem, a więc bogiem, który zstąpił na ziemię, intronizacja oznacza przeniesienie świętych ceremonii świątynnych do innego wymiaru. Na Lau, tak jak na Moala, przywódcy dawnych grup kapłańskich (mataqali) odgrywają kluczową rolę eskortowania pretendenta do miejsca ceremonialnego i podawania podczas uroczystości intronizacyjnej kawa. Ów Tui Nayau, którego wprowadzą na tron Lau, jest sukcesorem zabójstw dokonanych na rodzicach. Legenda głosi, że tytuł bierze swój początek od krwawych czynów: mordu dokonanego na młodszym bracie przez syna starszego brata, po którym to morderstwie nastąpiła równie krwawa zemsta syna młodszego brata dokonana na mordercy i jego ojcu⁹.

Tapu ma jeszcze inne znaczenia. Tapu, które umożliwia dojście do boga/wodza i symbolizuje jego suwerenność, to na Fidży wyjątkowo cenny przedmiot przynależący do kobiet (i yau). Jest to najważniejszy Produkt wytwarzany przez kobiety i jako taki stanowi główne dobro ceremonialnej wymiany (soleva). Objęcie władzy przez wodza zostaje zapośredniczone przez przedmiot, który w sposób znamieny symbolizuje kobiety. To samo powtórzy się, jak się przekonamy, w kulminacyjnym momencie epifanicznym, kiedy władca pije "kawa tej ziemi". Jeśli

104

Wyspy historii

wódz zatrzyma wówczas "tapu tej ziemi", to właśnie dlatego, że zawładnął reproduktywnymi mocami wyspy.

Tak jak starożytny indoeuropejski król jest magicznym zięciem, tak też fidżyjski władca to święty siostrzeniec, pochodzący od syna siostry tubylczego ludu (vasu i taukei). Ów związek założycielski - wzmiankowany już przy okazji opowieści o wodzowskich rekinach Noikoro - rozpowszechniony jest w mitach i genealogii fidżyjskiej. Pierwotne przekazanie władzy księciu przybyszowi wyraża oddanie mu kobiety pochodzącej z rodzimej arystokracji. W podobny sposób Fidżyjczycy pokonani podczas wojny dają wyraz swojej uległości, ofiarowując zdobywcy kosz ziemi oraz córki własnych wodzów. Linia wywodząca się od wodzów zdobywców zostaje przekształcona w synów siostr (siostrzeńców) podbitego ludu.

"Wszystkie klany wodzowskie Fidży - pisze Rokowaqa, wybitny etnograf zajmujący się badaniem własnego ludu - wywodzą się od żeńskich przodków" (Ko ira kece na mataqali Turaga e Viti, era sa vu, yalewa). Dlatego też są oni "ręką uczyty", tzn. wystawiają uczyty dla ludu, ponieważ to przodkowie byli tymi, którzy gotowali jedzenie (baleta nona dau vakasaga kukana na vu yalewa). Opozycja o charakterze płciowym w tym kontekście ustanawiana jest w stosunku do tubylczych poddanych: oni pochodzą z linii męskiej, są "ręką kija" (liga ni wau), tzn. są wodzowskimi strażnikami wojownikami (Rokowaqa b.d.w.: 63, por. Hocart 1929: 236). Oto praktyka, która przez długi czas zastanawiała Hocarta, a mianowicie fidżyjscy arystokraci nazywani są "dziećmi wodzów" (gone turaga), podczas gdy rodzimi właściciele ziemi to "starszyzna" (qase). Jest to relacja podobna do tej między potomkiem

i przodkiem, a ustanowiona przez podarunek w postaci kobiety. Zwróćmy jednak uwagę na to, że niesie ona ze sobą kolejne przesłanie: od tego momentu wodzowie przybysze mogli być postrzegani, nawet w fidżyjskim idiomie, jako biorący żony od ludu, który żony daje albo jako "strona męska" w stosunku do tubylczej "strony żeńskiej". Wszystko odbywa się tak, jak gdyby punkt widzenia ludu był archimedesowskim punktem uniwersum kulturowego.

Jednakże wówczas, zgodnie z kategoriami fidżyjskimi, lud będzie musiał powiedzieć: "Wódz jest naszym bogiem" (Hocart 1970 [1936]: 61; 1912: 447; Rabuka 1911: 156). Ponieważ, jak już wcześniej zauważyliśmy (rozdział drugi), paradygmatycznym rytualnym przywilejem siostrzeńca jest przejmowanie ofiar składanych bogu ludu brata jego matki (wuja) (Hocart 1915). Przyrodni siostrzeniec przejmuje zatem rolę boga: tego, który konsumuje ofiary. Jest "świętą krwią" (dra tabu), jak mawiają mieszkańcy Moala. Jeśli rządzący wódz przywłaszcza sobie prawo do ziemi dzięki zdobyciu tubylczej księżniczki, to wynika z tego, że jego lineaż przywłaszcza sobie miejsce boga ludu. W katego-

105

Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków

riach kosmicznych dynastyczny przodek poślubia ziemię, a jego potomkowie (np. na Bau) zjawiają się wśród ludzi jako "bogowie w ludzkiej postaci" (kalot tamata).

Stąd charakterystyczna dwoistość bóstwa w dawnej tradycji Fidzi, obejmująca z jednej strony starożytnych niewidzialnych bogów ziemi, a z drugiej strony ich widzialne ucieleśnienie w osobach rządzących wodzów. W przeciwieństwie do segmentarnego kultu przodków panteon nie stanowi bezpośredniego odzwierciedlenia władzy. Dzieje się tak, ponieważ wielcy bogowie, którzy decydowali o losie zbiorowości, a w szczególności główni bogowie wojny, nie byli bezpośrednimi przodkami lineażu panujących wodzów. Są nimi raczej duchy pierwszych wodzów i/lub źródła (vu) lineażu rdzennej ludności, główni bogowie przynależeli do tubylców bądź zdetronizowanych władców, którzy w związku z tym byli ich kapłanami. W trakcie trwania obrzędów kultowych rodzime bóstwa ujawniały się, wstępując (curuma) w kapłana. Jednak poza tym i nieustająco były obecne w sposób widoczny w osobie rządzącego wodza, który jako przyrodni siostrzeniec jego wyznawców zastępował je na tym świecie. Wymieniając imiona bogów kilku wioskowych świątyń, wódz najwyższej rangi Tokatoka powiedział Hocar-towi: "wszystkie one są moimi imionami".

Boskość wodza nie oznaczała też zaledwie okazjonalnych i rytualnych przywilejów. Dokumenty z pierwszej połowy XIX wieku mówią

o tym, że przed nastaniem chrześcijaństwa ogromne ilości jedzenia

i innych dóbr przynoszone na ceremonialną wymianę (solevu) z innymi ziem były darowane nie ludziom, ale ich bogom. (Hunt, Dzienniki, 11 II 1840; Lyth Tongan and Feejeean Reminiscences, 1: 84-86). Niemal wszystko, co nazywamy "handlem" i "danią" stanowiło ówczesnie ofiarę. Jeśli zatem dobra przypadały wysokiemu rangą przywódcy grupy, działo się tak właśnie dlatego, że miał do nich

boskie prawo jako syn siostry; prawo, które zostało zapoczątkowane aktem przekazania kobiety. Przypomina się wypowiedź Hocarta: "Nie istnieje na Fidżi żadna religia, lecz jedynie system, który w Europie uległ podziałowi na religię i ekonomię" (1970 [1936]: 256).

Istotne jest również spostrzeżenie brata Hazlewooda: "ich bogowie są kanibalami, tak jak oni sami", wynikające z tego, że początkowe zdobycie kobiety przez obcego-króla jest rodzajem społecznej konsumpcji (Erskine 1967 [1853]: 247). Tak jak wiele innych ludów, Fidżyjczycy przyrównują akt seksualny do skonsumowania kobiety¹⁰. Wódz będący boskim i okrutnym kanibalem pochodzącym spoza społeczności, konsumuje ziemię w sposób równoważny i łagodny - przez małżeństwo¹¹. Tak jak Romulus założył swoje królestwo dzięki porwaniu Sabinek, tak fidżyjski władca, równie przerażający wojownik o boskim pochodzeniu, zdobywa swoje włości, zabierając żeńskie (reproduktywne) walo-

106

Wyspy historii

ry ziemi. Bogu/wodzowi przypada zatem ofiara z pierwszych owoców, i sevu, składana przez ludzi - określenie, które jest również stosowne w odniesieniu do ceremonii ofiarowania kava (i sevusevu).

Zwróćmy uwagę na fakt, że we wszystkich tych genealogiach, mitach i rytuałach, indoeuropejskich czy polinezyjskich, mamy do czynienia z kategoriami kulturowymi, abstrakcyjnymi, lecz fundamentalnymi koncepcjami, reprezentowanymi przez osoby. Rzekome działania tych osób ujawniają właściwe relacje między kategoriami, proces ich łączenia i porządkowania. Antropolodzy nazywają to "strukturą", ale termin ten nie powinien być traktowany jako synchroniczny schemat przeciwieństw i zgodności - np. wódz ma się do ludu tak, jak obcy do tubylca, morze do lądu, biorący żony do dających żony itd. Tak jak czas i kolejność są niezbędne, by opowiedzieć mit lub odegrać rytuał, tak również i struktura stanowi generatywne rozwinięcie kategorii i ich relacji. W rezultacie wyłaniają się nowe i syntetyczne terminy, a kategorie podstawowe zmieniają swoje znaczenie.

Abstrakcyjnie rzecz ujmując, życie społeczeństwa jest generowane dzięki połączeniu opozycyjnych, acz komplementarnych cech, pozostających bez siebie nawzajem niekompletnymi. Stąd uprzywilejowana rola metafory męskiego i żeńskiego. Władca przybysz jest okrutnym mężczyzną: męskim wojownikiem i penetratorem pochodzącym z zewnątrz. Wielkim kreatorem i pro-kreatorem, często kojarzonym ze słońcem i niebiosami (patrz rozdział pierwszy). Rodzima ludność jest w pierwszym momencie "stroną żeńską". Kojarzona jest z siłami ziemi i zaświatów, z uprawą i spokojną działalnością rolniczą. Zatem, takjak Sabinowie, kojarzeni są z bogactwem (opes) albo mówiąc bardziej ogólnie, z tym, co stanowi pokarm dla boskiego nasienia i przekształca je w społeczną substancję. Niemniej można w tym już dostrzec załóżek społecznej sprzeczności. Zaświaty to miejsce związane ze śmiercią, jak również telluryczne źródło podtrzymywania życia, a siła męska nic nie znaczy ani nie ma żadnego wpływu, dopóki nie obejmie jej kobieta. Stąd bierze się dwuznaczność siły kobiety. Owa fidżyjska tapa, przedmiot kojarzony z kobietą, który jest ścieżką, po jakiej stąpa bóg, służy również w życiu codziennym jako przepaska na biodra, zakrywając -ukulturalniając - główne

miejsce męskiej siły. Istnieje ukryta sprzeczność w przywłaszczeniu przez wodza "tapa ziemi". Jak ujmuje to Ho-cart, tapa jest używana, w celu "schwywania" ducha (1929: 237).

Mówiąc o pojęciach indoeuropejskich, Dumézil nazywa wchodzące w grę przeciwstawne siły: celeritas i gravitas - te łacińskie terminy doskonale pasują do przypadku fidżyjskiego. Celeritas odnosi się do młodszej, aktywnej, nieuporządkowanej, magicznej i twórczej przemocy zwycięskiego księcia najeźdźcy; gravitas odnosi się do szacownych, statecznych, rozważnych, kapłańskich, spokojnych i wytwórczych

107

Obcy-Król, czyli Dumézil wśród Fidżyjczyków

skłonności ludzi o ustalonej pozycji. Na samym początku ich połączenia się celeritas bierze górę nad gravitas, ponieważ najeźdźcy przechwy-tują reproduktywne siły ziemi w celu założenia królestwa. Jednak ta sama twórcza moc, która ustanawia społeczeństwo, nie byłaby zdolna go ukonstytuować. Połączenie się obu elementów owocuje trzecim, suwerenną władzą, samą w sobie będącą podwójnym połączeniem funkcji wojennej i pokojowej, króla i kapłana, woli i prawa.

Owa dwoistość władzy królewskiej jest stanem "socjologii ogólnej" wszystkich takich królestw, zarówno polinezyjskich, jak i starożytnych indoeuropejskich. Władca jest w stanie rządzić społeczeństwem, czyli pośredniczyć między jego antytetycznymi częściami o tyle, o ile suwerenna władza sama podziela naturę owej opozycji i łączy w sobie podstawowe antytezy. Fidżyjski wódz jest zarówno męskim najeźdźcą, jak i synem siostry, żeńską stroną tubylczego lineażu. Z jednej strony, to cieszący się złą sławą kanibal, którego złości (cudni) zawsze wszyscy się boją, a z drugiej strony jest on unieruchomiony: on "tylko siedzi", mówią Fidżyjczycy - tzn. w domu, jak kobieta - i "przychodzi się do niego ze sprawami". W rzeczy samej, funkcje rządzącego wodza jako wojownika zostają czym prędzej przekazane młodemu następcy - synowi, którego biegłość we włóczeniu się, zabijaniu i uganianiu się za kobietami jest wpisana w schemat kulturowy. Mówiąc jeszcze inaczej albo ponad to, siły gravitas i celeritas władzy królewskiej zostają podzielone między senioralne i junioralne linie rodu wodzowskiego. Niemniej to nie na sposób zorganizowania diarchii staram się tutaj zwrócić uwagę. Bardziej niż dwoistość władzę królewską określa ambiwa-lencja, która nigdy nie zostaje rozwiązana. Staje się ona historycznym przeznaczeniem.

Jawi się ona jako komplementarna i cykliczna opozycja dwóch natur władzy królewskiej. Ponad i poza społeczeństwem, a tym samym postawiony w opozycji do niego, król także ucieleśnia społeczeństwo i w ten sposób symbolizuje ogólny dobrobyt. Stąd pewne permutacje władzy królewskiej między odmianami celeritas i gravitas, pojawiające się na przykład w rzymskich tradycjach królewskich, gdzie dwie formy naprzemiennie zmieniają się w ramach długotrwałej, diachronicznej struktury. W istocie Romulus początkowo dzieli władzę z królem Sabi-nów, Tacjuszem. I chociaż przypuszczalnie to on zabija Tacjusza, sam znika bez przyczyny, ocalając swoją własną apoteozę; zastępuje go zrównoważony Sabin, Numa. Zniknięcie i apoteoza już sugerują pewne sprzeczności. Romulus (według jednej z wersji) staje się ofiarą obiady, którą sam składa na ołtarzu Marsa. W tajemniczych okolicznościach zostaje wzięty do nieba w momencie składania ofiary i staje się bo-giem Kwirynusem,

który w rzeczywistości nie jest bogiem królów, lecz zwykłych ludzi. Przekonamy się za chwilę, iż pierwszy wódz polinezyj-

108

Wyspy historii

ski w podobny sposób sam jest ofiarą sakralną i staje się zaginionym bogiem swojego ludu. Tak czy inaczej Numa, sabiński sukcesor Romulu-sa, odwodzi Rzym od wojowania, wynajduje kapłaństwo i kult, środki służące zachowaniu obywatelskiego ładu. Reformy Numy reprezentują bardziej powszechny, ogólnospołeczny interes, który on, jako członek tubylczego ludu, jest skłonny uosabiać. Od tego momentu łacińska władza królewska będzie naprzemiennie oscylować od celeritas do gravitas, od magicznych wojujących królów do religijnych królów miłujących pokój.

Jednak owa wymiana zachodząca między przeciwstawnymi biegunami Państwa i Społeczeństwa jest tylko jednym z wielu innych cykli tego rodzaju, osadzonych w rozmaitych wymiarach czasowych. W cyklu o krótszym trwaniu, każdego roku panowanie władcy Jupitera jest przerywane przez popularne Saturnalia, podczas których wszelki ład ulega zawieszeniu¹². W trakcie Saturnaliów, Luperkaliów, ich karnawałowych następców i analogicznych dorocznych festiwali odbywających się w innych tradycyjnych królestwach, pojawia się dalsza permutacja pierwotnej struktury. W tym czasie kosmicznego i społecznego odrodzenia, celeritas i gravitas zamieniają się miejscami: ludzie stają się częścią nieładu, a celebracją ich wspólnoty jest tak zwany rytuał buntu (Gluckman 1963). Festiwal niższych warstw społecznych to w takim razie celebracja "cielesnej materialności warstwy niższej", jak nazywa to Bachtin (1975) - dokładnie to, co my wciąż nazywamy "przyziemnym". Odwrócenie łączy się z wywrotowością, a nawet perwersją, w scenerii powszechnych swawoli i hulanków oraz zamiany ról społecznych. Pan i niewolnik stają się sobie równi, być może nawet zamieniają się rolami. Król zostaje zmuszony do ucieczki (regifugium) lub rytualnie uśmiercony. W słynnym antropologicznym przykładzie ceremonii incwa-la praktykowanych przez Swazi, jego stolica zostaje złupiona, a on obrzucony świętymi obelgami i napiętnowany jako wróg ludu. W niektórych rejonach Europy, Polinezji, a także Afryki i Bliskiego Wschodu panujący monarcha zostaje zastąpiony przez fałszywego króla lub wypartego boga ludu, który odzyskuje królową ziemi i przewodzi hulankom¹³.

Podczas Makahiki ("Rok"), hawajskiej dorocznej ceremonii tego rodzaju, zaginiony bóg i legendarny król w jednej osobie powraca, by objąć we władanie ziemię. Okrążając wyspę w celu zebrania ofiar od ludu, opuszczają w trakcie odgrywania scen pozorowanej walki i ogólnego świętowania. Pod koniec tego boskiego objazdu Hawajczycy odgrywają pewną wersję fidżyjskich ceremonii intronizacyjnych. Kiedy od strony morza powraca panujący król, świta ludowego boga, który powrócił, rzuca w niego dzidami; jedna z nich ma go symbolicznie dosięgnąć. W ten sposób uśmiercony przez boga, król wstępuje do świątyni, by złożyć mu się w ofierze i powitać go na "ziemi nas obu". Jed-

109

nak śmierć króla jest także chwilą jego ponownego wstąpienia na tron

i ostatecznie to bóg jest tym, który zostaje złożony w ofierze. Tak jak tymczasowy król karnawału musi ostatecznie zostać poddany egzekucji, tak wyobrażenie powracającego boga zostaje wkrótce po jego pojawieniu się rozebrane, spakowane i schowane - rytuał, nad którym czuwa ceremonialny sobowtór (lub bóg człowiek) króla, jedno z jego imion to "Śmierć jest blisko". W następstwie tego rzeczywisty uzurpator, ustanowiony król, wraca ponownie do swych normalnych czynności związanych ze składaniem ofiary z ludzi (Valeri 1985).

Rytuał ten w interesujący sposób krzyżuje się jeszcze raz z historią europejską: w fakcie śmierci kapitana Cooka, którego Hawajczycy utożsamiali ze swym zaginionym bogiem/królem Łono. W następnym rozdziale udokumentuję ze szczegółami przebieg całego wydarzenia; teraz powinniśmy się zadowolić krótkim streszczeniem. Pierwsza wizyta Cooka na wyspie Kaua'i w styczniu 1778 roku przypadła na tradycyjne miesiące obrzędów noworocznych (Makahiki). Cook powrócił na wyspy później, tego samego roku, tuż przed ponownym rozpoczęciem ceremonii Makahiki. Przybywając tym razem od północnej strony Maui, Cook przystąpił do wielkiego opłynięcia wyspy Hawaii w kierunku zgodnym z ruchem wskazówek zegara, przewidzianym dla dorocznej procesji Łono, by na koniec wylądować przy świątyni w zatoce Kealake-kua, gdzie Łono rozpoczyna i kończy swój objazd po okręgu. Brytyjski kapitan odpłynął na początku stycznia 1779 roku, niemal dokładnie w dniu, gdy ceremonie Makahiki ostatecznie się kończyły. Jednak po drodze na Kahiki złamał się maszt Resolution i Cook popełnił rytualny błąd nieoczekiwanego i niezrozumiałego powrotu. Wielki Żeglarz był teraz hors categorie, a to niebezpieczny stan, jak uczyli nas Leach i Do-uglas, i rzeczywiście - w ciągu kilku dni już nie żył, choć niektórzy kapłani Łono naprawdę potem pytali, kiedy wróci. Był to rytualny zgon: setki Hawajczyków, a wśród nich wielu wodzów, napierało na upadłego boga, by mieć swój udział w uśmierceniu go (por. Sahlins 1981). Jednak wówczas podobny los spotykał wielu królów w tradycyjnych państwach. Hocart cytuje arystokratę z Lau: "niewielu wysokich rangą wodzów nie zostało zabitych" (1929: 158)¹⁴.

Ta nieskończona beztroska zwykłego Człowieka - królom nigdy nie dostępna! A cóż takiego ma król, czego nie ma Zwyczajny człowiek - prócz ceremoniału? Czym zresztą jest ten idol, ceremoniał? Jeśli bogiem - czemu więcej znosi Śmiertelnych smutków niż jego czciciele?"

(Szekspir, Król Henryk V, IV, I; przekład S. Barańczaka)

Władza królewska nigdy nie rozprasza aury niejednoznaczności, która ją otacza. Fidżyjski władca akceptował fakt, że wszystko to mogło pojawić się w momencie jego intronizacji, kiedy społeczeństwo zadawało sobie wiele trudu, by zabezpieczyć się przed państwem. I faktycznie w

trakcie rytuałów intronizacji wódz zostaje obdarzony "panowaniem" lub "władzą" (lewa) nad ziemią, ale sama ziemia nie zostaje mu przekazana. Uprawa roli (qele) jest wyraźnie utożsamiana z rodzimymi "właścicielami" (i tauk&i), jest to więź, która nie może zostać zerwana. Stąd szeroko rozpowszechnione przekonanie, że tradycyjnie (lub przed nastaniem Komisji Ziemskiej) klany wodzowskie nie posiadały ziemi oprócz tej, którą dostały (tymczasowo) od rdzennych właścicieli w formie części małżeńskiego posagu albo w postaci spadku należącego się synowi siostry (Hocart 1929: 97, 98; 1950: 88, HF: 441; Rada Wodków 1881: 55). Rządzący wódz nie ma żadnego prawa do środków produkcji. W związku z tym nie może zmusić swych tubylczych poddanych do wykonywania niewolniczych zadań, takich jak codzienne dostarczanie lub gotowanie mu jedzenia; należą one raczej do obowiązków jego otoczenia domowego, jego linii lub ludu podbitego (nona tamata ga, qali kaisi sara). Podczas wstępowania na tron władza królewska zostaje poddana jeszcze bardziej drastycznym rygorom. Hocart zauważa, że z tej okazji wódz fidżyjski rytualnie rodzi się ponownie, tzn. jako lokalny bóg. Skoro tak, to wcześniej ktoś musiał go jako niebezpiecznego outsidera zabić.

Rzeczywiście zostaje zabity przez tubylców dokładnie w momencie, gdy jest konsekrowany dzięki złożonej mu ofierze z kawa, która oznacza przekazanie mu władzy nad ziemią (lewa). Wódz zostaje otruty napojem z kawa, zgodnie z legendą rośliny wyrastającej z trędownego ciała ofiarowanego dziecka pochodzącego z tubylczego ludu. Wersje tongijskich i rotumańskich mitów na temat pochodzenia kawa, na wschodniej Fidżi powszechnie ze sobą powiązanych, są tutaj zrekapitulowane w rytuale¹⁵. Intronizacyjna kawa, święty owoc pracy na roli, zostaje na Lau podany przez przedstawiciela rdzennych właścicieli (mataqali Taqalevu), który przystępuje do podzielenia głównego korzenia nie w zwyczajny sposób, ale przez gwałtowne cięcie go ostrym narzędziem (w dawnych czasach była to prawdopodobnie dzida). W ten sposób zabity korzeń (dziecko tej ziemi) zostaje następnie przekazany młodym mężczyznom (wojownikom) mającym królewskie pochodzenie, którzy pod przewodnictwem miejscowego kapłana przygotowują i podają władcy czarkę z napojem (Rokowaqa [b.d.w.: 40], pi-sząc o obyczaju na Bau, mówi, że tu yagona lub pełniący przy tej okazji funkcję podczaszego, powinien być vasu i taukei e loma ni koro, "synem siostry rdzennych właścicieli w centrum wioski"). Zauważmy, że tradycyjnie korzeń kawa żuto, by nabrać nowych sił: ofiarowane dziecko ludu

111

Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków

zjadali młodzi wodzowie. Napój z kawa ma jednak odmienne pochodzenie symboliczne. Klasyczna Cakaudrove pieśń kawa, śpiewana podczas intronizacyjnych rytuałów na Lau, nazywa go świętymi wodami deszczowymi, które spadły z niebios (Hocart 1929: 64-65). Owa męska i wodzowska woda (nasienie) miesza się z wytworem ziemi (żeńskim) w łonie czary kawa, której nóżki nazywane są "piersiami" (sucu); z jej przodu, w górnej części odwróconego trójkąta, przywiązany jest święty sznur, który jest wyciągnięty w stronę wodza. Sznur jest udekorowany małymi białymi muszelkami, będącymi nie tylko symbolem władzy wodzowskiej, ale z nazwy, buli leka, stanowiącymi kontynuację metafory narodzin - buli, "tworzyć" - i odnosi się w fidżyjskiej teorii prokreacji do związanych z poczęciem poczyńań mężczyzny w ciele kobiety.

W ten sposób złożone w ofierze dziecko pochodzące z ludu wyda na świat wodza. Jednak dzieje się tak dopiero po tym jak wódz, brutalny kanibal pochodzący z zewnątrz, który zjada ofiary kanibalizmu, sam zostaje złożony w ofierze. Otóż wtedy, gdy władca pije świętą ofiarę, jest w stanie upojenia, który Fidżycjcy nazywają "śmiercią od" (matem) lub "śmiercią od kava" (mate ni yaqona), a dojście do siebie określa się wprost jako bula, czyli "żyć"¹⁶. To tłumaczy drugą czarkę, do której ma prawo tylko wódz, czarkę świeżej wody. Bóg zostaje natychmiast ożywiony, przywrócony znowu do życia - ale w zmienionym stanie.

Przeprowadziwszy się z morza na ląd, obcy tubylcom wódz jest teraz otoczony ludźmi. Prawdą jest, że jego boskość oscyluje między planem ziemskim a tym, co ponad nim: wódz zasiada w miejscu ceremonialnym na podwyższonym siedzisku ułożonym z mat przyniesionych mu w podarunku przez ludzi tej ziemi¹⁷. Jednak jednocześnie zostaje udomowiony i uczłowieczony, sprowadzony z peryferii społeczeństwa do jego centrum. Owa metamorfoza stanowi istotę kobiecej władzy: stanowi ją przekształcanie naturalnych sił zarazem twórczych i destrukcyjnych, w substancję kulturową. Kolejne rytuały intronizacji będą wiodły przez metaforę narodzin wodza i jego inicjację, a na wszystkich etapach nad przebiegiem rytuału czuwać będą tubylcy. Odtąd wódz i jego lineaż staną się "ludźmi centrum wioski" (kai lomanikoro). Tutaj władca "tylko siedzi". Odgradzony swymi świętymi tabu, których rolą, jak zauważył Freud (b.d.w., idąc tropem Frazera) jest zarówno chronić lu-

dzi przed polinezyjskim wodzem, jak i na odwrót - jest skazany na quasi-izolację.

Tak więc celeritas i gravitas naprawdę zmieniają pozycje w miarę

izwoju struktury. Jeśli wódz zostaje ulokowany w centrum społeczeństwa, gdzie "tylko siedzi" w całym swym majestacie, dawni mieszkań-

cy stają się jego psami wojny (koli, metafora znana na Fidżi). Są oni także jego bati, termin oznaczający jednocześnie "granicę" i "wojowni-

112

Wyspy historii

ka". Oznacza także "zab [który gryzie ofiarę kanibalizmu]". Niemniej teraz wódz zamiast zjadać swoich ludzi, musi ich wysyłać po ludzkie ofiary gdzie indziej i jeszcze się nimi dzielić. Na zakończenie inwestytury na Bau, Vunivalu nagradza tubylczego wodza, który go intronizował, podarunkiem w postaci ludożerczej ofiary (Hocart 1929: 70)¹⁸. Ofiary te schwytane podczas wojny i poza własną ziemią (yanua), najlepiej spośród tradycyjnych wrogów i cudzoziemskich wodzów, mają w rezultacie taką samą naturę jak sam rządzący wódz - są groźnymi bogami z zewnątrz. Wódz, otruty i ponownie narodzony jako lokalny bóg, musi teraz wydać ucztę dla ludu z ciał jego pokroju. Po konsekrowaniu ofiar w postaci surowej wódz rozprowadza pewną część ugotowanych ciał wśród tubylczych właścicieli, szczególnie wśród kapłanów i innych wodzów rdzennych lineażu i w ten sposób dzieli się z nimi boskimi dobrodziejstwami. Pomaga to wytłumaczyć pewne XIX-wieczne relacje na temat niezwyklego traktowania przysługującego najbardziej poważanym lub najbardziej nienawidzonym

wrogom, łącznie z parodiami wodzowskich ceremonii intronizacyjnych (np., Endicott 1923: 59-60; Diapera 1928: 19-20; Clunie 1977). Stąd także pochodzenie pięknej pieśni zapisanej przez angielskiego misjonarza Thomasa Williama, w której ciało ciągnięte na miejsce ofiarowania przez zwycięskich wojowników i szydzące kobiety mówi:

Yari au malua,

Yari au malua,

Koi au na saro ni nomu

vanua.

Wlecz mnie delikatnie, Wlecz mnie delikatnie, Jestem obrońcą twojej
ziemi.

(tłum. polskie na podstawie tłumaczenia angielskiego dokonanego
przez Williama i Calverta 1859: 163)19.

Ugotowani mężczyźni byli wydawani przez rządzącego wodza w zamian za surowe kobiety pochodzące z rządzonych przez niego ziem²⁰. Levi-Strauss wcale nie wymyślił tych ekwiwalentów wymiany; tak je przedstawiają sami Fidżyjczycy (Hocart 1929: 129). Wódz został już zobowiązany do dokonania tej samej transakcji, a jej elementem była jego własna osoba. W końcowych rytuałach intronizacji na Lau, po pewnych ceremoniach oczyszczenia, władca jeszcze raz jest prowadzony ścieżką wyłożoną tapą. Tym razem towarzyszą mu wojownicy z najbardziej odległej i rdzennej wioski na wyspie, którzy śpiewają tradycyjną pieśń zwycięstwa. Czy jest to zwycięstwo właśnie ukoronowanego króla? Pieśń, którą owi wojownicy śpiewają, gdy wódz przechodzi między ich szpalerami jest tą samą, którą śpiewają nad ciałem ofiary ludożerczej.

113

Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków

Zakończę, zwracając uwagę na pojawiającą się końcową permutację strukturalną. Zauważyliśmy, że połączenie się (conjunctio) wodza z ludem, morza z lądem, generuje syntetyczną kategorię, suwerenną władzę: samą w sobie męską i żeńską, połączenie celeritas i gravitas. Permutacja ta nadaje systemowi wymiar wertykalny, wódz jest zarówno ponad nim, jak i w nim, ale także przyczynia się do jego horyzontalnej ekspansji mającej na celu włączenie trzeciej niezbędnej kategorii. W pełni ukonstytuowana ogólna struktura jest trzyczęściowym schematem w kształcie piramidy, składającym się z tych samych trzech funkcji, które Dumezil odnajduje w cywilizacjach indoeuropejskich, choć nie dokładnie tak samo rozmieszczone. Całość również rozwija się w procesie dialektycznym, do którego Dumezil niekiedy się odwołuje dla jej opisania (np. 1949: 76).

Fidżyjski rządzący wódz, od chwili przekształcenia się w lokalnego boga, powstrzymuje swe ludożercze skłonności w stosunku do tubylczych właścicieli, a zamiast tego zdobywa ofiary na zewnątrz i rozdaje je w nagrodę za ofiary składane jemu przez ludzi - surowe kobiety i surowe najlepszej jakości pierwsze plody rolne. Przemieszczenie niesnasek i kanibalizmu na znajdujące się poza obrębem społeczności Pola Marsowe wymaga trzeciej kategorii, analogicznej do trzeciego rzymskiego plemienia wojowniczych Etrusków. Na Fidży ludzie ci są równie "obcy" przez opozycję wobec "ziemi" (yanua), teraz składającej się z wodza i ludu, z którym jednak obcokrajowcy są powiązani układem, "rządem" (ma.ta.nitu) wyższego rodzaju. Istnieją dwie ogólne klasy cudzoziemskich wojowników: sprzymierzone wioski lub tereny poza granicami wodzostwa (bati [balavu]), które zachowują pewną autonomię oraz bardziej zintegrowani "właściwi ludzie morza" (kai wai dina) zamieszkujący na ziemi wodza. Prawdziwi ludzie morza są najbardziej znanymi zabójcami; to cieszący się złą sławą "niebezpieczni ludzie" (tamata rerevaki). Lud Levuka z Lau, Butoni z Kora i Cakaudrove oraz rybacy Lasakau z Bau, to słynne przykłady - ci ostatni zajmują się łowieniem żółwi, co stanowi zajęcie o charakterze rytualnym, ale stają się łowcami ludzi, gdy wódz potrzebuje ofiar składanych z ludzi²¹. Zawsze pochodzący z zewnątrz i o takim statusie, uważani za "innych ludzi" (kai tani). Tacy wojownicy, nawet jeśli od dawna mieszkają na terenie danego wodzostwa, zobowiązani są do pozostawiania na usługach najwyższego rangą wodza przez składany im założycielski dar w postaci królewskiej córki. Tak jak na początku rządzący król jest świętym siostrzeńcem dla tubylczych rolników, tak jego cudzoziemscy zabójcy są pierwotnie dla niego świętymi siostrzeńcami²².

