

# STUDIA ETHNOLOGICA



# STUDIA ETHNOLOGICA

Seria publikowana przez Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego  
oraz Wydawnictwo DiG

Zespół Redakcyjny:

Lech Mróz

Zofia Sokolewicz

Jerzy S. Wasilewski

Anna Zdrożyńska-Barącz

Magdalena Zowczak

Dotychczas w serii ukazały się:

*Anna Malewska-Szałygin, Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995, Warszawa 2002*

*Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie, pod red. Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego, Warszawa 2002*

*Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne, pod. red. Łukasza Smyrskiego i Magdaleny Zowczak, Warszawa 2003*



Wojciech Bęben

# Mały świat wokół wulkanu

Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu  
wyspiarzy Biem na Papui–Nowej Gwinei



Warszawa 2003



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie sfinansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę

Redakcja: Sławomir Górzyński

Redakcja techniczna: Gabriela Patrycy

Na okładce: *Tanep* z wyspy Biem, rysunek Wojciech Bęben

© Copyright by Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej  
Uniwersytetu Warszawskiego & Wydawnictwo DiG, 2003

ISBN 83-7181-295-7



PL 01-524 Warszawa  
Al. Wojska Polskiego 4  
tel./fax: (+48 22) 839 08 38  
e-mail: [biuro@dig.com.pl](mailto:biuro@dig.com.pl)  
<http://www.dig.com.pl>

# Wstęp

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie zasad życia codziennego, ukrytych w miejscowym zwyczaju (*kastam*) niewielkiej społeczności wyspy Biem, położonej niedaleko północnych wybrzeży Nowej Gwinei, a także wskazanie na ich źródło.

Biem, z racji położenia nie sprzyjającego komunikacji, jest wdzięcznym obszarem badawczym dla etnologa. Mimo stopniowych, nieuchronnych zmian cywilizacyjnych, którym podlega cały region Melanezji, na izolowanej wyspie trwa nadal jednorodna i względnie odporna na wpływy z zewnątrz społeczność, która zachowała szerokie segmenty rodzimej, tradycyjnej struktury. Wspólnota ta przestrzega też — w nieznacznie tylko uszczuplonym zakresie — tradycyjnych norm zwyczajowych. Zmiany, jakie przyniósł wyspie okres kolonializmu oraz czas niepodległości, nie naruszyły zasadniczej części owych norm, które nadal pełnią tu z powodzeniem funkcje rodzimego prawa. Procesy erozji ani nie osłabiły w znaczącym stopniu poczucia grupowej solidarności, ani też nie zniszczyły wewnętrznej sieci międzyludzkich powiązań, które na Biem pozostały realnym regulatorem codziennego życia wspólnoty.

Do podjęcia tego tematu zainspirowała mnie lektura prac klasyków antropologii: Bronisława Malinowskiego oraz Alfreda Reginalda Radcliffe–Browna. Bliska jest mi myśl Malinowskiego, który pokazuje, w jaki sposób zwyczaj pełni funkcje prawa w życiu społeczności pierwotnych<sup>1</sup>. Autor ten, po pierwszych doświadczeniach, porzucił swój rygorystyczny postulat bezwzględnego stosowania „konkretnych pojęć i bezpośrednich definicji” w etiologii ludów plemiennych, w tym przypadku w odniesieniu do pojęcia prawa. Zastąpił go podejściem wyróżniającym poszczególne typy tego prawa, stosując za każdym razem inną metodę. Jej efektem było podkreślenie różnicy pomiędzy dwiema podstawowymi funkcjami prawa, które może być systemem utrzymującym ład społeczny, lub też systemem jego przywracania. Z kolei podstawowe pojęcia funkcjonalizmu Radcliffe–Browna okazały się dla mnie niezastąpionym drogowskazem w badaniach. Szczególnie istotne jest tutaj pojęcie struktury społecznej, rozumianej jako uporządkowana sieć relacji pomiędzy jednostkami. Radcliffe–Brown podkreślał, że zachowania kulturowe nie są

---

<sup>1</sup> Malinowski 1984.

wrodzone, ale wyuczone, a pełne uczestnictwo w życiu społecznym wymaga ściślego dostosowania się jednostki do norm grupowych<sup>2</sup>. Doświadczenia mojej wieloletniej pracy badawczej w pełni potwierdzają główne kierunki myśli tego antropologa, na czele z jego wizją wspólnoty jako organicznej całości.

W mojej pracy bardzo pomocne okazały się też teorie antropologii społecznej Mary Douglas oraz jej typologia kontroli społecznej<sup>3</sup>. Podzielam sposób patrzenia tej uczonej na człowieka, umieszczonego — według pojęć właściwych grupie, do której przynależy — w kontekście całego kosmosu, ale też usadowionego w systemie grupowych i sieciowych społecznych powiązań.

Wiele zawdzięczam też sposobowi oceny pracy badawczej antropologa, jaki reprezentuje Clifford Geertz<sup>4</sup>. Uczony ten potrafi spojrzeć krytycznie na tę pracę, nie wyłączając nawet własnych publikacji. Wskazuje przy tym na wyniki badań antropologów, niezwykle trudne wyzwanie, przed którym staje każdy etnograf mający świadomość, że w istocie nie tyle biernie zapisuje, ile współtworzy opisywaną przez siebie rzeczywistość.

## Droga życia Nowogwinejczyka

Kiedy rozpoczynałem badania etnologiczne na Papui–Nowej Gwinei (PNG), państwo to dopiero od roku cieszyło się niepodległością. Przez prawie dwudziestoletni okres mojego tam pobytu (lata 1976–1994, z przerwą w latach 1985–1988) byłem świadkiem całej epoki. Uczestniczyłem w euforii pierwszych lat wolności. Obserwowałem rosnące rozczarowanie Nowogwinejczyków ich własnymi instytucjami życia publicznego. Zawód ten wywołany był postępującym rozkładem struktur państwowych, której ostatecznym wynikiem było stoczenie się kraju ku anarchii. Na szczęście nie objęła ona wszystkich sektorów państwa i wszystkich dziedzin życia społecznego. Wreszcie, jeszcze przed wyjazdem, zdążyłem zauważyć pierwsze symptomy wychodzenia młodego państwa z tak poważnego kryzysu.

Te wszystkie zmiany dokonywały się w kraju, obejmującym połowę wyspy, której rząd wielkości (829 000 km<sup>2</sup>) lokuje ją w szeregu subkontynentów. W tym kraju 90% obywateli stanowią członkowie ponad 800 plemion, które niewiele lat przed moim przyjazdem weszły w pierwszy kontakt z cywilizacją białego człowieka. Społeczności te, w zależności od stopnia ich izolacji, spowodowanej trudnościami komunikacyjnymi, znajdują się na bardzo różnym stopniu integracji z panującym systemem. Jednak podstawowa masa rodowitych Nowogwinejczyków nadal nie ma nic wspólnego z naszym pojęciem obywatela, będąc po prostu członkami swoich wspólnot plemiennych.

Jako etnolog, miałem więc niepowtarzalną okazję obserwowania bezprecedensowych procesów społecznych. Oto instytucja państwa, typu zachodniej demokra-

<sup>2</sup> Radcliffe-Brown 1926, 1927, 1933, 1934.

<sup>3</sup> Douglas 1966, 1973, 1989, 1992.

