

MAŁGORZATA OWCZARSKA

Uniwersytet Warszawski

Odrodzenie kulturowe na postkolonialnym Tahiti. Przypadek *unu*

Ruch odnowy kulturowej w Polineezji Francuskiej – autonomicznym terytorium Francji, narodził się już w latach 70. XX w., inspirowany ideologiami emancypacyjnymi tamtych czasów. Wówczas miejscowi intelektualiści – głównie absolwenci protestanckich seminariów teologicznych oraz wydziałów lingwistyki, ogłosili powrót do wartości, historii i kultury Mā'ohi¹ wobec ich zdewaluowania i niszczenia na skutek kolonializmu i przemian społeczno-gospodarczych doby testów nuklearnych w latach 1966–1996² (Saura 2008, 1990; Pambrun 2010). Jedną z głównych postaci tego ruchu, pastor, poeta i działacz Turo a Ra'apoto, tak diagnozował sytuację ówczesnych mieszkańców wysp:

¹ Osoba polinezyjskiego pochodzenia zamieszkująca tereny Polineezji Francuskiej. Nazwa ta wyłoniła się w dyskursach narodotwórczych XX w. jako element wykraczający poza lokalne tożsamości mieszkańców identyfikujących się z poszczególnymi wyspami czy archipelagami w kierunku budowania szerszej wspólnoty Mā'ohi.

² Otwarcie tzw. Centre d'expérimentation du Pacifique (Centrum Eksperymentalne na Pacyfiku), którego głównym zadaniem było testowanie broni jądrowej w archipelagu Tuamotu, miało kardynalny wpływ na zmiany gospodarczo-społeczne na wyspach. Spowodowało napływ państwowego kapitału związanego z obsługą działań militarnych, a co za tym idzie, pojawienie się nowego zatrudnienia w wojsku oraz usługach dla baz wojskowych i żołnierzy. To całkowicie zmieniło dotychczas samowystarczalną gospodarkę wyspiarzy na tę rynkową, opartą na płatnej pracy. Wybudowane na potrzeby wojskowe i cywilne międzynarodowe lotnisko w Faa'a otworzyło też wrota masowej turystyce. Poszukujący posad mieszkańcy Polineezji Francuskiej zaczęli migrować z tzw. wysp zewnętrznych do centrum administracyjnego na Tahiti. Ta wyspa podlegała coraz większej urbanizacji. Dziś zamieszkuje tutaj większość populacji pięciu archipelagów. Okres prób nuklearnych wiąże się też z dużym napływem importowanych dóbr, żywności i energii, od których wyspy pozostają nadal uzależnione. Koszty importu znacznie przewyższyły PKB, jakie może samodzielnie wyprodukować terytorium. Było to możliwe na skutek wytworzenia tzw. sztucznej gospodarki, która w rezultacie uzależniła wyspy od subsydiów z metropolii. W końcu można mówić również o zmianie „stylu życia” wyspiarzy na „zachodni”, co łączy się z wkraczaniem w konsumpcjonizm (Saura 2008, 1990; Pambrun 2010; Robineau 1984).

Warunki życia się zmieniły. Nasi przodkowie, religia już nie istnieją. Na naszą kulturę, jeśli nie służy ona jako pretekst do demagogii polityków, nakłada się kaganiec. Tylko *marae*³ pozostały obecne – niemi, choć może pełni współczucia, widzowie agonii naszego ludu, poświęconego na rzecz różnych, zdaje się wewnętrznie sprzecznych, ideologii i interesów. Nie głosimy „powrotu do przeszłości”; zawsze są wsteczne umysły chętne do [takich] oskarżeń. Jeśli wyobraźnia może być definiowana jako zdolność do tworzenia czegoś nowego ze starego, wtedy jest naszym obowiązkiem zrozumieć i nasiąknąć naszą kulturą, naszym językiem, aby stworzyć nowy świat na nasz obraz i dla nas skrojony. Nie jest też celem zastąpić to, co stare czymś innym. Naszą dzisiejszą tragedią jest wzgarda wobec poczucia inności w szkołach i lokalnych instytucjach. (...) lekceważenie dla *kaina* – tych rdzennych wyspiarzy zakorzenionych w kulturze, a przynajmniej tym, co z niej zostało. Ich misją jest jej podtrzymanie i zapobieżenie zerwaniu, tak bardzo pożądanemu przez innych. (Ra’apoto 1989: 6; wszystkie teksty źródłowe w tłumaczeniu autorki).

Ra’apoto mówi zatem o zerwaniu z tradycją tubylczej kultury i jej dewaluowaniu zarówno z ręki kolonialnych obcych, jak i samych wyspiarzy zwracających się ku francuskiemu stylowi życia. Stąd termin zerwania czy rozłamu można interpretować dwojako – jako niemalże całkowitą utratę ciągłości kulturowej, co było związane z działalnością misyjną i kolonialną na wyspach, ale również jako rozszczepienie w wyspiarskich postawach. Ra’apoto wskazuje też na filozofię odrodzenia kulturowego, w której raczej czerpie się z przeszłości, niż ją odtwarza, ale też nie stara się „starego zastąpić czymś innym” – odległym Polinezyjczykom.

Warto zaznaczyć, że postkolonializm uważam za analityczny punkt wyjścia do rozważań nad odnową kulturową. Rozumiem ten termin jako trwający w czasie rezultat relacji kolonialnych, których początek przypada na sam moment kolonizacji. Jest to zespół przemian i transformacji politycznych, społecznych, gospodarczych i dodam – ekologicznych, które są konsekwencjami kolonialnej dominacji (Gandhi 2008). Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin (2002) powiadają, że życie dwóch trzecich dzisiejszej populacji świata zostało ukształtowanie poprzez kolonialne doświadczenia. W takim ujęciu postkolonializm sprowadza się z wyżyn teoretycznej analizy do bardzo praktycznego, lokalnego wymiaru codziennych ludzkich praktyk – taką właśnie analizę staram się podjąć. Jednocześnie należy podkreślić, że każdy kontekst postkolonialny – w tym ten tahitański, jest szczególny, dlatego pewnie bardziej trafnie będzie mówić o postkolonializmach. Jedną z charakterystyk postkolonializmu tahitańskiego jest poważne zachwianie tubylczego continuum kulturowego, które wynika z kilku czynników: z dziesiątkujących populację epidemii przywiezionych przez europejskich marynarzy i osadników; działalności misjonarzy chrześcijańskich przyczyniającej się do niszczenia miejscowej religii i opartego na niej porządku społecznego, wiedzy oraz sztuki; całkowitego przekształcenia relacji

³ Polinezyjska świątynia o kamiennej konstrukcji. Zazwyczaj budowana w formie platformy otoczonej bazaltowym bądź koralowym murem.

władzy politycznej i gospodarki wynikającego z uwarunkowań kolonialnych; poważnych przemian demograficznych związanych z europejskim i azjatyckim (głównie chińskim) osadnictwem. Wreszcie Polinezja Francuska wyróżnia się wprowadzoną w dobie testów nuklearnych w archipelagu Tuamotu tak zwaną sztuczną ekonomią, co definitywnie zakończyło okres gospodarczej samowystarczalności wysp. Przyjęły one wówczas „biały” (*popa’ā*) styl życia oparty na konsumpcji i pracy zarobkowej (Finney [1973] 2007; Saura 2008, 2002; Panoff 1989; Robineau 1984; Newbury 1980; Danielson 1993; Poirine 1992). Wszystko to prowadzi do głębokiego przekonania zarówno wyspiarzy, jak i wymienionych autorów, że rdzenni mieszkańcy w dużej mierze zatracili swoją kulturę, pamięć, wiedzę oraz zerwany został ich głęboki kontakt z ziemią i oceanem czy ze stylem życia i wartościami przodków. Potwierdzają to moje rozmowy z Tahitańczykami w czasie badań przeprowadzonych w 2012 r. Właściwie wszyscy moi rozmówcy zgadzali się z opinią o utracie własnej kultury, głębokiej konfuzji w odniesieniu do własnej tożsamości oraz chęci odnalezienia i odbudowania ich obu. To nazywam postkolonialnym kryzysem tożsamości, który uważam za jeden z poważniejszych problemów współczesnej Polinezji Francuskiej.

Niniejszy artykuł skupia się na wątkach dotyczących odpowiedzi tahitańskich aktywistów kulturowych na tenże kryzys. Szczególną uwagę poświęcę *unu* – rodzajowi wysokich drewnianych płaskorzeźb, których pierwowzory były elementem wyposażenia przedchrześcijańskich świątyń polinezyjskich. Interesują mnie one nie jako przedmioty, ale jako część ciągłego procesu, „dziania się” – w ramach współczesnego zjawiska odrodzenia kulturowego na Tahiti. Rzeźby będą zatem punktem wyjścia do opisu szerszych zjawisk społeczno-kulturowych. Jednocześnie, inspirując się piśmiennictwem Brunona Latoura (2013, 2011) i Tima Ingolda (2006), dostrzegam w *unu* potencjał wchodzenia w relacje z ludzką rzeczywistością. Traktuję je jako metaforę węzłów nawiązywanych relacji między człowiekiem, przedmiotami, znaczeniami, duchowością, miejscem i czasem, emocjami, prywatnymi i zbiorowymi historiami. Tak rozumiana relacyjność jest koncepcją wypływającą z terenu. Mówiąc o wiązaniu relacji, parafrazuję moich rozmówców, którzy określają swoje działania jako „plecenie”, „nawiązywanie więzów”, „ponowne otwieranie połączeń” między wymienionymi wymiarami, traktowanymi w teoriach badaczy z kręgu kultury euroamerykańskiej jako osobne poziomy rzeczywistości czy kategorie. W ujęciu moich rozmówców splatają się one w jedność. Praktyki podejmowane przez tahitańskich aktywistów charakteryzują się również tym, że są świadomym dążeniem do odrodzenia kulturowego Mā’ohi. Mają one również mobilny i procesualny charakter. Bliska jestem również podejściu Arjuna Appanduraia (2005), który mówi o przepływach i wyobraźni jako o głównych czynnikach kulturotwórczych współczesnych czasów. Jednak w wypadku Tahiti ma to szczególny wymiar ze względu na kolonialne rozrywanie continuum kulturowego, ale i genealogicznego (chodzi o zdziesiątkowanie populacji przez epidemie