W ten sposób całość zatacza misterne koło wymiany surowych ko-

biet na ugotowanych mężczyzn, cechujące się w pewnych momentach

Przekształceniami, które zachowują rozróżnienia na kategorie i ich hie-

114

Wyspy historii

rarchiczną relację. Otóż podczas rytuałów narodzin królewskiego dziecka - surowa kobieta, którą wódz otrzymał od tubylców - oraz jej potomek są symbolicznie gotowani²³. Skoro dzięki temu aktowi zostają ukulturowieni, następuje ich wyłączenie ze świata naturalno-duchowego, to oznacza także, że córka przekazana przez wodza jego cudzoziemskim zabójcom zostaje zredukowana do ludzkiego wymiaru. W zamian cudzoziemscy wojownicy przynoszą wodzowi surowe ciała albo też, jeśli nie uda im się sprostać ceremonialnym kwotom, muszą szukać ofiar wśród swoich własnych krewnych (w innych społecznościach) i to pod groźbą zmniejszenia deficytu przez ofiarowanie samych siebie. Ofiary są także utożsamiane z wodzem jako tym, który składa ofiarę; lecz po raz kolejny dzieje się tak, że ofiary zostają ugotowane, a ich wartość duchowa maleje, zanim zostaną rozdzielone wśród tubylczych rolników - tych samych, których dar w postaci surowej kobiety zainicjował cały cykl (patrz rycina 3.1). Przekształcenia zachodzące między tym, co surowe i gotowane, naturalne i kulturowe, podtrzymują w ten sposób hierarchiczną i mediacyjną pozycję wodza: jest on ponad i pomiędzy swoim ludźmi lądu i swoim ludźmi morza, jego hodowcami i rybakami (lub żeglarzami), jego lokalnymi poddanymi i cudzoziemskimi sojusznikami, jego wewnętrznymi strażnikami i zabójcami z

zewnątrz. Co więcej, wymiana surowych kobiet na gotowanych mężczyzn jest paradygmatyczna dla całej ekonomii wodzowskiej. Fidżyjczycy tworzą rozbudowane klasyfikacje rzeczy materialnych paralelne do zasadniczego dualizmu: tubylców z lądu i przybyszów z morza. Pokarmy roślinne, pokarmy mięsne, napoje, utensylia, wyposażenie wnętrz i osobiste ozdoby podobnie są dzielone na rzeczy lądowe i rzeczy morskie: komplementarne produkty, których połączenie jest niezbędne dla pełnej egzystencji kulturowej (Rokowaqa b.d.w.: 37-39). To samo można powiedzieć o rządzącym wodzu, który sam będąc jednocześnie albo na przemian morzem i ziemią, spełnia funkcję najwyższego pośrednika w wymianie materialnej oraz wielkiego twórcy kulturowej całości. Jako przybysz z pochodzenia jest człowiekiem morza spokrewnionym z ludźmi ziemi, a stąd też dostawcą morskich cudzoziemskich dóbr otrzymywanych w zamian za rodzime produkty. Z drugiej strony, wódz spokrewniony z przybyszami zabójcami, "prawdziwymi ludźmi morza", reprezentuje "ziemię" (vanua) i przekazuje swoim morskim sojusznikom produkty rolne i wytwory rzemieślnicze pochodzące od tubylców. W połączeniu z zamiennym ziemsko/morskim statusem władcy, ta prosta zasada gwarantuje ciągłe redukcjonowanie triadycznego schematu do wymiany binarnej: powoduje to, że nikt nie może konsumować szczególnych wytworów swej pracy (jego salu) w obecności członków przeciwstawnej kategorii. Co więcej, zasada staje się powszechna, ponieważ rządzący wódz jest wszechobecny przy transakcjach zawieranych mię-

115

Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków

Rycina 3.1 Surowe kobiet/gotowani mężczyźni: relacje założycielskie Matanitu ("Rząd").

Pierwszy wykres o nazwie: (I) przepływ kobiet

Od [Trójkąt = koło] strzałka z podpisem SUROWE do koła w kolejnym równaniu [trójkąt = koło], od tego kolejna strzałka z podpisem NARODZINY, GOTOWANE, do kolejnego równania [trójkąt = koło], nad którym napisano OBCY WOJOWNICY

Drugi wykres o nazwie: (II) przepływ ofiar kanibalizmu

Na środku słowo OFIARA, do którego skierowana jest strzałka od symbolu męskiego (kółko ze strzałką na górze) z podpisem SUROWA

Od OFIARY wychodzi strzałka z podpisem GOTOWANA do drugiego symbolu męskiego

dzy jakimikolwiek dwiema grupami danej jednostki, nawet jeśli nie jest faktycznie obecny (jako dawca i biorca); dzieje się tak też dlatego, że związek między stronami jest przechodnio określony przez ich powiązania z wodzem.

Wszystko to oznacza, że ogólny schemat w swym rzeczywistym sposobie działania jest czymś więcej niż jakikolwiek z góry dany i statyczny układ przeciwieństw. W tym miejscu stawiam moją główną tezę na temat praktyki teoretycznej. Analiza strukturalna nie zasługiwałaby na miano takowej, gdyby zadawała się jakąś rozbudowaną tabelą równoległych opozycji binarnych, czy nawet stosunkami o klasycznej postaci A:B::C:D wywodzącej się z takiej tabeli. W tych Saussure'owskich relacjach zawarty jest ogrom etnograficznego wysiłku i pracowitości. Jednak rozpatrzmy fidżyjskie propozycje, mężczyźni:kobiety::kultura:na-tura::wodzowie:lud. Stwierdzenie jest słuszne, ale tylko jako uproszczona redukcja lub szczególny moment ogólnej struktury, wyrwany z określonego lokalnego kontekstu lub lokalnej perspektywy. Nie może ono stanowić wystarczającego opisu struktury, ponieważ ta jest zawsze

116

Wyspy historii

falsyfikowana przez podobne relacje, równie ważne, ale wysuwane z odmiennego punktu widzenia, w którym wszystkie kategorie zmieniają swoje znaki. Tak więc równie prawdziwe dla Fidżi są następujące relacje - mężczyźni:kobiety::natura:kultura::lud:wodzowie. Uważałem że takie odwrócenia wartości zachodzące w skali lokalnej przedstawiają sobą ogólny stan struktury i że są niedostatecznie brane pod uwagę na przykład w popularnych studiach nad statusem kobiet²⁴.

Powszechnie sądzi się, że wiele z kluczowych kategorii kulturowych jest "ambiwalentnych", "sprzecznych" bądź "logicznie niepewnych". Konkluzja ta prowadzi do dalszego spostrzeżenia, a mianowicie iż kategorie mogą zostać uściśnione przez odnoszenie ich do różnych kontekstów. Jednak taka koncepcja struktury, tzn. jako zestawu skonteks-tualizowanych propozycji wyłożonych jedna po drugiej ani nie wyczerpie logiki, ani jej nie dookreśli. Wszystkie te ograniczone kontekstem sformułowania są zaledwie przypadkowymi wyobrażeniami schematu kulturowego: jego prowizorycznymi przekrojami powziętymi z jakichś egoistycznych punktów widzenia (czy to obserwatora, czy uczestnika). Logika całości spoczywa w generatywnym rozwoju kategorii i tylko dzięki niemu mogą zaistnieć jej wszelkie statyczne i częściowe formy wyrazu. Jedynie dzięki wewnętrznej diachronii struktury możemy pojąć "wieloznaczność" pojawiającą się w takich logicznych formach, jak synteza albo też zrozumieć kontekstowe zdeterminowanie wartości jako określone wartościowanie kontekstów. Taki jest kulturowy żywot form elementarnych.

PRZYPISY

1 Najstarsze zapisy mitów hawajskich dotyczących powrotu boga Lono, z którym kapitan Cook był utożsamiany, datowane są na drugą lub trzecią dekadę XIX wieku, a więc czterdzieści do pięćdziesięciu lat po podróży Cooka (zob. rozdz. czwarty, przypis poniżej). Toczy się dyskusja na temat daty powstania owych mitów, a także tradycyjnych form dorocznego festiwalu Makahiki lub ceremonii noworocznej, do których mity się odwołują. Z pewnością niektóre aspekty późniejszej wersji mitów zostały rozbudowane w celu wytłumaczenia pojawienia się Cooka. Z drugiej strony, w mitach pojawiają się aluzje do związków i wydarzeń z epickich legend o królewskich poprzednikach Cooka pochodzących z wyspy Hawaïi i występujących w roli ʻĀloalo, w szczególności do Lono-i-ka-makahiki i Ka-'I-i-mamao oraz prawdopodobnie także do La'amaikahiki z Kaua'i i O'ahu (por. Beckwith 1972). Autentyczność i starożytność tego zbioru epickich tekstów jest dużo mniej dyskusyjna; zarówno pod względem struktury, jak i szczegółów legendy ucieleśniają one tę samą teorię, jaka przedstawiana jest w rytuałach Ma-

117

Obcy-Król, czyli Dumézil wśród Fidżyjczyków

kahiki, podobnie zresztą jak w późniejszym micie o Cooku-Lono. Poza tym, ceremonia noworoczna, której festiwal Makahiki jest lokalną odmianą, związana z pojawianiem się Plejad w listopadzie, ma charakter panpolinezyjski, nawet austronezyjski (por. Makemson 1941). Motywy podobne do tych z opowieści o Orfeuszu i Eurydyce oraz Demeter i Persefonie, mówiące o kosmologicznym dramacie cykliczności życia i śmierci, który odgrywany jest podczas Makahiki, można znaleźć w innych mitach hawajskich i polinezyjskich (Handy 1927: 81-82). Na podstawie tych ustaleń można zasadnie wnioskować, że pojawienie się Cooka w styczniu 1778 roku i ponownie w listopadzie 1779 roku miało konkretne precedensy o charakterze mitycznym i ceremonialnym, prawdopodobnie całkiem podobne do wersji zapisanych w latach 1820-1830.

2 Główne opublikowane i archiwalne źródła dotyczące podróży Cooka zostały przytoczone w tekście oraz w przypisach w rozdziale czwartym.

3 "A Wary Reasoning: Humanities, Analogies and Social Theory", wykład wygłoszony na Uniwersytecie Chicagowskim, 15 grudnia 1979 roku.

4Balandier (1967, s. 125) cytuje P. Valéry'ego: "To, co polityczne, oddziałuje na ludzi w sposób, który przywodzi na myśl "przyczyny naturalne"; podporządkowują się temu tak, jak podporządkowują się kaprysom nieba, morza i ziemi". Analogia ta, komentuje Balandier, "sugeruje dystans, w jakim lokuje się władza - poza i ponad społeczeństwem".

5 Dumezil prawdopodobnie ma na myśli fidżyjskie "ceremonie koronacyjne" opisywane i analizowane przez Hocarta w Kingship (1969 [1927]). (Zob. także Dumezil 1948, 1949, 1968, 1977, wśród jego licznych prac na temat społeczeństw indoeuropejskich.) Jeśli chodzi o problem klasyfikacji "boskich królów", "kapłanów-królów", "królów magicznych" itd., patrz przypis 3 w rozdziale drugim. W systemach polinezyjskich (łącznie z fidżyjskim) aktywny władca będący kimś w rodzaju króla magicznego oraz kapłański boski król stanowią komplementarne części tej samej (diarchicznej) władzy królewskiej (por. Valeri 1982).

6 Legendarnymi przodkami hawajskich wodzów byli Wakea i Hoohokup-kalani, jego córka z Papa. Opowieść jest "uczłowieczoną" wersją mitu ma-oryskiego, w którym bóg Tane stwarza rodzaj ludzki, łącząc się z kobietą stworzoną z mons veneris Papa, czyli Ziemi, matki Tane (zob. rozdział drugi). Hawajskie i maoryskie legendy na ogół są zestawione właśnie w ten sposób: jako odpowiednio mityczne i epickie wersje tych samych tematów (por. Dumezil 1949, 1968, 1977). Jednakże w ramach tego ogólnego kontrastu i jedne, i drugie mają skłonność do przechodzenia w gatunki historyczne w dyskursach o ostatnich herosach, zachowując przy tym relacje między kategoriami właściwe dawnemu mitowi.

7 Opisy ceremonii intronizacyjnych na Lau i na Bau - ten ostatni dotyczący króla wojny, Vunivalu - można znaleźć u Hocarta (1929). Inne teksty na temat obrzędów Bau obejmują: Hocart (HF) i Tippett (1973: 92 i nast.). Hocart (1952) również dostarcza w swych fidżyjskich notatkach z badań terenowych informacji na temat intronizacji na Vanu Levu oraz w kilku in-nych rejonach. Odnośnie do Moala, zob. Sahlins (1962: 386-388). Opisy

118

Wyspy historii

z przebiegu inwestytury najwyższego władcy Lau (Tui Nayau/Sau ni Vanua) w 1969 roku łącznie z oficjalnymi programami, fotografiami i sporządzonym w dwóch językach raportem w Na Tovata są zdeponowane w David Seidler Collection, Turnbull Library (Wellington). Zdecydowanie najbardziej przydatna relacja została mi wspaniałomyślnie udostępniona przez pana Stephe-na Hoopera z Uniwersytetu w Cambridge. Są to jego własne notatki z badań terenowych, sporządzone w 1980 roku na podstawie rozmów z osobami które brały udział w ceremoniach w 1969 roku. Serdecznie dziękuję panu Hooperowi za jego nieocenioną akademicką pomoc, bez której niniejsza analiza byłaby dużo uboższa.

8 Na fotografiach przedstawiających, jak się wydaje, drugi etap owych ceremonii - przejście od domu wodza na miejsce ceremonialne - wódz jest eskortowany także przez starsze kobiety, podczas gdy inne kobiety siedzą w dwóch rzędach wzdłuż tapy, po których stąpa procesja. Jest to tylko jeden z licznych obrzędowych detali oznaczających urodzenie (tj. "pojawienie się") wodza przez kobiety

pochodzące z tej krainy. Znowu obecność i okrzyki wojowników towarzyszące poprzedniej nocy schodzeniu wodza na ląd oznaczają pojmanie króla przybywającego od strony morza (the immigrant sea-king) przez rdzenną ludność zamieszkującą na lądzie. Poniżej przedstawiam inne istotne szczegóły obrzędów, które na różne sposoby wyrażają powyższe treści. Wspominam o tym wszystkim, by uzmysłowić, jak bardzo upraszczam i wybiórczo akcentuję symboliczne bogactwo intronizacyjnych ceremonii na Lau.

9 Różne wersje wodzowskich legend Lau można znaleźć u Reida (1977), Thompsona (1940; 162), Hocarta (1929, *passim*), Dranivia (ms.), Swayne'a (ms.) oraz Hocarta (notatki z badań terenowych: 2765 i nast., 2792 i nast., 3155 i nast., 3207 i nast.). Bardziej mityczne opowiadanie na temat pojawienia się pierwszej linii wodzów (Tui Lakeba) przytaczane jest przez Fisona (1904: 49-58); to opowieść, która ma tę samą strukturę co legendy Lau, aczkolwiek opowiedziana jest w konwencji bardziej baśniowej.

Ostateczne zwycięstwo młodszej linii wodzowskiej nad linią senioralną standardowo pojawia się w królewskich tradycjach Lau, tak jak i w wielu (wszystkich?) rejonach Fidżi. Również typowe jest powtarzanie dramatu uzurpacji na kilku różnych etapach wodzowskiej sagi, aż do czasów najnowszych. Niektóre z tych walk wynoszą do władzy nowe rody (yavusa), a zatem zapoczątkowują sukcesję dynastii; inne pociągają za sobą zmiany w linii sukcesji królewskiej w obrębie rządzącego "klanu" (mataqali). Wyparte rody wodzowskie (malosivo) jawią się w obecnej organizacji Lakeba jako przywódcy rdzennych grup "ziemskich", często pełniąc funkcje kaptańskie. Usunięcie linii senioralnej przez linię młodszą często oznacza udomowienie władzy wodzowskiej: zastąpienie bardziej przerażającego władcy, mającego skłonność do pożerania swych własnych ludzi przez takiego, który jest raczej skłonny ich karmić (np. Pokini i Oilaiso w tradycji Lakebe). Hocart (1936) uznał to relegowanie ofiary z ludzi i kanibalizmu do zewnętrznych relacji społecznych za cechy strukturalne. Na koniec wreszcie, kolejne legendarne uzurpacje mogą również oznaczać zmianę politycznej wartości różnych wodzowskich wzorców dotyczących zawierania małżeństw na różnych etapach for-

119

Obcy-Król, czyli Dumezil wśród Fidżyjczyków

macji społecznej. Pierwotni książęta przybysze są powiązani dzięki małżeństwu z rdzennymi "właścicielami": są tymi, którzy biorą żony, oraz synami sióstr tubylczego ludu (vasu i taukei). Jednak późniejsze przejście władzy przez inne rody lub linie junioralne opiera się często na korzystnych zewnętrznych sojuszach. Ci, którzy obecnie przejmują władzę, są zatem synami sióstr lub prasiostrzeńcami (yasu levu) potężnych zewnętrznych wodzostw. Tak więc gdy wodzowie Lau byli pierwotnie vasu w stosunku do ludzi ziemi Lau, późniejsi wodzowie byli kolejno vasu dla Cakaudrove, Bau i Tonga. Tendencja utrzymuje się nadal: obecny prawowity spadkobierca będzie vasu dla Rewa.

10 Informatorzy płci męskiej z Vanau Levu powiedzieli Bell Quainowi, że ślinią się na widok pięknej kobiety. (Quain 1948: 322 i nast.).

11W istocie jest to jedyna uprzejma forma dostępna poddanym w momencie ofiarowania wodzowi uczty, zaoferować się samemu - "ludzie są uczcą":

"Mały koszyk [uczta] leży tutaj w obecności was dwojga [wodza] i słaba gałąź pnia [korzeń kava], który kładę w obecności was dwóch. Nie ma tu nic do zjedzenia. Bądź łaskawy, jeśli to nie wystarczy, my jesteśmy uzupełnieniem. Ludzie są uczcą" (Hocart, HF, formuła stosowana podczas ofiarowania najwyższemu wodzowi Namata, Viii Levu).

12 Nie powinniśmy zapominać o dłuższym czasie historycznego trwania -w trakcie którego monarchię zastępuje republika, z kolei tę zastępuje totalitarny imperializm - czy może wręcz o powtórce cyklu w nowożytnej historii europejskiej?

13 Przywołajmy niezwykle trójstronne porównanie, którym posługuje się Frazer w drugim wydaniu Złotej Gałęzi: między hebrajskim świętem Purim, babilońskim świętem Saków a Pasją Chrystusa. Zestawienie Ewangelii wg św. Mateusza 27: 26-31 z Dionem Chryzostosem w odniesieniu do parodii króla Saków potęguje wrażenie uderzającego podobieństwa - pomijając nieobecność porwania kobiet w wersji chrześcijańskiej:

"Wówczas uwolnił im Barabasa, a Jezusa kazał ubiczować i wydał na ukrzyżowanie. Wtedy żołnierze namiestnika zabrali Jezusa z sobą do pretorium i zgromadzili wokół niego całą kohortę. Rozebrali Go z szat i narzucili na niego płaszcz szkarłatny. Uplótnszy wieniec z ciernia włożyli Mu na głowę, a do prawej ręki dali mu trzcinę. Potem przyklękali przed Nim i szydzili z Niego, mówiąc: "Witaj królu żydowski!". Przy tym pluli na niego, brali trzcinę i bili Go po głowie. A gdy Go wyszydzili, zdjęli z Niego płaszcz, włożyli na Niego własne Jego szaty i odprowadzili Go na ukrzyżowanie" (Biblia Tysiąclecia).

Porównajmy ten sposób potraktowania "Króla Żydów" z królem Saków (u Frazera pozostającego Dionem Chryzostosem):

"Biorą jednego z więźniów skazanych na śmierć i sadzają na tronie króla, dają królewski strój i pozwalają mu rządzić, pić i zachowywać się w sposób niekontrolowany, i korzystać przez te dni z królewskich konkubin, nikt nie wzbrania mu robić tego, na co ma ochotę. Ale potem obnażają go, bicząc i przybijają do krzyża" (Frazer 1900, 3: 187).

Ulokowanie przez Frazera Ukrzyżowania w tym kontekście ceremonii odnowy zostało poddane ostrej krytyce; w trzecim wydaniu *Złotej Gałęzi* (1911--1915) przyznał, że interpretacja jest niepewna i umieścił ją w załączniku (por. Dorson 1968: 285-286). Dla nas znaczący jest fakt, że sakeńska scena, którą niegdyś uważał za tak podobną do Ukrzyżowania, pojawia się w jednotomowym wydaniu (z 1922 roku) w bezpośrednim powiązaniu z festiwalem Makahiki na Hawajach, jako rytuał tego samego rodzaju (Frazer 1962 [1922]: 328-329).

14 Na Lau śmierć wodzów nie była rezultatem wojen ludów - pojęcie to nie pojawiało się w fidżyjskich legendach i historii pisanej (Derrick 1950: 48) - lecz wynikiem heroicznej rywalizacji w obrębie rodzin królewskich. Niemniej jednak klany lub całe wioski poprowadzone przez swoich wodzów z linii senioralnych mogły brać udział w królewskich rebeliach. Przekonamy się (poniżej), że podległe klany miały określone i ograniczone zobowiązania wobec rządzących wodzów; jeśli domagano się od nich czegoś ponad to, mogły wypowiedzieć posłuszeństwo. W innej publikacji pokazuję, w jaki sposób transcendentne ambicje i niezgodne z panującym obyczajem wymuszenia słynnego Cakobau (Thakombau) podczas wielkich wojen fidżyjskich toczonych w XIX wieku, powodując ogólną niechęć i przechodzenie na stronę wrogich wodzów, niemal doprowadziły go do upadku. Również na Hawajach królobójstwo było arystokratyczną przywarą, przynajmniej według historii pisanej i w protohistorii. Chociaż akurat okręg Ka'u jest szczególnie znany z legend o zabójstwach "złych królów" dokonanych przez zwykłych ludzi (patrz powyżej). Z tego wszystkiego wynika, że owa heroiczna działalność historyczna nie jest nieograniczona (por. rozdział drugi), a nieuwzględnienie zwyczajowych relacji wystawia króla (choć nie władzę królewską) na niebezpieczeństwo. Można o omawianej tutaj opozycji "państwa" i "społeczeństwa" powiedzieć, że ustanawia ostateczną - choć strukturalnie i historycznie względną - granicę dla heroicznych pretensji i innowacji, tzn. negatywnie określa to, "poza co dalej nie można pójść".

15 Tongijskie mity na temat pochodzenia kawa zostały obszernie zanalizowane przez Bott (1972) i Leacha (1972). Odnośnie do Rotuma patrz Chur-chward (1938-1939) i Gardiner (1898). Wersja Lau zapisana przez Hocarta jest dość podobna do tongijskiej legendy, tak jak można było się spodziewać, biorąc pod uwagę wiedzę o historycznych i prehistorycznych kontaktach. W nieopublikowanych pismach Hocarta pojawia się stwierdzenie, jakkolwiek nieco zagadkowe, iż dzieckiem ziemi, z którego ciała wyrastała roślina kawa, był raczej młody mężczyzna, a nie tak jak na Tonga, dziewczyna pochodząca z tubylczego ludu - zmianie tej towarzyszyło to, że na Fidżi kawa podawali mężczyźni, a na Tonga kobiety. Notatki z badań terenowych Hocarta mówiące o micie (FN: 3220-3222) pozostawiają płęć nieokreśloną, wzmianka jest jedynie o "dziecku" luvu) pary, która żyła w buszu (lekuta) w głębi lądu. Jednakże oryginalny rękopis jego etnografii Lau (WI) określa dziecko jako syna. W micie Cakaudrove-Natewa opublikowanym w Northern States Hocarta (1952: 127), ofiarą i źródłem kawa jest nie tyle jakiś mężczyzna, ile młody wódz pochodzący z tej ziemi (mający wśród Natewa status bati lub

Obcy-Król czyli Dumezil wśród Fidżyczyków

pochodzącego z lądu sojusznika spokrewnionego z Cakaudrove), będący w sile swego męskiego wieku. Obcy-król zostaje zatem otruty przez pierwotnego wodza ludu. Jestem skłonny uwierzyć, że ta transformacja mitów Tonga--Rotuma jest autentycznie fidżyjska, ale dowody nie są niezbite, ponieważ opowieść Cakaudrove-Natewa nosi podejrzane ślady Pasji Chrystusa. Jak pokrótce opisałem poniżej (w niniejszym tekście), pełna interpretacja mitu wymaga wzięcia pod uwagę takiego rytuału serwowania kava, w którym utożsamienie kava i dziecka ziemi jako pierwotnego (męskiego) wodza byłoby spójne. Jeśli chodzi o inne fidżyjskie warianty mitu o kava - które jednak nie przynoszą ostatecznego rozwiązania tej kwestii - patrz Wallis (1851: 347-348), Waterhouse (1866: 340), Hocart (1952: 99).

Przesunięcie w mitach fidżyjskich ojczyzny protagonisty - o ile nie także miejsca wydarzeń - na wschód, zazwyczaj na Tonga, jest również spójne z fidżyjską teorią polityczną. Nie wydaje się zwykłym przypadkiem rozprzestrzeniania się mitu (lub kava), ponieważ w systemie fidżyjskim można znaleźć silną tendencję do łączenia obcego pochodzenia władzy wodzowskiej z genezą picia kava.

16 Istnieje jeszcze jeden podobny powód picia tuż po wodzu kava przez jego zwiastuna, przedstawiciela tej ziemi. Ma to na celu "kopnięcie", rabetā, wodzowskiego kava. Raberabe, powtórzone, oznacza "chorobę, skutek przypadkowego kopnięcia drau-ni-kau" (Capell 1973:168). Zwiastun bierze skutek na siebie: drau-ni-kau jest powszechną nazwą na "czary". Odnośnie do skojarzeń kava i trucizny na Tonga patrz Bott (1972).

17 Na Cakaudrove maty tworzące siedzisko wodza są układane przez członków prawdziwego ludu tej ziemi (vanua sara; Hocart 1952: 93-94).

18 Lud Levuka, który wprowadza na tron Vunivalu z Bau (jako Tui Levu-ka), to "prawdziwi ludzie morza". Lecz podczas intronizacji odgrywają rolę rdzennego ludu "ziemi", ponieważ w istocie są oni pierwotnymi mieszkańcami albo właścicielami (i taukei) wyspy Bau (Tippett 1973: 91 i nast).

19 Lyth zapisał inną podobną w tonie pieśń odnoszącą się do ofiary kanibalizmu:

Sa bobo na matana, Sayadra na Romana. Sa vei ko qaqa? So laiyara Sa vei ko datuva? Sa laki tukutuku

Oczy są zamknięte,

Umysł jest rozbudzony

Gdzie jest bohater?

Przepadł zaciągnięty (do pieca).

Gdzie jest tchórz?

Poszedł rozgłosić wieści.

(Lyth, Reminiscences: 326; tłum. polskie na podstawie wersji angielskiej)

20 "Ugotowani mężczyźni" są tutaj użyci w sensie diakrytycznym. Martwi wrogowie płci męskiej stanowią uprzywilejowany, jak również niewyróżniony sens bakola (lub bokola) "ofiary ludożerczej". Historyczne przekazy dają jasno do zrozumienia, że przynajmniej na początku XIX wieku kobiety i dzieci były również jedzone.

122

Wyspy historii

21 Dau ni ika, dau ni tamata, "łowcy ryb, łowcy ludzi" - to sformułowanie również pochodzi z Fidżi (Hocart 1952: 120-121).

22 Specjalnie nazywam tę początkową transakcję małżeńską "związkami założycielskimi" w celu uniknięcia implikacji, iż przepływ kobiet odbywa się nadal praktycznie w jednym kierunku, w postaci elementarnej formy systemu małżeństwa asymetrycznego (małżeństwo z córką brata matki). Założycielskie małżeństwa są pierwowzorami relacji w ramach triady kategorii podstawowych (rdzenna ludność tej ziemi, wodzowie, cudzoziemscy wojownicy lub rybacy). Tak więc, gdy Hocart pytał ludzi z Wailevu, na przykład, czy kiedykolwiek brali za żony kobiety pochodzące z pewnej linii wodzów, stwierdzali oni: "On szuka potwierdzenia granicznego [bati, sojuszników przez ziemię] związku [i vakadinadina ni bati]. Jednak tak ukierunkowane małżeństwa mogą, albo i nie, powtarzać się regularnie, w zależności od sytuacji politycznej. Z drugiej strony, raz ustanowione prawa i obowiązki wynikające ze związku mogą zostać uaktywnione w ramach innej modalności, tzn. w szczególności w transakcjach, w których przedmiotem są zęby wielorybów. Zwracam również uwagę na to, że niniejsze omówienie ogranicza się do zasadniczych cech formacji wodzowskiej, jej podstawowych kategorii. W ramach wszystkich powyżej wspomnianych trzech kategorii, zwłaszcza tubylczych właścicieli, istnieje dalszy i rozbudowany podział statusów (i tutu) i funkcji (i tavi), których omówienie zaprowadziłoby nas poza zakres niniejszego referatu.

23 "Gotowanie" królewskiego dziecka - a także jego matki - jest moją interpretacją pewnych epizodów wschodniofidżyjskich rytuałów narodzin wiążących się z potomstwem arystokracji. Szczególnie godny uwagi jest tavu dekę, "pieczenie dzieciarni" z Bau, a podobna ceremonia została odnotowana na południowej Lau (Toganivalu, ms.; Thompson 1940: 84-85). Tavu deka jest ucztą cechującą się niezwykle rytualną kąpielą dziecka. W drugim lub czwartym dniu jego życia, królewskie niemowlę jest trzymane w parze wydobywającej się z misy z wodą podgrzaną za pomocą rozpalonych kamieni. Zasadniczo jest to sposób, w jaki jedzenie lub ciała są gotowane w umieszczonym pod

ziemią piecu. Co więcej, Jarre (1946) opisuje ceremonie narodzinowe Kadavu, w których po pośpiesznej kąpieli - tavu deke? - dziecko zostaje namaszczone perfumowanym olejkiem z drzewa sandałowego i ma-lawaci (*Streblus anthropophagoruni*). Malawaci, jak sugeruje łacińska nazwa, jest rośliną blisko powiązaną z kanibalizmem; w jej liście owija się ciało, które ma zostać upieczone, a następnie są one wraz z nim zjadane (Capelj 1973: 133). Oprócz tego wszystkiego, przez dziesięć dni w pobliżu matki i niemowlęcia, w tylnej świętej części domu odosobnienia tli się ogień; drzwi domostwa są zamknięte na cztery spusty, a panująca w nim temperatura powietrza jest przez Toganivalu opisywana jako nadmiernie wysoka.

24 "Na Fidżi dwa sprzeczne stwierdzenia niekoniecznie muszą być niespójne. Jawią się nam jako sprzeczne, gdyż nie rozumiemy niuansów znaczenia i ponieważ, nie mając większego doświadczenia, nie jesteśmy w stanie określić punktu widzenia, z którego każde z nich wynika" (Hocart 1952: 61)-

KAPITAN JAMES COOK, CZYLI UMIERAJĄCY BÓG

O śmierci kapitana Cooka:

"nie mogę zapewnić, że to, co tutaj opowiedziałem jest faktyczną prawdą w każdym szczególe, chociaż ogólnie rzecz biorąc, może być całkiem niedalekie od istoty rzeczy. Starannie dobrałem te relacje, które wydawały się najbardziej prawdziwe. Lecz zaiste opisy były tak niezmiernie pogmatwane, że trudno było nabrać pewności, w każdym poszczególnym przypadku lub w ogóle napisać jakiegokolwiek sprawozdanie".

Dziennik pokładowy Alexa: Home, R.N., Buskenburn, Berwickshire, podczas ostatniej podróży kapitana Cooka

I. "SPLOT WYDARZEŃ, KTÓREGO NIE MOŻNA BYŁO ANI
PRZEWIDZIEĆ, ANI MU ZAPOBIEC" (WILLIAM ELUS, DRUGI
POMOCNIK CHIRURGA, HMS DISCOVERY)

To było najbardziej huczne powitanie, jakie kiedykolwiek na tym oceanie zgotowano europejskiej wyprawie odkrywczej¹. "Zakotwiczeni w czarnym piasku - czytamy w dzienniku pokładowym podchorążego marynarki - pośród nieprzebranej liczby kanoe, w których ludzie śpiewali i cieszyli się przez całą drogę" (Riou, Dziennik pokładowy, 17 I 1779). Śpiewali! Doświadczony kapitan Cook jeszcze nigdy nie widział tak wielu Polinezyjczyków zgromadzonych w jednym miejscu jak tutaj w zatoce Kealakekua. Oprócz niezliczonych kanoe można też było ujrzeć Hawajczyków wdrapujących się na Resolution i Discovery, tłoczących się na plażach, pływających w wodzie „jak ławice ryb”. Być może było tam 10 tysięcy albo pięć razy więcej ludzi, niż tam na co dzień mieszkało. I jak zauważył Cook, byli oni bez broni. Kanoe były za to wyładowane świniami, patatami, owocami chlebowca, trzcina cukrową: wszelkimi płodami tamtejszej ziemi. Kobietom także "zdawało się bardzo zależeć na zwróceniu uwagi naszych ludzi" (Ellis 1782,1:

124

Wyspy historii

86). Kapłan wszedł na pokład i owinął kapitana Cooka czerwoną tkaniną tupa zdobiącą świątynny wizerunek, a następnie złożył ofiarę ze świni. Na brzegu duchowny poprowadził Wielkiego Żeglarza za

rękę do świątyni Hikiau. Słyszając okrzyk zwiastuna "O Lono", ludzie stojący na drodze ich przemarszu albo uciekali do domów, albo padali na ziemię twarzą w dół. Lono jest bogiem łączonym z naturalnym wzrostem i rozmnażaniem się ludzi, powracającym co roku na wyspy wraz z użyźniającymi deszczami pory zimowej; jest także starożytnym królem, który przybywa w poszukiwaniu swojej świętej panny młodej. W styczniu 1779 roku, już w samej świątyni, kapitan Cook został poddany zwyczajowym obrzędom powitalnym przewidzianym dla Łono. Kiedy kapłan Koa'a i porucznik King trzymali jego rozpostarte ręce i gdy składano stosowne ofiary, Cook naprawdę stał się wcieleniem Łono, sobowtórem wizerunku boga (skonstruowanego ze skrzyżowanych drewnianych belek). Była to ceremonia Makahiki, wielki hawajski Festiwal Noworoczny. Sir James Frazer opisał Makahiki w Złotej Gałęzi, w części 3, "Umierający Bóg"2.