<sup>4</sup> Geertz 1973, 1983, 1988.

cji parlamentarnej, wchodzi w interakcję z systemami lokalnymi, znajdującymi się w przedpaństwowej fazie rozwoju. W zasadzie nie ma tam nawet związków ponadplemiennych, właściwych społecznościom, znajdującym się w drodze ku strukturom typu państwowego. W tej zupełnie nowej, nie sprawdzonej gdzie indziej sytuacji, rodziły się problemy, których rozwiązania nie byli w stanie przewidzieć ani biali inżynierowie młodej państwowości, ani tym bardziej rdzenna większość jej obywateli.

Przebywając wśród nowogwinejskich autochtonów — rok u ludu Enga, 9 lat u Arapeszów, 5 lat na wyspie Biem — mieszkałem razem z nimi, w jednej wiosce, w chacie, stojącej tuż obok innych chat. Oni wiedzieli wszystko o moim życiu codziennym — ja co dzień widziałem, jak żyją oni. Z czasem też zaczęli mnie traktować jak swojego, choć nie było to łatwe, wymagało miesięcy i lat cierpliwej adaptacji.

Dość szybko przekonałem się, że gotowe rozwiązania, jakie przywozi na Nową Gwineę biały mieszkaniec Australii, Ameryki Północnej lub Europy — niezależnie od tego, czy jest duchownym, czy świeckim — nie zdają na tamtym gruncie egzaminu. Świadom nieprzydatności importowanych na wyspę modeli społecznych, starałem się stopniowo rozpoznawać rzeczywistość, w której przyszło mi pracować.

Pierwszą konstatacją, bez której nie sposób jest zrozumieć mentalności czarnego Nowogwinejczyka, jest rozróżnienie, jakie stosuje on wobec rodzimego pojęcia „prawa-zwyczaju” (pidgin: *kastam*), przeciwstawiając je zachodniemu pojęciu prawa (*lo* w pidgin, z ang. *law*), które trafiło na Nową Gwineę razem z białym człowiekiem. To ostatnie dla rdzennych mieszkańców wyspy jest czymś obcym, gdyż nieodmiennie kojarzy się im z przymusem. *Man bilong lo* (człowiek zachowujący prawo białych) — powie czarny Nowogwinejczyk o jasnoskórym urzędniku czy misjonarzu, który krzyczy i rozkazuje. Dla nowogwinejskich autochtonów *lo* obejmuje sferę wartości, narzuconych im z zewnątrz. Znamienne, że Dziesięcioro Przykazań nosi tu nazwę *Lo bilong God*. Pojęcie *lo* zachowuje konotację pozytywną jedynie w niektórych wyrażeniach złożonych, takich jak *lo bilong insait* (sumienie) czy *lo bilong ol kanaka* (prawo miejscowe).

Natomiast *kastam* (z ang. *custom*), to prawo, które człowiek zachowuje w swym „brzuchu”, czyli w rozumianym duchowo wnętrzu. W oczach rdzennych mieszkańców Papui–Nowej Gwinei *kastam* nie jest ograniczającą ramą, jak w praktyce pojmuje się prawo w kulturze Zachodu. Racją istnienia nowogwinejskiego pojęcia „prawa-zwyczaju” jest podtrzymywanie tożsamości jednostki w jej otoczeniu, podtrzymywanie jej godności, która sprawia, że może ona nazywać się „człowiekiem”. Na to też skierowany jest cały system kar i egzekucji wyroków: odstępstwo od rygoryzmu nie jest przyzymkaniem oczu na ludzkie błędy i występki, lecz służyć ma powrotowi jednostki do wspólnoty, zaś wspólnocie — powrotowi do stanu równowagi. Nie oznacza to, że tubylcy usprawiedliwią kogoś złego — ktoś, kto nie czuje, nie myśli i nie działa „brzuchem”, nigdy nie zapuści korzeni w małej nowogwinejskiej społeczności.

W rozumieniu rdzennego mieszkańca Nowej Gwinei prawo nie jest systemem, który koryguje ułomności natury lub występki wspólnoty — jest sposobem życia plemiennej społeczności, a zarazem sposobem istnienia świata. Przenika całą ludz-

ką egzystencję, dlatego też tradycyjnego prawa nowogwinejskiej wspólnoty nie można traktować jako osobnej dyscypliny<sup>5</sup>. Normy prawne rodowitych Nowogwinejczyków nie wiodą do jakichś wyabstrahowanych wartości, gdyż wartością jest samo ich przestrzeganie. Nie są też — jak dzieje się to w kręgu cywilizacji Zachodu — uśrednieniem, prowadzącym do systematyzacji i kodyfikacji. Nowogwinejski *kastam* nie został wymyślony, by temperować zachowania krajowców. Mając boską sankcję, jest niejako aktualizacją — na ludzką miarę — dzieła podtrzymywania świata w jego istnieniu.

Zakłócają ten porządek ci, którzy łamiąc prawo godzą zarazem w harmonię wspólnoty i w ład świata. Skala ich występków oceniana jest miarą naruszenia wspólnego dobra, jakie stanowi zachowywanie prawa. Celem procedur, podejmowanych w takich wypadkach, jest przywrócenie zachwianej równowagi: przez wymierzenie kary *sensu stricto*, lecz częściej poprzez swoiście rozumianą resocjalizację. Powrót winowajcy do statusu pełnoprawnego członka społeczności, jeśli tylko mieści się w normach zwyczaju, jest tu na ogół najbardziej pożądanym rozwiązaniem.

Uruchamiają te mechanizmy i nadzorują je osoby odpowiadające bezpośrednio za dotknięty wykroczeniem obszar życia wspólnotowego. Tradycyjne prawo nie jest na Nowej Gwinei monopolem plemiennej władzy. Duża część prerogatyw egzekutorów *kastam* spoczywa w rękach zwykłych członków plemienia. Wódz — zgodnie z lokalnym wydaniem zasady pomocniczości — interweniuje z reguły w sprawach, z którymi nie mogą sobie poradzić jego poddani.

Tak funkcjonujący system norm prawno-zwyczajowych, skonfrontowany z systemem właściwym dla kręgu zachodniej kultury prawnej, odróżnia się odeń zasadniczą cechą szczególną: sposobem przywracania ładu społecznego.

Mimo iż trudno jest uzyskać ogólny obraz sytuacji na Nowej Gwinei z czasów prekolonialnych, faktem jest, że istniały wtedy różne sankcje oraz różnorodne metody rozstrzygnięcia kwestii spornych. Były to automatyczne sankcje magiczno-religijne, choć dość często wspierane bezpośrednim użyciem siły. Kwestie sporne omawiane były przez strony sporu, w obecności rady starszych lub rady wioskowej. Powoływani byli zewnętrzni mediatorzy. Stosowano grzywny i rekompensaty, wyrocznie, przysięgi, ceremonialne walki oraz azyl. Istniały tajne stowarzyszenia, które mogły wymierzyć karę złoźnicy, lub które można było wynająć do ściągania długów od opieszłych dłużników. Bez wątplenia pojawiała się też tendencja do opracowania sankcji instytucjonalnych, za pomocą których można by było przywracać porządek i przełamywać błędne koło przemocy i odwetu na przemoc. Zmierzano ku organizowaniu grup wspierających prawo, jednakże nie było tam — co wnioskujemy z istniejących materiałów źródłowych — zorganizowanego egzekwowania prawa (co z kolei nie oznacza, że kwestie sporne nie były tam rozstrzygane

---

<sup>5</sup> W tradycyjnym kontekście melanezyjskim prawo nie jest jakąś niezależną dziedziną naukową, nie jest także zarezerwowane dla wybranych jednostek. Obejmuje ono całość życia, jego kosmologię; jest ono integralną częścią jedynej drogi, po której kroczą ludzie, podejmując różnego rodzaju zadania w danej społeczności. Narokobi 1989: 4.



zgodnie z prawem)<sup>6</sup>. Wszystko to skłania nas do wniosku, że w pierwotnych społecznościach Nowej Gwinei panował duch rozstrzygania kwestii spornych bez użycia przemocy, lub przynajmniej bez państwowych kontroli instytucji przemocy.