czy mieszanie się miejscowej społeczności z osadnikami z Europy i Azji)⁴. To wszystko powoduje, że współczesna wyobraźnia, z konieczności, jest wykorzystywana do zapewniania luk w strzępach zachowanej pamięci i wiedzy o przodkach. Nie mogę jednak mówić o hobsbawmowskiej „tradycji wynalezionej” (Hobsbawm i Ranger 2008) – uważam ją za teorię zmiany w danym continuum kulturowym, która poczucie tej ciągłości stara się zachować, choć poprzez powtarzalne stosowanie nowych form bądź też wręcz kontr-tradycji. Odczytuję ją jako narzędzie zmiany w modernizującej się Europie po rewolucji przemysłowej. Nie odpowiada to zjawiskom odrodzenia kulturowego współczesnego Tahiti, gdzie świadomie odczuwa się utratę owego continuum i stara się odtworzyć to, co zostało zniszczone bądź zapomniane na skutek kolonializmu: odkryć, zrehabilitować i zastosować do budowania dzisiejszej wyspiarskiej tożsamości. Mówimy zatem o odmiennych procesach i kontekstach historycznych. Termin ten pragnę poddać głębszej krytyce. „Wynajdywanie tradycji” było pojęciem chętnie używanym przez antropologów zajmujących się Pacyfikiem na przełomie lat 80. i 90. XX w. (patrz Keesing 1989; Hanson 1989). Wzbudziło to silną krytykę ze strony tubylczych intelektualistów oraz niektórych antropologów jako obraźliwe i umniejszające dziedzictwu wyspiarskiej kultury, a nawet zarzucające „zmyślanie” własnej kultury. Najbardziej znana była dyskusja między Rogerem M. Keesingiem (1989) i Haunani Kay Trask (1991) na łamach „The Contemporary Pacific”. Omawiano wówczas kontrowersje wokół koncepcji autentyczności, prawa do tradycji i problemu antropologii jako narzędzia autorytarnej falsyfikacji tubylczych tożsamości (Friedman 1992). Dodatkowo, pisze Bruno Saura (2008), narodził się dyskurs inspirowany „szkołą tradycji wynalezionej”, a identyfikujący działania na rzecz odnowy kulturowej, głównie lat 70. i 80., jako ruch neotradycyjny, czasem przypisywany manipulacji wyspiarskich elit, głównie politycznych⁵. W odniesieniu do Polinezji Francuskiej takie rozwiązanie teoretyczne przyjął Alain Babadzan (1982, 1988, 2003). Z jednej strony wskazywał on, że procesy odnowy kulturowej na Tahiti są dziełem „akulturowanych elit” – a więc osób zewnętrznych kulturze polinezyjskiej, o mieszanym pochodzeniu, co Saura (2008) z pełną mocą krytykuje jako stwierdzenie nieuprawnione. Z drugiej strony, zajmując się religijnością i synkretyzmem religij-

⁴ Ben Finney ([1973] 2007: 18) twierdzi, że pierwsze spotkania z białymi spowodowały spadek populacji Tahiti o 40% w ciągu jedynie 30 lat. Główną przyczyną były przywiezione choroby, na które miejscowa ludność nie była uodporniona. Już w połowie XIX w. liczebność wyspiarzy wynosiła 8000 z pierwotnie szacowanych 40 000 osób. Autor wskazuje, że na Tahiti trudno znaleźć „czystej krwi” Tahitańczyka, gdyż bez osadniczej migracji i mieszanych małżeństw odrodzenie populacji byłoby niemożliwe – wedle spisu ludności z 2012 r. na Tahiti mieszka 183 645 osób, co stanowi większość całej populacji Polinezji Francuskiej (Institut de la statistique de la Polynésie française 2013).

⁵ Marshall Sahlins (1993, 1999) w tym właśnie kontekście krytykuje stosowanie pojęcia tradycji wynalezionej dla opisu zająć okresu dekolonizacji Pacyfiku. Uważa, że przede wszystkim doszło do nadużycia funkcjonalizmu przy opisie wyspiarskich elit. Tym samym umniejszono wagę integralności wyspiarskich kultur oraz dużo starszych strategii przetrwania i oporu wobec kolonizacji.

nym na wyspach Tubuai, rozważał on ten problem, pomijając kolonializm jako polityczne uwarunkowanie przemian kulturowych i religijnych. Do pewnego stopnia „szkoła tradycji wynalezionej” postrzega zjawiska z punktu widzenia zmiany samej w sobie, pomijając kluczowy, w mojej opinii, czynnik napięć etnicznych i kulturowych związanych z kolonializmem właśnie, a dziś również wpływ postkolonialnego kryzysu tożsamości i poczucia utraty własnej kultury, do odzyskania której dąży się świadomie. Temat świadomości w odniesieniu do odrodzenia kulturowego na Hawajach podnosi też Jocelyn Linnekin (1983, 1990, 1991), która wyodrębnia kulturę spontanicznie przeżywaną przez Hawajczyków i tradycję jako „świadome modele przeszłych sposobów życia” – przynależnych aktywistom, artystom i intelektualistom. To rozwiązanie teoretyczne z kolei wyobcowuje tych ostatnich ze spontanicznego przeżywania kultury we własnych społecznościach i jest niezgodne z moimi obserwacjami na Tahiti. Opisywani przeze mnie aktywiści są przede wszystkim członkami miejscowych społeczności i wnoszą do ich życia istotny wkład, są częścią szerszej pojętych, nakładających się na siebie zależności i relacji kulturowych. Stanowczą jednak zasługą Linnekin na planie badań społeczności wysp Pacyfiku było odrzucenie autentyczności tradycji rozumianej jako „faktycznie występującej w przeszłości” kategorii analitycznej wobec rozważań nad współczesną tożsamością czy odnową kultury (patrz też Jolly 1992). W końcu Jonathan Friedman całkowicie odrzuca koncepcję „tradycji wynalezionej”, powiadając:

Modernistyczna strategia opiera się na jasnym podziale przestrzeni prawdy i reprezentacji. To ostatnie sugeruje, że twierdzenia o rzeczywistości mogą być mierzalne w odniesieniu do ich prawdziwości, do stopnia, w jakim korespondują z prawdziwymi wydarzeniami. Pojęcie tradycji, kultury czy historii wynalezionej w tym ujęciu jest zwykłym stosowaniem tego modelu do naszych własnych reprezentacji, to znaczy demystyfikacji naszej własnej historii (Friedman 1992: 849).

„Tradycja wynaleziona” jest obosiecznym mieczem, który jednocześnie postuluje ciągle konstruowanie rzeczywistości społecznej, a z drugiej strony nieustannie ją falsyfikuje, odnosząc się do „prawdziwej historii” czy „rzeczywistej” archaiczności zwyczajów. W pewnym sensie sama się wyklucza. Friedman twierdzi, że jest to etnocentryczny zabieg europejskich antropologów – należy zastąpić go odczytywaniem transformacji kultury. Ta ostatnia nigdy nie wypływa z próżni, a jednocześnie reaguje na współczesne sobie problemy i kryzysy. Może ona również doprowadzić do anihilacji kultury i jej późniejszego odradzenia, jak to było w przypadku Hawajów, a w dużej mierze i Tahiti. Słowem – w ciągłość czy przemianę tych konkretnych kultur wpisany jest brak continuum, wynikający z uwarunkowań historycznych. Rolą antropologa nie jest falsyfikacja prawdy opartej na własnym dyskursie reprezentacji historycznych, ale dochodzenie „lokalnej specyfiki samo-konstruowania się” w konkretnym kontekście – dla mnie jest to postkolonialność Tahiti w 2012 r. Jeszcze raz sparafrazuję Ra’apoto – nie chodzi o to, aby na zgłiszczach przeszłości „wynaleźć” inne, ale zbudować nowe, czerpiąc ze starego.

Wolę zatem mówić o świadomej re-konstrukcji kultury, co jest odpowiedzią na pytanie, jak ludzie odbudowują sami siebie. Przedrostek „re” odnosię do empirycznego zakorzenienia w historii i wiedzy wyspiarskiej dotyczących własnej przeszłości i tego, jak żyli przodkowie, które z pełną premedytacją stara się odkryć, odtworzyć, dowartościować i wprowadzić na nowo do codzienności. „Konstrukcja” jest właśnie strefą działania wyobraźni, tam, gdzie żadne informacje nie są dostępne bądź gdzie poprzez praktyki kulturowe odpowiada się na współczesne wyzwania, problemy, warunki życia, wartości i ideały. W pełni zgadzam się z Jolly, Linnekin i Friedmanem, że autentyczność czy falsyfikacja nie jest ani celem, ani przedmiotem analitycznym opisywania tych zjawisk. W dalszej części tekstu pokażę, w jaki sposób re-konstrukcja kultury ma charakter procesualny, wynikający często ze splotu sytuacji i kontekstów oraz podlegający ciągłym negocjacom i zmianom. Odniosę się też do ponadlokalnego wymiaru re-konstrukcji kultury Tahiti, który zasada się na mobilności i wiązaniu relacji z wieloma inspiracjami pochodzącymi spoza wyspy. W dużej mierze rozumiem re-konstrukcję jako nieustające wiązanie relacji pomiędzy tym, co przeszłe i teraźniejsze. Tekst będzie zatem opisem *unu*, które odgrywają w tych procesach niemałą rolę poprzez ciągłe wiązanie ich z duchowością, obchodami świąt, genealogiami rodzin tahitańskich, lokalnymi podaniami, topografią, jak również z koncepcjami odzyskiwania wyspiarskiej historii i naznaczeniem przestrzeni.

Tekst oparty jest na badaniach przeprowadzonych w czasie dziesięcioletniego pobytu na tej wyspie w 2012 r. Obiektem moich dociekań stały się dwa oddolne stowarzyszenia działające na rzecz odnowy kulturowej i ekologii. Pierwszym z nich było powstałe w 1994 r. Haururu (dawna nazwa doliny Papeno’o, może być tłumaczona na Zjednoczenie w Pokoju) – opiekujące się kompleksem zabytkowych świątyń polinezyjskich zwanym Fare Hape w dolinie Papeno’o w centrum wyspy. Drugim było powstałe w 2009 r. Fa’afaite te Ao Mā’ohi (Pojednanie Świata Mā’ohi) zajmujące się odrodzeniem tradycyjnych technik żeglugi na jedynej wówczas dwukadłubowej pirodze pełnomorskiej o nazwie Fa’afaite (Pojednanie). Stowarzyszenie jest częścią międzynarodowego projektu ekologiczno-kulturowego skupiającego siedem innych pirog z całego Pacyfiku⁶. Stąd też terenem moich badań była dolina Papeno’o, pokład pirogi Fa’afaite oraz wszelkie inne miejsca na wyspach, gdzie organizacje prowadziły swą działalność bądź mieszkali ich członkowie. Jako aktywistów kulturowych traktuję właśnie członków obu stowarzyszeń, którzy byli moimi głównymi part-

⁶ Odrodzenie sztuki żeglugi i nawigacji polinezyjskiej cały region zawdzięcza Hawajczykom oraz powstałej w 1975 r. pirodze Hōkūle’a, która jako pierwsza po setkach lat przepłynęła z Hawai’i na Tahiti, prowadzona przez mistrza nawigatora Mau Piailung’a z Satawal (Mikronezja). Nauczył on kolejnych żeglarzy tradycyjnej sztuki odnajdywania drogi na morzu. Z tego rejsu i hawajskiej społeczności skupionej wokół pirogi stworzył się ruch związany z odnową tradycyjnej żeglugi pełnomorskiej na Hawajach, Nowej Zelandii i Wyspach Cooka. Od 2009 r. do floty pływających już polinezyjskich łodzi dołączyło siedem nowych pirog, w tym z Fidzi, Samoa i Tahiti, zrzeszonych w federacji The Pacific Voyagers.

nerami badań. Ten termin zdaje się być o tyle adekwatny, że odnosi się bezpośrednio do sedna definiowanej przez nich aktywności, a więc – działalności kulturowej. Wpisuje się to w kontekst trwającego od lat 70. ruchu odnowy kulturowej, realizowanej zarówno przez oddolne stowarzyszenia, instytucje terytorialne, jak i pojedyncze osoby. Nie znaczy to jednak, że poglądy aktywistów czy ich przekonania są podzielane przez innych mieszkańców Tahiti. Tą kwestią nie będę się zajmować. Niemniej jednak można podkreślić, że obie organizacje są dobrze osadzone i znane tyleż lokalnie, co ponadlokalnie, a nawet prowadzą współpracę międzynarodową. Obie znajdują oddźwięk swoich działań w mediach i wchodzi w stałą interakcję z mieszkańcami wysp, czy to poprzez organizowanie wydarzeń kulturalnych, prasę, czy Internet (w wypadku młodszej organizacji). Ich działalność spotyka się zarówno z szacunkiem i uznaniem, jak i krytyką czy zwykłą obojętnością. Aktywiści kulturowi są bowiem takimi samymi uczestnikami życia społecznego jak inni jego aktorzy. Należy również pamiętać, że ich działalność w stowarzyszeniach jest podejmowana jako dodatkowa wobec codziennej pracy, obowiązków względem rodziny czy własnej społeczności. Nie znaczy to, że wskazane sfery ich życia nie mogą wzajemnie na siebie wpływać.