Śmierć Cooka z rąk Hawajczyków zaledwie kilka tygodni później mogłaby zatem zostać opisana jako rytualna kontynuacja: historyczna metafora mitycznej rzeczywistości. Nie były to jedynie mity hawajskie. Istniał komplementarny brytyjski folklor określony przez biografę Cooka, J.C. Beaglehole'a, jako "angielskie poszukiwanie "Króla"". Wczesnym niedzielnym rankiem, 14 lutego 1779 roku, kapitan Cook wyszedł na ląd z grupą marynarzy, by wziąć jako zakładnika hawajskiego króla, Kalaniopu'u, w celu odzyskania szalupy należącej do Discovery, jakkolwiek przyjazny im stary władca nie był winny zuchwałej kradzieży dokonanej poprzedniej nocy. W decydującym momencie Cook i Kanialo-pu'u, Bóg i Król, przeciwstawiają się sobie jako kosmiczni adwersarze. Pozwolę sobie zatem na antropologiczne odczytanie owych historycznych tekstów. Ponieważ we wszystkich pogmatwanych tołstojowskich opowieściach o burdach - wśród których rozsądny Beaglehole nie chce wybierać - jednym powtarzającym się pewnikiem jest dramatyczna struktura mająca cechy transformacji rytualnej. W trakcie wyprawy w głąb lądu w celu odszukania króla i potem, podążając ze swym królewskim zakładnikiem w stronę morza, Cook przechodzi metamorfozę od istoty będącej obiektem czci do przedmiotu wrogości. Kiedy wyszedł na brzeg, ludzie jak zwykle rozpierchli się i padali przed nim na twarz; jednak ostatecznie to on sam został powalony w wodzie twarzą w dół za pomocą wodzowskiej broni, żelaznego sztyletu będącego przedmiotem wcześniejszej wymiany; następnie został otoczony przez radujący się tłum, który widocznie poczytywał sobie za zaszczyt wzięcie udziału w jego śmierci: "wyrwijac sobie nawzajem sztylety - czytamy w relacji pana Burneya - z żądzy uczestniczenia w dokonywanym na nim mordzie

125

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

(Dziennik, 14 II 1779). W końcowej fazie rytualnej inwersji ciało Cooka zostanie złożone w ofierze przez hawajskiego króla.

Cook został przekształcony z boskiego beneficjenta ofiary w samą ofiarę - jest to zmiana, która tak naprawdę w polinezyjskim myśleniu nigdy nie miała radykalnego charakteru, a która zawsze mogła się zdarzyć w trakcie królewskich walk (Valeri 1985). Każdy etap transformacji miał swego rodzaju ofiary: zmieniające się materialne symbole trajektorii Cooka w ramach kosmicznej wartości. Na początku, gdy wyszedł w "poszukiwaniu Króla", wmuszano mu na siłę świnie; a gdy czekał aż

Kalaniopu'u się przebudzi, dawano mu jeszcze więcej podarunków w postaci czerwonych tkanin tapa - świadczących o tym, że angielski kapitan nadal był wcieleniem hawajskiego boga. Król przyszedł chętnie i siedł wraz z Cookiem do oczekującej ich łodzi, kiedy został zatrzymany przez swoją ulubioną żonę Kaneikapolei i dwóch wodzów, błagających i żądających, by nie szedł dalej. Zgodnie ze wszystkim relacjami, zarówno brytyjskimi, jak i hawajskimi, opowiedzieli mu takie historie o śmierci królów, że aż usiadł na ziemi, sprawiając wrażenie - według relacji porucznika Phillipsa - "przygnębionego i przestraszonego" (w: Beaglehole 1967: 535).

Aż do tej chwili nic nie wzbudzało podejrzeń króla i również dopiero w tym momencie, jak relacjonuje Phillips, "zaczęliśmy po raz pierwszy podejrzewać, że nie byli oni wobec nas zbyt przyjaźnie nastawieni" (Ibidem). Transformacja dokonuje się nagle, w jednej chwili sprawiono, że Król zaczął postrzegać Cooka jako swojego śmiertelnego wroga. Jest to kryzys strukturalny, czas kiedy wszystkie relacje społeczne zaczynają zmieniać swoje znaki. W związku z tym materialna wymiana niesie teraz ze sobą pewną dwuznaczność, tak jak owe ofiary maory-skie, które kalają bogów w trakcie aktu udobruchania ich. Stary człowiek składa w ofierze orzech kokosowy, śpiewając tak uporczywie, że rozdrażniony Cook nie może go powstrzymać. Czy jest to błagalna su-plikacja o uwolnienie króla? Porucznik Phillips uważał, że "podstępny łajdak kapłan" nie przestawał, bo chciał odwrócić uwagę od tego, że jego krajanie, zebrawszy się w liczbie dwóch lub trzech tysięcy, zwierali szeregi, aby bronić swojego króla. W tym czasie przychodzi wiadomość, że ważny wódz został zabity przez Brytyjczyków blokujących Południową część zatoki. Król nadal siedzi na ziemi "z wyrazem najwyższego przerażenia na twarzy" (Cook i King 1784,3:44), lecz wkrótce zniknie z miejsca wydarzeń, które wymknęły się spoza czyjejkolwiek kontroli.

"Ci tubylcy" wykazują skłonność, którą Anglicy nazywają "zuchwałością". Ostateczny hołd złożono Cookowi w postaci pocisków, które stanowiły kamienie i kije, a także owoce chlebowca i kokosy. Zatem

każda strona odpowiada brutalnie na dostrzegane przez siebie zagro-

126

Wyspy historii

żenie ze strony drugiej, obie zaś wkrótce dochodzą do momentu "śmiertelnego uderzenia"³.

Tylko kto to zrobił? W tekstach historycznych pochodzących z tego dnia, aż do pięćdziesięciu lat po nim, ośmiu lub nawet dziesięciu różnych ludzi zostaje zidentyfikowanych jako "mężczyzna, który zabił kapitana Cooka", co miało oznaczać zazwyczaj osobę, która pierwsza ugodziła go żelaznym sztyletem. Wielu rzekomych zabójców jest znanych z imienia - Pahea, Nuha, Pihole, Pohewa itd. Często wyszczególnia się także warstwę społeczną, do której należeli, ich afiliacje krewniacze i inne społeczne wyznaczniki: to istotne wskazówki, ponieważ, jak mam nadzieję pokazać, kluczem do zagadki są (mój drogi Watsonie) kategorie podstawowe⁴.

Śmierć Cooka to śmierć Lono. Wydarzenie było jedyne w swoim rodzaju i było też powtarzane co roku. Jest tak, ponieważ wydarzenie (jakiegokolwiek wydarzenia) rozgrywa się równocześnie na dwóch płaszczyznach: jako działanie indywidualne i jako zbiorowa reprezentacja; lub mówiąc ściślej, jako relacja między pewnymi historiami żywymi a historią, która poza tym i ponad nimi jest egzystencją społeczności. Parafrazując Clifforda Geertza, wydarzenie jest niepowtarzalną aktualizacją powszechnego zjawiska (1961: 153-154). Stąd, z jednej strony, historyczna przypadkowość i partykularność działania jednostkowego; z drugiej strony, owe powtarzające się wymiary wydarzenia, w którym rozpoznajemy pewien porządek kulturowy. Paradoksem dla "nauki" historycznej jest to, że przypadkowe okoliczności - zdarzenia biograficzne lub geograficzne - stanowią warunki konieczne. Gdyby Cook nie zrobił tego lub tamtego wtedy... Wtedy co? Historyk będzie zawsze miał pokusę znalezienia jednego rozstrzygającego aktu dokonanego przez kogoś, aktu dającego początek całemu szeregowi wydarzeń. Dla Beaglehole'a stanowił go pierwszy strzał oddany przez Cooka, gdy ten zmęczony swoimi światowymi przygodami stracił panowanie nad sobą. Ów sposób rozumowania nawet dotrzymuje obietnicy wyzwolenia historii od jej "idiograficznej" niedoli za pomocą prawdziwej nauki. Na przykład, zgodnie z diagnozą ostatnio postawioną przez wybitnego angielskiego lekarza, Cook podczas swojej trzeciej podróży miał wszelkie objawy infekcji pasożytniczej jelita (Watt 1979). To robaki go wykończyły. Doprawdy, jest w tym pomyśle coś z ducha heroicznej wizji historii: hołd człowiekowi medycyny dla miejsca, jakie Cook zajął w zachodnim folklorze, jako jednostka sprawcza, odpowiedzialna za kształt świata takiego, jaki znamy - tak jak gdyby wówczas Hawajczycy nie mogli zrobić nic więcej, jak jedynie odpowiedzieć na jego determinującą wszystko obecność i to w sposób dający się przewidzieć przez jakąś naiwną psychologię. Z kolei, gdyby przytył był większy, a łódzie bli-

127

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

żej, fale mogłyby znieść Cooka w głąb morza, jakiegokolwiek byłby stan jego jelita, ale i tak, kolejny decydujący czynnik, nie umiał on pływać.

By zrozumieć to, co się naprawdę stało, nie wystarczy jedynie zauważyć, że pewni ludzie działali w pewien sposób, o ile nie dowiemy się także, co to znaczyło. Przypadkowe staje się w pełni historyczne jedynie wtedy, gdy jest pełne znaczenia: jedynie wtedy, gdy jednostkowy czyn lub skutek ekologiczny przybiera systematyczną lub pozycyjną wartość w schemacie kulturowym. Historyczna obecność jest egzystencją kulturową. Zatem określona doniosłość indywidualności Cooka była zapośredniczona przez kategorię kulturową (lub kategorie), którą przedstawiała sobą jako jednostka logiczna. W takim razie pociąga to za sobą relacje kategorialne wobec innych. Frazer mógł zaliczyć Hawajczyków do tych Polinezyjczyków, którzy uważali, że wróg króla to obcy. I jeśli tego dnia lud hawajski dał dowód troski o życie króla, to czyż nie dlatego, jak również dowodził Frazer, że boski król żył życiem swojego ludu?

A także życiem kosmosu. Moja argumentacja na temat śmierci Cooka rozpocznie się od stworzenia, od słynnej hawajskiej pieśni "Zaczynając-[w-] głębokiej ciemności", Kumulipo (Beckwith 1972). Jest to

pieśń narodzinowa Ka-'I-i-mamao, ojca króla panującego za czasów Cooka, którą Hawajczycy odczytują na przemian jako historię wszechświata lub biografię króla: królewskie dziecko jest zatem "kosmosem opisanym" (Luomala w: Beckwith 1972: XIII). Zgodnie z późną tradycją hawajską, pieśń Kumulipo była recytowana przez kapłana w trakcie powitalnych ceremonii świątynnych na cześć Cooka występującego w roli Lono. Tradycji tej nie można potwierdzić historycznie. Jej prawdziwość być może spoczywa w metaforycznej relacji pomiędzy Cookiem a królewskim obiektem pieśni stworzenia. Jest tak, gdyż ów mężczyzna, Ka-'I-i-mamao, był ostatnim hawajskim poprzednikiem Cooka pełniącym funkcję Lono: pozbawionym przez swych politycznych rywali władzy, życia i żony.

II. NANA I KE KUMU: SPOJRZENIE DO ŹRÓDEŁ

Kumulipo jest powiązany z Cookiem w inny sposób. Pieśń ustanawia Początek wszechświata w momencie jesienno-letniego pojawienia się Plejad o zachodzie słońca: niebiańskie wydarzenie, które zapowiada początek hawajskiego roku obrzędowego, doroczny powrót Lono -a w ciągu ośmiu dni w listopadzie 1778 roku, pojawienie się od strony Maui kapitana Cooka. Z kolei hawajską noworoczną ceremonią Ma-kahiki sprawia wrażenie wiecznego powrotu: odrodzenia świata dzięki

128

Wyspy historii

zmianie pór roku, jako dokonanej lub poczętej przez Lono. Jednak ani Lono, ani żaden inny określony hawajski bóg nie kierował pierwotnym stworzeniem. W Kumulipo, tak jak w niektórych kosmogonicznych mitach Maorysów, świat rzeczy naturalnych rodzi się z pierwotnych pojęć, które same stanowią prawa reprodukcji (por. rozdział drugi). Boskie najpierw jawi się jako abstrakcyjne, jako stwórczy duch sam w sobie. Dopiero po siedmiu epokach po, długiej nocy samo-stwarzania się świata, rodzą się bogowie jako tacy-jako rodzeństwo rodzaju ludzkiego. Bóg i człowiek pojawiają się razem, i to w braterskim sporze o środek reprodukcji: ich własną starszą siostrę. Walka ta zapoczątkowana w ósmej epoce stwarzania, przyczynia się do przejścia do kolejnych wieków ao, "dnia" albo też świata znanego ludziom. W istocie walka przedstawiana jest jako warunek umożliwiający zaistnienie życia ludzkiego w świecie, w którym życiodajne siły są boskie. Koniec ósmej pieśni celebrowa zatem zwycięstwo: "Wówczas człowiek pojawił się, człowiek był wtedy tutaj;/ Był dzień [ao]". To zwycięstwo odniesione nad bogiem jest z kolei analogiczne do zwycięstwa odnoszonego nad Lono podczas każdego Nowego Roku, co skutkuje przejściem, jak zauważają Hawajczycy, od czasu długich nocy (po) do czasu długich dni (ao) (patrz Kepelino 1932).

Starsza siostra boga i człowieka, La'ila'i, jest pierworodną wszystkich poprzednich epok stworzenia świata. Zgodnie z teorią hawajską, jako pierworodna La'ila'i jest prawowitą spadkobierczynią stworzenia; a jako kobieta posiada wyjątkową zdolność do przekształcenia świętego w życie ludzkie. Istota walki między jej braćmi o to, by ją pojąć, jest odpowiednio kosmologiczna w swym zakresie i

polityczna w formie. Opisywani w niektórych genealogiach jako bliźniacy, pierwsi dwaj bracia są po prostu nazywani w pieśniach "Ki'i, człowiek" i "Kane, bóg". Jednak ponieważ Ki'i oznacza "wizerunek", a Kane oznacza "człowieka", wszystko jest jasne: pierwszy bóg jest "człowiekiem", a pierwszy człowiek jest "bogiem". Tak więc w pieśni statusy boga i człowieka zostają odwrócone dzięki czynom La'ila'i. Ona "siedzi na boku", co oznacza, że ma drugiego męża, Ki'i, a jej dzieci z człowiekiem Ki'i rodzą się przed dziećmi, które ma z bogiem Kane. W ten sposób potomkowie człowieka są seniorami:

Było szeptanie, cmokanie i mamrotanie

Z dezaprobatą cmokanie, mlaskanie i głową potrząsanie,

Dąsanie, obrażanie, milczenie.

Kane milczał dalej, nie chciał mówić,

Obrażony, zły i pełen żalu

Do kobiety za jej potomstwo (...)

Ona spała z Ki'i.

129

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

Kane podejrzewał pierworodną, stał się zazdrosny, Podejrzewał Ki'i o La'ila'i o sekretny związek [?] (...) Kane był zły i zazdrosny, ponieważ on spał z nią po nim, Jego potomkowie odtąd należeć będą do młodszej linii, Dzieci starszego będą panami, Pierwszy zrodzony z La'ila, pierwszy z Ki'i, Dziecko ich dwojga urodzone tam w niebie Przyszło na świat.

(Beckwith 1972: 106).

W kolejnych pokoleniach zwycięstwo linii wywodzącej się od człowieka zostaje zagwarantowane przez powtarzające się małżeństwa synów ludzi z córkami bogów i to do tego stopnia, że potomkowie boskiego Kane zostają całkowicie wchłonięci przez następców Ki'i (Genealogia Kamokuiki). Jest to paradygmatyczny model hawajskiej polityki uzurpacji. Ale historia ta przywołuje też bardziej ogólny polinezyjski pogląd na temat kondycji ludzkiej: iż ludzie są czasami (albo nawet często) zmuszeni chronić własną egzystencję, powodując klęskę boga, zawłaszczając w ten sposób żeńską siłę - płodną ziemię.

Niech mi będzie wolno ściągnąć nieco ze Złotej Gałęzi: każdego roku leśne pejzaże starej Nowej Zelandii tworzyły "scenerię dla dziwnej i powtarzającej się stale tragedii". W małym ogródku z patatami zarezerwowanym dla boga maoryski kapłan odgrywał święte małżeństwo, które było warte jego legendarnego kolegi z gaju w Nemi. Akompaniując swoim poczynaniom pieśnią, której jedna z fraz brzmiała "Zajdź w ciążę, zajdź w ciążę", kapłan zaczynał obsiewać pierwsze pagórki (puke, a więc mons veneris) corocznymi uprawami (Kapiti 1913; Jo-hansen 1958). Kapłan odgrywa rolę boga Rongo

(-marae-roa = hawajski Lono), tego, który pierwotnie przyniósł w swym penisie patata z duchowej ojczyzny, by zapłodnić swą żonę (Pani, pole). W okresie wzrostu wegetacyjnego żaden obcy nie pozwolił sobie na naruszenie ogrodu. Ale w czasie zbiorów własność Rongo zostaje zakwestionowana przez innego boga, Tu (-matauenga) - przodka człowieka Jako wojownika tapu" - w walce niekiedy upamiętnianej jako początek samej wojny. Używając nieobrobionej gałęzi drzewa mapou - czyż nie powinniśmy Powiedzieć, gałęzi odłamanej ze świętego drzewa? - kolejny kapłan, reprezentujący Tu, usuwa, związuje i następnie ponownie zakupuje Pierwsze bulwy patatów. W ten sposób zabija Rongo, będącego bo-giem, rodzicem i ciałem patatów, albo raczej usypia go, by człowiek mógł zebrać plon na własne potrzeby. Pewien błyskotliwy maoryski informator Colenso dociera do sedna mitu założycielskiego:

130

Wyspy historii

"Rongo-marae-roa [Rongo jako patat] wraz ze swymi ludźmi został zabity przez Tu-matauenga [Tu jako wojownik] (...) Tu-matauenga również upiekł w piecu i zjadał swojego starszego brata Rongo-marae-roa, tak więc został on całkowicie pożarty jak jedzenie. Trzeba pamiętać, że czysta interpretacja lub znaczenie ich imion w prostych słowach jest taka, że Rongo-marae-roa to kumam [patat], a Tu-matauenga to człowiek" (Co-lenso 1882: 36).

Przypomnijmy, że w myśli polinezyjskiej, różniącej się od tak zwanego totemizmu, wszyscy ludzie są spokrewnieni ze wszystkimi rzeczami przez wspólne pochodzenie. Na skutek tego, zamiast systemu przodków lub pokrewnych gatunków stanowiących tabu, polinezyjskie życie społeczne jest uniwersalnym przedsięwzięciem canibalisme genera-lisi, czy wręcz endokanibalizmem, ponieważ ludzie są genealogicznie spokrewnieni ze swoimi "naturalnymi" środkami utrzymania przy życiu, czyli pożywieniem. Problem nie był aż tak istotny dla Hawajczyków jak dla Maorysów; jednak podstawowe pożywienie hawajskie, taro, jest starszym bratem ludzkości, tak jak w istocie wszystkie użyteczne rośliny i zwierzęta są immanentnymi formami boskich przodków -jakże licznymi kino lau lub "miliadami ciał" bogów. Co więcej, uczynienie przez gotowanie bulwiastych płodów rolnych dostępnych człowiekowi oznacza właśnie zniszczenie tego, co jest w nich boskie: ich autonomicznej w stanie surowym mocy rozmnażania. (Stąd rytualna wartość rozróżnienia surowego-gotowanego na Hawajach, tak jak wszędzie na Polinezji, szczególnie na Nowej Zelandii.) Jednak agresywna transformacja boskiego życia w ludzką substancję określa zarówno sposób produkcji, jak i konsumpcji - nawet jeśli termin oznaczający "pracę" (hawajskie hand) znaczy też "rytuał". Łowienie ryb, uprawianie roślin, budowanie kanoe lub dajmy na to ojcowanie dziecku - to wiele różnych sposobów, w jakie mężczyzna aktywnie zawłaszcza "życie od boga".

Zatem ludzie zbliżają się do tego, co boskie, z interesującą mieszaniną podległości i buty, a ich ostatecznym celem jest przekazanie sobie życia, które bóg pierwotnie posiada, nadal ucieleśnia i jako jedyny może przekazywać. Jest to skomplikowana relacja błagania i wywłaszczania, stopniowo przenosząca święte do ludzkiej domeny i zarazem je z niej wypędzająca. Człowiek zatem żyje dzięki swego rodzaju okresowemu bogobójstwu. Albo też bóg jest oddzielany od obiektów ludzkiej

egzystencji poprzez akty pobożności, które w życiu społecznym byłyby równoznaczne z kradzieżą i przemocą - nie mówiąc o kanibalizmie. "Bądź najniżej, gdy ja jestem najwyżej", mówi maoryska inkantacja do boga. towarzysząca składaniu ofiar z ugotowanego jedzenia; ponieważ gotowane jedzenie niszczy tabu, ofiara prześlągalna jest jednocześnie czymś w rodzaju skażenia-tzn. skażenia boga (Shortland 1882:62; por. Smith 1974-1975). Agresywny stosunek wobec istot boskich pomaga wyja-

131

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

śnić, dlaczego kontakt ze świętym jest niezwykle niebezpieczny dla tych, którzy sami nie są w stanie tabuicznym. Właśnie wtedy ci Polinezyjczycy wolą wyrwać swoje istnienie spod kurateli boga i oddać je pod sztandary i w opiekę jego boskiego adwersarza. Stawiają na Tu (Ku), boga wojowników. W ten sposób ludzie naprawdę uczą się, jak przeciwstawić się boskiemu, w jego produktywnej i pokojowej postaci Rongo (Lono). W swoich ostatecznych relacjach ze wszechświatem, łącznie z relacjami produkcji i reprodukcji, mężczyźni są wojownikami.

Owa porównawcza dygresja stanie się bardziej przekonująca, gdy zwrócimy uwagę na fakt, że kapitan Cook pojawia się w tradycjach maoryskich jako "Rongo-Tute" (Rongo-Cook), osoba blisko spokrewniona z postacią historyczną, która pojawiła się na Hawajach. W istocie rzeczy Hawajczycy mieli rytuał patata o takiej samej strukturze ogólnej, jak cykl maoryski. Był on odprawiany na "polach Kamapua'a", to imię boga świni, o którym niektórzy mówili, że jest formą Łono, a którego zakorzenie w ziemi jest powszechnie znanym symbolem męskiej aktywności. W czasie gdy uprawy dojrzewały, ogród pozostawał tabu, tak by świnka mogła wykonać swoje zadanie zapładniania. Nikomu nie było wolno wrzucać do ogrodu kamieni, zatykać w nim patyków lub po nim chodzić - dziwaczne zakazy, sprowadzające się do ochrony przed napaścią człowieka. Jeśli więc ogród należał do Łono, w czasie zbiorów pierwszym bogiem, którego wzywano, był Ku-kuila, "Ku który walczy" (Kamakau 1976: 26 i nast.).

Jednak w sposób o wiele bardziej znaczący - w sensie uniwersalnym i kosmicznym - Hawajczycy zrekapitulowali rolniczy cykl Maorysów i to z najdrobniejszymi detalami, w swoich wielkich ceremoniach noworocznych nazywanych Makahiki (por. Sahlins 1985). Każdego roku rozstrzygająca walka między Tu (Ku) i Rongo (Łono) przybierała formę skomplikowanego zestawu rytuałów ciągnących się przez cztery miesiące księżycowe. Tyle że na Hawajach to król, wojownik par excellence, staje w szranki z Łono: król, którego dar zwycięstwa przychodzi właśnie od jego pierzastego boga, "Ku, Tego, Który Porwał Wyspę" (Ku-ka-ili-moku). Ryzykując uproszczenie, można powiedzieć, że to, co odnosi się do człowieka w ogóle, na Nowej Zelandii jest uosabiane przez króla na Hawai'i. Jest to hawajska permutacja systemu polinezyjskiego: hipertroficzna ewolucja hierarchii (raczej w sensie Dumontowskim) lub boskiej władzy królewskiej (w sensie Frazerowskim). Życie króla zawiera w sobie egzystencję ludzkości - jest to właściwość, w ramach której król usiłuje inkorporować Łono.

Tak więc, kiedy legendy o hawajskich przodkach Cooka w roli Lono zostają ułożone w porządku chronologicznym, to ilustrują również zasadniczą hierarchię, przenosząc pierwotną walkę człowieka i boga do Późniejszych wojen o dynastyczną sukcesję - w której postać Lono sta-

132

Wyspy historii

je się pokonanym królem⁵. Oprócz pierwotnego boga głównymi wcieleniami Lono przed Cookiem byli legendarny król Lono-na-Makahiki (Lonoikamakahiki) i protohistoryczny Ka-'I-i-mamao, dla którego ułożono pieśń stworzenia Kumulipo. Istotnie, ich kilka historii to wiele wersji rywalizacji pomiędzy bogiem, człowiekiem i kobietą, które w pieśni o stworzeniu towarzyszyły początkom ludzkości. Dyskurs tych tradycji jednakże przechodzi od mitycznego do politycznego, w miarę jak epoka świętej ofiary, o której mowa, czyli postaci Lono, przybliża się do epoki historycznej. Tak więc nieżyjący Król Ka-'I-i-mamao traci swoją żonę, która zostaje porwana przez syna siostry jego ojca, prowadzi to do dalszej wymiany zniewag pomiędzy rywalizującymi ze sobą krewnymi i ostatecznie do walki, w której król zostaje (zgodnie z tą wersją) zdetronizowany i wygnany, zabity lub popełnia samobójstwo. Podobnie poprzedni król Lono-na-Makahiki opuścił lub zabił swoją żonę z powodu zalotów osobnika o niższym statusie społecznym, He'a-o-ke-koa, którego imię "Krwawa ofiara wojownika" jest odniesieniem do odmiennej funkcji władzy królewskiej i diakrytycznego aktu uzurpacji - ofiary z człowieka.

Przywilej króla, ofiara z człowieka, jest tym, co lokuje boga w oddali i pozwala rodzajowi ludzkiemu odziedziczyć ziemię. Życie za życie. Jak widzieliśmy (rozdział drugi) w prototypowej ofierze tradycji maoryskiej, pomniejsze bóstwo zwane Kapueka ("Ofiara") zostało uśmiercone przez Tu, przodka wojownika człowieka, w celu pozyskania materiału do stworzenia podpór dla niebios; Ojciec Niebo (Rangi) w ten sposób pozostaje w stanie odosobnienia, pozwalając bogom i ich ludzkiemu potomstwu przebywać na Matce Ziemi (Papa). Zatem świątynie konsekrowane na Hawajach ofiarą z człowieka, oddzielającą "świętą" (niebiańską) od "świeckiego" (ziemskiego) lub tabu (kapu) od noa, oswobadzają resztę ziemi dla rodzaju ludzkiego. Coś podobnego dzieje się podczas noworocznego rytuału i rozgrywa się pomiędzy Lono a Królem.

Okres nadejścia Lono, pora deszczów zimowych, stanowi przejście od "umierającej pory roku" do czasu, kiedy "rzeczy przynoszą owoce". Taki jest korzystny wpływ Lono. Połączenie z produktywnym bogiem jest możliwe dzięki utrzymaniu niepewnego statusu wojowniczego boga: normalne świątynne rytuały związane z Ku zostają zawieszane. Lecz gdy Lono znika, król ponownie konsekruje główne świątynie Ku, składając ofiary z ludzi. Następnie okrąża wyspę ponownie, otwierając sanktuaria rybołówstwa i rolnictwa - agrarne miejsca kultu Lono. Król mógł przybrać postać lub udawać Lono. Jednak by król mógł w ten sposób przekazać ludziom korzyści płynące z nadejścia Lono, sam bóg musi zostać ich pozbawiony. Bóg będzie pierwszą ofiarą złożoną w Nowym Roku (por. Yaleri 1985)⁶.

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

Król zwycięża, a ludzie zdobywają środki do życia. Istnieje jedyne w swoim rodzaju aloha pomiędzy ludem a Lono, który w pewnych mi-tach występuje jako pierwotny bóg i którego doroczny powrót stanowi powód do powszechnej radości. Rytualny moment połączenia się z bo-giem jest szczególnie celebrowany przez lud, choć chwila ostatecznej separacji należy do króla. Radość stanowi zatem część argumentu, któ-ry wysuwam, iż wyobrażenie Lono co roku rodzi się ze związku boga i kobiet pochodzących z ludu, podobnie jak w niektórych mitach Łono stępuje z nieba, by połączyć się z piękną kobietą z Hawajów. Tak więc, gdy Cook przybił do zatoki Kealakekua w trakcie Makahiki, młode kobiety, zgodnie z relacją Samwella, spędzały większość czasu na śpiewach i tańcach - a czynić to musiały publicznie, skoro zapisał dwie stosowne niezwykle lubieżne pieśni hula (zobacz rozdział pierwszy). Ponieważ Nowy Rok był wspaniałym okresem hula, to nawet patronka ańca, bogini Laka, jest opisywana w dawnych pieśniach jako żona-j-siostra Łono. Tak jak w analogicznych rytuałach mieszkańców Marki- i innych Polinezyjczyków (Handy 1927) taniec podnieca boga: był to rodzaj kosmicznej kopulacji ziemskich kobiet z boskim stwórcą.

Jeśli mam rację, to wyobrażenie Makahiki wynikające z tego świętego małżeństwa jest zatem rezultatem związku społecznie symetrycznego i odwrotnego w stosunku do tego, który rytualnie ustanawia króla, Przypomnijmy sobie śmierć hawajskiego króla - porządek społeczny roz-ada się w szokujących scenach łamania tabu. Sceny te cechuje w szcze-lgólności publiczne współżycie kobiet pochodzących z wodzowskich rajdów ze zwykłymi mężczyznami, a są to stosunki płciowe w innych okolicznościach surowo zabronione. Symbolicznym efektem tych stosunków est spadkobierca tronu, który przez dziesięć dni był trzymany z dala od publicznej rozwiązłości, a teraz powraca, by przywrócić porządek (tabu) ceremoniach intronizacji, które (teoretycznie) imitują rytuały naro-zin arystokraty. Dlatego też król jest metaforycznym potomstwem świętej kobiety i człowieka o niskim statusie społecznym; tymczasem wcielenie Lono rodzi się z hipergamicznego związku boskiego mężczyzny z kobietami z ludu. Jeszcze w środku głębokiej nocy, zanim wizerunek Łono lzostaje po raz pierwszy ujrzany, następuje ceremonia Makahiki zwana "Rozpryskiwanie wody" (hi'uwai). Kepelino opowiada o świętych wodzach niesionych do wody, gdzie wystrojeni ludzie kąpią się; w podeks-cytowaniu spowodowanym pięknem ich strojów Jedną osobę pociągała druga i skutek tego - mówi nawrócony na katolicyzm - wcale nie był dobry" (1932: 96). O świcie, kiedy ludzie kończyli swoje miłosne zaba-na plaży stał oto wizerunek Lono.

Biała tkanina tapa i skóra ptaka ka'upu zwiślała z poziomej belki sokiego, zbudowanego ze skrzyżowanych belek, wizerunku. Ka'upu niemal z całą pewnością jest albatrosem, ptakiem wędrownym, który

pojawia się na zachodzie Hawajów - białym albatrosem z Lanyon na wyspie Ni'ihau - by parzyć się i składać jaja w październiku i listopadzie lub na początku sezonu Makahiki. Legenda wczesnego króla Lono--na-Makahiki składa się z powtarzających się podróży pomiędzy Ha-wai'i i wyspami zachodnimi - w kanoe, którego maszt, zgodnie z jedną z opowieści, jest obwieszony skórami ptaków ka'upu (Kamakau 1961: 52-53). Odkrywszy romans żony z młodym wojownikiem, Lono kłóci się z nią i ją zabija. Przytłoczony wyrzutami sumienia, pogrążony w smutku król podróżuje po wyspie, wdając się w bójkę z ludźmi, w końcu obłąkany i zubożały wędruje po dzikich zakątkach zachodniej wyspy, Kaua'i. Podróż w stronę śmierci, ubóstwa i stanu natury: taka jest kondycja Lono, gdy triumfuje wojownik męczyzna, który stanowi lepszą część każdego roku. Na drugą część, sezon Makahiki, bóg powraca w triumfalnym orszaku - jednak jest to preludium do kolejnego wygnania, zainicjowanego przez bójkę z ludźmi.

Coroczne tabu ʻĀono, które obejmuje zalecenie pokoju, zostaje ogłoszone, kiedy wizerunek zostaje ujrany na plaży. "Pokój" oznacza zawieszenie ludzkich zajęć, jak również sporów, ponieważ bóg poślubia teraz lub bierze w posiadanie ziemię - stąd "posiadanie", które samo oznacza panowanie, a także seksualne zawłaszczenie. Główne wcielenie "ʻĀono rodzica" (Lonomakua), któremu towarzyszą pewni bogowie zabaw sportowych, okrąża teraz całą wyspę zgodnie z ruchem słońca, by po dwudziestu trzech dniach powrócić do świątyni będącej punktem wyjścia. To jest "prawe okrążenie" utrzymujące ziemię po prawej stronie; okrążenie w prawym kierunku, jak mawia hawajski mędrzec "oznaczało utrzymanie (...) królestwa" (Kamakau 1976: 5). Na granicy każdego okręgu żywność i inne dobra zbierane w ten sam sposób, w jaki "danina" ściągana jest przez rządzącego wodza, były ofiarowane bogom. Jednak po złożeniu ofiary, która jest wyrazem uznania zwierzchnictwa boga, ludzie z każdego okręgu podejmują rytualne walki z tłumem z orszaku ʻĀono. Miejscowi zdają się odnosić zwycięstwo, ponieważ tabu boga zostaje uchylone: można teraz wkroczyć na zapłodnioną ziemię. I nawet wtedy, gdy ludzie zaczynają celebracje, które trwać będą całymi dniami, wizerunek ʻĀono jest wynoszony z okręgu twarzą zwróconą do tyłu: "tak, by-jak się wyjaśnia - widział "żonę"" (I'i 1959: 72).