Można zatem powiedzieć, że społeczności te — podobnie jak wszystkie inne wspólnoty typu plemiennego i rodowego — nie mogą sobie pozwolić na egzekwowanie prawa w znaczeniu zachodnim, podczas gdy społeczeństwa zachodnie nie mogą sobie pozwolić na sytuację, w której prawo to nie będzie egzekwowane. Dzieje się tak dlatego, że czynność egzekwowania prawa zachodniego, tj. *lo* — jako forma przywracania ładu i porządku — dzieląc społeczność na poszczególnych członków, niszczy solidarność grupową, która utrzymuje pierwotne społeczności w jedności. Z kolei solidarność grupowa uniemożliwia zastosowanie idei sprawiedliwości i równości wobec prawa. Dzieje się tak, dopóki członkowie grupy polegają na sobie, gdy chodzi o kwestię przetrwania całej grupy. Dopiero gdy owa solidarność zostaje zniszczona, egzekwowanie prawa staje się koniecznością. Egzekwowanie musi zająć miejsce solidarności grupowej, tak by prawo mogło funkcjonować jako system utrzymywania porządku w społeczeństwach zorganizowanych w państwa. Z drugiej jednak strony można stwierdzić, że jeśli nie ma egzekwowania prawa, nie ma sprawiedliwości, a jeśli nie ma sprawiedliwości, prawo — w jego „odpowiednim” sensie — nie istnieje. Pojęcie sprawiedliwości jest metafizycznym uzasadnieniem egzekwowania prawa, którego konieczność nie wynika z przyczyn społecznych. Prawo może istnieć bez jego egzekwowania, ale nie ma wtedy sprawiedliwości.

W prawie pierwotnym zasadniczo nie ma więc miejsca na sprawiedliwość. Wartość sprawiedliwości można realizować w systemie prawnym jedynie wówczas, gdy istnieje państwo, którego podmiotami stają się członkowie grupy. Państwo, jako rzeczywistość społeczna, musi zaistnieć, zanim będzie mogło zacząć wdrażać społeczeństwu ideę równości wobec prawa — warunek wstępny sprawiedliwości. Członkowie plemiennych społeczeństw niepaństwowych nie posiadają tego typu statusu równości wobec prawa, ze względu na to, że grupa jest identyczna z jej członkami. Nie oznacza to skądinąd, że przedstawiciele wspólnot plemiennych nie mają osobistego, wewnętrznego poczucia sprawiedliwości. To poczucie zapewnia im właśnie silna identyfikacja z własną grupą.

Źródłem kolejnych różnic jest skala wielkości typowych społeczeństw, w obrębie których funkcjonują zachodnie i pierwotne systemy prawne. Grupa pierwotna jest zazwyczaj niewielka; bardzo często składa się z członków jednej wielopokoleniowej rodziny. Dlatego też prawo pierwotne funkcjonuje w obrębie grup społecznych tam, gdzie praktyczne prawo zachodnie normalnie nie funkcjonuje. Tylko wtedy, gdy grupy te przestaną funkcjonować jako jednostki społeczne i kiedy ich członkowie będą w stosunku do siebie jedynie obywatelami państwa, będzie potrzebne im praktyczne prawo zachodnie. Jeśli na przykład wielopokoleniowa rodzina w demokratycznym państwie zachodnim funkcjonować będzie jako jednostka społeczna, prawo państwowe nie będzie ingerowało w jej spory „wewnętrzne”. Członkowie grupy społecznej we współczesnym państwie zachodnim mogą nadal w pewnym

---

<sup>6</sup> Brown 1982; Epstein 1974.

stopniu podlegać pewnej formie prawa pierwotnego, choć tego typu prawo różni się w istocie od prawa, któremu podlegają społeczeństwa plemienne: grupa pierwotna jest zarówno jednostką polityczną, jak i społeczną. W państwach zachodnich obowiązują dwa rodzaje prawa, które w społecznościach plemiennych stanowią jedność.

Zarówno grupie, jak i państwu potrzebne jest zagrożenie zewnętrzne, by mogły one przetrwać w formie jednostek politycznych. To wojna, lub jej prawdopodobieństwo utrzymywała grupy i nadal utrzymuje państwa w istnieniu. Jednakże człowiek ma tendencję zastępowania przemocy prawem, rozstrzygania kwestii spornych w pokojowy i uporządkowany sposób. Tego typu tendencja, ogólnie rzecz biorąc, jest bardziej skuteczna w społeczeństwach pierwotnych, niż w zachodnich. Nie dlatego, że członkowie społeczeństw plemiennych są lepsi, niż obywatele państw zachodnich, lecz dlatego, że grupa jest słabsza niż państwo. Ta sama słabość, która uniemożliwia egzekwowanie prawa w społeczeństwach plemiennych, jednocześnie zmusza do poszukiwania pokojowych metod rozstrzygania kwestii spornych pomiędzy różnymi grupami albo ich członkami, lub przynajmniej do kontroli przemocy w stosunkach zewnętrznych.

Kwestia równowagi społecznej jest równie istotna w społeczeństwach plemiennych (w tym badanych przeze mnie w Papui–Nowej Gwinei), jak kwestia sprawiedliwości w prawie zachodnim. Jej wpływ uwidacznia się dość dobrze, kiedy wybucha wojna pomiędzy różnymi grupami. Podczas gdy państwo stara się egzekwować prawo na swoim obszarze lub wygrać z innym państwem, grupa nie może sobie pozwolić na żadne z tych rozwiązań. W społeczeństwach plemiennych zwycięstwo nie może stanowić podstawy pokoju. Zamiast tego należy przywrócić równowagę społeczną. Wygrani nie mogą żądać rekompensaty, natomiast każda ze stron musi zapłacić odszkodowanie za rozlew krwi. Strona zwycięska musi zazwyczaj zapłacić wręcz większe kwoty, ponieważ zabiła lub raniła więcej osób, niż strona pokonana. Owe podejście sięga skrajności, kiedy walki pomiędzy stronami zastępowane są ceremonialnym pojedynkiem pomiędzy dwoma ich przedstawicielami: zwycięzca musi umrzeć, aby mógł zostać zawarty pokój.

Prawo pierwotne nie ma formy walki dobra ze złem, w której jedna ze stron musi wygrać, a druga zostać pokonana; nie jest też próbą ustalenia wyższej hierarchii sprawiedliwości. Jego celem jest zachowanie lub przywracanie równowagi społecznej. Dlatego też istnieje coś takiego, jak celowość prawa pierwotnego. Nie mamy tu do czynienia z wiążącymi decyzjami: prawo pierwotne, to niekończące się pasmo kompromisów, w toku dochodzenia do których każda ze stron próbuje osiągnąć jak najkorzystniejsze dla siebie rozwiązanie. To dialog, który w każdej chwili można rozpocząć od nowa.