Odrodzenie *unu* – wiązanie relacji między przeszłością a teraźniejszością

Historycznie *unu* było używane wyłącznie w *marae*. Były to obsadzone na dworcu świątynnym drewniane płaskorzeźby w kształcie podłużnej deski. Przedstawiały zwierzęta (głównie ptaki i psy), postaci ludzkie bądź formy geometryczne. Najczęściej były barwione czerwoną ochrą. Ozdabiano je czasem piórami bądź kawałkami *tapa*⁷. Ich religijna funkcja nie jest do końca jasna, historyczne zapiski wskazują, że były wznoszone, aby uczcić ofiarę z człowieka. Kenneth Emory ([1933] 1971) zauważa jednak, że spotykano je również w świątyniach, gdzie nie odprawiano tego typu rytuałów. Mogły upamiętniać wodza, którego kości powierzono *marae*. Teuira Henry uważa, że były to rodzaje wieszaków na przedmioty przeznaczone bogom (Oliver 1974; Henry [1928] 1971). Dziś również powiada się, że stanowiły kanał komunikacyjny z bogami, były pośrednikami, rodzajem łącznika pomiędzy światem doczesnym (*te Ao*) i światem bogów i przodków (*te Pō*)⁸. Stanowiły również symbol mitycznych filarów nieba (Millaud i Rattinassamy 2001), które podtrzymują nieboskłon, zapewniając do-

⁷ *Tapa* jest to rodzaj materiału wykonany z ubitej kory niektórych gatunków drzew bądź krzewów.

⁸ Mityczne *Ao* to wypełniony światłem świat doczesny, w którym żyją ludzie, zwierzęta i rośliny; *Pō* to pierwotna przestrzeń, świat ciemności, dom bogów i duchów przodków. Dziś moi rozmówcy często interpretują te dwa światy jako równoległe wymiary, pozostające ze sobą w ciągłym kontakcie i zależnościach.

stęp światła do ziemi, a które widzimy jako dziesięć jasnych gwiazd (Henry [1928] 1971: 361–362; Makemson 1941: 199; Teriierooiterai 2009). Taką interpretację otrzymywałam od moich rozmówców, ale również z powyższych źródeł pisanych czy materiałów informacyjnych instytucji publicznych⁹, z których tahitańscy aktywiści sami korzystają. Należy nadmienić, że dla moich rozmówców samodzielne poszukiwania w literaturze historycznej i antropologicznej, jak również w pozostałościach lokalnej tradycji ustnej stanowią podstawę do działań związanych z odtwarzaniem przedkolonialnych elementów kultury (co nie znaczy, że tylko na tym polega rekonstrukcja), szczególnie tych ceremonialnych czy związanych z mitologią. Wynika to z faktu, że wiedza o tym może być obecnie pozyskiwana wyłącznie ze wskazanych źródeł.

Unu zniknęły z krajobrazu wysp razem z chrystianizacją w XIX w. Nie zachował się ani jeden egzemplarz. Znamy je głównie ze szkiców i opisów pierwszych europejskich podróżników. Dopiero w latach 80. XX w. zaczęły się ponownie pojawiać w charakterze dekoracji na odrestaurowanych zabytkach bądź podczas spektakli odwołujących się do epoki przedkolonialnej. Na Tahiti pionierską rolę przywracania *unu* w *marae* oraz nadawania im znaczenia wykraczającego poza dekoracyjność czy kopię historyczną odegrało stowarzyszenie Haururu. Członkowie zainstalowali je w 2006 r. w archeologicznym kompleksie *marae* w dolinie. Wszystkie rzeźby są dziełem artysty Eriki Marchanda i jego uczniów z Liceum im. Samuela Raapoto. Na podstawie własnych poszukiwań aktywiści przywrócili *unu* w swojej dolinie, świadomie budując kompromis między historyczną funkcją tego przedmiotu – której oryginalne przeznaczenie i symbolika zostały zatarte przez czas i kolonializm, a nowoczesnymi potrzebami wypływającymi z postkolonialnego kryzysu tożsamości. Świadomie, na podstawie prac powołanego do tego zespołu i gremialnie podejmowanych decyzji w łonie stowarzyszenia, aktywiści nadali im nowe znaczenie związane głównie z genealogią i przestrzenią doliny Papeno’o. Przypisano je jednak wyłącznie *marae* – tak jak czynili to przodkowie. *Unu* postawione przez Haururu przedstawiają niektóre zwierzęta opiekuńcze rodzin tahitańskich¹⁰, dwóch bogów z polinezyjskiego panteonu – Pere i Tāne oraz jeden żywioł – wodę. Miały one stać się przyczynkiem do refleksji i pracy nad odkrywaniem historii i genealogii rodzin członków stowarzyszenia oraz gości uczestniczących w organizowanych w Fare Hape ceremoniach. Niektóre z nich mają przypominać o miejscowych

⁹ *Assemblée de la Polynésie Française* (Zgromadzenie Polinezji Francuskiej, instytucja legislacyjna) wydał ulotki informacyjne autorstwa Hiriata Millaud dotyczące *unu*. Jest to jedyne znane mi źródło mówiące o tym, że służyły one do komunikacji z bogami, co jest powszechną interpretacją wśród członków obu stowarzyszeń. Tego typu informacje czasem pozostają w rodzinnych opowieściach, tradycjach ustnych bądź zapiskach zwanych *puta tupuna* (księga przodków) – niechętnie udostępnianych szerszej publiczności.

¹⁰ W kulturze tahitańskiej istnieje przekonanie, że każda rodzina i człowiek ma swoje zwierzę opiekuńcze (*tāura*); wiążą się one z historią rodziny bądź są inkarnacją duchów przodków. Do dziś wiele osób opisuje spotkania ze swoimi zwierzętami opiekuńczymi, najczęściej gdy przychodziły im z pomocą w trudnych sytuacjach. W Fare Hape *unu* przedstawiają ptaka, wężorzą, gąsienicę, skolopendrę, psa, świnie, rekina i jaszczurkę.

podaniach i mitycznych postaciach, które wiążą się z przestrzenią doliny. Nie przez przypadek każdemu z *unu* przypisano na stałe miejsce w jednej z *marae*, położonej w określonym miejscu, otoczonej przez konkretne góry czy strumienie. W ten sposób *unu* wpisuje się w szerszy dyskurs, praktyki i symbolikę budowaną przez stowarzyszenie. I tak na przykład *unu hē* – gąsienicy znajduje się w *marae va'amata'eina'a*¹¹ w samym Fare Hape – Fare Hē (Domu Gąsienicy). To stworzenie jest związane z legendą o Arutaruta-Tamaumau-Auahi – bogini opiekunki wulkanicznego ognia, która raz przeistaczała się w gąsienicę, innym razem w motyla. Ostrzegала też miejscowych mieszkańców o nadchodzącym niebezpieczeństwie, w zamian za co ci ją karmili. Stała się więc strażniczką tego miejsca, a o jej postaci przypomina podłużna góra Uru Hē (Głowa Gąsienicy), gdzie bóstwo miało się przepoczwaczać, a u stóp której usytuowany jest cały ośrodek oraz znajdująca się nieopodal jaskinia gąsienicy – jej legendarna kryjówka (patrz też Manutahi 1999). Historia gąsienicy jest opowiadana gościom Fare Hape, gdy oprowadza się ich po kompleksie, jednocześnie tłumacząc im symbolikę tego stworzenia związaną z nauką i dojrzewaniem. „Nasza gąsienica, nasza w Fare Hape, symbolizuje nauczanie, to znaczy, że tutaj była, powiedzmy szkoła, a co robimy w szkole? Wiele rzeczy, (...) aż zdobywamy tyle wiedzy, że możemy ulecieć ku swym własnym dziełom. To właśnie robi gąsienica kiedy się przeistacza w motyla. (...) I my też” (Yasmina Taumihau, Fare-Hape, wypowiedź do grupy dzieci, 21.05.2014). Członkowie stowarzyszenia podejrzewają, że Fare Hape mogło być niegdyś siedzibą szkoły astronomii i obserwacji gwiazd. Stąd dzisiejsza ich działalność oświatowa jest łączona z domniemaną, niegdysiejszą funkcją tego miejsca. Tak też *unu* wiąże się z genealogią ludzką poprzez wizerunek zwierząt opiekuńczych, z ziemią, w której nazwach i topografii odcisnięta jest legendarna historia – jak w przypadku gąsienicy, oraz wartości symbolizowane przez zwierzę i związaną z nim legendę. Podobne przykłady można byłoby mnożyć w odniesieniu do każdej z rzeźb i wizerunków, które przedstawiają.

Oprócz tego *unu* są nieodłączną częścią istotnych obchodów świąt określających tahitański cykl doroczny. Co pół roku uroczyste montuje się i demontuje *unu* w ramach obchodów zmian tahitańskich pór roku: *Matari'i i ni'a* (pora deszczowa, czas obfitości, rozpoczynająca się w listopadzie) i *Matari'i i raro* (pora sucha, czas niedoborów, rozpoczynająca się w maju). Świąta te również zostały wypracowane i wprowadzone przez Haururu do kalendarza wydarzeń na Tahiti w ramach „przywracania” wyspiarzom tradycyjnego podziału czasu. Wszystko to w opozycji do zaszczyconych przez Europejczyków czterech pór roku – nieadekwatnych w klimacie tropikalnym. Jednocześnie jest to jedna z wielu odsłon postulatu odzyskiwania czy „ponownego połączenia się” wyspiarskiego stylu życia z „naturą” na wzór przodków. Usunięcie bądź wprowadzenie *unu*

¹¹ Nazwa własna świątyni nie jest znana, natomiast możliwe, że pełniła ona funkcję świątyni okręgowej, stąd nazywa się ją wedle jej domniemanej funkcji *va'amata'eina'a* (okręg i jego mieszkańcy).

do świątyni symbolizuje odejście i nadejście bogów z zaświatów do świata doczesnego. Razem z nimi przychodzi obfitość (głównie owoców chlebowca i niektórych gatunków ryb) i okres aktywności ceremonialnej. W ten sposób zastosowanie znajduje interpretacja *unu* jako łączników między światami, co wskazuje na ich duchowy wymiar (nie oznacza to jednak deklaracji religijnej czy wyznaniowej – członkowie stowarzyszenia czy goście są w większości chrześcijanami). Zarysowuje się zatem węzeł relacji i znaczeń pomiędzy *unu*, świątynią, genealogią, ziemią, przodkami, świętami, cyklami natury, historią i duchowością, wskazując na połączenia i zależności w obrębie tych wszystkich wymiarów.