Oczywiste paradoksy tego suwerennego praworęcznego triumfu ʻĀono, podczas którego bóg oddaje władzę okręg po okręgu, znajdują rozwiązanie pod koniec całego okrążenia dzięki ogólnemu rozstrzygającemu starciu z królem. W rytualnej walce z bogiem król podejmuje na nowo wszystkie lokalne walki i ostatecznie zwycięża, wygrywając życie dla ludu, a dla siebie władzę. Strukturalny punkt kulminacyjny Makahiki, owa walka, jest nazywany kali'i. Kali'i oznacza "uderzyć króla" i "postępować jak król - lub być uczynionym - królem". Wszystkie

135

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

te rzeczy dzieją się naraz. Uderzony przez stronnika boga król odzyskuje swoją królewską władzę.

Jest to szesnasty dzień pierwszego miesiąca hawajskiego. Wizerunek ʻĀono powrócił ze swej procesji, stoi na brzegu przed świątynią, chroni go wielka liczba uzbrojonych wojowników. Królowi również towarzyszy zastęp wojowników, ale przed nimi kroczy osoba biegnąca w odparowywaniu rzuconych

dzid; król przybywa w kanoe od strony morza (przypomnienie pochodzenia dynastii z Kahiki). Dwie dzidy są wymierzone w króla. Pierwszą odbija jego obrońca wojownik, ale druga dosięga króla. Jest to symboliczna śmierć - która jest także początkiem zwycięstwa króla. Tabu odnoszące się do niego samego zostaje uchylone, a jego wojownicy wylęgają na brzeg, by wdać się w pozorowaną walkę z obrońcami Łono. Podobnie, w pewnej słynnej mitycznej aluzji do testu kali'i, heros śpiewa:

"Końce dzid Kamalama przeszły bardzo blisko

mojego pępka;

Dalibóg jest to znakiem posiadania władzy nad ziemią".

(Fornander 1916-1919, 5: 20)

Jest to odniesienie do tradycyjnych rytuałów odcinania pępownicy przy narodzinach arystokratycznego dziecka, które nadają dziecku świętą rangę; lub inaczej do tradycji królewskich intronizacji mających taką samą formę. Dzięki testowi dzid król umiera jako outsider, by ponownie narodzić się jako król.

Transformacja zostaje osiągnięta poprzez i jako ogarnięcie Lono. Zawłaszczając pokojowego, produktywnego rodzimego boga, najeżdźca staje się władcą pod warunkiem, że zostanie udomowiony. Przejmuje atrybuty swoich boskich przodków, by pojawić się jako dobroczyńca ludu. Valeri (1985) pokazuje, że w trakcie ceremonii nadchodzącego roku król jest symbolicznie przemieszczany w kierunku bieguna Łono hawajskiej boskości; to doroczny cykl ujarzmania wojownika-króla w ten sam sposób, jak na przykład w fidżyjskich rytuałach intronizacyjnych (rozdział trzeci). Należy tylko zauważyć, że odrodzenie władzy królewskiej w momencie kulminacyjnym Makahiki zbiega się z odrodzeniem natury. W idealnym kalendarzu rytualnym, walka kali'i następuje trzydzieści trzy dni po jesiennym pojawieniu się Plejad - a więc dokładnie pod koniec XVIII wieku, 21 grudnia, kiedy dochodzi do zimowego przesilenia. Król powraca, by dać siłę słońcu⁷.

Tymczasem przez dwa następne dni Lono odgrywa rolę ofiary. Wizerunek Makahiki zostaje rozebrany i schowany podczas rytuału, nad którym czuwa królewski "żyjący bóg", Kahoali'i lub "Towarzysz Króla",

136

Wyspy historii

znany także jako "Śmierć jest Blisko" (Koke-ka-make). Kahoali'i, bliski krewny króla jako jego ceremonialny sobowtór, połyka oko ofiary podczas ceremonii składania ofiary z człowieka (jest to skondensowany symboliczny ślad kanibalistycznego "obcego-króla"). Co więcej, "żyjący bóg" spędza noc poprzedzającą poświęcenie Lono w tymczasowym domu zwanym "domem Kahoalfi z sieci",

ustawionym przed budynkiem świątyni, w której śpi wizerunek. W micie związanym z tymi rytuałami bohater odgrywający rolę trickstera - którego ojciec nosi takie samo imię (Kuka'ohi'alaka) jak Ku wizerunek świątyni - używa pewnej "sieci Maoloha", by otoczyć dom, łapiąc w pułapkę boginię Haumeę; Haumea (lub Papa) jest również wersją La'ila'i, archetypiczną płodną kobietą, a sieć użyta do jej złapania należała do jednej z Makali'i, "Plejad". Zatem kolejna ceremonia Makahiki następująca po zamknięciu boga jest nazywana "siecią Maoloha" i przedstawia korzyści związane z płodnością, jakie czerpią ludzie dzięki zwycięstwu nad Lono. Na rozkaz kapłana potrząsa się dużą, z obszernymi oczkami siecią, wypełnioną wszelkiego rodzaju jedzeniem. Padające na ziemię i przypadające ludziom w udziale jedzenie stanowi przepowiednię na nadchodzący rok. Urodzajność natury zostaje w ten sposób przejęta przez ludzkość, danina -kanoe z ofiarami dla Łono - zostaje puszczona na łaskę fal i dryfuje do Kahiki, ojczyzny bogów. Nowy Rok dobiega końca. Podczas następnej pełni księżyca człowiek (który złamie tabu) zostanie złapany przez Kahoali'i i złożony w ofierze. Wkrótce po tym odbudowywane są domy i stojące świątynne wizerunki, a następnie poświęcone - za pomocą kolejnych ofiar z ludzi - rytuałom Ku i przedsięwzięciom króla⁸.

137

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

III. HISTORIA, CZYLI MITOPRAKTYKA

Noc Bożego Narodzenia 1778 roku na Discovery, halsującego na wschód od północnej Hawai'i, załoga świętowała "zgodnie z pradawnym zwyczajem praktykowanym od niepamiętnych czasów", czyli powszechną popijawą (Samwell w: Beaglehole 1967: 1155). Przerażonego "takimi scenami wrzawy i zamętu" pewnego Hawajczyka znajdującego się na pokładzie musiał ratować jeden z "dżentelmenów". Sir James Frazer byłby zachwycony tą światowo-historyczną zbieżnością "owych" saturnaliańskich obyczajów "owych" tubylców: Brytyjczycy i Polinezyjczycy pospółto celebrujący walkę na niby i zbiorową hulankę nadejście roku i księcia męczennika pokoju. Zgodnie z ha-wajskim kalendarzem, Boże Narodzenie 1778 roku było piątym dniem dwunastego miesiąca księżycowego, czyli wypadało w połowie burzliwego prawoskrętnego objazdu Łono wokół wyspy.

Cook robił to samo okrążenie co wizerunek Makahiki, dokładnie w tym samym czasie. Przybywając na Maui około ośmiu dni przed pojawieniem się Plejad, Resolution i Discovery przyplłynęły od północno--zachodniej strony Hawai'i 2 grudnia 1778 roku; następnie Cook przystąpił do przeciągającej się nawigacji w prawym kierunku wokół wyspy, 17 stycznia zarzucając kotwicę tuż przy Kealakekua na wybrzeżu zachodnim - gdzie przyjęło go 10 tysięcy radujących się Hawajczyków. Wizerunek Łono zazwyczaj zaczyna i kończy swój objazd w Kealakekua lub "Ścieżce Boga". Tutaj zatem w świątyni Hikiau, Cook stał się ikoną tej ikony: został namaszczoney zmiażdżonym orzechem kokosowym i nakarmiony przez kapłana, podczas gdy porucznik King wraz z innymi podtrzymywał jego rozpostarte ramiona, a akolici intonowali zwyczajowe pieśni. Owo rytualne karmienie boga (hanaipu) jest odgrywane kilkakrotnie w trakcie procesji Łono, w domowych sanktuariach króla i wysokich rangą kapłanów (por. Sahlins 1981). Wprawdzie król Kalaniopu'u jeszcze nie przybył, ale świadectwa

potwierdzające reprezentowaną przez nich władzę były wystarczające. Cook na przykład "sam doświadczył tego, że był dyrygowany" przez kapłana, który kazał mu całować i padać na twarz przed głównym wizerunkiem świątyni, czyli wizerunkiem boga Ku. Cook całkowicie godził się na status nadany mu przez Hawajczyków. Tyle tylko, że objazd tego Łono przedłużył się o około trzynaście dni poza zwyczajowy czas trwania objazdu Dorocznego Boga. Wszelako sezon Makahiki trwał nadal.

Nie powinniśmy sądzić, że wszyscy Hawajczycy byli przekonani, iż kapitan Cook był Łono; albo ujmując rzecz bardziej precyzyjnie, że jego status jako Łono znaczył dla wszystkich to samo. Jeśli chodzi o zwyczajne kobiety mieszkające razem z marynarzami na pokładach statków, spostrzeżenie Antygona odnośnie do jego własnej deifikacji jest tutaj chyba bardziej stosowne: "To nie jest opinia mojego sługi o mnie". Z kolei kapłani Kealakekua wyznaczyli tak zwanego człowieka tabu, który cały czas towarzyszył Cookowi, obwieszczając jego nadejście i odejście okrzykiem "Łono", po to tylko by ludzie, usłyszawszy go, mogli paść twarzą na ziemię. Praktyki te pokazują, że cokolwiek ludzie myśleli, to i tak sprawujący władzę na Hawajach mieli jedyną w swoim rodzaju zdolność obiektywizowania swojej interpretacji. Potrafili sprawić, że struktura społeczna ważyła w kwestii opinii, a składając Cookowi hołdy należne Łono, również praktycznie włączali ludzi do reli-gii, której byli prawowitymi prorokami. "Równość położenia - jak zauważył porucznik King - nie była szczęśliwym udziałem tej wyspy" (Beaglehole 1967: 605). Nie była też nim panująca na wyspie teoria historii.

Różnica poglądów na temat tego, która historia miała stanowić oś dla zrozumienia wydarzeń, pojawiła się wśród członków klasy rządzą-

138

Wyspy historii

cej, między niektórymi kapłanami Łono mieszkającymi w pobliżu głównej świątyni (Hikiau), gdzie Brytyjczycy również założyli obserwatorium astronomiczne, a wojowniczymi wodzami mieszkającymi z królem Kalaniou'u w Ka'awalaoa, na północnym wybrzeżu zatoki. Król i jego wodzowie, którzy jako wojownicy byli kojarzeni z Ku, pozostawali w ambiwalentnych relacjach z Cookiem/Łono i jego kapłanami, co wydawało się całkowicie spójne z kosmologicznymi antytezami sezonu Makahiki. A im bardziej kapłani reifikowali swoją koncepcję Cooka jako boskiego Łono, tym większym zagrożeniem stawał się on dla wodzów. Skończyłoby się to tak jak w rytuale kali'i, w którym obrońcom ogołoczonego boga nie pozostaje nic innego, jak czcić jego pamięć i oczekiwać na jego ponowne nadejście. Stąd słynne pytanie zadane przez dwóch kapłanów -jednym z nich był "człowiekiem tabu" - który przekradł się na Resolution, niosąc fragment ciała Cooka:

"Oni (...) pytali nas, z największą powagą i z wyraźną obawą "Kiedy Orono [Łono] znowu przyjdzie? I co im zrobi, gdy powróci?". To samo pytanie często potem zadawali inni; wyobrażenie to zgadza się z ogólnym ich zachowaniem wobec niego, które świadczyło o tym, że uważali go za istotę wyższej natury" (Cook i King 1784, 3: 69)9.

Wcześniej, gdy wysoki rangą kapłan przybył wraz z królem Kalanio-pu'u do Kealakekua, obaj odegrali wraz z kapitanem Cookiem skomplikowaną scenę wymiany przedmiotów i uprzejmości - była to

"uroczystość państwowa", jak nazwał to Samwell - które objaśniali sobie wzajemnie¹⁰. Kalaniopu'u ubiera Cooka w swój własny płaszcz z piór oraz nakłada mu hełm, a do ręki brytyjskiego dowódcy wkłada łapkę do odganiania much będącą emblematem królewskiego statusu tabuicz-nego. Jednak gdy nadeszła jego kolej, wysoki rangą kapłan Łono ubrał Cooka w płaszcz z czerwonego sukna tapa. ("Coś w rodzaju religijnej adoracji", jak porucznik King wnioskował z poprzednich zachowań: "Zawsze znajdujemy ich idole przyodziane w czerwoną tkaninę w taki sam sposób, w jaki ubrano kapitana Cooka" [Cook i King 1784, 3:5].) Król, zgodnie ze swymi społecznymi wyobrażeniami, prezentował Cooka jako boskiego wojownika; tymczasem kapłan przedstawiał świątynny wizerunek jako boskiego Cooka. Król Kalaniopu'u również wymienił imiona z kapitanem, a później dostał kolację, Inianą koszulę i oficerską szpadę Cooka. Wzajemne przekazywanie sobie regaliów i wizerunków tworzy mikrokosmos transferów władzy podczas obrzędu Nowego Roku, dzięki któremu król ostatecznie wciela Łono. W powiązanej z ową uroczystością państwową jednostronnej transakcji wysoki rangą kapłan dał królowi Kalaniopu'u pewną liczbą żelaznych cio-seł, które otrzymali inni kapłani Łono w zamian za niezwykle gościnność okazaną Brytyjczykom. Jeśli to ponownie implikowało królewskie za-

139

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

właszczenie korzyści Łono (kosztem kapłanów), to stanowiło to także materialny paradygmat rozwijającej się struktury historycznej. Różnica w relacjach króla i kapłana z Cookiem/Łono rozwija się jako opozycja praktycznych interesów.

"Królewską szatę z piór ma wódz, świeżo rozwinięty pęk kwiatu, królewskie dziecko/Ofiara nocą, ofiara za dnia: do kapłana należy oznajmianie [tych] starodawnych transakcji". Te wersy ze słynnej XVIII-wiecznej pieśni doskonale oddając zawziętość wymian dokonywanych podczas "uroczystości państwowej" mówią o mającej nadal miejsce różnicy w zachowaniu w stosunku do Cooka kapłanów Łono oraz wodzów wojowników. Rzutowana na historię różnica polega na tym, że poczucie całości i nieśmiertelności społeczeństwa przekazywane przez transakcje kapłanów z Brytyjczykami, w przypadku wodzów łączyło się w jedną całość z lineażem i ich własnym interesem. Nawet po śmierci Cooka, gdy między Brytyjczykami a wodzami w Ka'awaloa panowała atmosfera wrogości, kapłani Łono codziennie posyłali na statki dostawy żywności. Robili to od początku, równie hojnie zaopatrując obóz astronomiczny niedaleko świątyni Hikiau oraz ekipy udające się w głąb lądu w celu wykonania jakichś prac lub badań. "Pomimo to nigdy nie pojawiło się żądanie czegoś w zamian - czytamy w oficjalnym Voyage - ani żadna w tej kwestii aluzja. Regularnie przekazywali dary, a przypominało to bardziej spełnianie jakiegoś religijnego obowiązku niż objaw zwykłej szczodrości" (Cook i King 1784, 3: 14-15). Mimo to Cook nie potrafił adekwatnie zareagować na owe kapłańskie adoracje, gdyż jego własne rytuały zakłócały mu ich percepcję. "Ponieważ swym zwyczajem zwracał głównie uwagę na zadowalanie wodza lub króla miejsca, w którym był", jak mówi King, przeto przez długi czas nawet nie zdawał sobie sprawy z tego, że "ogromne codzienne dostawy warzyw i upieczonych prosiąt" był sprawą kapłanów i trwał dalej przy materialnych rekompensatach dla króla Kalaniopu'u w zamian za pełne szacunku ofiary kapłana Ka'o'o (Beaglehole 1967: 564). Używam celowo terminów liturgicznych. Ważny tekst hawajski z 1830 roku mówi o stosunku ludzi do Cooka jako ho'omana,

"kulcie", tak więc "dawali mu [Cookowi/ Lono] świnie, taro, tapa i wszelkiego rodzaju rzeczy tak samo, jak daje się je bogom; bez targowania się" (Remy 1861: 28). Zgodnie z tą logiką i wszelkim świadectwami, kapłani dokonywali wymiany z Cookiem, składając ofiary.

Tymczasem "podczas wszystkich naszych kontaktów z [wojowniczymi wodzami] - mówi King - zauważyliśmy, że dostatecznie dbają o swoje interesy" (Cook i King 1784,3:14-15). Brytyjczycy zaspokajali ich potrzeby do tego stopnia, że zaprzestali używać w wymianie żelaznych narzędzi na rzecz sztyletów traktowanych przez hawajską arystokrację jako insygnia ich statusu - był to rodzaj żelaznego sztyletu,

140

Wyspy historii

którym zabito Cooka. Jednakże interesy wodzów również wiązały się z pewnym niebezpieczeństwem, ponieważ byli oni skłonni promować je za pomocą kradzieży i oszustw. W relacji z bogiem byli gotowi odgrywać rolę trickstera, mitycznego i pochodzącego od przodków archetypu uzurpatora. Wodzowski sposób oportunistycznego przeprowadzania wymiany z Brytyjczykami balansował między noblesse oblige a kradzieżą. Cook, King, Ellis i inni zauważali tę arystokratyczną niechlubną skłonność w dniu, w którym statki wpłynęły do zatoki Kealakekua. Nagłą falę kradzieży można przypisać "obecności i zachęcie ze strony wodzów": polinezyjska socjologia bohaterskiego czynu, która nie przestawała nękać obcokrajowców, aż do dnia śmierci Cooka, będącej w istocie konsekwencją kradzieży szalupy Discovery, dokonanej zgodnie ze wszystkimi relacjami, przez wodza Palea. Lecz w końcu w całym Makahiki chodziło o agresywne przejęcie przez wojowniczych wodzów darów należących do Lono.

Mamy do czynienia z czymś, co zostało nazwane "strukturą splotu okoliczności": zestawem historycznych relacji, które jednocześnie reprodukują tradycyjne kategorie kulturowe i nadają im nową wartość wynikającą z pragmatycznego kontekstu (Sahlins 1981). Wodzowie, kapłani i Anglicy wszyscy postępowali, kierując się swoimi ogólnie przyjętymi skłonnościami oraz interesami. Skutkiem tego był mały system społeczny z sojuszami i antagonizmami - oraz pewną dynamiką. "Widać tu najwyraźniej stronnicze interesy między świeckimi i duchownymi" - do takiego wniosku doszedł Clerke, obserwując zachowanie Ha-wajczyków podczas kryzysu, jaki nastąpił po śmierci Cooka. Do tego czasu Brytyjczycy zostali wciągnięci w tę hawajską schizmogenezę, którą ich obecność tak naprawdę wydobyla. Ponieważ im bardziej kapłani obiektywizowali się jako stronnictwo Lono, tym bardziej wyznaczyli Cookowi rolę ofiary króla¹¹.

Niemniej jednak, dzięki licznym spektakularnym zbiegom okoliczności, odjazd Cooka w nocy 3 lutego był w sensie rytualnym prawie idealny. Synchronizacja czasowa była niemal perfekcyjna, gdyż rytuały Makahiki skończyły się 1 lutego (plus minus jeden dzień), będąc czternastym dniem drugiego miesiąca hawajskiego. Pomaga to zrozumieć fragment Kinga z 2 lutego w opublikowanym Voyage: "Terreeoboo [Kalaniopu'u] i jego wodzowie, przez kilka ostatnich dni bardzo się dopytywali o czas naszego odjazdu" - a w swym prywatnym dzienniku dodaje: "i wydawali się bardzo zadowoleni, że to już niedługo" (1784: 26; Beaglehole 1967: 517). Kapitan Cook, odpowiadając na hawajskie natrętne prośby, by pozostawił swojego "syna", pana Kinga, nawet zapewnił Kalaniopu'u i najważniejszego

kapłana, że w następnym roku powróci. Długo po jego zabiciu Hawajczycy nadal wierzyli, że tak się stanie.

141

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

Za przyzwoleniem wysokiego rangą kapłana Brytyjczycy, tuż przed wyjazdem, zabrali płot i niektóre wizerunki ze świątyni Hikiau, aby użyć ich jako drewna opałowego. W XIX wieku rozgorzała debata co do roli, jaką to rzekome "świętokradztwo" odegrało w śmierci Cooka. Jednak przeoczono fakt, że czymś zupełnie normalnym jest, że bezpośrednio po odejściu Lono świątynię się niszczy i odbudowuje - w rzeczy samej, noc przed odjazdem Brytyjczyków widziano, jak płonęła jedna ze świątyń. Pośród innych rytualnych zbiegów okoliczności, być może najbardziej niezwykłym, była śmierć, rankiem 1 lutego, poczciwego starego mata marynarki Williego Watmana. Watman był pierwszym z załogi Cooka, który umarł w Kealakekua; o ile jesteśmy w stanie to obliczyć, było to w dniu ceremonii, podczas której królewski żyjący bóg Kahoali'i połykał oko pierwszej złożonej w Nowym Roku ofiary z człowieka. Wódz hawajski - lub zgodnie z niektórymi relacjami, sam król - wyraźnie zażądał, by stary Watman został pogrzebany w świątyni Hikiau. Panowie Cook i King odprawili ceremonię pogrzebową, w ten sposób wprowadzając chrześcijaństwo na wyspy Sandwicha, jakkolwiek z pomocą wysokiego rangą kapłana Ka'o'o i "bractwa" Lono, którzy gdy tylko Anglicy skończyli, przeszli do trwającego trzy dni i trzy noce składania przy grobie ofiar i odprawiania rytuałów.

Zatem 4 lutego we wczesnych godzinach porannych Cook odplynął z zatoki Kealakekua, ciągle żywy i w dobrym zdrowiu. Król również przeżył wizytę Lono, która przyniosła mu namacalne korzyści w postaci żelaznych ciosów i sztyletów. W zasadzie król miał teraz złożyć Ku ofiary i ponownie otworzyć agrarne sanktuaria Lono. Normalny kosmiczny bieg rzeczy miał się zacząć na nowo. Ale oto ostatni zbieg okoliczności, który miał charakter meteorologiczny: jedna z używających zimowych nawałnic, łączonych z nadejściem Lono, całkowicie zniszczyła maszt Resolution i 11 lutego 1779 roku Brytyjczycy byli zmuszeni powrócić do Kealakekua, by móc dokonać napraw.

Był to "przypadek" lub zgodnie z zachodnią metaforyką "skrzyżowanie dwóch niezależnych łańcuchów związków przyczynowych". Słabym ogniwem jednego z łańcuchów była "nierzetelna praca" i "niedbały nadzór" w stoczni marynarki wojennej w Deptford (Beaglehole 1967: XIX). Cook już wcześniej narzekał, że jego okręty zostałyby lepiej wyposażone, gdyby stocznie były w rękach prywatnych. Biorąc pod uwagę skorumpowany system zaopatrzenia marynarki, trzeba tutaj mówić o nieszczęśliwym przecięciu się struktur. Z pewnością brytyjska ekspedycja odkrywcza wyszła poza fazę hawajskiego cyklu rytualnego. King zauważa, że gdy wrócili, w Kealakekua nie było tysięcy ludzi jak za Pierwszym razem, lecz setki. Obowiązywało tabu związane z nieobecnością króla. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że Brytyjczycy przerwali doroczny rytuał łowienia ryb bonito, będący przejściem od sezo-

142

nu Makahiki do normalnych rytuałów świątynnych. Cook był teraz hors cadre. No i wszystko się rozpadło.

Podczas mitopolitycznego kryzysu spowodowanego niewytłumaczalnym powrotem Lono, napięcia i ambiwalencje pojawiające się w organizacji społecznej w ciągu poprzednich tygodni zostały teraz odsłonięte. Król, który pojawił się następnego dnia, był wściekły na kapłanów za to, że znowu pozwolili Brytyjczykom korzystać z terenu tuż przy świątyni Hikiau. Kapłani zrewanżowali się szczerą niechęcią, jaką okazali wodzom w Ka'awaloa, a swojej postawy nie starali się ukryć przed brytyjskimi przyjaciółmi. Dopełnieniem całego trójkąta było to, że król i wodzowie "byli niezwykle dociekliwi (...) chcieli poznać przyczynę naszego powrotu - mówi Burney- i wydawali się z niego bardzo niezadowoleni" (Burneyms.: 12 II1779; por. Burney 1819: 256-257). Patrząc wstecz, jak wspominał porucznik King, "nie wiadomo dlaczego, ale niektórzy wodzowie byli zadowoleni, znajdując okazję do kłótni" (Beaglehole 1967: 568). Kronikarze rzeczywiście różnią się w swoich ocenach hawajskich reakcji i przypuszczalnie jest to spowodowane różnymi doświadczeniami złożonej struktury splotu okoliczności. Samwell, przyjaciel kapłanów, potrafił dostrzec "niezwykle dobrą naturę, która zawsze cechowała [Hawajczyków]" nadal płonąca "w każdej piersi" i ożywiająca "każde oblicze" (1957: 6). Dla Johna Ledyarda było oczywiste, a wnosił to po minach ludzi, iż "nasza dawna przyjaźń dobiegła końca i że jedyne, co powinniśmy zrobić, to przyspieszyć nasze odpłynięcie na jakąś inną wyspę, gdzie nasze wady jeszcze nie były znane i gdzie dzięki naszym pomniejszych cnotom moglibyśmy znowu być przez krótki czas podziwiani" (1963: 141)12.

Przez cały czas zróżnicowane i delikatne związki między dwoma ludami były uporządkowane przez jeden znamienity fakt zinterpretowania Cooka jako boga Makahiki; władze hawajskie były w stanie ową interpretację zreifikować, a Wielki Żeglarz potrafił się do niej dostosować. Teraz ta rzeczywistość zaczęła się rozpadać. Dla króla i wodzów stała się wręcz złowroga. Porucznik King zapisuje w swoim dzienniku uderzająco empirycystyczne przekonanie, że jeśli tylko wyjaśni się wodzom przyczynę powrotu, zniknie ich rzucająca się w oczy niechęć (Beaglehole 1967: 68). Jednak problem nie był natury empirycznej lub praktycznej, lecz kosmologicznej - z tej perspektywy stan masztu Resolution był po prostu niezrozumiały. "Bezustannie pytali, co nas przywiodło z powrotem - czytamy w jednej z relacji - ponieważ nie mogli pojąć, w jakich się znaleźliśmy opałach i co się stało z naszym masztem" (anonimowy autor [wg Mitchella], 23 I 1781). Okazało się to złowieszcze, ponieważ powrót-poza-sezonem stanowił lustrzane odbicie polityki Makahiki. Pojawienie się boga na brzegu w czasie triumfu Króla ponownie otwierało całą kwestię suwerennej władzy. Stąd zło-

mianowicie, że chcą oni osiąść na wyspie "i pozbawić ich części, o ile nie całości, ich kraju" (Gilbert ms.; Burney 1819: 256-257; Beaglehole 1967: 509). Tak jak w starej dobrej Frazerowskiej teorii boskiej władzy królewskiej, kryzys rytualny stanowił zagrożenie polityczne.

Natychmiast pojawiła się plaga kradzieży i przemocy. "Od momentu naszego przybycia, podczas drugiej wizyty- pisał Clerke - zauważyliśmy u tubylców większą skłonność do kradzieży niż ta, na którą mieliśmy powody narzekać podczas naszej poprzedniej wizyty; każdy dzień przynosił coraz więcej coraz bardziej zuchwałych grabieży" (w: Beaglehole 1967: 531-532). Dzień przed śmiercią Cooka, 13 lutego, był szczególny, jeśli chodzi o gwałtowną wymianę zdań z wodzami. Później Tre-venen obwiniął o śmierć Cooka wodza wyrzuconego tego dnia z Reso-lution za kradzież. Wodzowie usiłowali powstrzymać zwykłych ludzi od pomagania Brytyjczykom, nabierającym wodę na brzegu, w pobliżu siedziby kapłanów. W szamotaninie, w której brał udział Palea, ten, który miał zorganizować kradzież szalupy Discovery, dwóch podchorążych marynarki (jednym z nich był George Vancouver) i kilku marynarzy zostało mocno poturbowanych. Cook, który już pokazał na Tonga i Wyspach Towarzystwa, że nie ścierpi, by "Indianie" myśleli, że mają nad nim przewagę, stwierdził po zajściach z 13 lutego, że znowu będzie zmuszony użyć siły. Zatem kiedy nazajutrz zszedł na brzeg, by wziąć króla Kalaniopu'u jako zakładnika, zapewnił sobie towarzystwo uzbrojonych żołnierzy piechoty morskiej.

Scena była dziwnie znajoma i przypominała kulminacyjną bitwę Makahiki, kali'i, lecz jej przebieg był odwrotny. Bóg Lono (Cook) brodził w stronę brzegu ze swoimi wojownikami, by stawić czoła królowi. Zamiast reinstytucji ofiary z człowieka przez króla pod egidą Ku, nadeszły wieści, że ludzie Lono zabili wodza (tzn. Kalimu, zastrzelonego przez blokujący nieprzyjaciela oddział Rickmana). Zamiast należącego do Lono kanoe puszczzonego na łaskę fal teraz król zostanie zabrany na morze. Czyż inni aktorzy nie odegrali swoich legendarnych ról? Pamiętajmy, że od pójścia z Cookiem odwiedził Kalaniopu'u prośby jego ukochanej żony, Kaneikapolei. W jednym i rozstrzygającym momencie konfrontacja powróciła do pierwotnej triady boga, człowieka i kobiety, a kwestię ponownie rozstrzygnął wybór dokonany przez kobietę.

Role drugoplanowe przypadły wojownikom-mistrzom walki kali'i. Na brzegu Cookowi towarzyszył wszędzie jego pomocnik, porucznik Piechoty morskiej Molesworth Phillips. Czyż nie powinniśmy poszukać zabójcy Cooka również pośród świty króla, poszukać tego, który odpie-ra dzidę boga? Przeprowadzamy właśnie analizę kulturową historycz-

144

Wyspy historii

nego wydarzenia (lub na odwrót). Zgodnie ze wszelkim prawidłami powinno to nas doprowadzić do kulturowego rozwiązania "tajemnicy morderstwa".

Na przykład, wszystkich tych, którzy rzekomo pierwsi zadali ciosy j Cookowi, a są zwykłymi ludźmi, można wyeliminować. Jest to nieodpowiednia kategoria społeczna; poza tym broń, żelazne sztylety przekazywane podczas wymiany, były przyjmowane jedynie przez ludzi na-leżących do wodzowskich koterii. Z drugiej strony to, że był to wódz i opisany przez Trevenena, ów wyrzucony z Resolution za

kradzież, jest: również mało prawdopodobne, ponieważ Trevenen mówi, iż zginął on j w walce; tymczasem hawajskie i brytyjskie świadectwa ówczesne i późniejsze, sugerują, że zabójca żył i sam opowiadał tę historię. Z podobnych przyczyn można wykluczyć wodzów oskarżanych przez i Ellisa i Kinga. By uczynić długi wywód sądowy krótkim, powiem, iż jest jeden człowiek, który najbardziej pasuje do sprawy i rytualnie, i historiograficznie. Chodzi o mężczyznę, którego Samwell, Edgar, Bayly j i "uczciwy Keali'ikea", kapłan Lono zidentyfikowali jako zabójcę Co- j oka; sądząc po opisie i reputacji jest to najwyraźniej ten sam mężczy- zna, którego spotkali członkowie ekspedycji Vancouvera w 1793 i 1794 j roku. Jego zajęciem i rolą społeczną była obrona króla. Miał na imię j Nuha.

Nuha (lub Kanuha), bliski krewny i stały towarzyszy króla, był, jak j mówi Samwell, osobą "bardzo ważną" (Beaglehole 1967: 1171). Nale- j żał do znaczącej rodziny posiadającej ziemię Ka'awaloa, linii należącej i do ludzi wodza, wywodzącej się z drugiego królewskiego małżeństwa j sprzed kilku pokoleń¹³. Wzmianki z czasów Vancouvera również sugere- j rują, że był spokrewniony z ówczesnym królem Kalaniopu'u. Jednak j jako "jeden z To'ah lub walczących mężczyzn Wyspy" Nuha prawdopo- j dobnie zawdzięczał swoją pozycję w świecie króla w równym stopniu j swojemu męstwu, co związkowi pokrewieństwa. Samwell był szczegól- nie pod wrażeniem wyglądu Nuhy, gdy po raz pierwszy zobaczył go j w orszaku króla: "był wysoki i mocno zbudowany, o niżłomnym spoj- rzeniu i wyglądzie, w jego osobie łączyły się w jedno siła i zwinność, w stopniu większym niż u jakiegokolwiek innego mężczyzny, którego dotąd widziałem" (1957: 23). Zatem Nuha był jednym z kauakau ali'i lub pomniejszych wodzów z królewskiego otoczenia, człowiekiem, któ- rego przywileje zależały od jego służby. Był wojownikiem, a tego dnia | zachował się tak, jak na wojownika przystało.

Jeśli chodzi o status i wygląd jest to postać identyczna z zabójcą Cooka przedstawionym przez Johna Webbera, artystę ekspedycji, w jego słynnej Śmierci kapitana Cooka (ryc. 4.1). Nie powinniśmy lekceważyć dowodu w postaci obrazu. W istocie powszechnie uznaje się, że główna wartość artystyczna tego obrazu leży w dokładności. Zatem i

145

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

przyjrzyjmy się Webberowskiemu wizerunkowi tego, który zaatakował Cooka. Jest to młody mężczyzna, niezwykle rośli i o atletycznej budowie ciała. Doskonały do roli kali'i. Poza tym nosi - na wojowniczą modłę, przewieszony przez jedno ramię - charakterystyczny płaszcz, zrobiony głównie z piór czarnego koguta oraz fregaty, w przeciwieństwie do pięknych, wielobarwnych ubiorów z piór oraz hełmu, które można zobaczyć po prawej stronie obrazu. Te ostatnie zrobione są z piór rzadkich ptaków górskich (ryc. 4.2). Różnica w stroju odpowiada całkowicie różnicy opisanej przez porucznika Kinga między płaszczami z piór "niższych wodzów" a tymi najwyższej arystokracji (Cook i King 1784, 3: 136-137).