To właśnie naszkicowane powyżej różnice pomiędzy prawem pierwotnym i zachodnim sprawiły, że tak nieskuteczne były ustalenia „prawa i porządku”, dokonywane przez administrację kolonialną w społeczeństwach plemiennych Papui i Nowej Gwinei. Okres niepodległości przyniósł nowe doświadczenia, a z nimi nowe trudności i bariery, które doprowadziły do selektywnej anarchizacji Papui–Nowej Gwinei (obszerniej opisuję ten okres w rozdziale I niniejszej pracy). Dopiero w osta-

tnich dwóch dziesięcioleciach opracowuje się i próbuje wdrażać w społeczną rzeczywistość modele, korygujące poprzednie błędy.

Po pobycie na wyspie Biem spędziłem kolejne lata pracy wśród innych kultur, bardziej niż nowogwinejskie zniszczonych wpływami białej cywilizacji: u australijskich Aborygenów, u Maorysów, wśród wyspiarzy Cieśniny Torresa. Mogłem więc czynić porównania. Stwierdziłem wtedy, że tradycyjny sposób życia większości wiejskich wspólnot Nowej Gwinei, mimo widocznej korozji na skutek wpływów cywilizacji, przetrwał czasy najbardziej burzliwych zmian w relatywnie mało uszczuplonej formie. Można powiedzieć, że jest to zasługą integralnego wymiaru lokalnych odmian *kastam*, które to pojęcie znaczy dla krajowców coś więcej, niż prawo dla Europejczyka: jest to nakaz, płynący z serca, czyli „z brzucha” człowieka. Tak rozumiane normy prawa wykazują nieraz zadziwiającą żywotność i odporność. Nawet ci, którzy odeszli do miasta i tam porzucili stare zasady, po powrocie do rodzinnej wioski bez oporu poddają się tradycyjnym normom. Mogą wyrwać się z systemu życia, wartości, myślenia, ale nie są w stanie ich zmienić.

## Kierunki pracy badawczej

Na wyspie Biem przebywałem stale w latach 1989–1994, chociaż bywałem tam i wcześniej, począwszy od 1976 roku. Żyjąc w wiosce razem z tubylcami, miałem w praktyce nieograniczoną ilość czasu na kontakty z nimi, na ich obserwację. Myślę, że wykorzystywałem tę okazję do maksimum. We własnym domu bywałem tylko wieczorami. Większość czasu zajmowały mi rozmowy, tysiące rozmów, nagrywanych na taśmę i zapisywanych w notatnikach.

Mimo starań oraz doświadczenia, które zdobyłem już wcześniej w Enga i u Arapesów, początkowo wiele trudu zabierało mi pozyskanie ich podstawowego zaufania. Wymagało to nie tylko dobrej woli, ale też niewyczerpanych wręcz pokładów cierpliwości. Bez większego wysiłku zdobywałem standardowe informacje, których najchętniej udziela się białemu przybyszowi: wiadomości o podstawowej strukturze społecznej, o powiązaniach rodzinnych, o powszednich zwyczajach... Znacznie trudniej już było mi dowiedzieć się od nich czegoś, co nie jest rzeczą znaną powszechnie wszystkim mieszkańcom wioski.

Najwięcej czasu zajmowało mi dochodzenie do tego, co uważali za złe w sobie samych. Gdy zaczynałem mówić o ich wykroczeniach, natychmiast się zamykali. Stawiałem się w ich oczach w roli białego, którym przecież i tak jestem. To częsty błąd białych badaczy Papui–Nowej Gwinei: gdy rozmawiają z autochtonami, szybko próbują „wyciągnąć” od nich niewygodne dla nich wiadomości. Skutek jest zawsze taki sam — informator milknie i więcej niczego się już od niego nie dowiemy. Dlatego z czasem, prowadząc rozmowy z krajowcami, starałem się kierować pytania ku pozytywom. Czemu słuchacie tego człowieka? Dlaczego temu synowi kupujesz więcej, niż innym? Czemu płaczesz, gdy twoja córka wychodzi za mąż? Wreszcie znalazłem odpowiedni klucz: złe jest to, co sprzeciwia się woli i czynom mitycznych bohaterów. Zbierałem więc mity, i w rozmowach z tubylcami często cytowa-

łem przykłady z życia herosów. Gdy zatem wspominałem im o jednym z nich, o Natkadomongu, oni podchwytywali wątek, wołając: „Natkadomong, o ten, gdyby żył dzisiaj, zrobiłby u nas porządek!” I wtedy sypały się przykłady wykroczeń, popełnianych w wiosce przez różne osoby. Zdobywałem potrzebne mi wiadomości, nie narażając moich rozmówców na wstyd i poniżenie.

W ten sposób zdobywałem wiedzę o podstawowych zasadach ich etyki — rzeczywiście, a nie takiej, którą chcieliby przedstawić obcemu jako obowiązującą na wyspie.

Jednak dobra wola, cierpliwość i badawczy spryt nie wystarczały do tego, by wyspiarze Biem zechcieli podzielić się ze mną swoimi tajemnicami. Oczekiwali ode mnie czegoś więcej, pragnąc bym solidarnie przeżywał z nimi ich dole i niedole. Z czasem więc do mojej chaty przysyłano dzieci, gdy ich rodzice wybierali się do pracy w odległych ogrodach. Czuwałem przy umierających — bywało, że trwało to cały tydzień.

W końcu, po długim „stażu”, stałem się dla wyspiarzy kimś tutejszym, „człowiekiem z Biem” — *Biem tamot*. Bywało, że gdy siedziałem razem z kobietami w chacie nad brzegiem morza, te, usłyszawszy warkot łodzi motorowej, porwały się z miejsc, wołając do mnie: „Biegniemy się ubrać, bo płyną biali!”

Byłem więc dla nich białym, którego się nie bali. Co więcej, byłem dla nich człowiekiem, od którego oczekiwali rozwiązań. Żyłem razem z pokoleniem, które doświadczało pierwszych dobrodziejstw, jakie przyniosła ze sobą cywilizacja — i zaznawało pierwszych czynionych przez nią spustoszeń. Dotyczyło to szczególnie tych, którzy w poszukiwaniu zarobku udawali się na główny ląd i z czasem wracali na wyspę. Co robić, gdy na naszych oczach giną tradycyjne zasady, padają tradycyjne instytucje? Jak postępować, by być dobrym? — do tych kwestii sprowadzały się tysiące pytań, które z kolei zadawali mi oni.

Nie szukałem rozwiązań dla wspólnoty, ale starałem się pomóc konkretnym ludziom. W tym to celu, a nie dla wiedzy naukowej, chciałem dowiedzieć się jak najwięcej o nich i o ich życiu. Wiadomości, które zdobywałem, służyć mi miały do poznawania ich systemu wartości. I ludzie, z którymi żyłem, wiedzieli, że zbieram te informacje dla nich. Dlatego nie okłamywali mnie, jak czynią to często w rozmowie z antropologami, mówiąc im to, co chcą usłyszeć, i jeszcze biorąc za to podarunki albo pieniądze.

Stałem się dla nich człowiekiem, który ma zebrać razem wszystko to, czego oni sami już nie mogli zgromadzić i scalić — bo zdążyli się już podzielić, gdy cywilizacja umieściła w ich osadach swoje pierwsze przyczółki.

Choć nie mam wykształcenia prawniczego, służyłem im też pomocą jako świadek w sądach wioskowych, a także rzecznik w sądach okręgowych. Podczas rozpraw dużo rozmawiałem z podsądnymi. Chciałem na przykład dowiedzieć się, dlaczego obecnych na sali sądowej nie interesuje wyrok, ale przebieg procesu. Dlaczego po wyroku, skazującym jedną stronę, obie strony twierdzą, że wygrały? Z biegiem czasu dochodziło do mojej świadomości, że mam do czynienia nie z winnym czy poszkodowanym, ale z częścią grupy. I chociaż w myśl wyroku sądu okręgowego ktoś przegrał sprawę, jego wspólnota kompensowała mu straty. W świadomości

rodowitego, tradycyjnego Nowogwinejczyka nie ma pojęcia występku, winy i zadośćuczynienia jednostki — podmiotem występku, winy i zadośćuczynienia jest cała społeczność.