Unu są nieodłączną częścią uroczystości w dolinie i w *marae*, z którymi wchodzi się w swoisty sposób w relacje. Przy okazji ceremonii z nimi związanych uczestnicy mogą zabrać głos i wypowiedzieć się w wybranej przez siebie formie oratorskiej, muzycznej bądź tanecznej. Wyrażają wówczas swoje myśli, skojarzenia, historie prywatne, rodzinne czy związane z mitologią tahitańską. Jednocześnie wielu gości pierwszy raz uczestniczy w podobnym przedsięwzięciu, wchodzi do *marae* czy bierze udział w ceremonii. Nie bez znaczenia pozostaje, że ceremonie Haururu łamią głęboko zakorzenione *tapu* kontaktu z *marae*. Świątynie polinezyjskie były w czasach przedkolonialnych obłożone różnymi zakazami i budziły strach (Oliver 1974; Henry 1971; Babadzan 1993). Spotęgowały go działania misjonarzy, którzy upatrywali w nich ogniska pogańskiego zła i radzili je niszczyć albo trzymać się od nich z daleka i pozostawić w zapomnieniu. Po dziś dzień historie o *marae* jako o miejscach niebezpiecznych, do których nie można wchodzić, dotykać, nic z nich zabierać, nie są niczym niezwykłym. Haururu poprzez ceremonie w *marae* stara się zapraszać ludzi do wnętrza świątyni i zwracać ją wyspiarzom jako dziedzictwo przodków, wolne od strachu. W pewnym sensie stowarzyszenie zdejmuje podwójne *tapu* ze świątyni – to przedkolonialne i to chrześcijańskie. *Unu* niewątpliwie w tym pośredniczą. Nadaje to im wielorakie znaczenia i powoduje, że stają się narzędziami, dzięki którym uczestnicy nawiązują również relacje z wieloma dziedzinami dotyczącymi ich tożsamości, z którymi dotąd mogli się nie zetknąć: z historią, genealogią i mitologią, a poprzez to wartościami i obrazem świata przodków. To nadaje też działaniom stowarzyszenia wymiar tyleż edukacyjny, co re-konstrukcyjny i naznaczony duchowo. Jednocześnie są one osadzone w doświadczeniu – kultury nie tyle się uczy czy o niej mówi, ale „przeżywa”, jak mówią moi rozmówcy. Re-konstruowana kultura nie ma sensu, jeśli nie jest przeżywana: dyskursywnie, emocjonalnie i cieleśnie. Ceremonie są tego formą. Przykładem było wyprowadzenie *unu* z *marae* 19 maja 2012 r. Rozpoczęto je w świątyni stanowiącej bramę do doliny (wedle zwyczajów ustalonych przez Haururu). Tego dnia asystowała wydarzeniu grupa tańca, która swoją wizytę w dolinie traktowała jako część przygotowań do udziału w Heiva (największego festiwalu kulturalnego na wyspie). Tancerze traktowali wizytę jak prośbę o powodzenie w konkursie. Zbieranie *unu* ze wszystkich czterech świątyni opatrzone jest protokołem czynności w *marae* wykonywanym przez członków stowarzyszenia, do udziału w którym zaprasza się gości. Rzeźby wynosi się po zakończeniu ceremonii w samej świą-

tyni. Upřednio wybrana osoba deklamuje *orero* (forma oratorska polegająca na łączeniu improwizacji z recytacją tekstów) dotyczące symboliki wyrzeźbionych motywów, mitów, lokalnych podań lub personalnego połączenia mówcy z danym stworzeniem czy żywiołem. Były to niejednokrotnie bardzo intymne bądź wzruszające uczestników opowieści. Wypowiadano też takie, które wносиły nowe wiadomości i wiedzę na temat historii czy mitologii bądź jej interpretacji. Każdy mógł zabrać głos. Dla przykładu pracownica Le Service de la Culture et du Patrimoine (Departament Kultury i Dziedzictwa) opowiedziała swoją interpretację symboliki jaszczurki (*mo'o*). *Mo'o* to symbol odnowienia życia. Słowo to znajduje się w *mo'o taro* – odcięta od bulwy kolokazji jadalnej część z liśćmi, którą się zasadza jako załazek nowej rośliny. Z jednej wykształcają się kolejne bulwy, przy czym roślina nie zmienia się, ale mnoży „zatem być może – powiada kobieta – jemy *taro* takiej jakości, jak nasi przodkowie”. Z kolei *mo'otua*¹² – znaczy wnuki – również symbol kontynuacji życia poprzez genealogię. Wspomina też o *Mo'o-tua-raha* (Jaszczurce o szerokich plecach), legendarnej bogini zamieszkującej dolinę *Papeno'o*. W swojej wypowiedzi zatem przedstawia kolejny węzeł wielowymiarowych relacji. Niektórzy zechcieli wyrazić się w inny sposób, na przykład poprzez taniec tahitański. Należy zauważyć, że ta praktyka jest tyleż dyskursywna, co cielesna – chodzi o przeżycie całodniowej ceremonii w *marae*. Przemowy odbywają się w języku tahitańskim, gdyż tylko taki, wedle Haururu, jest adekwatny do okazji (warto dodać, że na wyspach dominuje język francuski). Wszystko to jest w moim przekonaniu ciągiem praktyk dążących do nawiązania wielowymiarowych relacji pomiędzy człowiekiem a przestrzenią, przodkami, historią i topografią konkretnych miejsc, wartościami (jak w przykładach o gąsienicy i jaszczurce), aby powiązać je w węzeł, w jedność, na której można budować własną tożsamość. Realizuje się to w pewnym ciągu powiązań pomiędzy odrodzonymi *marae*, *unu*, ceremoniami i ich protokołami, legendami i ludzkimi genealogiami, w ciągłym odwoływaniu się do praktyk i wartości przodków. Odrodzenie kulturowe nie tyle jest, w moim ujęciu, kopiowaniem historii w teraźniejszości, ale próbą „ponownego połączenia” i przeżywania relacji między człowiekiem, jego wyspą (w tym przypadku doliną) i przodkami – a relacja ta miała być przez tychże przodków już wcześniej zbudowana. W takim ujęciu *unu* stają się częścią większej całości, tworzonej przez stowarzyszenie wizji odnowy kulturowej, która odnosi się do treści historycznych, materialnych, duchowych, a śmiem twierdzić, że i ontologicznych, związanych z przodkami. Jest to również przykład próby dokonywania celowych przekształceń w świadomości społeczności w odniesieniu do własnej tożsamości i kultury. Jest to przejaw zamierzonej re-konstrukcji kultury i jej elementów.

¹² Pracownica Departamentu Kultury i Dziedzictwa wskazuje na to, że słowo wnuk – *mo'otua* łączy w sobie słowo *mo'o* (jaszczurka) i znajduje w tym symboliczne i znaczeniowe połączenia.

Czy *unu* może opuścić dolinę? – re-konstrukcja jako proces

Dla Haururu *unu* z doliny przynależą jedynie do *marae*, mają swoje ściśle określone miejsce, rolę i znamiona sakralności. Niemniej jednak znaczenie *unu* oraz zakres praktyk z nimi związanych są nieustannie konstruowane i negocjowane wewnątrz stowarzyszenia oraz rozbudowywane i dookreślane w zależności od sytuacji, kontekstu, czasu czy przestrzeni.

Te stwierdzenia przybliżyć może opis kolejnej sytuacji. W miesiąc po obchodach *Matariki* i *raro* rozgorzała dyskusja w sprawie wypożyczenia *unu* Tāne do spektaklu tanecznego. Potrzebny był rekwizyt uosabiający boga podczas występu na festiwalu kulturowym. Delegacja związana z grupą taneczną, a odpowiedzialna za wypracowanie merytorycznej treści spektaklu, przybyła na spotkanie z Haururu, aby prosić o rzeźbę. Program miał poruszać tematykę wody i między innymi jej powiązań z bóstwem. Festiwal odbywał się jednak w okresie, kiedy *unu* leżą uśpione w „domu na rzeczy święte” i nie powinny być wynoszone. Podobnie kontrowersyjnym wydawał się pomysł wynoszenia *unu* poza *marae* w ogóle. W pewien sposób naruszało to znamię sakralności, jakie nadało im Haururu, jak również ideę tradycji *unu* będącą domeną wyłącznie świątynną. Takie przekonania żywiła większość członków stowarzyszenia, jednak niektóre osoby argumentowały za wypożyczeniem *unu*, które powinno służyć szerszemu interesowi wyspiarzy, pragnących przebudzić miejscowe tradycje i poszukiwać własnej tożsamości.

*'Ava*¹³ wyszła od nas, *unu* wyszły od nas, *orero* wyszło od nas. Zatem jeśli widzimy, że jest inna grupa ludzi, która zмага się z tym samym. Robią swój spektakl, ale nie mechanicznie, szukają w mitach i źródłach, starają się zrozumieć, czym jest woda i jakie ma powiązanie z Tāne, starają się zrobić właśnie tą trudną pracę tak technicznie, co duchowo – bo przecież oni się boją, dotykają strefy duchowej zakazanej i od lat demonizowanej. I jeśli taka grupa prosi o pomoc i nasze *unu*, to należy tej pomocy udzielić. Bo jeśli nie Haururu, to kto? My już mamy tę pracę za sobą, oni jeszcze nie i rzadko zdarzają się chętni do tego typu zmagania. Oni na przykład nie chcą reprezentować boga Tāne – jako tancerze, boją się i nie chcą zgodzić na odegranie roli boga piękna i wody. Stąd [zaistniała] potrzeba zewnętrznego rekwizytu.

(Jedna z członkiń stowarzyszenia, notatka terenowa z 21.06.2012 r.)

Ta wypowiedź, powierzona mi w czasie prywatnej rozmowy, akcentuje bardzo ważne aspekty związane z szerszą perspektywą działania na rzecz przebudzenia kulturowego na Tahiti i rozmyślań nad tym, jaką rolę w tym może odgrywać choćby *unu*. Poszukiwania tożsamościowe i kulturalne są tutaj przedstawione w kategorii pracy i trudu, w innych wypowiedziach nawet walki, którym nie-

¹³ *'Ava* czy *kava* (*Piper methysticum*) to roślina, z której korzeni wyrabia się napój o właściwościach anestetycznych i rozluźniających. Na wielu wyspach Pacyfiku jest to napój ceremonialny.

jednokrotnie towarzyszy strach i zagubienie. Słowa takie wypływają z głębokiego przekonania moich rozmówców o dewaluacji i powolnym zapominaniu o miejscowej kulturze i wiedzy. Dodatkowo religia przedchrześcijańska została negatywnie zwaloryzowana – do tego stopnia, że tancerze nie chcieli wcielić się w postać boga Tāne z obawy przed bluźnierstwem. Tymczasem zewnętrzny rekwizyt *unu* zdawał się organizatorom dopuszczalną metodą dotykania wrażliwej tematyki wierzeń przodków. Przygotowywanie spektaklu nie było postrzegane jako inscenizowanie „fikcji”, ale jako metoda otwierająca drzwi do zrozumienia własnej przeszłości, kultury i tożsamości. Stąd przekonanie o tym, że spektakl nie będzie „mechanicznie” odtwarzany, ale niesie ze sobą walory duchowe wiążące artystów z przodkami.