Lecz sztylet, groźnie trzymany przez wojownika w scenie Webbera (ryc. 4.3), był prawdopodobnie zrobiony z żelaznego szpikulca wytwarzanego w Birmingham na Soho, w fabryce Matthew Boultona - zamówionym przez Cooka "by rozdawać je jako prezenty w celu zjednania sobie ich przyjaźni". W marcu 1776 roku, dokładnie wtedy gdy Cook zabierał towary na ekspedycję, londyński dom

wydawniczy Strachana i Cadella, który później wyda relację z podróży, ogłaszał publikację Adama Smitha Bogactwo narodów. W ten sposób przypomina nam się -w błyskotliwym szkicu Bernarda Smitha (1979) - że choć Cook umarł jako hawajski bóg, to był także wcieleniem nowego rodzaju europejskiego imperializmu. Można by także dodać, że śmierć Cooka przyczyniła się do niezwykłego połączenia dwóch teologii, ponieważ jego duch był przeznaczony do odegrania tej samej roli zarówno w jednej, jak i w drugiej. Zarówno Europejczycy, jak i Hawajczycy będą robić z niego męczennika swojej własnej sprawy.

Dla Hawajczyków Cook był postacią boga, który sprawia, że ziemia wydaje owoce dla rodzaju ludzkiego: bogiem płodności, patronem pokojowego i rolniczego rzemiosła. Jednak z perspektywy europejskiej, jako "globalny agent Adama Smitha", był również duchem wcielającym pokojową "penetrację" rynku: komercyjną ekspansję obiecującą przyniesienie cywilizacji nieoświeconym oraz bogactwa całemu światu. Cook miał wyznaczyć kurs: określić drogi, źródła, rynki. Będąc w ten sposób zwiastunem Pax Britannica, Cook był także burżuazyjnym Lono.

Zbieżność przekonań duchowych była obecna już w samej śmierci Cooka: w przyczynach jego śmierci i sposobie, w jaki umarł. To, jak Cook traktował "tych tubylców" - jego troska o zapewnienie sobie ich przyjaźni, używanie siły w stopniu minimalnym, uczciwe handlowanie (choć korzystne), zapobieganie rozpanoszeniu się "wenery" i broni palnej - wszystko to było w ostatecznym rozrachunku spójne, często świadomie, ze światową ekspansją handlu, którą ta podróż miała uczynić możliwym. Cook uczynił nową erę kapitalistycznej ekspansji istotą własnego indywidualnego charakteru (Smith 1979).

(Obraz Johna Webbera, Śmierć kapitana Cooka)

148

Wyspy historii

Nie był Cortezem - nie bardziej niż Lono był Ku zdobywcą. Bernard Smith mówi, że "Cook musiał być pierwszym Europejczykiem, który praktykował z powodzeniem na światową skalę użycie tolerancji w celu osiągnięcia dominacji (1979: 179). Zatem jeśli Hawajczycy byli gotowi przyjąć go jako własnego boga, on był gotów przyjąć honory. Chociaż rozumiał to rytualnie, to doceniał to praktycznie. Lecz, jak napisał poeta Cowper, kiedy dowiedział się, w jaki sposób Cook umarł, "Bóg jest zazdrosnym bogiem"¹⁴.

Z drugiej strony, pycha Cooka była w takiej samej mierze polinezyjska, jak i europejska. Weźmy pod uwagę, że miał za sobą lata doświadczeń na wyspach jako "ktoś w rodzaju istoty wyższej". Tylekroć przedtem był na krawędzi katastrofy i tylekroć przedtem udawało mu się uchronić siebie i swoich ludzi. Podobnie i tym razem, pomimo wszystkiego, co powiedziano o zmęczeniu Cooka i jego pasożytach, zgodnie ze wszystkimi ówczesnymi relacjami, stawiał czoła kryzysowi z niespieszną pewnością siebie. Wydaje się przemierzać miejsce swojej śmierci jak we śnie. Więcej niż w jednym dzienniku mówi się o jego trudnym do wytłumaczenia "odurzeniu", jak gdyby myślał, że jest

niepokonany. Zatem umarł prawdziwie polinezyjską śmiercią: śmiercią zarezerwowaną dla człowieka, który zgromadził tyle mana, że ma pokusę przeciwstawienia się prawom, jakim podlegają zwykli ludzie. Maorysi mówią o takich osobach, że:

"mogą jedynie zostać pokonane przez jakiś czyn lub zaniedbanie, na przykład zlekceważenie lub niedopełnienie religijnych lub wojennych rytuałów, które jak pokazuje doświadczenie, są nieodzowne, by odnieść sukces na wojnie, lecz które nasz wojownik, zepsuty sprzyjającym mu latami szczęściem, zaczął postrzegać jako konieczne jedynie w przypadku zwykłych śmiertelników, a o niewielkim znaczeniu dla ludzi mana" (Gudgeon 1905: 62).

149

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

Niemniej, jak napisał kiedyś Cook w prywatnym dzienniku: "Takie niebezpieczeństwa to nieodłączni towarzysze człowieka, który rusza, by dokonywać odkryć".

PRZYPISY

1 Niniejszy szkic ma związek z moją poprzednią pracą, "Lapothese du capitaine Cook", w: Lafonction symbolique, Michel Izard i Pierre Smith (red.), Paris, Gallimard, 1979, lecz moje poglądy na temat obecności i śmierci Cooka na Hawajach oraz natury hawajskiego Festiwalu Noworocznego (Ma-kahiki) uległy istotnej zmianie pod wpływem późniejszych studiów. Prezentowany tutaj tekst to w gruncie rzeczy Wykład Frazerowski, wygłoszony na Uniwersytecie w Liverpoolu w 1982 roku.

2 Wyczerpujące omówienie źródeł, publikowanych i niepublikowanych, na temat trzeciej podróży Cooka można znaleźć u Beaglehole'a (1967: CLXXI--CCXVII). Niniejszy szkic oparty jest na moich własnych analizach tych źródeł znajdujących się w Londynie (Muzeum Brytyjskie i Biuro Akt Publicznych), Sydney (Biblioteka Nowej Południowej Walii), Canberze (Narodowa Biblioteka Australii), Wellington, N.Z. (Biblioteka Aleksandra Turnbulla) i w Honolulu (Archiwa Hawajów, Biblioteka Muzeum im. Bernice Pauahi Bishop i Biblioteka Sinclaire, Uniwersytet Hawajów). W dużej mierze odwołania do poszczególnych dzienników prywatnych i dzienników pokładowych ograniczać się będą do bezpośrednich cytowań.

3 Jedyne opisy śmierci Cooka, pochodzący od osób, które zeszły z nimi na brzeg, to relacja porucznika Moleswortha Phillipa, w takiej formie, w jakiej przekazuje to dziennik pana Clerke'a. W

rzeczywistości Phillips został zraniony i powalony na ziemię, zanim Cook upadł, nie był więc świadkiem jego końca. Beaglehole (1967: CXLVII-CLVII; 1974: 670-672) uważnie analizuje liczne opisy zdarzenia powtarzane w prywatnych i publicznych dziennikach, łącznie z tym, co widziano z szalup oddalonych od brzegu. Ogólnie rzecz biorąc, idę tropem jego interpretacji pełnej oryginalnych przemyśleń, opierającej się zwłaszcza na relacjach Phillipsa oraz Clerke'a i Kinga (por. Kennedy 1978). Jednakże zmierzam do podkreślenia "symbolicznych" szczegółów w tych i innych źródłach, które Beaglehole raczej pomija. Beaglehole również nie ufa zbyt wiele informacjom pochodzącym, bezpośrednio czy pośrednio, od Hawajczyków, z okresu wcześniejszego lub późniejszego. Jednak jak zobaczymy, przekonałem się, że dane te okazują się przydatne jak również spójne z relacją jednego z bardziej rzetelnych Europejczyków prowadzących dzienniki; szczególnie przydatne są one przy ustalaniu kluczowych hawajskich kwestii osobowych i pojęć koniecznych, by zinterpretować fatalny w skutkach czyn. Oczywiście, pozostaje wiele niejasności, a być może najistotniejszą z nich jest określenie dokładnego momentu w sekwencji zdarzeń, kiedy to wieści o śmierci hawajskiego wodza Kalimu, poniesionej z rąk brytyjskich, dotarły na plażę w Ka'awaloa, gdzie Cook stawiał czoła Kalaniopu'u.

150

Wyspy historii

4 Domniemani zabójcy Cooka są w ówczesnych relacjach z ekspedycji identyfikowani jako: niejaki Nuha, zidentyfikowany przez Samwella (w: Beaglehole 1967: 1202; 1957: 23-24, 41-42), przez astronoma Bay-ly'ego (Dziennik Pro-Adm 55/21, 21II1779) i przez Edgara (Dziennik Pro-Adm 55/21,14II1779); lub też jako Kalamnimano-o-Kaho'owaha-a-Heulu także uznany za zabójcę przez Samwella, jak również przez późniejszych autorów hawajskich (Remy 1861: 34-35; Kamakau 1961: 86, 103). Sam-well i Bayly otrzymali te informacje od swoich hawajskich przyjaciół. Inni prowadzący ówczesne dzienniki wspominają o anonimowym wodzu (lub wodzach); patrz King (Beaglehole 1967: 557), Trevenen (uwagi na marginesie) i Ellis (1782, 2: 109). Pojawiający się w zapisach późniejszych europejskich podróżników: Pohewa spotkany przez Colnetta na Kaua'i (Dzien-nik,II 1788); Pahea (i inni?) spotkany przez członków ekspedycji Vancouve-ra w 1793 i 1794 roku - Puget (BM ms., 27 I 1794; PRO-Adm 55/17: 271 1794), Bell (1929: 86), Vancouver (1801, 5: 55) i Menzies (Dziennik, 3 III 1793); niejaki Pihole, poznany przez Dimsdella na wyspie Hawai'i w 1792 roku (Barber, ms.); człowiek z ludu imieniem Ka-ai-moku-a-Kauhi, wspomniany przez wielebnego R. Bloxama w 1852 roku (ms.); anonimowi prości ludzie, o których wzmiankują Mariner (Martin 1817,2: 67) i Dampier (1971: 65).

5 Odnośne legendy o Lono bogu w źródłach wcześniejszych obejmują Freycineta (1978: 73), Byrona (1826: 19-22), Ellisa (1969 [1842]: 134--135), Kbtzebuego (1830, 2: 160-169), Bingham (1969 [1855]: 32; Blo-xama, ms.; Hawajskie Notatki Etnograficzne (ms., Muzeum im. Bernice Bi-shop, 648 i nast.) Odnośnie do Lono-i-ka-maka-hiki, wcześniejszego hawaj-skiego Łono króla, patrz Fornander (1916-1919, 4: 256-363) i Kamakau (1961: 47-63). Na temat Ka'l-i-mamao, ostatniego Łono króla: Byron (1826: 4-6), Fornander (1969: 129-135), Beckwith (1972).

6 Główne tradycyjne źródła dostarczające opisów cyklu Makahiki to: Mało (1951), K. Kamakau w: Fornander (1916-1919, vol. 6), I'i (1959) i Kepeli-no (1977). Zob. także Corney (1896) i Lisiansky (1814). Valeri zgromadził wyczerpujące relacje (1985). Analogie, które zostały zauważone w niniejszym tekście pomiędzy lunarnymi datami Makahiki a europejskimi datami pobytu Cooka (1778-1779) zostały komputerowo przetworzone przez Wil-liama Faya i Jocelyn Linnekin.

7 Zbieżność przesilenia zimowego i rytuału kali'i Makahiki osiągnana jest w następujący sposób w idealnej sytuacji druga ceremonia "rozbijania orzecha kokosowego" (Mało 1951: 142), kiedy kapłani zbierają się w świątyni, by zaobserwować pojawienie się Plejad (I'i 1959: 72) zbiega się z pełnią księżyca (Hua tabu) dwunastego miesiąca księżycowego (Welehu). U schyłku XVIII wieku Plejady pojawiają się o zachodzie słońca 18 listopada (por-Makemson 1940). Dziesięć dni później (28 listopada), podobizna Łono wyrusza w objazd, który trwa dwadzieścia trzy dni, w ten sposób bóg zostaje przyprowadzony z powrotem na kulminacyjną walkę z królem 21 grudnia, w dniu przesilenia zimowego (= hawajski 16 Makalfi; Mało 1951: 150)-

151

Kapitan James Cook, czyli Umierający Bóg

Zgodność jest "idealna" i rzadko możliwa do osiągnięcia, ponieważ zależy od zbieżności pełni księżyca i pojawienia się o zmierzchu Plejad.

8 Powinienem zwrócić uwagę na fakt, że wcale nie po raz pierwszy audytorium na Wykładzie Frazerowskim zostało zaproszone do kontemplowania takiego rytualnego aktu wymiany władzy. Cały hawajski cykl Makahiki niezwykle przypomina ceremonie inwestytury króla Szilluków, które rozstawił Wykład Frazerowski Evansa-Pritcharda z 1948 roku: wiele walk między nowym królem a wizerunkiem przedstawiającym założyciela dynastii, w których król ostatecznie zabiera ze sobą kobietę poślubioną dzięki bydlu należącemu do jego poprzednika przodka. Faktycznie, dzięki dziwnej transformacji, Wykład Frazerowski, wraz ze swymi zwyczajowymi rytuałami składania hołdu i atakowania nieśmiertelnego akademickiego przodka, wydaje się powtarzalną i ikoniczną reprezentacją autorytatywnej teorii, która najpierw go zainspirowała.

9 To pytanie kapłanów Łono wynikało z innego, wywołanego bezustannymi dociekaniem Brytyjczyków, na temat tego, czy Hawajczycy zjedli resztę ciała Cooka. Kiedy Brytyjczycy, po wielu pytaniach nie wprost, w końcu zapytali czy "zjedli coś z tego?", Hawajczycy byli tym pomysłem przerażeni "i zapytali, w sposób bardzo naturalny, czy taki był nasz zwyczaj?" (Cook i King 1784, 3:69).

10 "Uroczystość państwowa" opisana została dość szczegółowo przez Kinga (w: Cook i King 1784, 3: 16-19, Beaglehole 1967: 512-513), Edgara (Dziennik, 27 I 1779), Robertsa (Dziennik pokładowy, 17 I 1779), jak również między innymi Samuela (Beaglehole 1967: 1169).

11 W trakcie lektury tego paragrafu stanie się zrozumiałe, że nie używałem pojęcia struktury splotu okoliczności w sensie Braudelowskim, kwestia, która słusznie była przyczyną pewnego krytycyzmu recenzentów Historical Metaphors (Sahlins 1981). "Struktura zbiegu okoliczności" Braudela odnosi się do relacji pewnego średniego czasu trwania - przeciwstawionych *longue duree* z jednej strony i wydarzeniu z drugiej strony - takim jak kapitalistyczne cykle ekonomiczne. Moje zastosowanie jest bardziej dosłowne (*conjonc-ture*, "situation ài resulte d'une rencontre de circonstances" [Robert]), choć zdecydowanie *evenementielle* pozwala bardziej niż Braudel na strukturyzację sytuacji. W tym znaczeniu "struktura splotu okoliczności" jest sytuacyjnym zbiorem relacji, który się wykrystalizował z najważniejszych kategorii kulturowych oraz interesów aktorów społecznych (patrz rozdział piąty). Podobnie jak pojęcie działania społecznego Giddensa (2001), jest podwójnie strukturalnie zdeterminowana przez intencje zakorzenione w schemacie kulturowym i niezamierzone konsekwencje wynikające z powrotu do normy w ramach innych przedsięwzięć i schematów.

12 Dla porównania innych ogólnych charakterystyk hawajskiego stosunku do powrotu statków Cooka, głównie negatywnych, patrz: Clerke (w: Beaglehole 1967: 531-532), Zimmermann (1930: 90), Ellis (1782, 2: 102), Home (Dziennik pokładowy, 7 II1779), Law (Dziennik, 11II1779), etc.

152

Wyspy historii

13 Studia nad genealogiami hawajskimi i aktami ziemskimi (Archiwa Hawajów) sugerują, że Kanuha był jednym ze słynnych "Moana" z Hawajów, pochodził zatem od ważnego wodza Keakealani Kane i był powiązany przez małżeństwo z wysokim rangą kapłanem Ku Holoa'e -jak również był ojcem znanego, nawróconego na chrześcijaństwo tradycyjnego intelektualisty Kelou Kamakau.

14 "Cook nie polegał za bardzo na Bogu; pilnował, by proch strzelniczy był suchy, z rzadka uciekając się do Opatrzności i odprawiając na statku niedzielne msze od czasu do czasu; lecz sam był gotów zagrać samego Boga tak jak zrobił to na Hawajach, jeśli zależało od tego utrzymanie relacji pokojowych" (Smith 1979: 168).

STRUKTURA A HISTORIA

"No tak, lecz nie widzisz Kratylosie, że ten, kto podąża za imionami w poszukiwaniu rzeczy i bada ich znaczenie, może łąco zostać oszukany".

Platon, Kratylos

Stosunki między Hawajczykami a Europejczykami były ongiś lepsze, tak jak w chwilach pierwszego spotkania więcej niż rok przed śmiercią Cooka: spotkania znaczonego aloha, z którą wyspiarze witali swych "odkrywców".

20 stycznia 1778 roku, kiedy to Resolution i Discovery po raz pierwszy zakotwiczyły w Waimea na Kaua'i, między Brytyjczykami i zwykłymi Hawajczykami niemal natychmiast, zarówno na brzegu, jak i na statkach, rozpoczęła się wymiana¹. Tubylcy dostarczali żywności w zamian za wyroby z metalu, które w każdej postaci czy w jakimkolwiek kształcie chętnie brali. W pobliskich kanoe kobiety już czyniły swoje słynne i niedwuznaczne gesty względem marynarzy, "w swej intencji usatysfakcjonowania nas wszystkimi rozkoszami, jakie może dać seks" (King, Dziennik pokładowy, 20 I 1778). Jak wiemy, wbrew zakazowi uprawiania seksu wydanemu załodze przez kapitana Cooka, kobietom szybko udało się spełnić specjalne zachcianki. Tak oto zaczęło się nagminne łamanie tabu przez kobiety z ludu, które, jak potem przekonali się hawajscy wodzowie, wkrótce miało też dotknąć ich świętych zakazów.

Trzeciego dnia pobytu u wybrzeży Kaua'i Resolution, statek kapitana Cooka, w trakcie szukania miejsca postoju, został zepchnięty na otwarte morze przez przeciwne wiatry. Dowodzony przez kapitana Cler-ke'a Discovery pozostał na miejscu i następnego ranka został znów otoczony przez wiele małych łodzi zwykłych śmiertelników. Jednak ten pokojowy handel przerwało nagłe pojawienie się dużej podwójnej łodzi wiozącej na pokładzie najbardziej świętego wodza wyspy o imieniu Kaneoneo. Łodziom pospółstwa nakazano odsunięcie się z drogi po to, by wódz mógł w pojedynkę pojawić się przed obliczem Brytyjczyków. W tym miejscu musimy przypomnieć, że Hawajczycy postrzegali te niezwykle postacie, które wyłoniły się z nieba spoza horyzontu jako posia-

154

Wyspy historii

dające, podobnie jak sam wódz, boską naturę. Przybyli z duchowej ojczyzny wodzów i bogów zwanej Kaiki - lub w dialekcie Kaua'i "Tahiti" -jak zresztą przyznawali Brytyjczycy, "Otaheite" (Tahiti) było ich ostatnim portem postoju.

Jednak kiedy święty Kaneoneo wypłynął w kierunku statków, ludzie z gminu nie ustępowali mu z drogi dostatecznie szybko. Z pewnym zaskoczeniem niejeden brytyjski kronikarz odnotował, że w następstwie tego i "nie podejmując najmniejszej próby" ich ominięcia, wódz po prostu staranował ludzi na jego drodze, pozostawiając ich pływających na szczątkach łodzi². Później, tego samego dnia,

kiedy ta sama łódź królewska przybyła, by zaprosić kapitana Clereke'a na brzeg, gdzie Kaneoneo przygotował stosowne polinezyjskie przyjęcie (z darami) dla angielskiego kapitana, incydent się powtórzył. W przypadku tego drugiego wydarzenia astronom Bayly donosi, że sam widok łodzi wodza wystarczył, aby pospólstwo zaczęło "w pośpiechu uciekać i jak wkrótce się przekonaliśmy, nie bez przyczyny, albowiem jak tylko łódź króla napotkała jakieś kanoe, to potrącała je, przewracając każdego, kto znalazł się w jej zasięgu, tak że ludzie byli zmuszeni skakać i nurkować, by uniknąć uderzenia w głowę zostawiali swe kanoe na staranowanie" (Dziennik, 24 I 1778).

Albowiem Kaneoneo był wodzem otoczonym najbardziej ścisłym tabu. Potomek związku brata i siostry, wódz taki jest "zwany boskim, akua" (Malo 1951: 54). Kiedy wyrusza poza granicę swej siedziby, ludzie muszą padać na twarz - rodzaj hołdu, który Hawajczycy składali również kapitanowi Cookowi. Oto dlaczego Kaneoneo potrącał łódki ludzi. Zwyczajli śmiertelnicy stanęli w obliczu podwójnego hawajskiego zobowiązania: padając na twarz w kanoe, kiedy święty wódz się pojawiał, nie mogli jednocześnie usunąć się z jego drogi.

Traktuję to wydarzenie jako skondensowany paradygmat następującego potem przebiegu hawajskiej historii: zmieniających się stosunków między wodzami a ludźmi z gminu, znaczącymi bezprecedensowymi formami ucisku, które rozwinęły się w wyniku ich relacji z europejskimi poszukiwaczami przygód, szczególnie z rosnącą liczbą przedsiębiorczych kupców. Zresztą nie chodzi tylko o paradygmat, albowiem to pierwotne zderzenie się interesów wśród Hawajczyków kondensuje w sobie także możliwą teorię historii, relacji między strukturą a wydarzeniem, poczynając od sugestii, iż przekształcenie kultury jest sposobem jej odtworzenia. Na różne sposoby ludzie z gminu i wodzowie zareagowali na boskich przybyszy zgodnie z ich zwyczajowymi wyobrażeniami samych siebie i własnymi interesami. Włączając to nadzwyczajne wydarzenie w ramy swych tradycyjnych form kulturowych, odtwarzali zastane dystynkcje hawajskiego statusu. Rezultatem będzie reprodukcja ukonstytuowanej kultury. Wszelako powtórzmy raz

155

Struktura a historia

jeszcze: świat nie ma obowiązku dostosowywać się do logiki, z pomocą której ludzie go postrzegają. Osobliwe okoliczności kontaktu z Europejczykami stworzyły takie formy sprzeczności między wodzami a ludem, jakich tradycyjne relacje między nimi nie przewidywały. Oto następna propozycja naszej potencjalnej teorii: w działaniu bądź w świecie - a technicznie rzecz ujmując, w aktach referencji - kategorie kulturowe nabywają nowych wartości funkcjonalnych. Obciążone światem znaczenia kulturowe są w ten sposób przeobrażane. A z tego wynika, że związki między kategoriami ulegają zmianie: struktura jest przekształcona.

Przeto w pierwszym rzędzie wypada przedstawić tradycyjne podłoże hawajskich reakcji na obecność Brytyjczyków. Jeśli chodzi o pospólstwo, to kobiety i mężczyźni, na swój odpowiedni sposób, składali spontaniczne oferty ludziom Cooka, które zaowocowały przede wszystkim ożywionym handlem dobrami materialnymi. Ten prosty pragmatyzm był charakterystyczny zwłaszcza dla świadomości kulturowej - habitu-su - hawajskiego ludu, czym różnili się oni od wodzów i kapitanów (por. rozdział

drugi). W szczególności zachowanie to było stosowane w imię czegoś, co Hawajczycy określają jako 'imi haku, "poszukiwać pana". Było to przeciwieństwo heroicznego systemu dominacji wodzów. Główną i ogólną zasadą organizacji była hierarchia sama w sobie, która wyrażała się we wzajemnej, acz nierównej, aloha między ludem a wodzem posiadającym ich ziemię jako patrymonium. Poza najbliższymi krewnymi, w stosunkach między ludźmi pośredniczyli rządzący wodzowie ("solidarność hierarchiczna"). Zważywszy, że wodzowie, przez ich związki z dziedziną duchową (Kahiki), pośredniczyli w relacjach między całością społeczną a kosmosem, nie dziwią sławetne oczekiwania seksualne zwykłych kobiet hawajskich wobec, jakże obojętnych je spełnić, załóg okrętów Cooka. Był to normalny sposób "poszukiwania pana": nobilitujące związki, które ustanowią relacje pokrewieństwa i roszczenia do prawowitej władzy. Tedy, jeśli Brytyjczycy byli witani z wylewnością tradycyjnej aloha, tak jak do dziś jest to udziałem turystów, działo się to w wyniku takiego samego połączenia libido z zyskiem.

Z drugiej strony, rozważmy dokładniej zachowanie Kaneoneo, świętego wodza Kaua'i. Kosmologiczny status rządzących wodzów zakładał ich, wynikającą z uprzywilejowanej pozycji, interwencję w kontakty z boskimi przybyszami. Pojawienie się Cooka w 1778 roku uruchomiło określoną historyczną "strukturę splotu okoliczności": system relacji, który miał wpłynąć na przyszły kształt europejskiego handlu i polityki hawajskiej. Ogólnie rzecz biorąc, Brytyjczycy byli dla Hawajczyków tym, kim wodzowie hawajscy byli dla ich ludu. Jednak na samym początku implikacje tego były niepewne, a nawet groźne. Zgodnie z hawajską Wersją postaci obcego-króla, panowanie sakralnego władcy z Kahiki

156

Wyspy historii

ufundowane jest na uzurpacji obecnej dynastii. W rzeczy samej, przy każdym dojściu do władzy - tak jak przy okazji dorocznej ceremonii Makahiki - król zdobywa władzę, jak powiada Hocart: "celebruje zwycięstwo", czyniąc swego poprzednika ofiarą składania obiaty lub czarów Stąd bierze się początkowa ambiwalencja podpinięcia Kaneoneo do statków Cooka: na przykład, wódz pojawia się dopiero czwartego dnia, długo po ludziach z gminu. Zachowanie Kaneoneo powielane będzie przez innych ważnych wodzów w następnych dziesięcioleciach; wielokrotnie zbliżali się do okrętów kilka dni po zwykłych ludziach i z takim samym dwuznacznym okazywaniem zarazem dumy i ostrożności. W przypadku Kaneoneo, kiedy już ostatecznie wszedł on na pokład Discovery, jego słudzy nie pozwolili mu wkroczyć dalej niż na trap, gdzie, uformowawszy wokół niego krąg, nie pozwolili podejść żadnemu innemu Anglikowi poza kapitanem Clerke'em. Problem leżał w tym, że jeśli obcokrajowcy byli naprawdę bogami, to byli naturalnymi rywalami wodza.

Niemniej zachowanie Kaneoneo, jego niezdecydowanie, postawiło go w pozycji pewnej praktycznej sprzeczności wobec własnych ludzi. Ich dążenie do konfrontacji może być wyprowadzone z kategorii tradycyjnej kultury, jako wypadkowa zwyczajowych różnic między zwykłymi ludźmi a wodzem. Wodzowi przysługiwało pierwszeństwo nie tylko w stosunkach z boskim przybyszem. Był pierwszy we wszystkim: pierworodnym, pierwszym w działaniach na rzecz wojny bądź pokoju, tym, który

składaniem stosownych ofiar rozpoczyna rok wegetacyjny i zbiera daniny z pierwszych owoców. Kluczowa zasada hierarchii polinezyjskiej, owo pierwszeństwo, jest tym, co czyni polityczne funkcjonowanie społeczeństwa tym samym, co twórcze działanie boskości. I choć pretensje Kaneoneo do pierwszeństwa sprawiły, że wszedł w brutalny konflikt z ludźmi, którzy stanęli na jego drodze, to i tak jego uprzywilejowany związek z bogami jest zawsze utrzymywany dzięki ofierze niepraworządnych ludzi, tzn. tych, którzy łamią królewskie zakazy.

W dekadach, które nadeszły po tragicznej wizycie Cooka, niemal wszystko, hawajscy wodzowie i ludzie z gminu, mężczyźni i kobiety, tabu rytualne i dobra materialne, było włączone w praktyczną wymianę z Europejczykami w sposób, który zmieniał ich zwyczajowe znaczenia i stosunki. Rewaluacje funkcjonalne zawsze jawią się jako logiczne konsekwencje tradycyjnych koncepcji. Struktura dominująca sytuacji wyjściowej, polegająca na tym, że wodzowie odróżniali się od swego ludu w taki sam sposób, jak Europejczycy różnili się, ogólnie rzecz biorąc, od Hawajczyków, stała się pomysłem na jednostkową tożsamość - i to z niej wyrastał porządek ekonomii politycznej. Wodzowie całkiem świadomie przywłaszczyli tożsamości wielkich postaci europejskich wraz z europejskimi normami regulującymi życie. Słynny Ka-mehameha, zdobywca wysp w okresie między 1795 i 1810 rokiem,

157

Struktura a historia

nigdy nie ustawał w pytaniu odwiedzających go przejazdem Europejczyków, czyż nie żyje "tak, jak król Jerzy". Już w 1793 roku trzech wpływowych wodzów hawajskich nazwało swych synów i dziedziców "Król Jerzy" (Bell 1929: 64). Z początkiem XIX wieku przybieranie tożsamości znanych Europejczyków stało się na Hawajach niezwykle modne. Przyjrzyjmy się relacji amerykańskiego kupca ze zgromadzenia hawajskich notabli w 1812 roku:

"Na torze wyścigowym widziałem Billy'ego Pitta, George'a Washingtona i Billy'ego Cobbeta spacerujących razem w bardzo zażyły sposób (...) podczas gdy pośrodku innej grupy Charley Fox, Thomas Jefferson, James Madison, Bonaparte i Tom Paine byli widziani jako pozostający w równie zażyłych stosunkach" (Cox 1832: 44).

W tym czasie również Cox (alias Kahekili Ke'eaumoku) był gubernatorem Maui, John Adams (alias Kuakini) zostanie wkrótce gubernatorem Hawai'i, podczas gdy wspomniany przed chwilą Billy Pitt (Kalaimo-ku) był "premierem rządu" królestwa. Mniej więcej w tym samym okresie, charakteryzującym się lukratywnym handlem drewnem sandałowym, między hawajskimi arystokratami rozwinęło się intensywne współzawodnictwo o status. Przybrało ono formę konsumpcji na pokaz zagranicznych dóbr luksusowych - lecz wtedy mana była tradycyjnie wiązana ze stylem niebiańskiej wspaniałości. Piękny strój był głównym artykułem, a moda zmieniała się jak w kalejdoskopie i to w taki sposób, że jeden z bostońskich kupców narzekał na bezużyteczny, jego zdaniem, transport jedwabiu w gatunku, który przyłynął na innym statku w poprzednim roku, albowiem dążeniem wodzów było mieć "coś, czego jeszcze nie widzieli"³. Wkrótce najdelikatniejsze tekstylia z Chin i Nowej Anglii, nagromadzone w zbędnym nadmiarze, zalegały, gnijąc w wodzowskich magazynach, by w końcu zostać wyrzucone do oceanu.

Lecz dostęp zwykłych ludzi do rynku pozostawał wysoce ograniczony, nawet jeśli chodziło o sprzęty praktyczne i do użytku domowego. Raczej to ich produkty włączone zostały do europejskiego handlu jako daniny lub czynsze zbierane przez wodzów na bazie quasi-tradycyjnych zobowiązań i przez nich jak własne rozdysponowywane. Wczesna historia handlu żelazem dowodzi, że prawowite władze były w stanie zorganizować handel tak, by zaspokoić własne potrzeby, a odmawiać słuszności żądaniom ludzi z gminu. Już w połowie lat dziewięćdziesiątych XVIII wieku rządzący wodzowie mieli nadmiar żelaznych narzędzi i nie raczyli nawet spojrzeć na następną siekierę, co sprawiło, że handel europejski przestawił się wyraźnie na muszkiety i ubrania, środki i znaki wodzowskiej władzy, a działało się to na długo przedtem, zanim - ogólnie rzecz biorąc - ludzie wyczerpali swe potrzeby i możliwości produktywnego użycia żelaza. Jeszcze w 1841 roku amerykań-

158

Wyspy historii

ski misjonarz na wyspie Hawai'i odnotowywał, iż w jego dystrykcie brakowało wciąż porządnego zestawu narzędzi stolarskich - z wyjątkiem tych posiadanych przez lokalnych wodzów (Forbes 1842: 155) Do tego czasu opór ludu został zredukowany do twórczego użycia ska-tologicznej metafory, co stało się choćby udziałem gminu z okręgu Waialua na O'ahu, który wmieszał kozie odchody do daniny z taro (poi) przeznaczonej dla ich władcy (Emerson do Chamberlaina, 19 października 1835). Powiedzieć można, że kultura hawajska została zachowana dzięki logicznemu odwróceniu, ponieważ odchody są negacją pożywienia, a zatem właściwym rewanżem za rodzaj aloha, który wodzowie nakładali teraz na barki zwykłych ludzi.