Konstatacja ta utwierdziła mnie z czasem we wniosku, który wysnułem już wcześniej, podczas moich pierwszych prac badawczych: dla nowogwinejskich autochtonów to społeczność, a nie jednostka, jest podmiotem całej rozległej przestrzeni tradycyjnego prawa (*kastam*). To prawo stoi też na straży interesów społeczności, ale nie tyle przeciw jednostce, ile w specyficznym rozumianym jej własnym interesie, który jest tożsamy z interesem grupy. W ramach *kastam* właściwie nie ma pojęcia praw indywidualnych, autonomicznych względem prawa wspólnotowego. Prawo, owszem, jest drogą życia (*pasin bilong ol*) każdego człowieka z osobna, ale nie jest to bynajmniej droga indywidualna, gdyż na tym samym szlaku realizują się losy innych członków społeczności.

## Uwagi o treści i metodzie

Niniejszą pracę otwiera opis problemów adaptacji prawa zwyczajowego do społecznej rzeczywistości Papui–Nowej Gwinei (rozdział pierwszy). Część ta ma charakter wprowadzenia. Rozdział drugi zawiera wizerunek modelu tradycyjnej kosmologii, właściwej mieszkańcom wyspy Biem. W rozdziale trzecim pomieściłem podstawowe informacje o Biem; opowiada on również o środowisku naturalnym wyspiarzy i ich stosunku do przyrody, a także do własnego gospodarstwa i do przedmiotów, którymi się otaczają. Czwarty jest szkicem życia rodzinnego, piąty — wizerunkiem stosunków społecznych. Rozdział szósty zawiera podsumowanie poprzednich, opisując ogólne cechy tradycyjnego prawa. W zakończeniu mówimy natomiast o zmianach, które w życie codzienne wyspiarzy wniosła cywilizacja; próbujemy też naszkicować kierunek, w jakim zmierzają procesy przekształcające ich tradycyjną kosmologię.

W mojej pracy nie cytuję autorytetów naukowych — ponieważ na opisywanym terenie byłem pierwszym badaczem. Karl Böhm, który w latach trzydziestych był misjonarzem na sąsiedniej wyspie Manam, przyjeżdżał tylko okresowo na Biem. Nancy Lutkehaus, która w latach 1977–1979 prowadziła na Manam kompleksowe badania etnograficzne, w ogóle na Biem nie była.

Prawie nie stosuję terminu „plemień”, tak istotnego dla kontekstu całego wywodu, chociaż — według obowiązującej klasyfikacji — mieszkańcy Biem niewątpliwie mieszczą się w kategorii plemienia. W toku narracji używam za to pojęć, takich jak „ludzie z Biem”, „tubylcy”, czy „krajowcy”, jednak chyba najczęściej piszę o „wyspiarzach”. Pojęcie to zawiera w sobie coś więcej, niż zwyczajna konotacja „członka plemienia”. Wyspa, z natury rzeczy oddzielona od lądu, silniej determinuje poczucie odrębności jej mieszkańców.

Stosując termin „wioska”, używam go w dwóch znaczeniach, w zależności od kontekstu. Raz chodzi mi o rozległą osadę, która jest jedyną na całej wyspie, innym razem mam na myśli jej część, którą moglibyśmy swojsko nazwać „przysiółkiem”,

gdyby ta nazwa odpowiadała rzeczywistości. Rzecz w tym, że wybuch wulkanu w połowie lat pięćdziesiątych wprowadził na wyspie dezorientację w powyższej materii. Wcześniej mieściły się tam trzy wioski, natomiast po erupcji ludność Biem opuściła stare miejsca zasiedlenia, wybierając jako nowe *locum* teren, na którym ongiś stała szopa, służąca za pierwszą kaplicę katolicką (postawiono ją za czasów Bóhma). Wokół tego miejsca rozrosła się osada, ciągnąc się wzdłuż brzegu. Jednak z czasem tradycyjne podziały społeczne odezwały się na tyle silnie, że popchnęły dynamiczną rzeczywistość w stare koleiny: wioska faktycznie podzieliła się na trzy osady, tak jak było przed wybuchem. Można więc mówić o trzech wioskach, mających poczucie odrębności i własne centra, a także o jednej, ponieważ wszystkie osady łączą się ze sobą.

\*

Nie mogę tutaj powstrzymać się od kilku uwag o charakterze nieco bardziej osobistym. Otóż moja praca nie jest bezemocjonalną dysertacją o prawie, ale raczej zaangażowaną opowieścią o tym, jak być członkiem plemienia. Taka zmiana perspektywy była dla mnie koniecznością. Żeby zrozumieć tych ludzi, starałem się przyjąć ich perspektywę myślenia. Nie umiałbym pisać o Biem jako chłodny, zewnętrzny obserwator, chociaż fakt, że spisuję swą wiedzę po latach, przysparza pewnego dystansu moim ocenom.

Zdaję sobie sprawę, że taka postawa ze strony autora ewokuje rozdzźwięk pomiędzy rzeczywistością, oglądaną z perspektywy *Biem tamot*, a wymaganiami pracy naukowej, która winna być dyskursywna, operować precyzyjnym wartościowaniem, wyraźnym schematem podziałów i klasyfikacji oraz skończonym katalogiem definicji. Rozdzwięk ten pojawia się nieuchronnie w momencie, gdy przelewam na papier moje doświadczenia w wieloletniego pobytu na wyspie. Naturalnym odruchem piszącego jest przecież dążenie do stworzenia kompendium wiedzy o temacie — a tymczasem takiej wiedzy o sobie nie mają sami tubylcy. Z tego powodu czytelnik tej pracy może niekiedy mieć wrażenie sprzeczności stawianych w niej tez. Myślę jednak, że gdybyśmy do rzeczywistości Biem przyłożyli instrument literalnej, żelaznej logiki, nie byłibyśmy w stanie zrozumieć duszy człowieka z małej wyspy na antypodach. Człowiek ten, w swoim wnętrzu, również jest pełen sprzeczności — ale tylko według naszych, europejskich pojęć.

Chciałbym tu zwrócić uwagę na książkę, będącą pokłosiem zjazdu antropologów, jaki miał miejsce 14–20 kwietnia 1984 roku w Santa Fe, USA: publikacja „Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography”, wydana w 1986 r. pod redakcją Jamesa Clifforda i George’a E. Marcusa<sup>7</sup>, jest jakby symbolicznym zamknięciem okresu, w którym antropologowie nie dopuszczali wątpliwości co do metod i wyników swoich badań. Autorzy pomieszczonych tam prac zgodnie uznali, że współcześni antropologowie, zamiast zajmować się badaniem doświadczenia, powinni zająć się samoświadomością. Książka ta jest klasycznym wyrazem samowiedzy postmodernizmu: jej teza głosi, że przedmiotem wyjaśnienia należy uczynić niemoż-

<sup>7</sup> Patrz także opracowanie: A. James, J. Hockey and A. Dawson, *After Writing Culture*, 1997.

ność wyjaśnienia. Kieruje to antropologów z jednej strony ku uważniejszemu, krytycznemu przyglądaniu się własnym badaniom, z drugiej zaś ku uznaniu swojego osobistego „wkładu” kulturowego w opisywaną rzeczywistość. Badania etnologiczne są przecież w efekcie tworzeniem tekstu, a to oznacza ni mniej ni więcej proces, który można by nazwać pisanem kultury.