Z tych wszystkich powodów zwolennicy wypożyczenia *unu* dopuszczali jego wyprowadzenie z „domu na rzeczy święte” pod warunkiem uczynienia tego w ceremonialny sposób oraz zapewnienia pełni szacunku, z jakim grupa taneczna miała się z nim obchodzić. Sprawę zakończyło głosowanie decydujące, że Tāne pozostanie w dolinie. Cała jednak dyskusja była zarówno dla mnie, jak i dla członków stowarzyszenia ważnym precedensem. Negocjowano w rzeczywistości znaczenie *unu*, wartości, jakie ono reprezentuje i którym może służyć, oraz granice praktyk, w jakich może funkcjonować. Rozmowy podczas oficjalnych narad czy przy okazji prywatnych spotkań unaocniają procesualny charakter re-konstrukcji kulturowej, której częścią są *unu* i przypisywane im znaczenia. *Unu* okazały się niecałkowicie zdefiniowane i zaskakujące nie tylko dla mnie, ale i dla aktywistów. Oczywiście oni mieli prawo podejmowania decyzji i definiowania *unu*, i to właśnie uczynili. Powiązali *unu* z *marae* usytuowanymi w konkretnym miejscu (Fare Hape) oraz z nienaruszalnością wcześniej sformułowanych własnych zasad i zwyczajów związanych z konkretnym świętem (*Matari'i i raro*). Jednocześnie było to sformułowaniem relacji z historią i opowiedzeniem się, przynajmniej w tym aspekcie, za wiernym odtwarzaniem przeszłości. Członkowie stowarzyszenia sądzili, że skoro te przedstawienia występowały kiedyś wyłącznie w świątyniach, to i teraz powinny pozostać ich domeną. Wszystkiemu temu przypisano silne duchowe znaczenie, które mogłoby zostać nadszarpięte poprzez wyrwanie *unu* z nadanego mu kontekstu, z dotychczas nawiązanych z nim relacji z określonym miejscem i czasem (w którym przecież *unu* śpi). Przeniesienie go do logiki spektaklu tanecznego okazało się granicą, której członkowie Haururu postanowili nie przekraczać.

Unu wieloryba – wiązanie połączeń i relacji ponadlokalnych jako wkład w odnowę kulturową na Tahiti

Unu można jednak dziś znaleźć także poza *marae*, w miejscach publicznych, na przykład przy siedzibach instytucji państwowych bądź na miejskich skwerach. Haururu zdaje sobie sprawę, że stało się pionierem w wielu dziedzinach zwią-

zanych z przebudzeniem kulturowym na Tahiti i re-konstrukcją zapomnianych bądź zakazanych elementów wyspiarskiego dziedzictwa. *Unu*, przeinterpretowane przez rozmaitych aktorów społecznych, jak politycy, artyści czy stowarzyszenia, stają się od kilku lat coraz bardziej powszechne. Szczególnymi ich przykładami są pomniki w Parku Pā'ōfa'i w Pape'ete – stolicy Polineezji Francuskiej. Pojawiły się tam za sprawą konkretnych osób związanych z Haururu, takich jak Yves i Nāomi Doudoute, Matahiarii Tutavae i osobę samego artysty rzeźbiarza Eriki Marchanda (tego samego, który wyrzeźbił *unu* w dolinie). Wszystkie powstały na przełomie pierwszej i drugiej dekady XXI w. Dwa *unu* autorstwa Eriki Marchanda znajdują się na Pomniku Pamięci Testów Nuklearnych wzniesionym przez Oscara Temaru¹⁴ 2 lipca 2006 r., w czterdziestą rocznicę pierwszej detonacji testowego ładunku atomowego w archipelagu Tuamotu. Pomnik ma formę tradycyjnej platformy kamiennej, w której obsadzono *unu* symbolizujące próby naziemne i podziemne. Były one dostawiane w kolejne rocznice organizowane przez stowarzyszenie Moruroa e tatou¹⁵ we współpracy z miejscowymi władzami. Ostatnie z tych dwóch zostało odsłonięte w lipcu 2012 r.

Trzy pozostałe *unu* w parku są związane z marynistyczną historią Polinezyjczyków, wykonane i osadzone przy udziale bądź z inicjatywy stowarzyszenia Fa'afaite te Ao Mā'ohi, opiekującego się tahitańską pirogą pełnomorską. Są to *unu* wieloryba i znajdujących się obok *unu* Tupaia – kolejnego dzieła Eriki Marchanda, oraz pomnik hawajskiej pirogi Hōkule'a – wzniesionego przez Miasto Pape'ete.

Jako pierwsze, bo 18.05.2010 r., zostało ustawione *unu* wieloryba (*tohora*), zwane też *unu* Fa'afaite. Miało to miejsce przy okazji pierwszego zlotu pirog z całego Pacyfiku. *Unu* zostało ceremonialnie odsłonięte w obecności pięciu załóg. Zbiegło się to z obchodami rozpoczęcia pory suchej (*Matari'i i raro*) – okresu między innymi interpretowanego jako czas nauki i podróży morskich – co koresponduje z działaniami całej floty jako żeglownej szkoły. Ponadto ustawiono *unu* w symbolicznym miejscu lądowania pirogi hawajskiej Hōkule'a w 1976 r. – jej rejs był jednym z kluczowych wydarzeń dla ruchu odnowy kulturowej na wyspach lat 70. Symbolizował on powrót tradycyjnych technik żeglarskich i odzyskanie historycznych więzi między Tahiti i Hawai'i – oraz wyspiarzami połączonymi wspólną genealogią i morskimi podróżami (Finney 2008, 2003; Saura 1990). Stąd też pomnik hawajskiego kanoe został postawiony niedługo po *unu* Fa'afaite, 25 listopada 2010 r. (*Inauguration de...* 2010). Oba *unu* zaznaczają niezwykle ważne miejsce dla współczesnej historii Polinezyjczyków, wiążąc rejs

¹⁴ Lider proniepodległościowej partii Tāvini Huira'atira nō te Ao Mā'ohi, ówczesny prezydent autonomii Polineezji Francuskiej. Zaciekły przeciwnik i uczestnik protestów przeciw próbom jądrowym na Tuamotu.

¹⁵ Stowarzyszenie zajmujące się rehabilitacją i walką o prawa do odszkodowań poszkodowanych przez nuklearne rodziny pracowników *Centre d'expérimentations du Pacifique (CEP)* oraz postulujące o transparentność i upublicznienie faktycznego wpływu prób jądrowych na ludzi i środowisko. Moruroa i Fangataufa były dwiema wyspami, gdzie dokonywano eksplozji.

pierwowzoru współczesnych pirog z jej tahitańskim odpowiednikiem. Tym samym to właśnie miejsce w przestrzeni publicznej Tahiti zostało zawłaszczone przez międzynarodowy pacyficzny ruch odnowy żeglugi tradycyjnej. Dziś żeglarze z całej Oceanii wspólnie je odwiedzają, organizują w nim ceremonie, powitania czy pożegnania, bądź pozostawiają kolejne znaki ich obecności, na przykład kolejne *unu*. Dzieje się to właśnie od 2010 r. W tym czasie Tahiti odwiedziło łącznie dziewięć pirog z różnych wysp i kilka delegacji; większość z nich składała wizytę w tym miejscu. Tu również członkowie stowarzyszenia przyprowadzają zagraniczne załogi, ale także uczniów lokalnych szkół, aby opowiadać o historii przyjęcia hawajskiej pirogi Hōkūle'a i podróżach jej pacyficznych kontynuatorów. To szczególnie wzrusza marynarzy z Hawa'i, gdyż jest miejscem znakującym ich własną historię jako ludu, jako społeczności opiekującej się i nadal żeglującej na historycznej pirodze, i w końcu uzmysławia, jak ważnym elementem ruchu odnowy kulturowej pozostaje ich łódź w oczach innych wyspiarzy. W takim ujęciu zarówno miejsce, jak same *unu* czy pomnik stają się lokalnym, wpisanym w przestrzeń węzłem międzynarodowej relacji między wyspiarzami i ich działaniami na rzecz odnowy kulturowej. Symbolem i mobilnym wehikułem tych relacji jest piroga, na ziemi do pewnego stopnia symbolizuje ją jej *unu*. Moi rozmówcy mawiali, że jest to ich kotwica, czekająca na powrót z morza i witająca ich w porcie.

Ważny jest również symbol wieloryba – zwierzęcia opiekuńczego Fa'afaite, który widnieje również na jednej z burt tahitańskiej łodzi. Inspiracją do obrania tego właśnie stworzenia była jego symbolika – tradycyjna i współczesna, historia rodzenia się projektu pirogi, ale i sny.

A zatem wieloryb, to dziwne, przypominam sobie (...), że całą rodziną byliśmy w Las Vegas w 2008 r. I pewnego wieczoru przyśnił mi się wieloryb. Piroga i wieloryb. Jeszcze nie wiedziałam nic o projekcie, nie byłam na żadnym spotkaniu. (...) Cóż za dziwny sen, pomyślałem. Niedługo potem miałem ten sam sen, ciągle o pirodze i wielorybie, który się pojawiał przede mną. To było dziwne tak podążać za wielorybem. Od dawna nie widziałem żadnego, dlaczego więc o nim śnię? I tak dwa lub trzy razy śniłem ten sam sen. Kiedy zacząłem wkraczać w projekt pirogi, powiedziałem sobie: „Aaa, być może to jest sen, który śniłem”. I tak zostało. A potem Eriki podobnie, wyśnił, dwa wieczory z rzędu, ten sam sen z wielorybem. To było niedługo potem jak byliśmy w Nowej Zelandii. I [dlatego] narysował wieloryba, powiedział sobie, że to będzie nasz przewodnik. Później opowiedziałem mój sen. I on odparł „Widzisz, to się gdzieś spotyka. Coś w tym jest”. Poza tym to było logiczne, gdyż to dlatego [od tego zaczął się] projekt istnieje, dla ochrony wielorybów. To było to [co mówił] Rawiri¹⁶, dyskusja o ochronie wielorybów. Z nim mówiliśmy o Paikea¹⁷, o wartościach, które przynależą do Po-

¹⁶ Rawiri Paratene, aktor i aktywista maoryski, który u początku projektu budowy siedmiu pirog w 2009 r. był jego orędownikiem. Dzięki temu przedsięwzięciu powstała piroga Fa'afaite.