Prawdziwy opór dawno przeminął. Został stłumiony przez negocjowanie użycia tabu wodzów, proces, który zakończył się rewaluacją znaczenia tabu i który da się odnieść do rodzących się różnic klasowych (por. Sahlins 1981). Od samego początku wodzowie używali tabu dla regulowania handlu europejskiego: było to poszerzenie prerogatyw ze sfery rytuału na cele praktyczne, które da się uzasadnić przez dawne znaczenia i funkcje wodzowskiego prawa pierwszeństwa. W latach 1795-1819 wielki Kamehameha systematycznie nakładał zakazy dotyczące czasu i warunków handlowania z europejskimi okrętami po to, by powstrzymać handel ludzi z gminu, a ponadto zagwarantować, że potrzeby konsumpcji arystokratycznej i politycznej będą miały pierwszeństwo w stosunku do dóbr użytku domowego będących przedmiotem zainteresowania zwykłych ludzi. W rezultacie pojęcie tabu, pierwotnie oznaczającego rzeczy wydzielone dla boga, zostało logicznie rozszerzone tak dalece, że mogło przyczynić się do transformacji strukturalnej. Stopniowo tabu zaczęło znaczyć prawo materialne i własnościowe. Do dziś można zobaczyć ostateczną formę tej transformacji na Hawai'i: w postaci niezliczonych znaków z napisem KAPU, co znaczy "teren prywatny, wstęp wzbroniony".

Handlowe użycie tabu przez Kamehamehę i innych wodzów znaczyło, że dla zwykłych ludzi sakralne ograniczenia, które obiecywały boskie profity (jeśli zakazów przestrzegano), zostały teraz wprost przeciwstawione ogólnemu dobrobytowi. W *Historical Metaphors* pokazałem, że zwykli Hawajczycy nie mieli wówczas skrupułów w łamaniu wszelkiego rodzaju zakazów w ramach mniej lub bardziej otwartego buntu wobec dzierżących władzę. Kobiety z ludu łamały nakaz pobytu w domu po to, by

mieć miłosne stosunki z załogami europejskich okrętów. Owe namiętne stosunki towarzyskie wkrótce stały się istotnym środkiem, za pomocą którego ludzie uprawiali handel, jednocześnie obchodząc zakazy kapłanów i interesy wodzów. A kiedy mężczyźni z gminu wraz ze swoimi kobietami znaleźli wspólny interes w przekraczaniu tabu, złamało to uświęcony status tych pierwszych w odniesieniu do

159

Struktura a historia

drugich. W dawnych czasach i w ramach kultu domowego, mężczyźni byli tabu dla kobiet tak, jak wodzowie byli tabu dla ludu. Przecinając różnice pozycji społecznych, tabu nie mogło już w tym względzie stać się wyłącznym przywilejem wodzostwa. Przemawiało raczej za włączeniem całego społeczeństwa do wodzostwa, nawet jeśli w jakiś podporządkowujący sposób. Niemniej teraz rozwijające się podziały zrewidowały prastare relacje tabu i uczyniły znaczącym radykalną opozycję między rządzącymi wodzami a ludźmi z gminu, podobnie zresztą jak różnicę między, odpowiednio, tabu i noa, czyli "wolnym" od ograniczeń. Jest to prawdziwa transformacja strukturalna, pragmatyczna re-definicja kategorii, które zmieniają relacje między nimi wszystkimi. Od teraz tabu w unikatowy sposób uświęcało dystynkcje klasowe kosztem płci kulturowej.

FENOMENOLOGIA ŻYCIA SYMBOLICZNEGO

Obecnie wydaje mi się, że w tej burzy w szklance wody na Morzach Południowych jest coś więcej niż możliwa teoria historii. Tkwi w tym również krytyka podstawowych zachodnich dystynkcji, za pomocą których myśli się zazwyczaj o kulturze, takich na przykład, jak zakładana opozycja między historią a strukturą czy trwałością a zmianą. W naszym rodzimym folklorze, tak jak w akademickiej nauce społecznej, wciąż używamy zreifikowanych dychotomii dzielących przedmiot badań antropologii. Muszę przypomnieć, że antyteza historii i struktury została w antropologii uświęcona od czasów Radcliffe'a-Browna w latach rozkwitu funkcjonalizmu, a bardziej współcześnie potwierdzona przez strukturalizm zainspirowany przez de Saussure'a. Niemniej ten krótki przykład hawajski sugeruje, że nie ma fenomenalnych podstaw - nie mówiąc już o korzyściach heurystycznych - by traktować historię i strukturę jako rozłączną alternatywę. Historia hawajska jest wtopiona w strukturę, jest systematycznym uporządkowaniem przypadkowych okoliczności, nawet jeśli struktura hawajska okazuje się historyczna.

Co zatem z ową opozycją między stabilnością a zmianą? Powtarzam, myśl zachodnia zakłada, że obydwie pojęcia są antytetyczne: są logicznymi i ontologicznymi przeciwieństwami. Następstwa kulturowe są identyfikowane albo jako ciągłe, albo nieciągłe, tak jakby istniały alternatywne rodzaje fenomenalnej rzeczywistości rozmieszczone komplementarnie w każdej przestrzeni kulturowej. Rozróżnienia te, poprzez cały szereg kategorii podstawowych organizujących mądrość potoczną,

przenikają głęboko: statyczne versus dynamiczne, bycie versus stawianie się, stan versus działanie, warunki versus proces i - czyż nie po-

160

Wyspy historii

winniśmy tego uwzględnić? - rzeczownik jako przeciwstawienie czasownika. Od tego dzieli nas tylko bardzo mały logiczny krok od pomieszczenia historii ze zmianą tak, jakby trwałość struktury w czasie (pomyślmy o *pensie sauvage*) nie była również historyczna. Niemniej, powtórzmy po raz kolejny, historia hawajska nie jest z pewnością wyjątkowa w ukazaniu tego, że kultura funkcjonuje jako synteza stałości i zmiany, przeszłości i terażniejszości, diachronii i synchronii.

Każda zmiana praktyczna jest zarazem odtworzeniem kulturowym. Na przykład hawajska instytucja wodzostwa, która inkorporuje obce tożsamości i środki materialne, odtwarza kosmiczny status wodza jako istoty niebiańskiej z Kahiki. W tej mitopraktyce hierarchii, polinezyjskim ariki, królewski pierwotny syn "rozpoczął swe życie w czasie stworzenia świata"; albo mówiąc ściślej w odniesieniu do Hawajów, jego życie jest stworzeniem (Koskinen 1960: 110; por. rozdział czwarty). Pewne swych przywilejów kosmologicznych hawajska wodzostwo było w stanie włączyć pojawienie się kapitana Cooka do swych własnych idei mitopraktycznych.

Ostatecznie, im bardziej rzeczy pozostają te same, tym bardziej się zmieniają, ponieważ każde takie odtworzenie kategorii nie jest identyczne. Każda reprodukcja kultury jest pewną zmianą o tyle, o ile w działaniu kategorie organizujące obecny świat przejmują jakąś nową treść empiryczną. Hawajski wódz, dla którego angielski "Król Jerzy" jest wzorem niebiańskiego mana, nie jest już tym samym wodzem ani nie pozostaje w tej samej relacji do swego ludu.

Twierdzą, że ten symboliczny dialog historii - dialog między zastanymi kategoriami i postrzeganym kontekstem, między znaczeniem kulturowym a odniesieniem praktycznym - stawia pod znakiem zapytania wiele skostniałych opozycji, za pomocą których zwyczajowo pojmujemy zarówno historię, jak i porządek kulturowy. Rozumiem przez to nie tylko stałość i zmianę czy strukturę i historię, ale także przeszłość rozumianą jako radykalnie odmienną od terażniejszości, system versus zdarzenie albo nawet bazę przeciwstawną nadbudowie. Proponuję przeto, jeśli zdzierżycie ze mną tę na pół filozoficzną wycieczkę, rodzaj naiwnej fenomenologii działania symbolicznego, rodzaj samoświadomego zbadania tych zreifikowanych rozróżnień mający na celu odkrycie ich prawdziwszej syntezy.

Problem sprowadza się do stosunku pojęć kulturowych do doświadczenia ludzkiego bądź problemu odniesienia symbolicznego: do tego, jak pojęcia kulturowe są aktywnie używane do absorbowania świata. Ostatecznie jest to kwestia struktury będącej i w historii, i jako historii. Niemniej rozpocznę bardziej prosto od poczynienia dwóch podstawowych spostrzeżeń, z których żadne nie jest ani nowe, ani nie stanowi mojego odkrycia. Pierwszym jest szacowna Boasowska zasada, że "wi-

161

dzące oko jest organem tradycji". Ludzkie doświadczenie społeczne jest przyswojeniem specyficznych spostrzeżeń poprzez zasady ogólne: uporządkowaniem ludzi i przedmiotów zgodnie ze schematem kategorii kulturowych, który nigdy nie jest jedynym możliwym, lecz w pewnym sensie jest arbitralny i historyczny. Drugim spostrzeżeniem jest to, że użycie konwencjonalnych pojęć w sytuacjach empirycznych podporządkowuje znaczenia kulturowe wartościowaniom praktycznym.

Wprowadzone, by pozostawać w związku ze światem, który ma swe własne prawa, światem-samym-w-sobie i potencjalnie opornym, tradycyjne kategorie ulegają przekształceniu. Albowiem nawet jeśli świat może z łatwością wymknąć się schematom interpretacyjnym jakiejś grupy ludzkiej, to nic nie gwarantuje tego, że inteligentne i wyposażone w intencje podmioty z ich rozlicznymi interesami społecznymi i biografiami, użyją istniejące kategorie w przepisany sposób. Nazywam tę podwójną przygodność ryzykiem kategorii w działaniu.

Zacznijmy jednak od ciągłości kultury w działaniu: widzącego oka jako organu tradycji. Przywołuję w ten sposób długą tradycję filozoficzną, sięgającą wstecz w szczególności do Kanta i znajdującą przedłużenie zarówno w językoznawstwie de Saussure'a i Whorfa, jak i w antropologii Boasa i Levi-Straussa. Wszyscy oni (i inni) nauczali, że doświadczenie ludzkich podmiotów, zwłaszcza to komunikowane w dyskursie, zakłada przyswojenie wydarzeń w terminach apriorycznych pojęć. Odnoszenie się do świata jest aktem klasyfikacji, w trakcie którego rzeczywistości są przypisywane pojęciom z uwzględnieniem relacji świadectw empirycznych do typów kulturowych. Znamy świat jako logiczny przypadek klas kulturowych: "Kapitan Cook jest bogiem". Nie jest wcale tak, jak niektórzy wierzyli, że odczuwamy "potrzebę" klasyfikacji. Klasyfikacja formalna jest niezbędnym warunkiem działania symbolicznego.

Inaczej jeszcze, jak ujął to Walker Percy (1958: 138), symboliczny charakter świadomości polega na połączeniu spostrzeżenia i pojęcia, dzięki czemu przedmioty percepcji stają się dla nas zrozumiałe i ich znaczenie może być przekazane innym. "Kaźde świadome spostrzeżenie - powiada Percy - ma naturę rozpoznania, połączenia, a to znaczy, że przedmiot jest rozpoznany jako będący tym, czym jest (...) nie wystarczy powiedzieć, iż ktoś jest świadom czegoś; ktoś jest świadom czegoś jako będącego czymś." - "On [Cook] jest bogiem". Niemniej wtedy rozpoznanie jest rodzajem rozpoznania: zdarzenie włączone jest do istniejącej już kategorii, a historia obecna jest w bieżącym działaniu. Wtargnięcie kapitana Cooka spoza horyzontu było prawdziwie bezprecedensowym wydarzeniem, nigdy przedtem nie widzianym. Wszelako dzięki wchłonięciu egzystencjalnie unikatowego do pojęciowo znanego ludzie osadzili swoją teraźniejszość w przeszłości.

Coś podobnego stało się z logiczną strukturą dyskursu: w ten sposób, że zdania opisują lub stwierdzają. Przez wcielenie partykularnego (przedmiotu gramatycznego) do bardziej ogólnego typu (rodzaj działania lub cecha orzekająca o nim) zdanie propozycjonalne rozwija się podobnie jako akt klasyfikacji symbolicznej:

He akua ia.

Bóg on

"On jest bogiem".

Podmiot umiejscawia czasoprzestrzennie szczególnie (w możliwym świecie): "On", "Cook". Predykatywne opisuje poprzez względne uogólnienia: "bóg". Wielu filozofów rozpoznawało tę hierarchię typów w strukturze dyskursu. Na przykład Strawson:

"Dwa terminy połączone w prawdziwym zdaniu pozostają odpowiednio w pozycji opisowej i orzekającej, jeśli to, co pierwszy termin określa bądź oznacza, jest przypadkiem tego, co drugi termin znaczy. O tak zrelacjonowanych jednostkach (albo terminach, które je określają lub oznaczają) powiedzieć można, iż są odpowiednio niższego bądź wyższego (logicznego) rodzaju" (Strawson 1971: 69).

Podsumować tedy można, że nie ma czegoś takiego jak niepokalane poczucie. ""Obiektywne" przedstawienie - jak pisze Cassirer - nie jest punktem wyjścia w procesie formowania języka tylko końcem, do którego ten proces prowadzi (...). Język nie wkracza do świata skończonych obiektywnych spostrzeżeń, aby po prostu dodać do przedmiotów - już danych i wyraźnie wzajemnie oddzielonych - "nazw", które byłyby czysto zewnętrznymi i arbitralnymi znakami; jest on raczej mediatorem w kształtowaniu przedmiotów" (1933: 23).

To tworzenie obiektywności przedmiotów wynika wprost z Saussure'owskiego dictum o "arbitralnym" charakterze schematu językowego: pewnego decoupage możliwych ciągłości znaczenia, implikującego segmentację opisywanego świata jako funkcję wewnątrzjęzykowych relacji między znakami (wartość językowa). Kategorie kultury, przez które konstytuuje się doświadczenie, nie wynikają wprost ze świata, lecz z ich zróżnicowanych relacji w obrębie schematu symbolicznego. W języku francuskim różnica między terminami fleuve i riviere zakłada odmienny podział obiektów rzecznych od zwykłego angielskiego rozumienia słów "rzeka" (river) i "potok" (stream) w tym sensie, że francuskie określenia nie bazują tak jak angielskie na względnej wielkości toczącej się wody, lecz na tym, czy wpada ona do morza (zob. Culler 1977). Podobnie angielskie (lub francuskie) rozróżnienie między "bogiem" a "człowiekiem" nie jest takie samo jak ich hawajskie pozorne

163

Struktura a historia

odpowiedniki akua i kanaka, ponieważ kanaka, jako określenie (zwykłych) ludzi (men), figuruje jednocześnie jako definicyjne przeciwstawienie ali'i, czyli "wodza". W języku hawajskim "wódz" i

"bóg" są prze-chodnio zbliżone przez opozycję do ludzi; nie będzie też różnica między bogami a ludźmi odpowiadała wprost różnicy między duchami i śmiertelnikami, ponieważ śmiertelnicy (wodzowie) są zarazem bogami. Jak pisze Stuart Hampshire, nie ma konieczności, by którykolwiek z tych schematów kulturowych miał swój punkt wyjścia w "rzeczywistości", i odnotowuje jednocześnie, iż niektórzy filozofowie w to wierzyli (1967: 20). Jest raczej tak, że partykularny schemat kulturowy tworzy możliwości swych ziemskich odniesień dla ludzi żyjących w danym społeczeństwie i to nawet wtedy, gdy schemat ten zbudowany jest na zasadniczych dystynkcjach między znakami, które, w odniesieniu do przedmiotów, nie są jedynymi możliwymi rozróżnieniami. Zacytujmy może Michela Breała, poprzednika de Saussure'a:

"nie ma wątpliwości, że język oznacza rzeczy w niekompletny i niedokładny sposób (...). Rzeczowniki są przypisane do rzeczy: zawierają w sobie tylko część verite, która może być objęta nazwą, część z konieczności tym bardziej ułomną, im bardziej przedmiot jest rzeczywisty (...) jeśli wezmę rzeczywistą istotę, obiekt istniejący w naturze, okaże się niemożliwością, by język mógł zawrzeć w słowie wszystkie pojęcia, jakie ten przedmiot lub istota budzi w umyśle" (Breal 1921: 178-179).

Breal mówi o nieuniknionej dysproporcji między językiem, jakimkolwiek językiem, i światem: "nasze języki skazane są na ustawiczny brak proporcjonalnej relacji między rzeczą a słowem. Wyrażenie jest czasem zbyt obszerne, a czasem zbyt wąskie" (ibidem: 107). Można powiedzieć, że mamy zawsze do czynienia z oboma przypadkami, gdyż przedmioty opisu są jednocześnie bardziej partykularne i bardziej ogólne niż wyrażenia użyte do ich oznaczenia. Przedmioty, jako realizacje w określonym czasie i przestrzeni, są bardziej szczególne niż znaki będące pojęciowymi kategoriami bądź klasami. Z drugiej strony, rzeczy są bardziej ogólne niż ich wyrażenia, jako że przedstawiają sobą (doświadczalnie) więcej właściwości i związków niż te selektywnie dobrane i wartościowane przez jakikolwiek znak. Stąd znana zasada: jest niemożliwością wyczerpanie opisu jakiegokolwiek przedmiotu.

Tedy znak, jako znaczenie, staje się podwójnie arbitralny w swym odniesieniu: jest zarazem względną segmentacją i selektywną reprezentacją. A z tej arbitralnej natury znaku wynika, że kultura jest, w swej naturze, obiektem historycznym. De Saussure, który oczywiście zasłynął z rozróżnienia perspektywy diachronicznej i synchronicznej w badaniach nad językiem, pierwszy przyznał i zawsze przy tym obstawał, że system językowy jest na wskroś historyczny. Jest historycz-

164

Wyspy historii

ny, ponieważ jest arbitralny, a to dlatego, że nie odzwierciedla po prostu świata, lecz wręcz przeciwnie - porządkując istniejące przedmioty za pomocą uprzednio istniejących pojęć, język ignoruje przemijanie chwili. Zarówno totalność, jak i osobliwość obecnych przedmiotów umyka mu. Stawiając rzecz na odwrót, powiedzieć można, iż system jest arbitralny, ponieważ jest historyczny. Rozpoznaje teraźniejsze, czymkolwiek ono "rzeczywiście" jest, jako przeszłe. Paradoksalność pewnych porządków kulturowych uznawanych za pozostające "bez historii" polega na tym, że obstają

one konsekwentnie przy approche historicisante du monde (by zapożyczyć sformułowanie od Delivrego [1974]). Widzieliśmy, iż Cook był dla Hawajczyków tradycją, zanim stał się faktem.

Z drugiej strony, rzeczywistości empiryczne we wszystkich swych szczegółach nie mogą sprostać mitom, nie bardziej niż Cook jako człowiek mógł sprostać wywyższonemu statusowi przypisanemu mu przez Hawajczyków. Przywodzi to nas do następnego ogólnego stwierdzenia będącego owocem wycieczki w krainę elementarnych form życia symbolicznego: do ryzyka wpisanego w działanie symboliczne, które jest ryzykiem kategorii odnoszących się do czegoś. W trakcie działania ludzie wystawiają otwarcie swe pojęcia i kategorie na relacje ze światem. Takie wtórne użycia wprowadzają do gry inne uwarunkowania znaków, wykraczające poza zastane znaczenie, a mianowicie właściwy świat i wchodzących w grę ludzi. Zatem praxis jest ryzykiem dla znaczenia znaków w "stającej się kulturze", dokładnie tak, jak znaczenie jest arbitralne w swej funkcji referencyjnej. Mając swe własne cechy, świat może okazać się niemożliwy do ogarnięcia. Może z łatwością opierać się pojęciom mu przypisanym. Ludzka buta symboliczna staje się wielką grą toczoną z rzeczywistością empiryczną. Gra polega na tym, że aprioryczne przypisanie pojęć w odniesieniu do zewnętrznych obiektów pociąga za sobą jakieś nieprzewidywalne skutki, których nie można pominąć. Poza tym, jeśli działanie zakłada myślący podmiot (lub podmioty) połączony ze znakiem jako jego czynny użytkownik, to schemat kulturowy wystawiony jest na podwójne niebezpieczeństwo, zarówno subiektywnie, jak i obiektywnie: subiektywnie przez interesowne użycia znaków przez ludzi realizujących swoje zamierzenia; obiektywnie, poprzez to, że znaczenie zostaje wystawione na ryzyko we wszechświecie całkowicie zdolnym do zaprzeczenia systemów symbolicznych, o których się zakłada, że go opisują.

Zatem hazardowa gra obiektywna lokuje się w rozbieżności między słowami a rzeczami. Każde zastosowanie pojęć kulturowych w rzeczywistym świecie wystawia te pojęcia na działanie warunkujących czynników sytuacyjnych. To właśnie opisaliśmy jako funkcjonalne przewartościowanie znaków; na przykład, rewaluacja hawajskiego pojęcia tabu. Znaki takie jak tabu są notorycznie polisemiczne: jako wirtualne jed-

165

Struktura a historia

nostki lub ogólnie w społeczeństwie mają wiele możliwych znaczeń. Wszelako w momencie urzeczywistnienia, w chwili pojawienia się w określonej sytuacji, takiej jak regulacja handlu, "tabu" jest wartościowane w jakimś selektywnym sensie. Jedno znaczenie jest pierwszoplanowe, obdarzone doniosłością dzięki relacjom do wszelkich możliwych znaczeń. Jednocześnie czyni się odwołania do określonych konkretów niebędących tożsamymi z poprzednimi użyciami. W rezultacie struktura "pola semantycznego" ulega rewizji (por. Lyons 1989,1: 244 i nast.) Idea tabu została zobiektywizowana jako prawo do handlu i własności, znaczenie, które może zostać uczynione ogólnym dzięki władzy narzucających je ludzi - ze zwrotnym efektem w postaci definicji i relacji między tymi osobami i ich siłami. "Tabu" wyłania się tedy z działania wraz z osadem empirycznym. Idea jest obarczona światem.

Ryzyko subiektywne polega na możliwej rewizji znaków dokonywanej przez działające podmioty w trakcie realizacji ich osobistych zamierzeń. Sprzeczność wyrasta z nieuniknionej różnicy między

wartością znaku w systemie symbolicznym, tzn. jego relacji semantycznej do innych znaków, a wartością, jaką przedstawia dla ludzi używających go. W systemie kulturowym znak ma wartość ustanowioną przez kontrast w stosunku do innych znaków, podczas gdy w działaniu znak jest również określony jako "interes", który dla działających podmiotów jest jego wartością instrumentalną. Przypomnijmy, że słowo "interes" pochodzi z łacińskiej bezosobowej konstrukcji (inter est) znaczącej "to czyni różnicę". Niemniej jeśli interes w czymś jest różnicą, którą to coś czyni dla kogoś, to w podobny sposób i na innej płaszczyźnie de Saussure zdefiniowałby znak jako wartość pojęciową. Jako pojęcie, znak jest określony przez różnicujące relacje do innych znaków. Znaczenie słowa "niebieski" (blue) określone jest przez współwystępowanie w języku innych słów, takich jak "zielony" (green). Jeśli, jak to się ma w wielu językach naturalnych, nie byłoby "zielonego" (green), to termin "niebieski" (blue) (lub "zielbieski" [grue]) miałby większy pojęciowy i referencyjny zasięg: obejmowałby również pole nazywane przez nas (w angielskim [i w polskim - przyp. tłum.]) jako "zielone". To samo odnosi się do Boga Ojca, jednodolarowego banknotu, macierzyństwa czy filetu mignon: każde posiada znaczenie pojęciowe przypisane do jego odmiennego miejsca w całkowitym planie takich obiektów symbolicznych. Z drugiej strony, obiekty symboliczne przedstawiają sobą odmiennie rozumiane interesy dla różnych podmiotów wyznaczone ich miejscem w ich planach życiowych. "Interes" i "znaczenie" są dwiema stronami tej samej rzeczy, czyli znaku, odnoszącymi się odpowiednio do osób i innych znaków. Wszak mój interes w czymś nie jest tym samym co znaczenie tego czegoś.

166

Wyspy historii

Definicja wartości językowej de Saussure'a pomaga uzasadnić mój argument, zwłaszcza kiedy porówna się ją do wartości ekonomicznej. Wartość pięciofrankowej monety określona jest przez zupełnie do niej niepodobne przedmioty, takie jak chleb lub mleko oraz przez inne jednostki waluty, z którymi może być ona kontrastywnie porównana: jeden frank, dziesięć franków itd. Poprzez te relacje określone jest znaczenie pięciu franków w społeczeństwie. Jednak to ogólne i wirtualne znaczenie nie jest wartością pięciu franków dla mnie. Dla mnie jawią się one jako specyficzny interes i wartość instrumentalna, a to, czy za nie kupię mleko lub chleb, dam je komuś albo też włożę do banku, zależy od szczególnych okoliczności, w jakich się znajduję i moich celów. Zastosowana przez podmiot wartość pojęciowa przeistacza się w wartość intencjonalną, która zresztą może być różna od wartości konwencjonalnej.

Dzieje się tak, ponieważ jako włączony w działanie, znak poddany jest innemu rodzaju uwarunkowaniu: procesom ludzkiej świadomości i inteligencji. Znaczenie, już nie bezcielesny i wirtualny system semio-tyczny, jest teraz w kontakcie z tworzącymi go pierwotnymi ludzkimi siłami. Nie ma powodu, by wierzyć - chociaż wierzenie jest a priori pewnych form relatywizmu językowego - że te siły twórcze ulegają zawieszeniu od momentu, kiedy ludzie posiadają kulturę. Wręcz przeciwnie, w działaniu znaki włączane są w różne operacje logiczne, takie jak metafora i analogia, redefinicje intensjonalne i ekstensjonalne, ukon-kretnianie bądź uogólnianie znaczenia, przemieszczenie albo substytucję, nie zapominając o twórczych "nieporozumieniach". A ponieważ znaki są włączone w obieg dla interesów realizowanych w przedsięwzięciach, przeto w temporalnych relacjach implikacji,

a nie tylko simultanicznych relacjach kontrastu, ich wartości wystawione są na ryzyko, by tak rzec, zarówno syntagmatycznie, jak i paradygmatycznie. Takie interesowne użycia są nie tylko niedokładne, przez odniesienie do ideałów Platońskich i kulturowych, lecz także potencjalnie twórcze. Widzieliśmy, jak wodzowie hawajscy potrafili rozpoznać swą tradycyjną mana w luksusowych towarach kupców europejskich przeciwstawionych mniej wyszukanyom rzeczom i artykułom użytkowym. Dobra oferowane w wymianie wytwarzane były zgodnie z ideałami wodzów. Przez interesowną metaforę niebiańskiej wspaniałości, której przesłanki logiki tkwiły w kulturze tradycyjnej, odkrywanej jednakże w istniejącej sytuacji poprzez określoną intencjonalność, znaczenie mana zostało zmienione.

167

Struktura a historia

ANTYTEZA I SYNTEZA

Jeśli weźmie się pod uwagę owe fenomenologiczne rozumienia, to płyną z nich pewne refleksje na temat prokrustowych dychotomii mądrości akademickiej.

W takim strukturalizmie historia i struktura stanowią antynomie; jedno ma wykluczać drugie. Tymczasem ze swej natury w działaniu symbolicznym diachronia i synchronia współistnieją jako nierozdziel-na synteza. Działanie symboliczne jest podwójną mieszanką nieuniknionej przeszłości i nieredukowalnej terażniejszości. Przeszłość jest nieodparta, ponieważ pojęcia, za pomocą których doświadczenie jest zorganizowane i komunikowane, wynikają ze schematu kulturowego. Teraźniejszość jest nieredukowalna z powodu ziemskiej wyjątkowości jakiegokolwiek działania: heraklitejska różnica między unikatowym doświadczeniem rzeki (albo flueve) a jej nazwą. Różnica spoczywa w nieredukowalności poszczególnych aktorów społecznych i ich kontekstów empirycznych, które nigdy nie są dokładnie takie same jak inni aktorzy i inne sytuacje - nikt nie wchodzi dwa razy do tej samej rzeki. Jako odpowiedzialni za własne działania, ludzie stają się autorami swych własnych pojęć; to znaczy, biorą odpowiedzialność za to, co ich kultura mogła z nich uczynić. Albowiem jeśli zawsze przeszłość tkwi w terażniejszości, jeśli zawsze istnieje aprioryczny system interpretacji, to istnieje również "życie, które pragnie siebie" (jak powiada Nietzsche). Stanowi to coś, co Roy Wagner (1975) musiał rozumieć przez "wynalezienie kultury": partykularna modulacja empiryczna znaczenia przydawana pojęciom kulturowym w trakcie ich realizacji jako indywidualnych przedsięwzięć.

Po raz kolejny należy podkreślić, że możliwość tego, iż terażniejszość przekroczy przeszłość, pozostając jednocześnie jej wierna, zależy zarówno od porządku kulturowego, jak i od sytuacji praktycznej. Tylko dla początkujących - istnieje niezliczona ilość *approches historicisantes du monde*. W języku Hopi, jak pokazał Whorf, niegramatyczne okazuje się przypuszczenie, że Jutro to kolejny dzień": jest to wciąż ten sam dzień, tylko że starszy i ponownie powracający. Ponadto, istnieje przecież system społeczny. Natomiast w systemach społecznych tkwią różne siły. Mogliśmy zaobserwować, iż na Hawajach, jakkolwiek postać przybierała interpretacja zwykłego gminu na

temat kapitana Cooka, kapłani i wodzowie mogli nie tylko zobiektywizować swe własne poglądy przez wykonania obrzędowe, lecz także zobowiązać lud do składania materialnych danin tym poglądom. Albo też, wszystko, co zostało powiedziane o heroicznym organizmach politycznych (rozdział pierwszy), sugeruje zróżnicowaną zdolność prawowitej władzy do uczynienia

168

Wyspy historii

powszechnym rozumienia ich własnych innowacji. Giddens (2001) wyraża dialog działania (strukturacji) w ogólny sposób przez odwołanie się do "dualności struktury" jako efektu wprzód istniejącego pojęcia i niezaplanowanych konsekwencji - nie zapominając również o zaplanowanych konsekwencjach działań ludzi dzierżących władzę. Fenomenologia, którą omawiamy, pozostanie "naiwna" tak długo, jak długo pomija ona fakt, że działanie symboliczne jest zarówno komunikacyjne, jak i pojęciowe: faktem społecznym włączonym do projektów i interpretacji innych osób. W tym momencie wkracza pojęcie "struktury splotu okoliczności", sytuacyjnej socjologii kategorii kulturowych wraz z powodami, których dostarcza w wystawianiu na ryzyko referencji i w nadawaniu nowych znaczeń. W przeciwieństwie do jakiegokolwiek redukcji fenomenologicznej, całościowa praktyka antropologiczna nie może lekceważyć tego, że dokładna synteza przeszłości i terażniejszości jest odniesiona do porządku kulturowego wyrażonego w specyficznej strukturze splotu okoliczności.

Mimo to przypadek hawajski, ze względu na swą historyzację świata, ukazał już, że nie ma również podstaw, by przyjmować istnienie jakiejś wyłącznej opozycji trwałości i zmiany. Każde rzeczywiste użycie idei kulturowych jest jakąś formą ich powielenia, lecz każde takie odwołanie jest też różnicą. I tak wiemy, iż rzeczy muszą zachować tożsamość w procesie ich zmiany; inaczej świat jest domem wariatów. De Saussure następująco wyraził tę zasadę: "Tym, co bierze górę w każdej zmianie, jest przetrwanie dawnej materii; niewierność w stosunku do przeszłości jest tylko względna. Oto dlaczego zasada zmiany opiera się na zasadzie ciągłości" (196i: 85). Jednak w niektórych rodzajach antropologii wydzielamy pewne zmiany jako uderzająco odmienne i, przeciwstawiając je "strukturze", nazywamy je "wydarzeniami".

Rozróżnienie na strukturę i wydarzenie jest naprawdę zgubne, nawet jeśli tylko ze względnie błałego powodu, że struktura czy system jest, fenomenalnie, precedensowa. Jako układ znaczących relacji między kategoriami, porządek kulturowy jest tylko wirtualny. Istnieje jedynie in potentia. Przeważnie znaczenie jakiegokolwiek specyficznej formy kulturowej stanowią wszelkie możliwe jej użycia w społeczności wziętej jako całość. Jednak to znaczenie jest urzeczywistniane, in presentia, tylko jako wydarzenia w postaci wypowiedzi językowych i działania. Wydarzenie jest formą empiryczną systemu. Odwrotne stwierdzenie, iż wszystkie wydarzenia są kulturowo systematyczne, ma większe znaczenie. Wydarzenie (event) jest doprawdy dzianiem się {happening} znaczenia i jako znaczenie jego istnienie oraz skutki zależą od struktury. "Wydarzenia nie są po prostu gdzieś tam i dzieją się - mówił Max Weber - lecz mają znaczenie i zdarzają się (happen) się ze względu na to znaczenie". Albo też, innymi słowy, wydarzenie nie jest po prostu

Struktura a historia

dzianiem się w świecie; jest relacją między danym dzianiem się i danym systemem symbolicznym. I choć jako dzianie się wydarzenie ma swe własne cechy "obiektywne" i przesłanki płynące z innych światów (systemów), to nie te właściwości jako takie przynoszą rezultaty, lecz ich znaczenie rzutowane z jakiegoś schematu kulturowego. Wydarzenie jest zinterpretowanym dzianiem się - a interpretacje są różne.

Rozważmy ponownie apoteozę Anglików na Hawajach, a także ostateczne odarcie ich ze stanu łaski. Kapitan Cook był naprawdę wielkim człowiekiem (albo przynajmniej tak myślimy), lecz nie było nic immanentnie boskiego w przyplłynięciu jego okrętów do hawajskiej zatoki, nie mówiąc już o tym, że miał to być powrót Lono, pradawnego boga ludu i płodności, jak przypuszczali Hawajczycy. Stąd 10 tysięcy ludzi zgromadzonych w zatoce Kealakekua śpiewających i radujących się z powodu powrotu Cooka w 1779 roku. Rzadko kiedy kolonializm cieszył się tak pomyślnym początkiem. Z drugiej strony, kiedy hawajskie kobiety zaczęły obcować i jeść z załogami okrętów Cooka czy Vancou-I vera, na boskości cudzoziemców położył się długi cień. Od teraz nie ma już nic inherentnie bezbożnego w akcie spożywania posiłków z kobietami - z wyjątkiem tego, że w systemie hawajskim pociąga to za sobą skażenie mężczyzn i zniszczenie ich tabu. Wydarzenia nie mogą być tedy rozpatrywane w oderwaniu od wartości im przypisywanych: znaczenie, które przekształca zwykłe wydarzenie w brzemienne splot okoliczności. To, co dla niektórych jest istotnym wydarzeniem, dla innych może być zwykłym umówionym obiadem. Oto w jaki sposób sumiennie oddzielamy system od wydarzenia w heroicznym akcie teorii akademickiej, podczas gdy ludzki fakt symboliczny wygląda tak: nie ma wydarzenia sans systemu.