Można więc powiedzieć, że o ile Malinowski uważał kulturę za równoznaczną ludzkemu zachowaniu, o tyle po przełomowej konferencji w Santa Fe uznaje się ją za tożsamą z tekstem. Antropologia czasów Boasa i Malinowskiego sformułowała zasadę kulturowego relatywizmu, według której antropologów cechować ma zdolność do poznawczego przenikania w systemy kulturowe innych społeczności. Tymczasem uznać trzeba — idąc tutaj za myślą Jacquesa Derridy — że antropolog jest zawsze zakorzeniony w rodzimej kulturze, nie jest więc możliwe, by całkowicie pozbył się własnej partykularności. Nie ma drugiej możliwości przyglądania się innemu, jak tylko z pozycji obserwatora usytuowanego wewnątrz jakiegoś centrum. Ty-le tylko, że to centrum nie jest bezwzględne, ponadhistoryczne i obiektywne.

Jest zatem faktem — mówi Derrida — iż aby stać się antropologiem, dajmy na to w Afryce, trzeba pierwiej akulturować się w „kulturze antropologicznej”<sup>8</sup>.

Można wątpić w efektywność i prawdomówność tej „kultury”, jako źródła poznania wszelkich kultur obcych.

Etnologia — jak każda nauka — zajmuje miejsce w obrębie dyskursu. Jest to przede wszystkim nauka europejska wykorzystująca tradycyjne pojęcia, jakkolwiek zajadłe by je zwalczała. W rezultacie etnolog, bez względu na to, czy chce tego czy nie (a to nie zależy od decyzji z jego strony), przyjmuje do swego dyskursu przesłanki etnocentryczne w tej samej chwili, gdy zajęty jest ich demaskowaniem. Ta konieczność jest niemożliwa do zredukowania; nie jest to historyczna ewentualność<sup>9</sup>.

Tę opinię Derridy dosadniej wyraża Leszek Kołakowski:

Niepodobna całkowicie osiągnąć pozycji obserwatora, który sam siebie z zewnątrz ogląda (...). Wydaje się oczywiste, że antropolog mógłby zrozumieć dzikiego w sposób doskonały tylko wtedy, gdyby stał się dzikim, a więc antropologiem być przestał<sup>10</sup>.

Clifford Geertz ostrzega, że obojętnie co będziemy robić z podmiotami, obojętnie z jak wielką życzliwością traktować będziemy rozmówców, i tak ich relacje są opisanymi opisującego, a nie opisywanego<sup>11</sup>. Ten prorok nowej antropologii, która odchodzi od uogólniającej wiedzy o człowieku i jego kulturze, uważa że zadaniem praktyki antropologicznej doby postmodernizmu nie jest wyjaśnianie, ale refleksja nad niemożnością wyjaśnienia.

Chciałbym tu skupić się na pozytywnej stronie tego przesłania. Chodzi o to, by świat „innych” — dotąd w ostateczności zawsze niemy — przemówił w miarę możliwości własnym głosem, bez pośrednictwa metanarracji antropologicznej teorii kul-

<sup>8</sup> Derrida 1992: 129–130.

<sup>9</sup> Derrida 1986: 255.

<sup>10</sup> Kołakowski 1984: 15.

<sup>11</sup> Geertz 1984; 1988.

tury. Stosunek antropologa do opisywanego świata winien być postawą człowieka, który nieustannie dziwi się, zdumiewa — i jest tego świadom. Niezwykle ważne jest przy tym, by nie usiłował uprzedmiotowić swojego rozmówcy, traktując go tylko jako dostarczyciela informacji.

Mając to wszystko na uwadze przyznaję, że opis życia wyspiarzy Biem, który tutaj przedstawiam, nie jest opisem w pełni adekwatnym do tamtej rzeczywistości. Zdaję też sobie sprawę, że sporządziłem go na podstawie odczytywanego po latach materiału. Teraz tym trudniej jest mi wyjaśniać zawilości zasad *kastam*, gdyż sam widzę ich zarysy mniej ostro, niż w czasach mojego pobytu na wyspie. Nie wolno mi twierdzić, że ten tekst jest wierną fotografią.

Jednocześnie wiem, że dystans, jakiego nabrałem po latach, pomaga mi w wyważeniu proporcji opisywanego tematu. Kapitał dwudziestu dwóch lat pracy wśród tubylców Australii i Oceanii daje mi podstawowe poczucie pewności, że poniższa relacja jest czymś więcej, niż tylko naukową kompilacją notatek. Rozumiem opisywany świat — na tyle, na ile sam byłem jego częścią.

Zważywszy to wszystko, mam nadzieję, że obraz, jaki w swojej pracy zakreśliłem, zachowa w oczach czytelników swoje kontury oraz wewnętrzną logikę. Jeśli potrafię tego dokonać, cel tej pracy zostanie spełniony.



# Prawo w Papui–Nowej Gwinei

Obszar Melanezji, którego częścią jest Nowa Gwinea, druga co do wielkości wyspa świata, obejmuje, poza wspomnianą, szereg mniejszych wysp, należących do grup Archipelagu Bismarcka, Nowej Kaledonii, Wysp Salomona, Vanuatu oraz Fidżi. W skład państwa Papua–Nowa Gwinea, niepodległego od 1975 r., wchodzi wschodnia połowa wyspy Nowej Gwinei oraz leżące na wschód od niej mniejsze wyspy, z których wielkością wyróżniają się Bougainville, Nowa Brytania i Nowa Irlandia. Natomiast część zachodnia Nowej Gwinei, nie różniąca się pod względem geografii i składu etnicznego rdzennej ludności od części wschodniej, należy do Indonezji jako prowincja Irian Jaya.

Melanezyjczycy reprezentują rasę lokalną o przewadze cech austroidalnych, która jest bardzo zróżnicowana wewnętrznie. Sama Nowa Gwinea nie stanowi zwartego obszaru historyczno–kulturowego. Mieszkające tam grupy etniczne i społeczności plemienne reprezentują różne poziomy rozwoju społeczno–gospodarczego i konsolidacji etnicznej. Ważnym czynnikiem, utrudniającym integrację, jest też duże rozdrobnienie językowe: lingwiści oceniają liczbę rodzimych języków wyspy na około tysiąc. W dużym przybliżeniu można je podzielić na języki grupy austronezyjskiej (głównie wybrzeże wyspy) i papuaskiej (wnętrze lądu). Te ostatnie stanowią przeważającą część etnolektów wyspy.

Zróżnicowanie językowe wynika zarówno ze specyfiki procesu zasiedlania Melanezji, jak i z tamtejszych warunków przyrodniczych. Topografia Nowej Gwinei jest bardzo różnorodna, z wysokimi górami i dolinami w partiach centralnych, i wielkimi obszarami bagiennymi, leżącymi na terenach położonych niżej, gdzie występuje roślinność tropikalna. Inne warunki krajobrazowe i klimatyczne mają także liczne wysepki i rozrzucone atole.