¹⁷ Mityczny przodek związany z plemionami Ngāti Porou i Ngāi Tahu, który przybył do Nowej Zelandii, posiadając grzbietu wieloryba. W ten sposób umykał przed zemstą swego brata Ruatapu, który uszykował zamach na życie jego i innych braci, wabiąc ich w dziurawym

linezyjczyków, a które są związane ze światem morskim – z ich *tāura* – zwierzętami opiekuńczymi. [Mówiliśmy] O wielorybie ich zwierzęciu opiekuńczym, które przybyło z ich przodkiem na Aotearoa¹⁸, i proszę – to przesłanie wyniku z historii o Paikea. Powiedziałem, czemu nie wieloryb? Trzeba nadać tej pirodze zwierzę opiekuńcze. I trzeba dodać, że wszech miar to piękne, bo wieloryb (...) to zwierzę migrujące, [pozostające] w ruchu, [aż] po Antarktykę, ale zawsze powraca w to samo miejsce. Wieloryby, które płyną na Tonga to nie te same wieloryby, które odnajdujemy tu. Widzisz? Rzeczywiście, to bardzo dobrze, bo to zwierzę mądre, z wieloma wartościami. Dużo pracowaliśmy nad tym aspektem wartości [jakie niesie ze sobą] wieloryb. I... tak, to zabawne, już później, w zeszłym roku rozmawiałem z Hawajką Kaiulani Murphy¹⁹. Ona mi powiedziała, wiesz, że wieloryb to też *tāura* Hōkule'a. Powiedziałem, „wow”, (...) no nie, to mnie nie dziwi. Jest coś, że rzeczy są ze sobą powiązane.

(Matahiarii Tutavae, wywiad z 21.08.12 r., Arue, Tahiti)

Można dodać, że wieloryb tradycyjnie był również emanacją boga Ta'aroa – rodzica świata i bogów (Bachimon 1990, s. 40). W tej wypowiedzi widać kolejną sekwencję wiążących się ze sobą elementów – wizji sennej, kontaktów międzynarodowych, jakie wynikają z uczestnictwa w pacyficznym ruchu odnowy tradycyjnej żeglugi, współczesny dyskurs ekologiczny oraz opowiadanie o tym, jak Matahi poznawał symbolikę wieloryba na Polinezji dzięki kontaktom i rozmowom z wyspiarzami z Aotearoa i Hawai'i. Wszystko to stało się uzasadnieniem wybrania go jako opiekuna tahitańskiej pirogi. Nie wypływa to jedynie z miejscowego rozumienia tego zwierzęcia; wyraźnie jest tu ponadlokalne splatanie się znaczeń. W moim przekonaniu wskazuje to na mobilność idei, która inspiruje do re-konstrukcji *unu* wieloryba jako węzła wszystkich elementów. Jak ujął to rozmówca, „rzeczy są ze sobą powiązane”.

Przykład *unu* wieloryba i miejsca, gdzie stoi, oraz tego, jak się je użytkuje wspólnie z przedstawicielami innych wysp, skłania mnie do refleksji nad mobilnym charakterem praktyk re-konstruowania kultury na Tahiti. Aktywiści dążą do znajdowania, nawiązywania i zaznaczania rozmaitych powiązań i relacji ponadlokalnych. Te więzy tworzą się na wielu, pozornie odrębnych poziomach; w tym wypadku mowa o połączeniu kolejnych symboli oraz wartości w przekroju historycznym i przestrzennym. Na przykładzie *unu* Fa'afaite objawia się wspólnota symbolu wieloryba występującego w całym trójkącie polinezyjskim – która jest przedmiotem wymiany między przedstawicielami tych kultur – po to, aby lokalnie związać ją z innymi ważnymi symbolami i kulturowymi praktykami jak: piroga, wizje senne, które są często interpretowane jako znak

kanoe na środek oceanu (Reedy 2012; Craig 1989: 198–199). Rawiri Paratene grał jedną z głównych ról w filmie *The Whale Rider*, inspirowanym tą historią we współczesnym kontekście życia w społecznościach maoryskich. Paikea jest również maoryską nazwą humbaka (*Megaptera novaeangliae*).

¹⁸ Maoryska nazwa Nowej Zelandii.

¹⁹ Nawigatorka na gwiazdy i pracownica naukowa na Hawajach, ważna postać w hawajskim ruchu tradycyjnej żeglugi.

od przodków, aż w końcu wartości i cele ekologiczne – ochrony wielorybów. W końcu *unu* było celebrowane przez załogi pirog z całego Pacyfiku, ale jednocześnie zaznaczyło ich obecność, wiążąc w sobie również historię pierwszego ich wspólnego rejsu. W takim ujęciu poprzez praktyki mobilne (Urry 2007, 2009) – podróży, wymiany myśli i idei, odwiedzin różnych miejsc i opowiadania rozmaitych historii, wspólnych celebracji, dochodzi do ponownego odkrywania i wprowadzania w życie wielu powiązań i relacji, które kiedyś już mogły istnieć (tak jak połączenia migracyjne między Hawa’i i Tahiti odnowione pierwszym rejsiem Hōkule’a czy powiązanie obu pirog wspólnym zwierzęciem opiekuńczym). Inspiracje z historii, opracowań naukowych i ekologicznych, z mitologii, ze snów, opowieści z różnych części Polinezji łączą się w jednym punkcie ze współczesnymi potrzebami tych, którzy nawiązują węzeł – jego unaocznieniem jest *unu*.

Unu Tupaia – rehabilitacja własnej przeszłości, odzyskiwanie rodzimej przestrzeni

Do kolejnego węzła relacji odwołuje się *unu* Tupaia inaugurowane 27 kwietnia 2012 r. w czasie kolejnego spotkania pirog pełnomorskich. W ceremonii jego odsłonięcia brałam udział. Wcześniej jednak byłam świadkiem spotkania Jean-Claude’a Teriierooiterai, Eriki Marchanda i Rua Paula – maoryskiego rzeźbiarza i żeglarza. Przyszli oni poprosić Jean-Claude’a, lingwistę języka tahitańskiego, zapalonego historyka oraz działacza w obu opisanych tu stowarzyszeniach, o tekst w rodzimym języku do inskrypcji na *unu*. Chcieli także uzyskać kilka informacji o samej postaci Tupaia. Jean-Claude Teriierooiterai opowiedział im jego historię (którą później powtarzał w trakcie seminarium dla członków Haururu). Chciałabym przytoczyć tłumaczenie jej fragmentu, w którym badacz przybliży słuchaczom stosunki pomiędzy Tupaia i kapitanem Cookiem w czasie ich wspólnego rejsu podczas pierwszej podróży Brytyjczyka w latach 1768–1771. Zdefiniował w ten sposób tahitański wkład w historię europejskiej eksploracji Pacyfiku. Nadał opowiadaniu formę fikcyjnego, humorystycznego dialogu:

Kiedy wyruszyli z Tahiti, Tupaia poprosił Cooka:

- Proszę, Cook, czy możesz pożeglować na Ra’iātea? Chciałbym pożegnać rodzinę.
- [Na co Cook] Ach tak? A gdzie jest ta wyspa?
- No tam, na zachód.
- Tak? Tam są wyspy?
- Całe mnóstwo!
- Aha... ile?
- Noc, może dwie [stąd].
- To nieźle.

I popłynęli, a Cook dokonał swojego pierwszego wielkiego „odkrycia”, choć jak dotąd nie odkrył zupełnie nic. (...) Tupaia mu powiedział i oto jak Cook „odkrył” Wyspy Zawietrzne dzięki Tupaia.

- Są inne lądy, które znasz? [pyta Cook]
- Tak, setki!
- A gdzie?
- A po to trzeba żeglować na zachód. W dwadzieścia dni, są tam wszystkie wyspy polinezyjskie. W dwadzieścia dni.
- Ale to głupie, ja muszę płynąć na południe szukać kontynentu Australis!
- Eee szkoda zachodu, tam nie ma kontynentu, nie ma ziemi.
- Ależ tak, powiedziano mi, płyn na południe szukać kontynentu. I popłynął.

(Jean-Claude Teriierooiterai, 2 czerwca 2012 r., Papeno’o, seminarium dla Haururu na temat nawigacji na gwiazdy)

Dla mnie była to pierwsza historia o Tupaia, podkreślająca jego niezwykłość. Znałam jego imię z literatury, ale zawsze zdawał się być postacią drugoplanową, bo tak był przedstawiany w historiografii. Większość historyków tylko wzmiankuje o jego osobie, głównie analizując pozostawioną przez niego mapę Pacyfiku (Thomas 2007; Bachimon 1990; Baré 1987; Oliver 1974). Tupaia nie otrzymał należnego mu miejsca w dziejach europejskiej eksploracji Oceanu Spokojnego. Dziś postać tego nawigatora i wielkiego kapłana Tahiti zaczyna być odkrywana na powrót, redefiniowana i staje się podmiotem nowego dyskursu, który opiera się na najnowszych źródłach pisanych, krytyce dotychczasowej historiografii oraz wpisywaniu Tupaia w sieć relacji między ludźmi, miejscami i przeszłością.

Opowiadając tę historię, Jean-Claude Teriierooiterai opierał się na dobrze udokumentowanych źródłach, które przedstawił również obu rzeźbiarzom. Jednym z nich była książka *Tupaia: Capitan Cook’s Polynesian Navigator* pióra Joan Druett (2011). Autorka – historyczka marynistyki – jako jedyna napisała biografię Tupaia.

Rzuciła nowe światło na trudną sytuację polityczną na Tahiti, którą dodatkowo skomplikowały pierwsze wizyty okrętów europejskich w końcu lat 60. XVIII w., i rolę, jaką odgrywał w niej Tupaia. Jednocześnie zrehabilitowała jego pamięć i podkreśliła znaczenie Tahitańczyka w czasie pierwszej ekspedycji Cooka.

Podobne podejście przyjęła również Anne Salmon w swoich dwóch pracach (2003, 2009), opisując postać Tupaia jako czynnego uczestnika ekspedycji, któremu należy przypisać znaczne zasługi. Był to człowiek wiedzy, nawigator, kapłan wysokiej rangi, dyplomata i polityk. Służył radą *ari’i vahine* (królowej) zwanej Pura i jej mężowi Amo – *ari’i Pāpary* stojącym na czele aliansu Teva i uta. Najpewniej miał duży wpływ na politykę tego klanu wobec pierwszych żeglarzy europejskich odwiedzających Tahiti (Oliver 1974; Baré 1987; Druett 2011). Bezpiecznie i pokojowo przeprowadził HMS „Endeavour” po Wyspach Zawietrznych i na Rurutu (Archipelag Tubuai) – co wynikało z jego pozycji i znajomości miejscowych zwyczajów i geografii. Co ważniejsze, podarował Brytyjczykom mapę siedemdziesięciu czterech, a opowiedział o blisko stu trzydziestu

wyspach Pacyfiku leżących na przestrzeni około 2000 mil morskich od Tahiti. Stąd mówiąc o „odkryciach” Cooka, powinniśmy dobrze rozróżnić „wskazania” Tupaia. Ponadto był on jedynym tłumaczem, pośrednikiem i gwarantem pokoju między Brytyjczykami a Maorysami. Tupaia nigdy nie powrócił na Tahiti. Zmarł w 1770 r. w okolicy Batawii (dzisiejsza Dżakarta) na wyspie Kuypor. Został pochowany na wyspie Edam.