W oczywisty sposób bliźniacze błędy antropologiczne (bądź historyczne) materializmu i idealizmu polegają na usiłowaniu połączenia sensownego znaczenia z ziemskim dzianiem się w jakąś mechaniczną lub fizykalną relację przyczynowo-skutkową. Dla materializmu znaczenie jest bezpośrednim efektem obiektywnych właściwości dziania się. Pojmuje on względną wartość czy znaczenie nadawane dzianiu się przez społeczeństwo. Dla idealizmu dzianie się jest po prostu wynikiem jego znaczenia. Ignoruje on ciężar "rzeczywistości": sił wywołujących rzeczywiste skutki, nawet jeśli wyrażonych w terminach jakiegoś schematu kulturowego.

To samo odnosi się do teorii i praktyki ujmowanych jako fenomenalna alternatywa: owo zobiektywizowane rozróżnienie między pojęciami kulturowymi a działaniami praktycznymi, które samo w sobie jest nieprawdziwe w praktyce i absurdalne w teorii. Każda praxis jest teoretyczna. Początek swój zawsze bierze w pojęciach podzielanych i przez aktorów i w przedmiotach ich egzystencji, w segmentacjach kul-

Wyspy historii

rurowych i wartościach jakiegoś apriorycznego systemu. Oto dlaczego nie ma prawdziwego materializmu, który nie byłby również historyczny. Tyle powiedział Marks, lecz pewien współczesny i modny marksizm, zakłopotany opozycją między teorią i praktyką, zaprzeczyłby temu. Rozważmy stwierdzenie Hindessa i Hirsta:

"Wydarzenia historyczne nie istnieją i nie mogą mieć skutków materialnych w terażniejszości. Warunki egzystencji obecnych stosunków społecznych z konieczności istnieją i są stale odtwarzane w terażniejszości. To nie "teraźniejsze" jest tym, co przeszłość zapewnia nam, lecz "obecna sytuacja" (...). Cała teoria marksistowska, jakkolwiek byłaby abstrakcyjna, jest po to, by umożliwić analizę obecnej sytuacji (...). Historyczna analiza "obecnej sytuacji" jest niemożliwa" (Hindess i Hirst 1975: 312).

Niemniej kultura jest właśnie zorganizowaniem obecnej sytuacji w kategoriach przeszłości. A zatem nie ma też żadnej bazy bez nadbudowy, a to z tego względu, że "w ostatecznej analizie" kategorie, w których obiektywność jest zdefiniowana, same są kosmologiczne - tak jak dla Hawajczyków nadejście Brytyjczyków było wydarzeniem o wymiarze uniwersalnym, którego wiodącymi wyrażeniami były pojęcia mana, atua (lub boskość) i niebiańska geografia Kahiki (duchowych początków). Przeto w praktyce, włączone do strukturalnych powiązań między hawajskimi wodzami i wybitnymi Europejczykami, pomimo ich łącznej i ogólnej opozycji w stosunku do hawajskiego ludu, stało się to zorganizowaniem zarówno wymiany materialnej, jak i tożsamości jednostkowej - nie wspominając o tym, że widoczne jest ono w wydarzeniach historycznych, takich jak rywalizacja między kapitanem Cookiem i hawajskim królem, która okazała się tragiczna dla Wielkiego Żeglarza. Praxis rozwijała się tedy jako względne wykluczenie ludu z dostępu do europejskich dóbr, w szczególności dóbr umieszczonych w hawajskiej kategorii artykułów prestiżowych, aby można było odgrywać sceny takie, jak "Billy Pitt" Kalaimoku i "John Adams" Kuakini, paradujący w togach i kamizelkach wykonanych z chińskiego jedwabiu w komnatach wyposażonych w ozdobne meble z drzewa tekowego i złoczone lustra albo też na kolacjach podawanych na naczyniach wykonanych z litego srebra, podczas gdy pospólstwo stopniowo popadało w nędzę, z jakiej nie wydobyło się do dziś. Nie jest również tak, że praktyka jest wznawiana w swych rezultatach przez nadbudowę, jako zniekształcona świadomość materialnych rzeczywistości pojawiających się na scenie historii jakby były post festum. Albowiem, jak widzieliśmy, przedmioty handlu były bezustannie określane przez zapotrzebowanie konsumpcyjne wodzów. Zatem to, co pojawia się w księgach rachunkowych i listach bostońskich kupców, a co dokumentuje zmieniające się zapotrzebowanie na strzelby, morskie zapasy lub takie czy inne rodzaje

171

Struktura a historia

kaszmiru, jest politycznie sytuacyjną oznaką polinezyjskiej boskości. Rynek był niezbędnym warunkiem materialnej praxis, gdzie ceny były ustalane zgodnie z nieuniknionymi pojęciami polinezyjskiej mana.

Można też pójść dalej i poczynić podobne obserwacje ("dekonstrukcje") na temat historycznej syntezy tak radykalnych opozycji, jak "Jednostka" a "kolektyw" czy "rzeczywiste" a "ideologiczne". Dość już jednak powiedziano, ponieważ te opozycje są tak wieloma wyrażeniami tej samej źle ulokowanej konkretności. Bardziej prawdziwy problem leży w dialogu między znaczeniem a odniesieniem i to w takiej mierze, w jakiej odniesienie wystawia system znaczenia na ryzyko działania innych systemów: myślącego podmiotu i nieprzejednanego świata. Prawda zaś o tym szerszym dialogu sprowadza się do nierozzerwalnej syntezy przeszłości i terażniejszości, systemu i wydarzenia oraz struktury i historii.

przypisy

1W pierwszej części tego artykułu podsumowuję krótko pewne wydarzenia i procesy historyczne, które omawiam nieco bardziej szczegółowo w *Historical Metaphors* (Sahlins 1981). Moim celem jest ponowne poruszenie kwestii i rozwinięcie teorii historycznej zawartej w tej poprzedniej pracy.

2 Zdarzenie opisane jest między innymi u Cooka i Kinga (1784, 2: 245), w *Dzienniku Kinga* (29 I 1778) i *Dzienniku Burneya* (24 I 1778); na uwagę zasługuje dobry, choć nieco odmienny opis Bayly'a (*Dziennik*, 24 I 1778). *Dziennik Clerke'a* (Adm. 55/22, 24 I 1778) opisuje również odwiedzinę Kaneoneo, które miało potem miejsce na pokładzie *Discovery*.

3 Konstatacja ta pojawia się w liście kupca Jamesa Hunnewella do J.P. Sturgis & Co., 30 XII 1829 (*Hunnewell Papers*). Poza artykułami i dziennikami Hunnewella oraz innych kupców znajdujących się w Baker Library, dobre rozeznanie w sprawie amerykańskiego handlu w dobie owej prosperity drewna sandałowego można uzyskać z lektury korespondencji pomiędzy Johnem C. Johnsem lub Marshalllem i Wildesem, znajdującej się w Houghton Library w Harvardzie. Wspaniałe podsumowania ekonomicznej historii Hawajów pod koniec XVIII i na początku XIX wieku znaleźć można w: Bradley (1968 [1943]) i Morgan (1948).

Bibliografia

SKRÓTY

AH Archives of the State of Hawaii [Archiwa Stanu Hawaje], Honolulu.

ms. manuskrypt

BM British Museum Library [Biblioteka Muzeum Brytyjskiego], Londyn.

ML Mitchell Library (Biblioteka Nowej Południowej Walii), Sydney.

PRO-Adm Public Records Office: Office of the Admiralty [Biuro Akt Publicznych: Biuro Marynarki], Londyn.

SOAS School of Oriental and African Studies Library [Bibiloteka Szkoty Studiów Orientalnych i Afrykanistycznych], Uniwersytet Londyński, Londyn.

Adler, Alfred. 1978. Le pouvoir et l'interdit, w: Systemes de signes, s. 25-40.

Paris: Hermann. -----1982. The ritual doubling of the person of the king, w: Between belief and transgression. M. Izard, A. Adler (eds.), s. 180-192. Chicago: University of Chicago Press.

Andrews, Lorrin. 1836. Letters from Mr. Andrews at Lahaina-luna, 2 Dec.

[1835]. MissionaryHerald 33, s. 390-391. Anonimowy (w: Mitchell). ms. Kopia listu do pani Strachan ze Spithead

(ML: Safe 1/67).

Bachtin, Mihaił. 1975. Twórczość Franciszka Rabelais'ego a kultura ludowa średniowiecza I renesansu (przeł. S. Balbus), Kraków: Wydawnictwo Literackie.

Balandier, Georges. 1967. Anthropologie politique. Paris: Presses Universitaires de France.

Barber, James. ms. Some acct of the death & remains of Capt Cook ... reć1 from Joshua Lee Dimsdell Quarter Master of the Gunjara. Dixson Library (ML).

174

Wyspy historii

Barnes, J.A. 1951. The Fort Jameson Ngoni. W: Seven tribes of British Central Africa, Elizabeth Colson, Max Gluckman (eds.), s. 194-252. London:

Oxford University Press. -----1967. Politics in a changing society. 2 wyd. Manchester: Manchester

University Press. Barraclough, Geoffrey. 1978. Main trends in history. New York: Holmes and

Meier. Barrere, Dorothy B., Mary Kawena Pukui, Marion Kelly. 1980. Hula: Historical perspectives. Pacific Anthropological Records No. 30. Honolulu: Bishop Museum.

Bayly, William. Ms. A log and journal, kept on board His Majesties sloop Discovery by Wm Bayly astronomer. PRO-Adm 55/20.

Beaglehole, J.C. 1967. The journal of Captain James Cook on his voyages of discovery, III: The voyage of the Resolution and Discovery 1776-1780. Część 1 i 2. Cambridge: Cambridge University Press (for the Hakluyt Society).

-----1974. The life of Captain James Cook. Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Beckwith, Martha. 1970. Hawaiian mythology. Honolulu: University of Hawaii Press.

-----1972. The Kumulipo. Honolulu: University of Hawaii Press.

Bell, Edward. 1929. Log of the Chatham, Honolulu Mercury 1(5), s. 55-69.

Benveniste, Emile. 1969. Le vocabulaire des institutions Indo-Européennes. 2 vol. Paris: Les Editions de Minuit.

Best, Elsdon. 1902-1903. Notes on the art of war, Parts 2, 5. Journal of the Polynesian Society 11, s. 47-75; 12, s. 32-50.

-----1976 [1924]. Maori religion and mythology, vol. 1. Dominion Museum Bulletin 10. Wellington: Government Printer.

-----1925. Tuhoë: The children of the mist, vol. 1. New Plymouth: Avery.

1929. The whare kohanga and its lore. Dominion Museum Bulletin 13. Wellington: Government Printer.

Bingham, Hiram. 1969 [1855]. A residence of twenty-one years in the Sandwich Islands. New York: Praeger.

Binney, Judith. 1968. The legacy of guilt: A life of Thomas Kendall. Christchurch: Oxford University Press for the University of Auckland Press.

Bird, John. 1888. The annals of Natal, 1495-1845, vol. 1. Pietermaritzburg: P. Davis and Sons.

Bloch, Mara 1966. French rural history (trans. from French Janet Sondheimer). Berkeley: University of California Press.

Bloxam, (Rev.) R. ms. A narrative of a voyage to the Sandwich Islands with H.M.S. Blonde, 1824, 1825-1826. National Library of Australia (ms. 4255).

Bonte, Pierre, and Nicole Echard. 1976. Histoire et histoires: Conception du

passé chez les Hausa et les Tuareg (République du Niger). Cahiers d'Études Africaines 16, s. 237-296.

Bibliografia

175

Bott, Elizabeth. 1972. Psychoanalysis and ceremony, razem z dodatkiem.

W: The Interpretation of Ritual, J.S. La Fontaine (ed.), s. 205-237, 277-

-282. London: Tavistock. 1981. Power and rank in the kingdom of Tonga. Journal of the Polynesian Society 90, s. 7-82.

Bourdieu, Pierre. 1977. Outline of a theory of practice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bradley, Harold W. 1968 [1943]. The American frontier in Hawaii. Glouce-

ster: Peter Smith.

Braudel, Fernand. 1980. On history. Chicago: University of Chicago Press. Breal, Michel. 1921. Essai

de sémantique. 5 ed. Paris: Hachette. Brewster, A.B. ms. The chronicles of the Noikoro tribe. National Archives of

Fiji(CS2195FSB2). Broughton, William R. 1804. A voyage of discovery in the North Pacific Ocean ... in the years 1795, 1796, 1797, 1798. London: Cadell and Davies. Bryant, A.T. 1929. Olden times in Zululand and Natal. London: Longmans,

Green.

-1949 The Zulu people. Pietermaritzburg: Shuter and Shooter. Buick, T. Lindsay. 1926. New Zealand's first war, or the rebellion of Hone

Heke. Wellington: Skinner, Government Printer. -----1936. The treaty of Waitangi. 3 ed. New Plymouth (N.Z.): Thomas

Avery and Sons. Burney, Lt. James. ms. Journal of Lieutenant James Burney with Captain

Jas Cook, 1776-1780. BM: Add ms. 8955.

-----ms. Journal of the proceedings of His Majesty's sloop, the Discovery... ML.

-----1819. Chronological history of North-eastern voyages. London: Payne &

Foss. Burrows, R. 1886. Extracts from a diary kept by Rev. R. Burrows during He-

ke's war in the North in 1845. Auckland: Upton. Byron, George. 1826. Voyage of H.M.S. Blonde to the Sandwich Islands, in

theyears 1824-1825. London: Murray. Calvert, James. ms. Journals of Rev. James Calvert. Methodist Missionary

Society Papers, SOAS.

Capell, A. 1973. A new Fijian dictionary. 4 ed. Suva: Government Printer. Carleton, Hugh. 1874. The life of Henry Williams. 2 vol. Auckland: Upton. Cassirer, Ernst. 1933. Le langage et la construction du monde des objets.

Journal de Psychologie Normale et Pathologique 30, s. 18-44. Chadwick, H. Munro. 1926. The heroic age. Cambridge: Cambridge Univer-

sity Press.

Churchward, CM. 1938-1939. Rotuman legends. Oceania 9, s. 462-473. Clastres, Pierre. 1977. Society against the state, trans, from the French by

Robert Hurley. New York: Urizen Books. Clerke, Capt. James. ms. Log and proceedings, 10 Feb. 1776-12 Feb. 1779.

PRO-Adm 55/22,23.

176

Wyspy historii

Clunie, Fergus. 1977. Fijian weapons and warfare. Suva: Fiji Museum. Colenso, F.W. 1882.

Contributions toward a better understanding of the Ma-

ori race. N.Z. Inst. Trans. 14, s. 33-48. Colnett, James. ms. The journal of James Colnett aboard the Prince ofWales

and Princess Royal... PRO-Adm 55/146. Commissioner of Public Lands. 1929. Indices ofawards made by the board of

commissioners to quiet land titles in the Hawaiian Islands. Honolulu: Star-

Bulletin Press. Cook, James i James King. 1784. A voyage to the Pacific Ocean ... in His

Majesty's Ships Resolution and Discovery. 3 vol. Dublin: Chamberlaine

etal.

Corney, Peter. 1896. Voyages in the Northern Pacific. Honolulu: Thrum. Council of Chiefs 1881. Notes of proceedings of a Native Council, held at

Mualevu ... 1880 ... 1881, Proceedings of the Native Council of Chiefs,

Sept. 1875-26 August 1960. Microfilm, Western Pacific High Commis'-

sion, National Archives of Fiji. Cowan, James. 1922. The New Zealand wars. Vol. 1, s. 1845-1864. Welling-

ton: R.E. Owen, Government Printer.

Cox, Ross. 1832. Adventures on the Columbia River. New York: Harper. Cross, William. ms. Diary of Rev. William Cross, 28 Dec. 1837-1 Oct. 1842.

Methodist Overseas Mission Papers No. 336, ML. Culler, Jonathan. 1977. Ferdinand de Saussure. New York: Penguin. Cunnison, fan. 1951. History on the Luapula. Rhodes-Livingstone Paper,

No. 21. Manchester: Manchester University Press. -----1957. History and genealogies in a conquest state. American Anthro-

pologist 59, s. 20-31.

-----1959. The Luapula peoples of Northern Rhodesia. Manchester: Manchester University Press.

Dampier, Robert. 1971. To the Sandwich Islands on H.M.S. Blonde, Pauline

King Joerger (ed.). Honolulu: University of Hawaii Press. Davis, CO. 1876. The life and times of Patuone. Auckland: J.H. Field. D'Almeida, Alain. 1974. Uhistoire des rois d'Imerina: Interpretation d'une tradi-

tion orale. Paris: Klincksieck. Derrick, R.A. 1950. A history of Fiji. 2 ed. Suva: Printing and Stationery Department.

Diabea, William. 1928. Cannibal Jack. London: Faber and Gwyer. Dibble, Sheldon. 1909 [1843 J. A history of the Sandwich Islands. Honolulu:

Thrum. (Reissue) Diderot. 1972 [1772/80]. Supplement au voyage de Bougainville ou dialo-

gue entre A et B. W: Le neveu de Rameau et autres textes. Paris: livre de

Poche.

Dorson, Richard M. 1968. The British folklorists. Chicago: University of Chicago Press.

Bibliografia

177

Dorton, Lilikala. 1981. MS. "O ka le"ale'a o ka mele ma'i, or The joy of genital chants. Niepublikowany artykuł z zajęć, University of Hawaii (Anthropology 498, Spring 1981).

Dranivia, Solomone. ms. Nai tukutuku mai na gauna makawa. Methodist Overseas Mission 164, Fiji Museum. (kserokopia oryginału w ML).

Dumčićil, Georges. 1948. Mitra-Varuna. Paris: Gallimard.

____1949. Lheritage Indo-Europeen a Rome. 4 ed. Paris: Gallimard.

____1958. Lideologie tripartite des Indo-Europeens. Brussels: Latomus.

____1968. Myth et ipopee. 3 vols. Paris: Gallimard.

-----1977. Les dieuwcoverains des Indo-Europćens. Paris: Gallimard.

Dumont, Louis. 1970. Homo hierarchicus. Chicago: University of Chicago Press.

Dumoulin, Jerome, and Dominique Moisi (eds.) 1973. The historian between the ethnologist and the Futurologist. Paris: Mouton.

Durkheim, Emile. 1905-1906. Compte-rendu de Sociologia e storia, AD. Ze-nopol. Le Annee Sociologique 9, s. 140.

Edgar, Thomas. ms. A log of the proceedings of His Majesty's Sloop Disco-very, Charles Clerke, Commander. PRO-Adm 55/21, 55/24.

Elbert, Samuel H. 1962. Symbolism in Hawaiian poetry. ETC: A Review of General Semantics 18, s. 389-400.

Elbert, Samuel, and Noelani Mahoe. 1970. Na mele 0 Hawai'i nei. Honolulu: University of Hawaii Press.

Elbert, Samuel H., and Mary Kawena Pukui. 1979. Hawaiian grammar. Honolulu: University of Hawaii Press.

Eliade, Mircea. 1998. Mit wiecznego powrotu (przeł. K. Kocjan). Warszawa: KR.

Ellis, William. 1782. An authentic narrative of a voyage performed by Captain Cook. 2 vol. London: Goulding.

Ellis, (Rev.) William. 1828. Narrative of a tour through Hawaii, or Owhyhee. London: Fisher and Jackson.

J.969 [1842]. Polynesian researches: Hawaii. Rutland, Vt.: Tuttle. Ierson, (Rev.) J.S. ms. Missionary letters. Hawaiian Mission Children's Society Library.

Ierson, Nathaniel B. 1965 [1909]. Unwritten literature of Hawaii: The sacred songs of the hula. Rutland, Vt., and Tokyo: Tuttle (reprint).

Endicott, W. 1923. Wrecked among cannibals in the Fijis. Salem: Marine Research Society.

Erskine, John Elphinston. 1967 [1853]. Journal of a cruise among the islands of the Western Pacific. London: Dawson's of Pali Mali (reprint).

Evans-Pritchard, E.E. 1954. Social anthropology. Glencoe, Ill: Free Press.

-----1962. Essays in social anthropology. London: Faber and Faber.

Feeley-Hamik, Gillian. 1978. Divine kingship and the meaning of history among the Sakalava of Madagascar. *Man* (n.s) 13, s. 402-417.

178

Wyspy historii

Firth, Raymond. 1959. Economics of the New Zealand Maori. Wellington: R.E. Owen, Government Printer.

-----1971. Elements of social organisation. London: Tavistock.

Fison, Lorimer. 1904. Tales from old Fiji. London: Moring.

Forbes, Cochrane. 1842. Report from Kaelakekua. *Missionary Herald* 38

s. 154-156. Fomander, Abraham. 1916-1919. *Memoirs*, vol. 4-6. Fomander Collection

of Hawaiian Antiquities and Folklore. Honolulu: Bishop Museum. -----1969 [1878-1885]. An account of the Polynesian race. 3 vol. Rutland

Vt.: Tuttle (reprint). Fox, James J. 1971. A Rotinese dynasty genealogy. W: The translation of culture, T. Beidelman (ed.). London: Tavistock.

Frankfort, Henri. 1948. Kingship and the gods. Chicago: University of Chicago Press. Frazer, Sir James G. 1900. *The golden bough*. 2 wyd., 3 vol. London: Mac-

millan.

-----1905. *Lectures on the early history of kingship*. London: Macmillan.

-----1911-1915. *The golden bough*. 3 wyd., 13 vol. London: Macmillan.

-----1962 [1922]. *Złota Gałąź* (przeł. H. Krzeczkowski). Warszawa: PiW

(polska skrócona wersja 1-tomowego wydania angielskiego) Freud, Sigmund. 1993. *Totem i tabu*

(przeł. J. Prokopiuk). Warszawa: KR. Freycinet, Louis Claude de Saules de. 1978. *Hawaii in 1819: A narrative*

account (przeł. z j. francuskiego Ella Wiswell - z: *Voyage autour du monde...*, Marion Kelly (ed.). *Pacific Anthropological Records* 26. Honolulu:

Bishop Museum. Furet, Francois. 1972. *Quantitative history*. W: *Historical studies today*, Felix

Gilbert, Stephen R. Graubard (ed.). New York: Norton. Gardiner, John. 1898. *The natives of Rotuma*.

Journal of the Royal Anthropological Institute 37, s. 457-524. Geertz, Clifford. 1961. *The social history of an Indonesian town*. Cambridge:

MIT Press. -----1980. Negara: The theatre state in nineteenth-century Bali. Princeton, N.J.: Princeton University Press. Giddens, Anthony. 2001. Nowe zasady metody socjologicznej (przeł. G. Wo-roniecka). Kraków: Nomos. Gifford, Edward Winslow. 1929. Tongan society. Bernice P. Bishop Museum Bulletin No. 61. Honolulu: Bishop Museum. Gilbert, Felix, and Stephen Graubard (ed.), 1972. Historical studies today. New York: Norton. Gilbert, George. ms. Journal of George Gilbert [Cook's third voyage]. BM Add MS. 38580. Gluckman, Max. 1963. Order and rebellion in tribal Africa. London: Cohen and West. Goldie, W.H. 1905. Maori medical lore. Transactions of the New Zealand Institute, 1904, 37, s. 1-120.

179

Bibliografia

Goldman, Irving. 1970. Ancient Polynesian society. Chicago and London: University of Chicago Press.

Grey, Sir George. 1956 [1855]. Polynesian mythology. New York: Taplinger.

Gudgeon, Lt. Col. C.M.G. 1905. Mana Tangata. Journal of the Polynesian Society 14, s. 49-66.

Guidieri, Remo. 1973. Il Kula, omero della truffa. Rassegna Italiana di Sociologia s. 559-593.

Hammatt, Charles H. MS. Journal of Charles H. Hammett [W: the Sandwich Islands, 6 May 1823-9 June 1825]. Baker Library, Harvard University.

Hampshire, Stuart. 1967. Thought and action. New York: Viking.

Handy, E.S. Craighill. 1927. Polynesian Religion. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34. Honolulu: Bishop Museum.

-----1965. Government and society. W: Ancient Hawaiian civilization. Rutland, Vt., and Tokyo: Tuttle.

Handy, E.S. Craighill, Mary Kawena Pukui. 1972. The Polynesian family system in Ka'u, Hawaii. Rutland, Vt., and Tokyo: Tuttle.

Henry, Teuira. 1928. Ancient Tahiti. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 48. Honolulu: Bishop Museum.

Heusch, Luc de. 1958. Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique. Brussels: Université Libre de Bruxelles.

-----1962. Le pouvoir et le sacré. Annales du Centre d'Etude des Religions,

No. 1. Brussels: Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles.

-----1972. Le roi ivre ou l'origine de l'Etat. Paris: Gallimard.

1982. Rois ne d'un cœur de vache. Paris: Gallimard.

Hexter, J.H. 1972. Fernand Braudel and the Monde Braudélien. Journal of

Modern History 44, s. 480-541. Hindess, B., and P. Hirst. 1975. Pre-capitalist modes of production. London:

Routledge, Kegan Paul. Hiroa, Te Rangī (Sir Peter Buck). 1977 [1949]. The coming of the Maori.

Wellington: Maori Purposes Fund Board, Whitecoults. Hocart, A.M. FN (ms.). Fijian field notes. Microfilm copy in the University

of Chicago Libraries of originals in the Turnbull Library, Wellington. -----HF (ms.). The heart of Fiji.

Microfilm copy in the University of Chicago Libraries of original in the Turnbull Library, Wellington. ----

--WI (ms.). The windward islands of Fiji. Manuscript original of The Lau

Islands, Fiji. Wellington: Turnbull Library.

-----1914. Mana. Man 14(46), s. 97-101.

-----1915. Chieftainship and the sister's son in the Pacific. American Anth-

ropologist 17, s. 631-46. -----1929. Lau Islands, Fiji. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 62. Honolu-

lu: Bishop Museum.

-1933. The progress of man. London: Methuen. -1936. Sacrifice. Encyclopedia of the Social Sciences 13.

180

Wyspy historii

-----1929. Lau Islands, Fiji. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 62. Honolu-

lu: Bishop Museum.

-----1933. The progress of man. London: Methuen.

-----1936. Sacrifice. Encyclopedia of the Social Sciences 13.

-----1950. Caste. New York: Russell and Russell.

-----1952. The northern states of Fiji. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Occasional Publication 11. London: The Institute.

-----1969 [1927]. Kingship. Oxford: Oxford University Press (reprint).

-----1970 [1936]. Kings and councillors. Chicago: University of Chicago

Press (reprint). Home, Alexander. ms. Log book of Captain Alex: Home, R.N.... while with

Captain Cook on his last voyage. National library of Australia (MS. 690). Howard, Alan. 1971.

Households, families and friends in a Hawaiian-American

community. Working Papers of the East-West Population Institute. No. 19. Honolulu: East-

West Center. Huber, Peter B. 1980. The Angkor bowman: Ritual and society in Melane-

sia. American Ethnologist 7, s. 43-57. Hunnewell, James. ms. Papers of James Hunnewell. Baker Library, Harvard

University.

Hunt, John. ms. Journals of the Rev. John Hunt. Methodist Missionary Society (Box 5). SOAS. I'i, John Papa. 1959. Fragments of Hawaiian history (trans, by Mary Kawe-

na Pukui). Honolulu: Bishop Museum Press.

Isaacs. Nathaniel. 1970. Travel and adventures in eastern Africa, Louis Herman, Percival R. Kirby (ed.).

Capetown: Struik. Izard, Michel, Pierre Smith (ed.). 1979. La fonction symbolique. Paris: Galli-

mond. Jaggar, Thomas James. ms. Diaries of Thomas James Jaggar, 1837-1843.

Mikrofilm oryginału manuskryptu w National Archives of Fiji, Adelaide

University Library. Jarre, Raymond. 1946. Mariage et naissance chez les Fidjiens de Kadavu.

Journal de la Société des Océanistes 2(2), s. 79-92. Johansen, J. Prytz. 1954. The Maori and his religion. Copenhagen: Munks-

gaard. -----1958. Studies in Maori rites and myths. Historiskfilosofiske Meddelel-

ser 37(4). Copenhagen. Kaawa, P.W. 1865. ms. The ancient tabus of Hawaii (Na kapu kahiko o Ha-

waii net), trans, from Kuokoa, 25 Nov., 2 Dec, 9 Dec. -----1865. Thrum collection, Ka Hoomana Kahiko, 29. Honolulu: Bishop

Museum Library.

Kamakau, Samuel M. ms. Na Mo'olelo Hawai'i. Bishop Museum Library. -----1961. Ruling chiefs of Hawaii. Honolulu: Kamehameha Schools Press.

Kamokuiki. ms. Genealogy, AH (G 33).

Kanoa, P. (przypisywane). 1839. Crime in the Sandwich Islands. Hawaiian Spectator 2, s. 234.

Kapiti, Pita. 1913. Kumara lore. Journal of the Polynesian Society 22, s. 36--41.

Keesing, Felix M. 1936. Hawaiian homesteading on Molokai. W: University of Hawaii research publications, vol. 1 (3). Honolulu: University of Hawaii Press.

Kekoa, E. 1865. Birth rites of Hawaiian children in ancient times, trans, from Ka Nupepa Ku'oko'a, 14 Oct. 1865, T. Thrum. Thrum Collection 23, Bishop Museum Library.

Kennedy, Gavin. 1978. The death of Captain Cook. London: Duckworth.

Kepelino, Z. 1932. Kepelino's traditions of Hawaii, ed. M. Beckwith. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 95.

-----1977. Kepelino's "Hawaiian Collection"; His Hooiiliili Hawaii, Pepa I,

1858, trans, by Basil F. Kirtley and Esther T. Maokini. Hawaiian Journal of History 11, s. 39-68.

King, Lt. James. ms. Log and proceedings [of Cook's third voyage, HMS Resolution, 1776-1778]. (Photostat of PRO-Adm. 55,116 w Cook Collection, AH).

Koskinen, Aame A. 1960. Ariki, the first-born. Folklore Fellows Communications No. 181. Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia Scientiarum Fen-nica.

Kotzebue, Otto von. 1830. A new voyage of discovery round the world in the years 1823, 24, 25, and 26. 2 vols. London: Colburn and Bentley.

Krige, Eileen Jensen. 1936. The social system of the Zulus. London: Longmans, Green.

Krige, Eileen Jensen, and J.O. Krige. 1943. The realm of the Rain-Queen. London: Oxford University Press.

Kuper, Hilda. 1947. An African aristocracy: Rank among the Swazi. London: Oxford University Press.

Law, John. ms. Journal of John Law. BM Add MS. 37327.

Leach, Edmund. 1972. The structure of symbolism, razem z dodatkiem w The interpretation of ritual, J.S. La Fontaine (ed.), s. 239-276, 283-284. London: Tavistock.

Ledyard, John. 1963 [1783]. John Ledyard's journal of Captain Cook's last voyage, James Kenneth Munford (ed.) Corvallis: Oregon State University Press.

Le Goff, Jacques. 1972. Is politics still the backbone of history? W: Historical studies today, Felix Gilbert, Stephen R. Graubard (eds.), s. 337-355. New York: Norton.

Le Goff, Jacques, Pierre Nora (red.). *Faire l'histoire*. Paris: Gallimard.

Lester, E.H. 1941-1942. Kava-drinking in Viti Levu, Fiji. *Oceania* 12, s. 97--121.

I

182

Wyspy historii

Levi-Strauss, Claude. 1968. *Totemizm* (przeł. A. Steinsberg). Warszawa: PWN.

-----1969. *Myśl nieoswojona* (przeł. A. Zajączkowski). Warszawa: PWN.

Lisiansky, Urey. 1814. A voyage around the world in the years 1803, 1804,

1805, and 1806. London: Booth. Lyons, C.J. 1875. Land matters in Hawaii. *Islander*: 16 July, 30 July, 6 Aug.,

13 Aug.

Lyons, John. 1989. *Semantyka*, 2t. (przeł. A. Weinsberg). Warszawa: PWN. Lyth, Richard Burdsall. ms. *Tongan and Feejeean reminiscences*, ML (B549).

-----ms. *Reminiscences, 1851-1853*. ML (B 548).

Makemson, Maud W. 1941. *The morning star rises*. New Haven: Yale University Press.

Mało, David. 1839. On the decrease of population in the Hawaiian Islands. *Hawaiian Spectator*, s. 121-130.

-----1951. *Hawaiian antiquities*, trans. Nathaniel B. Emerson. Honolulu:

Bishop Museum Press. Manby, Thomas. 1929. *Journal of Vancouver's voyage to the Pacific Ocean*.

Honolulu Mercury 1(1), s. 11-15; 1(2), s. 33-45; 1(3), s. 39-55. Maning, EE. 1906. *Old New Zealand*.

Christchurch: Whitcombe and Tombs. Martin, John (red.). 1817. *An account of the natives of the Tonga Islands ... from the extensive Communications of Mr. William Mariner*. 2 vols. London: Murray. McIntyre, W. David, W.J. Gardner. 1971. *Speeches and documents on New*

Zealand history. Oxford: Oxford University Press. Meek, CK. 1931. *A Sudanese kingdom*. London: Kegan Paul, Trench, Trub-

ner. Menzies, Archibald. ms. *Archibald Menzies journal of Vancouver's voyage*.

BMAdd.MS. 32641. Metge, Joan. 1976. *The Maoris of New Zealand, Rautahi*. 2d ed. London:

Routledge and Kegan Paul. Methodist Missionary Society. ms. Feejee District Minutes and Reports, 1835-

1852. SOAS. Morgan, Theodore. 1948. Hawaii: A century of economic change, 1778-1836.

Cambridge: Harvard University Press. Oliver, Douglas. 1974. Ancient Tahitian society. 3 vol. Honolulu: University

of Hawaii Press. Percy, Walker. 1958. Symbol, consciousness, and intersubjectivity. Journal

of Philosophy 55, s. 631-641. Pocock, David. 1964. The anthropology of time-reckoning. Contributions to

Indian Sociology 7, s. 18-29.