Melanezja z okresu sprzed zetknięciem się ze światem zewnętrznym składała się z małych i odizolowanych społeczności. Na terenach wyżynnych i nizinnych grupy te zazwyczaj składały się z kilkuset ludzi, chociaż w rejonach rzeki Sepik mogły zrzeszać ponad tysiąc osób. W bardziej zachodnich terenach górskich grupy te liczyły od tysiąca nawet do kilku tysięcy ludzi. Rzadko grupy polityczne pokrywały się z grupami klanowymi czy językowymi, te ostatnie zaś były bardziej liczebne, ale też i luźniej z sobą związane. Występujące różnice w liczebności różnych grup od-

powiadały warunkom terenowym, ekologicznym, podziałowi pracy, w uprawie ziemi i innych zajęciach. Miało to odbicie w gęstości zaludnienia i rozmieszczeniu miejsc zamieszkania. Tubylcy żyli w rozrzuconych zagrodach, domach położonych w ogrodach, małych wioskach i dużych osadach. Większość tych wspólnot była samowystarczalna. Powszechnie stosowana była uprawa ogrodów i hodowla świń; uzupełnieniem tego było polowanie i zbieractwo, a na terenach nadbrzeżnych i na wyspach — rybołówstwo.

Relacje międzyludzkie w tych małych społecznościach opierały się przede wszystkim na systemie pokrewieństwa. Z członkostwa w rozszerzonej rodzinie wypływały prawa i obowiązki każdej jednostki i wzajemne powiązania pomiędzy jednostkami a społecznością. Dziedziczenie ziemi, wiedzy tajemnej, i własności prywatnej dokonywało się drogą patrylinearną, albo — jak to dość często miało miejsce na wybrzeżu — drogą matrylinearną; czasami też dziedziczenie odbywało się równocześnie dwiema drogami, jak to miało miejsce u tubylców zamieszkujących wyspę Biem. Te właśnie wzajemne obowiązki pomiędzy jednostkami i grupami stanowią naistotniejszą cechę melanezyjskiej moralności. Prawo wzajemności i wynikające z niego obowiązki wyrażało się w tradycyjnej, rytualnej wymianie pokarmów i darów. Czasami te praktyki przybierały charakter skomplikowanego handlu, opartego na partnerstwie z grupami zamieszkującymi odległe tereny, jak to wskazuje np. ceremonia wymiany na wyspach Trobriandzkich, Kula, przedstawiona nam sugestywnie przez Bronisława Malinowskiego. Ceremonialna wymiana darów była sposobem podtrzymywania kontroli społecznej, narzędziem handlu, zademonstrowaniem wodzostwa oraz elementem konsolidacji związków z innymi grupami.

Chociaż powiązania pomiędzy grupami rozwijały się w wyniku wymiany handlowej, zmieniających się związków obronnych czy nowych relacji, jako wyniku zawierania związków małżeńskich, to jednak większość tych społeczności pozostawała we względnej izolacji. Taki stan rzeczy wzmacniany był poprzez wysoki poziom wzajemnej nieufności, częste konflikty międzygrupowe oraz lęk przed czarownikiem i czarami. Rekonstrukcja sposobu życia tubylców w okresie przed przybyciem białych wskazuje na wysoką częstotliwość prowadzenia walk i wojen pomiędzy grupami<sup>1</sup>. Paul Sillitoe w swoich badaniach podkreśla, że walki były w życiu Melanezyjczyków elementem powszechnym i niemalże codziennym; w wielkiej liczbie plemion miały one dość regularny charakter<sup>2</sup>. Prawo wzajemności i zemsty było także jednym z naczelnych zasad, regulujących rozwiązywanie problemów z innymi grupami; wyrażało się ono poprzez zemstę, zazwyczaj mającą charakter walki czy wojny, zajęcie czyjejś własności czy jej zniszczenie, ewentualnie pojedyncze zabójstwo<sup>3</sup>.

Melanezyjskie społeczności nie miały przynależności państwowej, nie posiadając scentralizowanej organizacji politycznej czy administracyjnej, podobnej do rządu, która mogłaby połączyć grupy, mające wspólny język i kulturę. Kształty lo-

<sup>1</sup> Berndt 1962.

<sup>2</sup> Sillitoe 1978: 252.

<sup>3</sup> Rowley 1965: 36.

kalnych systemów prawnych były w praktyce mocno zróżnicowane; nie wychodziły od władzy centralnej czy jednej naczelnej osoby. W tym przypadku odpowiedzialność za podtrzymywanie danej społeczności spoczywała na wielu instytucjach i jednostkach, często na całej społeczności a przynajmniej na jej męskiej części<sup>4</sup>. Relacje pomiędzy jednostkami miały charakter osobisty; każdy członek mniejszej lub większej wspólnoty uzależniony był od zachowania drugiej osoby. Na kontaktach osobistych polegał też również cały układ społeczny. Wewnątrz wspólnot mocno rozwinięty był element współzawodnictwa zarówno jednostki, rodziny, jak i całych klanów, które uzyskiwały lub traciły szacunek danej społeczności. May i Tuouniua określają to zjawisko mianem „intensywnego (rozdrabniania) frakcjonalizmu”<sup>5</sup>.

Na czele jednostek politycznych stali mężczyźni, którzy byli siłą politycznie dominującą, nawet w przypadku matriarchatu. I chociaż sami Nowogwinejczycy (Narokobi<sup>6</sup> czy Mandine<sup>7</sup>) zwracają uwagę, że problem supremacji mężczyzn nad kobietami jest przez antropologów mocno wyolbrzymiony, to jednak musimy uznać, że podział płci stanowił bardzo ważny element w większości społeczeństw melanezyjskich. Najogólniej mówiąc, przyjmuje się, że do kobiet należała praca codzienna, szczególnie dostarczanie pożywienia, natomiast domeną mężczyzn było zarządzanie, polityka i prowadzenie działań wojennych<sup>8</sup>.

Wcześniejsze badania antropologiczne w Melanezji wiele miejsca poświęcały pozycji *bigmena* (w języku tok pisin, stanowiącym lokalną odmianę pidgin english, *lingua franca* ludów tego regionu, słowo to oznacza przedstawiciela plemiennej hierarchii, członka starszyzny). Status *bigmena* można było osiągnąć własnymi siłami, dlatego badacze przeciwstawiali go systemowi wodzostwa dziedzicznego, występującego na innych wyspach Pacyfiku, szczególnie na Polinezji<sup>9</sup>. Kandydat na melanezyjskiego *bigmena* musiał współzawodniczyć z innymi kandydatami w tworzeniu własnego wizerunku, zarówno poprzez środki materialne, jak i relacje społeczne. Maria De Lepervanche w Encyklopedii Papui–Nowej Gwinei następująco streszcza dynamikę tego procesu:

poprzez własne inicjatywy i współzawodnictwo z innymi podobnymi sobie, mężczyzna staje się „wielki” i jeszcze za swego ziemskiego życia może osiągnąć status wielkiego wojownika, znawcę magii ogrodowej czy rytualnego specjalisty; może też osiągnąć wielkie sukcesy na polu ekonomicznej wymiany handlowej z innymi mężczyznami. Którakolwiek z tych dziedzin stanowiłaby podstawę prestiżu danego *bigmana* konieczne jest by rozwinął on w sobie sławę, w zakresie szczodrości w pomaganiu innym i w sponsorowaniu tradycyjnych uroczystości — *singsingów*. Poprzez te czynności akumuluje on dużą liczbę dłużników i uzależnionych od siebie ludzi, co z kolei daje mu pewny zasób politycznej władzy<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> Southall 1968: 167.

<sup>5</sup> May and Tuouniua 1980: 423.

<sup>6</sup> Narokobi 1983: 37–38.

<sup>7</sup> Mandine 1985.

<sup>8</sup> Lipset 1989: 411; Linnekin 1997: 105–113.

<sup>9</sup> Sahlins 1968.