Przytaczam tę historię, aby wyraźnie zaznaczyć źródła dzisiejszego, krytycznego wobec „białej” historiografii, dyskursu na Tahiti. Odrzuca się w nim dotychczasową tendencję budowania postaci bohaterów – kapitanów odkrywców, jakimi byli James Cook czy Louis Antoine de Bougainville, z pominięciem ich polinezyjskich przewodników i gospodarzy. Jest to reinterpretacja dotychczasowej wizji historii odkryć geograficznych, która ma na celu rehabilitację i równouprawienie w niej Polinezyjczyków, przedstawianych najczęściej jako drugoplanowi czy pozbawieni wiedzy bądź technologii. Opowieść o Tupaia jest tego wyrazem. Ten przykład unaocznia drogę od książki – dobrze udokumentowanej reinterpretacji „białej” historii, która za pośrednictwem osób takich jak Teriierooiterai trafia do szerszej publiczności, gdzie przeistacza się w opowieść – część tahitańskiego dyskursu o tej postaci. Chcę podkreślić, że nie mam na myśli wskazywania, że nadal akademicka historiografia definiuje lokalne wizje historii, bo tak nie jest. Chodzi raczej o to, że wyspiarze stali się pełnoprawnymi uczestnikami dyskusji o wizji własnej przeszłości, w równym stopniu wchodząc w polemikę i czerpiąc z wybranych interpretacji historiograficznych dotyczących ich samych. Następują również pozadyskursywne sposoby rehabilitowania Tupaia jako bohatera – ma to wymiar ceremonialny i publiczny. Aktywiści zapisali go w przestrzeni dzięki *unu*.

Załogi z całej Oceanii ceremonialnie ustawiły *unu* Tupaia w parku obok innych ważnych dla wyspiarskiego żeglarstwa *unu*. Wraz z tym wydarzeniem jego osoba została przywrócona publicznej pamięci, a jego wkład w historię zredefiniowany i wpisany w konkretną przestrzeń, nierozzerwalnie związaną z odrodzeniem wyspiarskiej kultury. Międzynarodowi liderzy zlotu pirog z inicjatywy Tahitańczyków postanowili zrehabilitować Tupaia jako jednego z niewielu przodków i nawigatorów, o którym pozostały historyczne zapisy potwierdzające jego umiejętności, wiedzę i pozycję. Tupaia został też uznany za łącznik pomiędzy Tahiti a Aotearoa. Dlatego wyrzeźbiona na *unu* jego postać jest odziana w maoryską pelerynę kapłańską i trzyma tahitańską laskę mówcy. Maoryska piroga wpłynęła do portu, niosąc na swoim pokładzie *unu* Tupaia. Był to gest symbolicznego zwracania Tahiti zaginionego podróżnika, pojednania i przyjaźni między wyspami. Wybrani reprezentanci – po dwóch z każdej załogi – przenieśli *unu* do altany obok *unu* Fa’afaite (wieloryba) i pomnika Hōkule’a. Towarzyszyła temu procesja około 200 osób. Ceremonię zaszczylicili swoją obecnością municypalni i państwowi oficjele – w tym przedstawiciele Ministerstwa Kultury i Ministerstwa Środowiska. W altanie rozpoczęły się przemowy zaproszonych gości, reprezentantów floty oraz rzeźbiarzy. Nie sposób ich tu wszystkich przytoczyć, jednak słowa kierowano w stronę Tupaia.

Mówiono o celebracji jego pamięci jako najbardziej znanego nawigatora, uosobienia wielu innych wyspiarskich mistrzów żeglugi, o których dziś nie wiemy. Flota kultywuje ich dziedzictwo: „dzięki takim ludziom jak on dziś tu jesteśmy, jesteśmy spadkobiercami ich dokonań, ich wiedzy, ich umiejętności. Nie wiemy tyle, co oni, ale on jest naszym przodkiem” (słowa Tua Pittmana²⁰). Padły też mocniejsze sformułowania, w których Tupaia przedstawiono jako mędrca, który zadaje kłam przedstawieniom Polinezyjczyków jako „dzikusów” bez wiedzy. „Mamy swoją wiedzę” – mówił jeden z przedstawicieli Fa’afaite. Obok kapitana Cooka stał Tupaia, który wskazał mu drogę. Tą ceremonią świętowano przywrócenie honoru przodkowi, wielkiemu nawigatorowi, oraz jego dziedzictwu, z którego współcześni Polinezyjczycy mogą być dumni. Sformułowano własną narrację historyczną, która nie przedstawia europejskich marynarzy jako „odkrywców”, ale jako gości, wkraczających na znany Polinezyjczykom akwen, po którym Tupaia ich oprowadza, czerpiąc z rdzennej wiedzy.

Podczas tej ceremonii Tupaia nie tylko był przedstawiany jako bohater historyczny Tahiti, ale szerzej: bohater polinezyjski, przewodnik i przodek współczesnych wyspiarskich nawigatorów i marynarzy. Przeistoczono go w duchowego przewodnika tradycyjnej żeglugi oraz uosobienie bezimiennych wielkich nawigatorów, którzy przemierzając drogi Te Moana Nui a Hiva (tahitańska nazwa Pacyfiku), tworzyli jego historię. Ich schedę mają stanowić dzisiejsze pirogi. Dlatego kilka miesięcy później ustawiono *unu* w tej samej osi co *unu* wieloryba. Jako tego, który wspiera opiekuńcze zwierzę Fa’afaite i wskazuje bezpieczną drogę do domu. Podobnie jak *unu* wieloryba, stał się kotwicą dla Fa’afaite, którą widać już z przejścia w rafie, u główek portu.

Postać Tupaia zatem została włączona w ciąg wiązania relacji będący częścią re-konstrukcji kultury – on jako przodek, na mocy udokumentowanych historycznie tekstów i ich nowej interpretacji, zostaje ogłoszony bohaterem lokalnym i ponadlokalnym, istotnym symbolem dla ruchu żeglugi wyspiarskiej, ale i uczestnikiem europejskich eksploracji geograficznych. *Unu* wpisane w konkretną przestrzeń staje się kolejnym przyczynkiem do oznaczania jej i zawłaszczania przez tahitańskich aktywistów dla rehabilitacji i zapisywania własnej historii. *Unu* Tupaia, tak jak to wieloryba, zostało ceremonialnie i przestrzennie (oś, na której jest ustawiony) powiązane z pirogą, której ma patronować ten wielki przodek. Pojawia się zatem kolejny węzeł relacji między przestrzenią parku, współczesnym ruchem żeglugi tradycyjnej, tahitańską pirogą i jej załogą, historią wyspy (również tą kontestowaną przez aktywistów) i jej nowymi interpretacjami, postacią Tupaia i symbolami wiedzy i odwagi przodków, jakie zostały mu przypisane. Te ostatnie są kolejnym postulatem wartości przodków, które aktywiści starają się zakorzenić we współczesności, a które mają odpowiadać na postkolonialny kryzys tożsamości.

²⁰ Tua Pittman jest nawigatorem na gwiazdy, uczniem hawajskiego mistrza nawigacji Nainoa Thompsona i ważną postacią w świecie polinezyjskiej żeglugi. W czasie rejsu siedmiu pirog był zwierzchnikiem floty.

Konkluzje

Unu i miarowe odkrywanie się ich znaczenia oraz uczestniczenie w kolejnych praktykach z nimi związanych było jak dotykane momentów tworzenia nowej jakości w kulturze – opartej na procesualności, mobilności i wiązaniu wielowymiarowych relacji. Opisane przypadki w dużym stopniu odnoszą się do odzyskiwania i redefiniowania własnej historii, do zapisywania jej w przestrzeni poprzez praktykę żeglowania i bycia na lądzie. Dokonuje się tego z pełną świadomością osadzania praktyk, symboli i wartości przodków w dzisiejszej rzeczywistości oraz łączenia ich z obecnymi praktykami, symbolami i wartościami. Jest to odpowiedź aktywistów na współczesne wyzwania, w szczególności pokolonialny kryzys tożsamości. W tym ujęciu działania obu stowarzyszeń związane z *unu* nie są odtwórcze ani nie są powrotem do historii, ale jest to raczej próba nawiązania z przeszłością relacji przy budowaniu współczesności. To działanie, jak wynika z powyższego materiału, świadome, choć jednocześnie dziejące się spontanicznie i w sposób nieprzewidywalny. Historia stawiania *unu* w dolinie Papeno’o i parku Pā’ōfa’i jest również wpisaniem w przestrzeń oznaczaniem obecności i działalności obu stowarzyszeń. Widzimy w nich historię Fa’afaite i odwiedzin całej floty oraz doroczne uroczystości organizowane przez Haururu. Zaakcentowane przez *unu* miejsca stały się przestrzenią nieustannego „dziania się” i wymiany na poziomie symbolicznym, narracyjnym i performatywnym. Odbywa się tam ciągła reprodukcja tożsamości, symboliki i historii na wielu poziomach – międzynarodowym, lokalnym i indywidualnym. Jest to również forum postkolonialnego odzyskiwania przestrzeni i wpisanej w nią historii. Ilustruje to następująca wypowiedź:

Yves: „To co jest ważne, że my jesteśmy właśnie w trakcie zaznaczania naszej historii, w trakcie tworzenia naszej historii”.

Matahiarii: „Odbierania, odzyskiwania...”

Yves: „Do tej pory zawsze się mówi... widzisz, Avenue de Commandant Destremau, Commandant de Chessé, Bruate²¹, ulice Cooka etc. Ale nie masz nic naprawdę naszego. Teraz jest pomnik Tupaia, hahaha, który nam przypomina o wszystkich tych więzach, jest Hōkule’a, jest Fa’afaite po trochu, powolutku odzyskujemy naszą historię”.

(Yves Doudoute i Matahiarii Tutavae, wywiad z 21.08.12 r., Arue, Tahiti)

²¹ Maxime Destremau – dowódca statku wojennego „Zéléé” zatopionego podczas ostrzału Pape’ete przez dwa okręty niemieckie w czasie I wojny światowej w 1914 r. Armand Joseph Bruat – admirał marynarki francuskiej, konsul francuski na Tahiti, którego działania w ramach ratyfikacji protektoratu francuskiego na Tahiti doprowadziły do wojny francusko-tahitańskiej (1844–1846) zakończonej podpisaniem przez królową Pomare V umowy o protektoracie. Isidore Chessé – konsul Republiki Francuskiej na Tahiti, który działał na rzecz aneksji Tahiti i kolejnych wysp dzisiejszej Polinezji Francuskiej do Francji w pierwszej połowie lat 80. XIX w. (Newbury 1980).