"The Polynesian" (gazeta hawajska). 1845. Obituary of Kekauluohi, 21 June. Portlock, Nathaniel. 1789. A voyage around the world ... in 1785, 1786, 1787, and 1788. London: Stockdale.

Prćaux, Jean-G. 1962. La sacralitć du pouvoir royal a Rome. W: Luc de Heusch et al., Le pouvoir et le sacrć, Annales du Centre d'Etude des Reli-gions 1, s. 103-121. Brussels: Institut de Sociologie, Universite Libre de Bruxelles.

Puget, Peter. ms. Fragments of journals, 1792-1794. BM Add MSS. 17546-

-17548.

-----ms. A log of the proceedings of His Majesty's armed tender Chatham,

1793-1794. PRO-Adm. 55/17. Pukui, Mary Kawena, and Samuel Elbert. 1965. Hawaiian-English dictiona-

ry. Honolulu: University of Hawaii Press. Pukui, Mary Kawena, et al. 1972. Nana i ke kumu (Look to the source). 2 vol.

Honolulu: Hui Hanai. (2 tom wydany w 1979). Pukui, Mary Kawena, Alfons L. Korn. 1973. The echo of a song. Honolulu:

University of Hawaii Press.

Putnam, Hilary. 1975. Language, mind, and reality. t. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

Quain, Buell. 1948. Fijian village. Chicago: University of Chicago Press. Rabuka, Niko. 1911. Ai sau ni taro me kilai. Na Mata, s. 154-158, 172-

-176. Reid, A.C. 1977. The fruit of the Rewa: Oral traditions and the growth of

the pre-Christian Lakeba state. Journal of Pacific History 12, s. 2-24. Remy, Jules. 1861. Ka Mooolelo Hawaii (Histoire Hawaienne). Paris: Clave (francuskie tłumaczenie i tekst hawajski uczniów

Mo'o'olelo z Lahaina-lunawł838). Rickman, Lt. John (przypisywane). 1781. Journal of Captain Cook's last

voyage to the Pacific. London: E. Newberry. Ricoeur, Paul. 1980. The contributions of French historiography to the theory

of history. Oxford: Clarendon Press. Riou, Edward, ms. A log of the proceedings of His Majesty's Sloop Discover-

ry, 1778-1779. PRO-Adm. 51/4529.

Roberts, Helen H. 1926. Ancient Hawaiian music. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 29. Honolulu: Bishop Museum. Roberts, Henry. ms. A log of the proceedings of His Majesties Sloop Resolu-

tion... Dixon Library (ML). Robertson, George. 1948. The discovery of Tahiti. A journal of the second

voyage of H.M.S. "Dolphin." London: Hakluyt Society. Rokowaqa, Epeli. b.d.w. Ai tukutuku kei Viti.

Suva: n. pub. (Kopia tej rzadkiej książki jest dostępna w Narodowym Archiwum Fidżi). Rosaldo,

Renato. 1980. Ilongot headhunting, 1883-1974. Stanford, Calif.:

Stanford University Press.

Rutherford, J. 1961. Sir George Grey. London: Cassell. Sahlins, Marshall. 1962. Moala. Ann Arbor: University of Michigan Press.

-----1979. L'apothéose du capitaine Cook. W: La fonction symbolique, Mi-

chel Izard, Pierre Smith (red.), s. 307-339. Paris: Gallimard.

184

Wyspy historii

-----1981. Historical metaphors and mythical realities: Structure in the early

history of the Sandwich Islands kingdom. Association for the Study of Anthropology in Oceania, Special Publication No. 1. Ann Arbor: University of Michigan Press.

-----1983. Raw women, cooked men, and other "great things" of the Fiji

Islands. W: The Ethnography of Cannibalism, Paula Brown, Donald Tuzin (ed.), s. 72-93. Special Publication, Society for Psychological Anthropology.

-----1985. Hierarchy and humanity in Polynesia. W: Transformations of Poly-

nesian Culture, Anthony Hooper, Judith Huntson (ed.), s. 195-217, Auckland: The Polynesian Society (Memoir no. 45).

Samwell, David. 1957 [1786]. Captain Cook and Hawaii San Francisco:

Magee (reprint z 1786, A Narrative of the Death of Captain James Cook).

Sartre, Jean-Paul. 1972. Search for a method (trans. Hazel E. Barnes). New York: Vintage Books (tłum. polskie fragmentu Problemy metody, przeł.

J. Lisowski w: Współczesna teoria badań literackich za granicą, oprac.

H. Markiewicz, t. III, Kraków 1976).

Saussure, Ferdinand de. 1961. Kurs językoznawstwa ogólnego (przeł. K. Kasprzyk). Warszawa: PWN.

Sayes, Shelly Ann. 1982. Cakaudrove: Ideology and reality in a Fijian con-federation. Praca doktorska (Ph.D. dissertation), The Australian National University. Schutz, Albert J. (ed.). 1977. The diaries and correspondence of David Cargill,

1832-1843. Canberra: Australian National University Press. Schwimmer, Eric. 1963. Guardian animals of the Maori. Journal of the Polynesian Society 72, s. 397-410.

-----1966. The world of the Maori. Wellington: Reed.

-----1978. Levi-Strauss and Maori social structure. Anthropologica, n.s., 20, s. 201-222.

Shortland, Edward. 1856. Traditions and superstitions of the New Zealanders. 2 ed. London: Longman, Brown, Green, Longmans and Roberts.

-----1882. Maori religion and mythology. London: Longmans.

Simmons, David. 1976. The great New Zealand myth. Wellington: Reed. Sinclair, Keith. 1972. The origins of the Maori wars. Wellington New Ze-

aland University Press.

Skinner, W.H. 1911. The ancient fortified Pa. Journal of the Polynesian Society 20, s. 71-77.

Smith, Bernard. 1979. Cook's posthumous reputation. W: Captain James Cook and his times, Robin Fisher, H. Johnston (ed.). Seattle: University of Washington Press. Smith, Jean. 1974-1975. Tapu removal in Maori religion. Journal of the

Polynesian Society (Memoirs Supplement) 83, s. 1-43; 84, s. 44-96. Smith, S. Percy. 1910. Maori wars of the nineteenth century. Christ-church: Whitcombe and Tombs.

Bibliografia

185

-----1913-1915. Lore of the Ware Wananga. Polynesian Society Memoirs,

vols. 3 i 4. Stern, Gustaf. 1968 [1931]. *Meaning and change of meaning*. Bloomington: University of Indiana Press.

Stewart, C.S. 1970 [1830]. *Journal of a residence in the Sandwich Islands during the years 1823, 1824, 1825*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Stone, Lawrence. 1981. *The past and the present*. Boston: Routledge and Kegan Paul.

Strawson, P.F. 1971. *Logico-linguistic papers*. London: Methuen.

Swayne, C.R. MS. *Lau papers (mostly from Swayne)*. Cambridge University Museum of Archaeology and Ethnology.

Tambiah, S.J. 1976. *World conqueror and world renouncer*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thomas, John. ms. *Tonga or the Friendly Islands*. Methodist Missionary Society (Box 653), School of Oriental and African Studies Library, University of London.

Thompson, E.P. 1977. *Folklore, anthropology and social history*. *The Indian Historical Review* 3, s. 247-266.

Thompson, Laura. 1940. *Southern Lau, Fiji: An ethnography*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 232. Honolulu: Bishop Museum.

Thurston, Asa. ms. *Missionary letters*. Hawaiian Mission Children's Society Library, Honolulu.

Tippett, A.R. 1973. *Aspects of Pacific ethnohistory*. Pasadena: William Carey Library.

Toganivalu, Ratu Deve. ms. *A history of Bau*. Transkrypt w National Archives of Fiji (F62/247).

Tregear, Edward. 1969 [1891]. *The Maori-Polynesian comparative dictionary*. Oosterhout: Anthropological Publications (reprint).

Trevenen, James. ms. *Notatki na marginesie do publikowanej relacji (Coka i Kinga) o trzeciej wyprawie Cooka*. Maszynopis w Sinclair Library, University of Hawaii.

Turner, Victor. 1969. *The ritual process*. Chicago: Aldine.

Valeri, Valerio. 1972. *Le fonctionnement du système des rangs à Hawaï*. *UHomme* 15, s. 83-107. -----1982. *The transformation of a transformation: A structural essay on an aspect of Hawaiian history (1809-1819)*. *Social Analysis* 10, s. 3-41. | 1985. *Kingship and human sacrifice: Ritual and society in ancient Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press.

Vancouver, Captain George. 1801. *A voyage of discovery to the North Pacific Ocean ... in the years 1790, 1791, 1792, 1793, 1794 and 1795*. New

edition, 5 vols. London: Stockdale. Vansina, J. 1964. Le royaume Kuba. Musee Royal de rAfrique Centrale, An-

nales, Sciences Humaines, No. 49. Yernant, Jean-Pierre. 1979. Mythe et societe en grece ancienne. Paris: Maspero.

186

Wyspy historii

-----1982. The origins of Greek thought (tłumaczenie of Les origines de la penseegrecque, 1962). Ithaca: Cornell University Press. Wagner, Roy. 1975. TheInvention ofCulture. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-

Hall. Wallis, Mary David Cook. 1851. Life in Feejee, or, five years among the canni-

bals. Boston: Heath. Wallis, Samuel. 1824. An account of a voyage round the world, in the years

1776, 1767, and 1768. W: General history and collection ofvoyages and

travels, Robert Kerr (ed.), 12, s. 120-241. Edinburgh and London: Black-

wood and T. Cadell. Wards, Ian. 1968. The shadow of the land. Wellington: A.R. Shearer, Go-

vernment Printer. Waterhouse, Joseph. 1866. The king and people ofFiji. London: Wesleyan

Conference. Watt, Sir James. 1979. Medical aspects and consequences of Cook's voyages.

W: Captain Cook and his times, Fisher, Johnston (ed.). Seattle: University

of Washington Press. White, John. 1874. Te Rou; or, the Maori at home. London: Low, Marston,

Low, and Searle. -----1855. Maori customs and superstitions. W: The history and doings of

the Maoris, Thomas Wayth Gudgeon, s. 95-225. Auckland: Brett. 1887-1890. Ancient history ofthe Maori. 6 vols. Wellington: Govern-

ment Printer. Whitney, Samuel, ms. Journal of Samuel Whitney. Hawaiian Mission Chil-

dren's Society library, Honolulu. Wilkes, Charles. 1845. Narrative ofthe United States exploring expeditions.

Vol. 2 i 3. Philadelphia: Lea and Blanchard.

Williams, Herbert W. 1975. A Dictionary ofthe Maori language, 7 wyd. Wellington: A.R. Shearer, Government Printer. Williams, Thomas i James Calvert. 1859. Fiji and Fijians. 2 vol. New York:

Appleton. Williams, William. 1867. Christianity among the New Zealanders. London:

Seeley, Jackson, and Halliday. Wilson, Monica. 1969. The Nguni people. W: Oxford history of South Africa,

Monica Wilson, Leonard Thompson (ed.), 1, s. 75-130. Oxford: Clarendon Press.

Wise, John H. 1965. The history of land ownership in Hawaii. W: Ancient

Hawaiian colonization, E.S. Craighill Handy, Kenneth P. Emory, et al. Rutland and Tokyo: Tuttle.

Wolf Eric. 1982. Europe and the peoples without history. Berkeley: University of California Press.

Wright, Harrison M. 1959. New Zealand, 1769-1840: Early years of Western

contact. Cambridge: Harvard University Press.

Bibliografia

187

. Hono-

Wyllie, R.C. (ed.). 1864. Answers to questions proposed by His 11

Wyllie. His Hawaiian Majesty's Minister of Foreign Relations.

Youn & M^h

some theories. 4/rica 36, s. 135-152. Zimmermann, Heinrich. 1930. Zimmermann's Captain Cook: An account of

the third voyage of Captain Cook around the world, 1776-1780 (trans.

Elsa Michaelis i C. French), EW. Howay (ed.). Toronto: Ryerson Press.

Indeks

aborcja 37

Afryka, boska władza królewska 55,

56, 61-63, 65, 74, 81, 83, 99,

108

Agamemnon 100 Akua (boska) 43,154 Aloha 22,29,32,37,133,153,155,

158

Ameryka Południowa, wozostwo w 95 Amita 101 Andrews, Lorrin 27 Angorczyzy, Nowa Gwinea 51
Anthropologyoftime-reckoning, The

(Pocock) 65 Antygon 137 Ao (dzień) 72,128 a priori kategorie 161,170 Ateny 54 australijscy Aborygeni
12,18

Bachtin Michaił 108 Balandier, Georges 94,117 Barnes, J.A. 61 Barraclough, Geoffrey 64,81 Barrere,
Dorothy B. 19,23, 31 Bau zob. Fidzi

Bayly, William 144,150,154,171 Beaglehole, J.C. 21-25, 44-47, 49,

124-126, 136, 137, 139-144,

149-151 Beckwith, Martha 116, 127, 129,

150

Bell, Edward 150,157 Bemreniste, Emile 62 Best, Elsdon 29, 69, 72, 74, 75, 88,

89

Bird, John 64,84

Bloch.Marc 9,18,34,44

Boas, Franz 160,161

Bogactwo narodów (Smith) 145

Bohannan, P. 94

Bonte, Pierre 65

boska władza królewska 10,14,96; afrykańska, 55, 56, 61-63, 65, 74,81,83,99,108; jej dwoistość 107;
na Fidzi 56,57,63,82,94--122; na Hawajach 13, 14, 32--34, 35, 60, 83, 95, 96, 98-99, 108-109, 126-127,
131, 154, 155, 156, 163; u Latynów, 99--102; u Maorysów, 55, 56, 81; scytyjska, 54-55; jej aspekt
socjologiczny 61-67

Bott, Elizabeth 63,85,120,121

Bougauwille, Louis Antoine de 24

Bourdieu, Pierre 42,65

Braudel, Fernand 14, 81,151

Breal, Michel 163

Brewster, A.B. 97

Broughton, William R. 84,85

Bryant, A.T. 60, 64,84

Brytyjczycy na Hawajii 14, 21, 24, 123-152, 153-159; na Nowej Zelandii, 8,68-80; na Tahiti 93

Buick, T. 74, 76, 78,88,90

Buntu, rytuał 108

Burney, James 44,45,124,142,143

Burrows, R. 73, 75,79,88, 89

ButonizKorall3

calcul sauvage 43

Calvert, James 57, 58, 82,83,112

190

Wyspy historii

Capell, A. 121,122 Carleton, Hugh 73, 75, 88-90 celeritas 106-108,111,113 ceremonie koronacyjne: na Fidzi 94, 102, 103, 110, 117; na Hawajii, 35,99,112; ich znaczenie 99 Chadwick, H. Monro 59, 62,85, 86 chaos, rytualny 60, 99,133 charyzma 55 Chrystus, Pasja 119,121 chrześcijaństwo; na Fidzi 56-59; na

Hawajach 82, 83,152 Clastres, Pierre, 93-95, 98 Clerke, kpt. James 140, 143, 149,

151,151,153 Colenso, F. W. 78,129,130 Cook, kpt. James 21-51; przybycie na Hawaje 21-24, 43,123-124, 136-137, 153-154; jego śmierć 13, 93, 95, 109, 123-152; jako bóg 9,23, 44, 93, 99,109,123--152,160-170 passim Cowper, William 148 Cox, Ross 157 Cross, William 57, 58,82 cudzołóstwo 51,133 Cunnison, Ian 63, 65, 87 Czaka 60, 84

Durkheim, Emile 55, 61,81

działanie (praxis) 14; kulturowe kategorie wystawiane na ryzyko, 9 164-171; jako performatywie' 11-12, 39-44; teoria versus 169-170

Dzieci ziemi (kama'aina), 11,4^ 43

dzieciobójstwo 37

Echard, Nicole 65

Edgar, Thomas 44,144,150,151

Edyp 98

egzogamia 36

Elbert, Samuel 28-31,47

Eliade, Mircea 71

Ellis, William 25,45,46,49, 83,84,

123,140,144,150,151 Emerson, J.S. 23, 28,47,158 Eneasza 100-101 Eskimosi 11,39 Etruskowie 113

Evans-Pritchard, E.E. 17, 81,151

Dahomej, władza królewska w 96

Davis, CO. 89, 90

Déclivré, Alain 164

Derrick, R.A. 56, 83, 86,120

diarchia 107

Diderot, Denis 24

Dingiswayo 60, 84

Dionizjusz z Halikarnasu 100-101 Discoverety (okręt) 21, 44, 45, 123,

124,136,137,140,143 Dolphin (statek) 94 Dorton, Liii, 32,48,49 Dumézil, Georges 14,18,54, 70,81, 93,
96, 97, 100, 102, 106, 113, 117 Dumont, Louis 55, 81,131

Feeley-Harnik, Gillian 65 Fidzi: świadomość historii na 64; boska władza królewska na 56,
57,63,82,94-122; małżeństwo na 27, 63-64,104 : ,,

Filipiny, Ilongoci na 67,87 Firth, Raymond 14, 79 Forbes, Cochrane 158 Fornander, Abraham 23,
33,45,49,

50,135,150 Fox, James J. 65 Francuzi na Nowej Zelandii 88 Frazer, sir James 14,18,23, 46, 55,
81,96,100,111,119,120,124; jego Złota Gałąź 61, 119, 120, 124,129

Freud, Sigmund 111 funkcjonalna rewaluacja (przewartościowanie) kategorii kulturowych 156,164;
zob. także struktura Furet, Francois 18, 71

191

Indeks

Geertz, Clifford 7, 81,95,126 Germańskie plemiona 58,62 Giddens, Anthony 151,168 Gifford, Edward
Winslow 85 Gilbert, George 46, 81,143 Gluckman, Max 108 Goldie, W.H. 69, 72 Gorący ogień (pieśń)
28 gotowane versus surowe 112-115,

130

gravitas 106-108,111,113 Gray, Thomas 53, 81 Grecja, starożytna 54, 85,100 Grey, sir George 68-70, 72, 73, 75,

89 Gudgeon, podpłk. C.M.G. 148

habitus 42,65, 67,155

Hampshire, Stuart 163

Hanai (karmienie) 25,41

Handel: z Fidżi 58, 105; z Hawaiki 24-25, 46, 139, 140, 145, 153, 155-158, 166, 170-171; z Ma-ori 77-79

Handy, E.S. 49-51,84,98,117,133

Hawaiki 70, 72, 75, 79, 89

Hawaje: 21-51,123-152,153-159; wodzowie versus zwykli ludzie na 153-159; chrześcijaństwo na 82, 83,152; pochodzenie i line-aż na 34, 35,38, 50, 51, 61,63, 65, 67; boska władza królewska na 13,14,32-34,35,60,83,95, 96, 98-99, 108-109, 126-127, 131, 154, 155, 156, 163; pieśni Kumulipo na 30,127,128,132; festiwal Makahiki na 46, 108, 109, 116, 117, 120, 124, 127, 131, 133-151, 156; struktura performatywna na 11, 12, 34, 39-44; królobójstwo na 120; seksualność na 22, 23-28, 36-38, 47,50,153,155; tabu na 10,25, 26, 27, 33-36, 38, 60, 99,131-134, 138, 141, 153, 154, 156,

158-159; zob. także Cook, kapt. James

Hazelwood brat 105 He'a-o-ke-koa 132 Heke, Hone 8, 73-80,88,90 Henry, Teuira 94 Herodot 54

Heusch, Luc de 60,81,96,98 hierarchia, koncepcja 55,61,62,131 Hierarchiczna solidarność 61, 62,

83, 84,155 Hindess, B. 170 hipergamia 25,27, 30, 36,133 hipogamia 27, 36 Hiroa, Te Rangi 74 Hirst, P. 170

historia: antropologia i 9,17,80,81; jej świadomość, zwykłych ludzi 62-65; heroiczna 10-12,54-67, 167; jej maoryska koncepcja 68--69; "nowa" 10, 53,81; struktura performatywna versus pre-skryptywna 11,12; struktura ver-sus 7, 159, 160, 167; zob. także wydarzenie Histoical Metaphors (Sahlins) 151,

158,171

Hocart, A.M. 14, 30, 55, 57, 63, 64, 81, 83, 86,94-122 passim, 156 homoseksualizm 27 Hone Heke zob. Heke, Hone HongiHika 76, 77, 89,90 Hoohokuokalani 117 Hopi 26,167 Huber, Peter 51 Hula 23,31,48,49,133 Hunnewell, James 171 Hunt, John 64,82, 83,105

idealizm 169 Ilongoci 67, 87 imperializm 13,119,145 Incwala ceremonie 108 Indianie amerykańscy 97, 144; in-doeuropejska władza królewska

192

Wyspy historii

56,62,93,95,96,100,104,106, 107,117

Indianie Crow 67

Indie, władza królewska w 96

Interes, pojęcie 8, 9,11, 14,16, 25, 39, 40, 42,164-166

intronizacyjne obrzędy zob. koronacyjne ceremonie

Irlandia, władza królewska w 96

Jaggar, Thomas James 58 Jarrć, Raymond 122 Jerzy III, król Anglii 157,160 język; hawajski 41; jego logiczna

struktura 162; zob. także znak językowa (lingwistyczna) wartość

162,166; zob. także Język Johansen, J. Prytz 56, 68, 69, 71,

72, 76, 86, 88,129 Jupiter, 102,108

Kaawa, P.W. 95

Kahiki 33, 93, 109, 135, 155, 160, 170

Kahoalfi 34,135,136,141

Ka-'l-i-mamao 116,127,132,150

Kalakaua, król 29

Kalaniopu'u, król 36,124,125,137--140,143,144,149

K&Wi 134,135,138,143,145,150

Kamakau, Samuel M. 45, 84, 131, 134,150

Kamapua'a 131

Kamba, bitwa 58, 59,83

Kamehameha, król 26, 32, 34, 49, 65, 84, 85, 87, 98,156,158

Kanaka 163

Kane (człowiek) 128,129

Kaneikapolei 125,143

Kaneoneo 153-156

kanibalizm, wzgl. ludożerstwo: na Fidżi 103,105,110,112-116; na Hawajach 129-130; Maorysów, 70;
zob. także ofiary z ludzi

Kant, Immanuel 161

kapitalizm 7,66,145

Kapiti, Pita 129

Ka'upu 133,134

KaT]56," ,03, 106, 110 ^

Kazembe, królestwo 63

kazirodztwo 30, 36,98

Kekoa, E. 39

Keoua 34

Kepelino, Z. 128,133,150

Ki'i (człowiek) 128,129

Kila 33, 35

King, por. James 21, 22, 27,45 46 124,125,137-145

Kipling, Rudyard 28

Kiwala'o, król 98

Kompania Nowozelandzka 78

Kororareka, maszt flagowy w 73-75 88, 91

Koskinen, Aarne A. 160 kosmogonia: hawajska 29,30,127--132; maoryska 29, 72, 86,128 kosmologia
15 Kronos 98 Ku 131, 132, 136-138, 141, 143,

148,152 Kuba 56, 82 kultura zob. struktura Kumulipo pieśń 30,127,128,132 Kunufakea 32,49

Kwirynus 107

La'ila'i 128,129,136 Laka 23,133 Lakeba102,118 Lasakaull3 Latynowie 100-102 Latynus, król 100,101

Lau zob. Fidżi Le'a 22,42,45 Leach, Edmund 109,120 Ledyard,John45,142 Lelemahoalani 45

193

Indeks

5t 80.100,

SCXSowa3 .

rńeaz zob. pochodzenie 1 hneaz Jno 16, 23, 44-46 93, 109, 116,

117,123-153,169 IOno-at-the-Makahiki132,134

Lapula63,65,86,87

ludożerstwo zob. kanibalizm

Uie morza 113,114,121

Luperkalia 108

Lyons, John 165

Lyth, Richard Burdsall 121

Madagaskar, historia na 64 Mahoe, Noelani 28, 29,47 Makahiki ceremonia: i Cook 23,46, 108, 109, 116, 117, 120, 124, 127, 131, 133-143, 149-151, 156; opisana 108-109 Malani z Lakembe 64 Mało, David 30,49,50,95,150,154 małżeństwo: Crow-Omaha 67; formy elementarne i złożone 67; na Fidži 40; na Hawajach 23, 34, 36,37; króla przybysza, jako forma wzajemnej wymiany 100, 101, 104-105; preskrytywne 40; rzymskie 101,105; zob. także pochodzenie i lineaż; specyficzne formy małżeństw, jak hi-pergamia

Mana; na Fidži 57; na Hawajach 25, 33, 43, 94, 148, 157, 160, 166, 170; u Maorysów 75,76,79,148 Manaia, mit 75,89 Maning, F.E. 76, 78, 79, 88-90 Maorysi 125,131,132; kosmogonia 29, 68-73; i boska władza królewska, 55, 64; lineaż i pochodzenie 30,71,85,77; i mana 75, 76,79,148; mitopraktyka i bunt 1844-1846 8, 68-80; rytuał pa-tata 129-131

Markizy, mieszkańcy 133

Marks Karol 57, 66, 79,170

marksizm 19,95,170

materializm 169

Matka Ziemia (Papa) 29,71,72,74-

-76,117,132 Maui 69 Mbau 56-59

Meksyk, władza królewska w 96 miłość zob. Aloha; Le'a; seksualność Mola zob. Fidži Mo'ikeha 33

Mongolia, władza królewska w 62 Mykeńscy bogowie królowie 54

Ndebele 61

Nemi99,129

Ngapuhi Anonim 76, 78, 88, 89

Ngapuhi 69, 73, 76, 78, 88-90

Ngatiawa 74, 89

Nguni 61, 62

Nietzsche, Friedrich 167

Noikoro 97,104

Nopera Panakareau 79

Nowa Gwinea, 39; Angorczycy 51

Nowa Zelandia zob. Maori

Nuha 126,144,150

Numa 107,108

Numitor 101

Obcy-król zob. boska władza królewska

obrzędy poczęcia 72

ofiary z ludzi; na Fidżi 109-116; na Hawajach 49,118,132,136; na Tahiti 94; zob. także kanibalizm

Ojciec Niebo zob. Rangi

Oliver, Douglas 94

Orou 24

Papa zob. Matka Ziemia

Patata rytuał 129-131

Pelops 100

Pensee sauvage 12, 30,43,160

Percy, Walker 161

Persja, władza królewska w 96

Phillips, por. Molesworth 125, 143,

149 pieśni narodzinowe, hawajskie 31,

36, 38,127

pieśni rozrodcze 31, 32, 48 piękno na Hawajach 32, 33, 37 Platon, cytowany 153 Plutarch 102

Pó (ciemność) 72, 76, 128 pochodzenie i lineaż: Crow-Omaha, 67; na Fidżi, 62, 63; hawajskie, 34, 35, 38, 50, 51, 61, 63, 65, 67; heroiczne versus segmentarne typy 61; maoryskie 27, 29, 61n, 71, 77, 86; Nguni, 61, 62; performatywna versus preskryptywna struktura 11 Pocock, David 65

podział pracy: w świadomości kulturowej i historycznej 61; lingwistycznej, 9 pokrewieństwo, odwieczne 63; zob.

także pochodzenie i lineaż poliandria 36, 37 poligamia 37 poligynia 36, 62, 64 Polinezja: boska władza królewska na 14, 60-62, 83, 85, 86, 93, 95, 96; lineaż i pochodzenie na 35, 61, 93; zob. także Fidżi, Hawaiki, Maoru, Tahiti, Tonga polinezyjskie wojny 68 polis 54-55

Polynesian Mythology (Grey) 68, 70, 75

Pomare 90

poszukiwać pana {imihaku) 37, 155

praxis zob. działanie

Prćaux, Jean-G. 100

Problemy metody (Sartre) 80

Prthu 97

przyjaźń, performatywna i preskryptywna 11, 40

Pukui, Mary Kawena 45-51, 84, 98 Pul Eliya 39

Purim festiwal H Putnam, Hilary 9

ulus 98 ion (statek) 13 45> "" . 123, 137 -144, 153 ' 26> - 141-

Robertson, George 94 Rokowaąa, Epeli 104, 110

Romulus 95, 98, 100-102 ml4, Rongo 129-131 U^'107"108

Rosaldo, Renato 67 87 Rou69, 70

Rousseau, Jean-Jacques 22 55 rozpryskiwania (hi>uwaQ Wody ce-remonia 133 y

Rozświetlone Niebo 30 49 117 RutulowieOI ' 26> - 141-

Rzym 98, 101, 102, 108

Sabinowie 102, 105-107 Sahlins, Marshall 14, 21, 25, 26, 44, 46, 94, 109, 131, 137, 140, 151, 158, 171

Saków (sakeńska), parodia króla

119, 120 Samwell, David 21-23, 31, 44, 49,

133,136,138,142,144,150 Sartre, Jean Paul 80 Saturnalia 108

Saussure Ferdinand de 9, 15, 16, 115, 159, 161-163, 165, 166, 168

Sayes, Shelly Ann 56 Schiitz, Albert J. 57 scytyjscy królowie 54 seksualność: fidżyjska 105; hawaj-ska 22, 23-28, 36-38, 47, 50, 153, 155; maoryska 56, 72 Service, Elman 56

195

Indeks

sho

rdand, Edward 68, 76, 89, 90,

130

olohal36

2

5

Siokowie26 Skandynawowie, 1 władza królewska 96 Skinner,W.H.74,89

Smith, Adam 145

Smith, Bernard 145,148,152

Smith, Jean 69, 72,130

Smith,S.Percy72,90

socjobiologia 95,96

stawianie na przedzie 41

Stern,Gustaf9

Stone, Lawrence 53, 81

Strawson, P.F. 162

struktura: splotu okoliczności 14,16, 77, 140, 142, 151, 155, 168; w konwencji i w działaniu 8; a historia, 7, 159, 160, 167; jej znaczenie 7,106; preskryptywna versus perfomatywna 11,12, 34, 39-44; reprodukująca się 8, 12, 99,154,160; strukturyzująca ha-bitus, 42; podświadoma versus otwarta, 67; synchroniczna versus diachroniczna 14-15, 81, 96, 115-116,160,167; śladowa 90

strukturalizm 16,99,159,167

sukcesja pozycyjna 61, 63

Supplement au voyage de Bougainville 24

Sutton, Bruce 91

Swazi 61,108

symboliczny przedmiot 165

systemu światowego teoria 7, 8

Szekspir, William, jego Henryk V cytowany 65,109

śladowa struktura 90 Ta'ufa'ahau, król 62, 63

tabu; na Fidżi 111; na Hawajii 10,25, 26, 27, 33-36, 38, 60, 99, 131--134, 138, 141, 153, 154, 156, 158-159; maoryskie 130,131 Tacjusz, król 107 Tacyt 58, 83

Tahiti 25, 78,137; Wallis na 93-94 lane, mit o 29, 71, 72, 74, 76 Tantal 100 Tapa, zastosowanie ceremonialne,

103,106,112,118 Tarkwiniusz 100 Taro 30,130,139,158 Tarpeja 102 Teogamia 24, 38 Thakombau 56-59, 82, 83,120 Thomas, John 86 Thompson, E.P. 64 Thompson, Laura, 118,122 Thurston, Asa, 36 Tikanga, 71 Tippett,A.R. 17,121 Tiwowie 94

Toganivalu, Ratu Deve 122 Toko 75, 76

Tonga 21,46, 57, 58, 83,143; heroiczna segmentacja na, 85; historyczno-genealogiczna wiedza na 86; i kava 56,94,103,106,110, 111,119-121; pozycyjna sukcesja na 61

totemizm 29, 30, 99,100,130 Tregear, Edward 76 Trevenen, James 47,143,144,150 Trojańczycy 100-102 Tswana 39 Tu, 70,129-132 Tuahu, 74-76, 79, 88, 89 Tuaregowie 65 Tuhoë 74, 89

TuiNayaulo2,103,118 Tukidydes 68, 76 Turner, V. 84 tworzenie pieśni 27-28

196

Wyspy historii

umowa społeczna 55, 95

Valeri, Valerio 33, 35, 36, 49, 81,

109,117,125,132,135,150 Valery, P. 117

Vancouver, kpt. George 26,144,150

Vansina, J. 56, 82

Vernant, Jean-Pierre 54, 55, 68

Vico, Giambattista 53, 55

Viwa Wyspa 58

Voltaire 53, 81

Vunivalu 112,121

Wagner, Roy 167

Waitangi, traktat 74, 77-80, 88, 90

Wakea (Rozświetlone Niebo) 30,49, 117

Wallis, kpt. Samuel 93, 94

Wards, Ian 79, 80, 88

Waterhouse, Joseph 57, 82, 86, 95, 121

Watman, Willie 141

Watt, Sir James 126

Webber, John 144-147 Weber, Max 168 White, John 69-70, 76, 79, 90 Whorf, Benjamin Lee 41,161,167 wieczna władza królewska 63 Wilkes, Charles 86, 89, 90 Williams, Henry 78, 79, 90 Williams, Herbert W. 58, 75, 76, 89 Williams, Thomas 57, 58,112

władza królewska zob. królewska

władza, teorie jej genezy 93-98- znh także boska wład^ 1-''

Wojna peloponeska ('

Wolf, Eric 8

Wright, Harrison M. 83, 90

Wyczyn, Heusch o 98

wydarzenie: antropologia storia, i 80-81; jako postać mitu kosmicznego 71-jako jednostkowa i zbiorowa reprezentacja 126; i struktura 7 8 10,11,13,154,155,168

zabójstwo matki/ojca 63, 72, 98 103

Zeus 54, 98

Zimmerman, Heinrich 45

Złota Gałąź (Frazer) 61, 119, 120, 124,129

zmiana versus stabilność, wzgl. trwałość (stałość) 159,160,168; zoł>. także struktura

znaczenie 7, 9-11, 13, 14, 16, 19,

160-169,171

znak: jego funkcjonalne zrewaloryzowanie (przewartościowanie) 9-10, 164; rzeczy versus 9, 12, 162,165

Zulusi 60, 61, 64, 84; obrzędy narodzinowe, tahitańskie 122

Nakład 1000 egz., ark. wyd. 13