Procesy, o których piszę, działają się na moich oczach i najpewniej nie są zakończone, bo w swojej procesualności skończyć się nie mogą. Są one tyle spontaniczne, co planowane, tyle przemyślane, co po prostu się dzieją. Inicjowane zagranicznymi i miejscowymi pracami naukowymi – dlatego przytoczyłam książkę Druett i pracę Teriierooiterai, ale i snami, artystyczną wizją oraz bieżącymi wydarzeniami, które często wpisują się w symboliczne daty świąt czy miejsca. Skłania to do teoretycznej refleksji nad przestrzenią, jej dynamiką oraz mobilnymi procesami, które nie tyle zachodzą w niej, co z jej udziałem. Niezwykle istotne jest też to, że tam, gdzie spotykają się ludzie związani z ruchem żeglarskim, czy w dolinie Papenó'o, gdzie wyraża się odrębność i odrodzenie kulturowe Polinezyjczyków, spacerują również mieszkańcy wyspy i turyści nie potrafiący odczytać subtelności *unu*. Wszystko to tworzy miejsca, gdzie wciąż odbywa się cyrkulacja rozmaitych relacji. Miejsce dzięki działaniom Polinezyjczyków przestało być statyczną lokalizacją i staje się, użyję terminu za Timem Ingoldem (2000), „aktywne”. Miejsca stały się częścią i uczestnikiem praktyki odzyskiwania historii i tworzenia nowych jej współczesnych wątków – których znamiona te przestrzenie przyjęły i noszą – co jest założeniem niezwykle bliskim kulturze Mā'ohi (jak widać na przykładzie *unu* gąsienicy). Stały się również przestrzenią, gdzie oficjalnie nawiązywano więzy jedności i pojednania między ludami Pacyfiku – co wynika z mobilności tychże – o czym opowiada historia *unu* wieloryba i Tupaia. W końcu chciałabym przejść do ciekawej koncepcji wiązania relacji z czasem i przestrzenią. Odzyskiwanie własnej historii, tożsamości, tradycji nie polega na powtórnym przepisywaniu jej we własnej wersji w okrzepłych kanonach zachodniej historiografii akademickiej, niejednokrotnie zresztą kontestowanej i krytykowanej przez tubylców. Pozostaje ona raczej miejscem poszukiwań źródeł i interpretacji. Ważniejsza jest jednak kwestia praktykowania historii w obecnej rzeczywistości i wiązania jej z konkretną przestrzenią na rzecz przyszłych pokoleń i budowania relacji z przeszłością i przyszłością. Jest to widoczne na przykładzie *unu*, szczególnie *unu* Tupaia, symbolicznego zwracania go Tahiti, rehabilitacji jego pamięci i wpisywania współczesnej żeglugi w kontekst dziedzictwa dla przyszłych pokoleń. Nie dzieje się to jednak poprzez sam fakt postawienia i celebracji *unu*, ale poprzez żeglugę i powiązanie *unu* z praktyką żeglarską, jej dalsze przekazywanie, re-konstruowanie i praktykowanie w nowych pokoleniach. W ten sposób niesie się schedę Tupaia – pamięć dzieje się przez praktykę i obecność historii w teraźniejszości – *unu* jest łącznikiem nawiązującym relację między przeszłością, teraźniejszością i przyszłością.

Literatura

- Appandurai, A. (2005). *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*. Przel. Z. Pucek. Kraków: Universitas.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (2002). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*. Second Edition. London and New York: Routledge.

- Babadzan, A. (1982) *Naissance d'une tradition. Chanement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes*. Paris: ORSTOM.
- Babadzan, A. (1988). Kastom and Nation Building in the South Pacific. W: R. Guidieri, F. Pellizzi, S. Tambiah (eds.), *Ethnicities and Nations: Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia and the Pacific* (s. 199–228). Austin: University of Texas Press.
- Babadzan, A. (1993). *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*. Paris: Editions de la maison des sciences de l'homme.
- Babadzan, A. (2003). Syncrétisme religieux, identités politiques, W: A. Babadzan (ed.), *Insularités Hommage à Henri Lavondés. Textes réunis* (s. 167–176). Paris: Société d'ethnologie.
- Bachimon, Ph. (1990). *Tahiti Entre Mythes et Réalités. Essai d'histoire géographique*. Paris: Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.
- Baré, J.-F. (1987). *Tahiti, les temps et les pouvoirs. Pour une anthropologie historique du Tahiti post-européen*. Paris: Éditions de l'ORSTOM.
- Craig, R.D. (1989). *Dictionary of Polynesian Mythology*. New York: Greenwood Press.
- Danielsson, B., Danielsson, M.-T. (1993). *Moruroa Notre Bombe Coloniale. Histoire de la colonisation nucléaire de la Polynésie française*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Druett, J. (2011). *Tupaia: Captain Cook's Polynesian Navigator*. Santa Barbara, Denver & Oxford: Praeger.
- Emory, K.P. (1971 [1933]). *Stone Remains in The Society Islands*. New York: Kraus Reprint CO.
- Finney, B.R. (2007 [1973]). *Tahiti. Polynesian Peasants and Proletarians*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Finney, B.R. (2003). *Sailing in the Wake of the Ancestors: Reviving Polynesian Voyaging*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Finney, B.R. (2008). Renaissance. W: K.R. Howe (ed.), *Vaka Moana. Voyages of the Ancestors* (s. 288–333). Auckland: David Bateman Ltd. & Auckland Museum.
- Friedman, J. (1992). The Past in the Future: History and the Politics of Identity. *American Anthropologist*, New Series, 94(4), 837–859.
- Gandhi, L. (2008). *Teoria postkolonialna*. Przeł. J. Serwański. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Hanson, A. (1989). The Making of the Maori: Culture Invention and Its Logic. *American Anthropologist*, 91, 890–902.
- Henry, T. (1971 [1928]). *Ancient Tahiti. Based on Materials Recorded by J.M. Orsmond*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin 48, New York: Kraus Reprint Co.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (2008). *Tradycja wynaleziona*. Przeł. M. Godyń, F. Godyń. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Inauguration de... (2010). Inauguration de la plage Hokule'a, jardin de Paofai, *Tahiti Infos*, 26 listopada 2010, http://www.tahiti-infos.com/Inauguration-de-la-plage-HOKULE-A-jardin-de-Paofai_a13345.html, dostęp: 31.03.2014.
- Ingold, T. (2006). *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, London & New York: Routledge.
- Institut de la Statistique de la Polynésie française, (2013). *Population légale du recensement de la population de 2012 en Polynésie française*. Pobrane z: http://www.ispf.pf/docs/default-source/publi-pr/POP_LEGALE_2012_PF.pdf?sfvrsn=2, dostęp: 16.04.2014.
- Jolly, M. (1992). Spaces of inauthenticity. *The Contemporary Pacific*, IV(1), 49–72.
- Keesing, R. (1989). Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific. *The Contemporary Pacific*, 1(1 i 2), (Spring&Fall), 19–42.

- Latour, B. (2011). *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*. Przeł. M. Gdula. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Latour, B. (2013). *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*. Przeł. K. Abriszewski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Linnekin, J. (1983). Defining Tradition: Variations on the Hawaiian Identity. *American Ethnologist*, 10, 241–253.
- Linnekin, J. (1990). *Cultural Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Linnekin, J. (1991). Cultural Invention and the Dilemma of Authenticity. *American Anthropologist*, 93, 446–448.
- Makemson, M. (1941). *The Morning Star Rises*. New Haven: Yale University Press.
- Manu-Tahi, Ch.T. (1999). *Te parau o Papenoo, e peho no Tahiti*. Papeete: Tahiti Veia Rai.
- Millaud H., Rattinassamy, M. (2001). *Porapora i te fānau tahi, mille ans de memoire* (Cahiers du Patrimoine, vol. 2). Tahiti: Ministère de la Culture de Polynésie française.
- Newbury, C. (1980). *Tahiti Nui. Change and Survival in French Polynesia 1767–1945*. Honolulu: The University Press of Hawai'i.
- Pambrun, J.-M.T. (2010). *Henri Hiro. Héros polynésien. Biographie*. Tahiti: Puna Honu.
- Panoff, M. (1989). *Tahiti Metisse*. Paris: Denoël.
- Poirine, B. (1992). *Tahiti: Du Melting Pot à l'Explosion?* Paris: Editions l'Harmattan.
- Ra'apoto, T. (1988). Maohi: On being Tahitian. W: N.J. Pollock, R. Crocombe (eds.), *French Polynesia: A Book of Selected Readings* (s. 3–7). Suva: Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific.
- Robineau, C. (1984). *Tradition et Modernité aux Iles de la Société. Du coprah à l'atome. Livre I*. Paris: Éditions de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer.
- Reedy, T.M. (2012). Ngāti Porou – Ancestors, W: *Te Ara – the Encyclopedia of New Zealand*. Pobrane z: <http://www.TeAra.govt.nz/en/ngati-porou/page-1>, dostęp: 31.03.2014.
- Oliver, D.L. (1974). *Ancient Tahitian Society* (t. 1 & 2). Honolulu: The University Press of Hawai'i.
- Sahlins, M. (1993). Goodbye to Tristes Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History. *The Journal of Modern History*, 65(1), 1–25.
- Sahlins, M. (1999). Two or Three Things I Know about Culture. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 5, 399–422.
- Salmond, A. (2003). *The Trial of the Cannibal Dog: The Remarkable Story of Captain Cook's Encounters in the South Seas*. Yale: Yale University Press.
- Salmond, A. (2009). *Aphrodite's Island. The European Discovery of Tahiti*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Salmond, A. (2010). *Aphrodite's Island. The European Discovery of Tahiti*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Saura, B. (1990). Culture et renouveau culturel, W: Ch. Gleizal (ed.), *Encyclopédie de la Polynésie française. Vivre en Polynésie 2* (vol. 9, s. 52–57). Papeete: Multipress.
- Saura, B. (2002). *Tinito. La communauté chinoise de Tahiti: installation, structuration, intégration*. Pirae: Au Vent des Iles.
- Saura, B. (2008). *Tahiti Mā'ohi. Culture, identité, religion et nationalisme en Polynésie française*. Pirae: Au Vent des Iles.
- Teriierooiterai, J.-C. (2009). Rua, une vision polynésienne du ciel. *Matari'i*, 26, 2–15, (kwiecień–czerwiec).
- Thomas, N. (2007). *Odkrycia. Podróż Kapitana Cooka*. Przeł. J. Szczepański. Poznań: Rebis.
- Trask, H.K. (1991) Natives and Anthropologists: The Colonial Struggle. *The Contemporary Pacific*, 3(1), 159–167.

Urry, J. (2007). *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

Urry, J. (2009). *Socjologia mobilności*. Przeł. J. Stawiński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

SUMMARY

Cultural renewal on Tahiti. The case of *unu*

This article explores contemporary aspects of cultural renewal in postcolonial Tahiti. By focusing on the renewed interest in *unu* sculptures, I describe practices of indigenous associations, which are trying to address the islanders' profound cultural identity crisis. As a result of colonial history of the region, the cultural continuity has been almost entirely severed. The activists consciously strive to reclaim the history and knowledge that disappeared. However, the goal does not consist in mere restoration of the historical forms, or rewriting the history anew in the hardened Western canons. What is the most important for the activists is to live through and to link relations between human, non-human, spirituality, places and memory. Therefore, I am particularly interested in pointing out the intersections of various relations cutting across categories such as time and space. These activities will also be characterized as processual and mobile.

Key words: Tahiti, Polynesia, cultural renewal, relations, *unu*, indigenous associations