<sup>10</sup> Lepervanche 1972–1973: 1065.

Autorytet dobrego melanezyjskiego *bigmena* zazwyczaj nie rozciągał się poza granice jego własnej grupy i był uwarunkowany nieustannym spełnianiem oczekiwań swoich zwolenników, jak również zabiegami o to, by nie zostać wyeliminowanym przez swoich rywali. Utrata zaufania doń u jego zwolenników zazwyczaj kończyła się bowiem utratą jego pozycji na rzecz rywali. Stałe utrzymywanie własnej pozycji było czymś koniecznym, gdyż tradycyjne społeczności były otwarte na rozłamy<sup>11</sup>.

Archetypowy model melanezyjskiego *bigmena* wskazuje na istnienie wielkiej rywalizacji wokół utrzymywania tej pozycji przez długi okres czasu. Nie istnieje wyraźna linia podziału pomiędzy wodzostwem, osiągniętym drogą sukcesu, a naznaczeniem czy dziedziczeniem, jak to często było wskazywane przez antropologów. W wielu częściach Papui–Nowej Gwinei synowie *bigmenów* mieli o wiele większe od innych szanse dziedziczenia pozycji po swoich ojcach<sup>12</sup>. Istnieją też dowody despotyzmu niektórych *bigmenów*, co poniekąd podważa teorię o konieczności zgody i poparcia w sprawowaniu funkcji *bigmena*.

Jest prawdą, że w większości społeczeństw plemiennych, także i na sąsiedniej Polinezji, tradycyjne wodzostwo w Papui–Nowej Gwinei, może być określone jako uzależnione od osobowych dyspozycji (częściowo tylko pomocne w przypadku dziedziczenia) oraz mocno uzależnione od rywalizacji i specjalizacji; opiera się jednak na wspólnotowym podejmowaniu decyzji oraz na odrzucaniu wodzów, którzy próbują wznieść się ponad resztę wspólnoty<sup>13</sup>.

Jakie więc były środki utrzymania prawa i porządku w społeczności, w której nie było scentralizowanych ośrodków władzy i nie stosowano przymusu? Każda z tych społeczności wykształciła własne metody rozwiązywania sporów, występujących pomiędzy swoimi członkami; różniły się one w zależności od statusu jednostki i relacji społecznej pomiędzy jej członkami<sup>14</sup>. Zaznaczyć też trzeba, że spory występowały zazwyczaj pomiędzy ludźmi dobrze się znającymi, bo należącymi do tego samego plemienia, a często i do tej samej rodziny — a więc skazanymi na kontynuowanie życia w tym samym środowisku i wzajemnym od siebie uzależnieniu. Tradycyjne wspólnoty Melanzji kładły zatem nacisk na takie rozwiązania konfliktów, które odbudowywały dobre wzajemne relacje pokojowe. Najlepiej służyły temu celowi takie środki, jak płacenie odszkodowań czy wymiana darów. To wszystko było czynione w imię nadrzędnego dobra, jakim była pomyślność wspólnoty. Takie podejście różni się od zachodniego systemu prawnego, wprowadzonego wraz z kolonializmem, w którym nacisk kładzie się nie na społeczność, ale na jednostkę.

Michael Tylor podaje cztery drogi społecznej kontroli w typowo „bezpieństwowych” społecznościach<sup>15</sup>. Pierwszą jest zemsta. Jest to forma prywatnego dochodzenia sprawiedliwości w konflikcie z winnym, czy krewnym winnego, poprzez sa-

<sup>11</sup> Lipset 1989: 412.

<sup>12</sup> Chowning 1977; Standish 1978.

<sup>13</sup> May 1997: 5.

<sup>14</sup> Epstein 1972: 632.

<sup>15</sup> Tylor 1982: 80–90.

mego poszkodowanego, czy też przy pomocy jego krewnego. Dzieje się to w przypadku, gdy poszkodowany nie żyje lub sam nie jest w stanie tego uczynić. Zemsta jest tym prawdopodobiejsza, im mniejsza jest moralna relacja pomiędzy stronami, a więc w przypadku obcych lub wrogich sobie grup. Drugim sposobem jest szantażowanie zerwaniem więzi, które łączą winnego z daną społecznością. Ostracyzm, wykluczenie z rytuałów lub zupełne usunięcie ze społeczności — co jednak stosowano bardzo rzadko — są przykładami sankcji, które mogły być zastosowane w tym rozwiązaniu.

Trzecia droga opiera się na aprobacie lub jej braku. Propozycja lub straszenie odebraniem akceptacji, poważania, respektu itd., uchodzić mogą za bardzo efektywne w małych społecznościach, gdzie każda jednostka jest dobrze znana, zamieszkuje na stałe na danym terenie i prawie zawsze uzależniona jest od współpracy i pomocy innych ludzi. Melanezyjskie społeczności posiadają wielką gamę sposobów krytykowania, zawstydzania i ośmieszania wybranych jednostek.

Czwartą drogą jest użycie czarów, jako drogi do kontroli społecznej. Jednostka dotknięta jakimś nieszczęściem, może oskarżyć drugiego członka społeczności o praktykowanie czarów. Nawet ludzie wyróżniający się bogactwem i wysokim poważaniem nie są chronieni od takich oskarżeń.

Te cztery formy kontroli społecznej spotyka się pod różnymi postaciami; często też używa się ich w kombinacji. Ma to miejsce nawet w dzisiejszej, niepodległej Papui–Nowej Gwinei. Ich efektywność uzależniona jest od wielkości danej społeczności, bliskości relacji pomiędzy jednostkami i posiadaniu wspólnego systemu wierzeń i wartości.

## Sprawiedliwość kolonialna

Pierwsza wzmianka dotycząca odkrycia przez Europejczyków wyspy Nowej Gwinei pochodzi od portugalskich i hiszpańskich żeglarzy w szesnastym wieku. Chociaż formalne proces kolonizacyjny miał dopiero miejsce pod koniec XIX wieku, to jednak różni żeglarze, misjonarze, kupcy, poszukiwacze złota i łowcy przygód rozpoczęli odwiedzanie wysp i wybrzeża już w latach trzydziestych dziewiętnastego wieku. Od lat sześćdziesiątych XIX stulecia rozwinął się handel niewolnikami, dostarczający rąk do pracy na plantacjach na Pacyfiku. Handel opierał się na dobrowolnym naborze lub uprowadzaniu siłą Melanezyjczyków do pracy na europejskich plantacjach trzciny cukrowej w australijskim stanie Queensland czy na Fidżi. Chociaż większość siły roboczej na tych plantacjach pochodziła z wysp Salomona i Vanuatu, to jednak nie brakowało pracowników z wyspy Buka, Bougainville, Nowej Irlandii i południowo–wschodniej Papui<sup>16</sup>. Handel niewolnikami został dopiero zdelegalizowany w pierwszych rozporządzenia prawnych na terenach Nowej Gwinei i to zarówno w jej niemieckiej, jak i angielskiej części.

<sup>16</sup> Rowley 1965: 59; Corris 1968, 1973.

Holendrzy, którzy skolonizowali w połowie XIX wieku zachodnią część Nowej Gwinei, ustanowili dopiero administrację na tych terenach w roku 1898<sup>17</sup>. Z powodów ekonomicznych Niemcy zajęli północno–wschodnią część Nowej Gwinei w roku 1884. W tym samym roku Anglicy ustanowili protektorat w południowo–wschodniej części wyspy i powstała tzw. Brytyjska Nowa Gwinea. Brytyjczycy uczynili to w odpowiedzi nacisków od swojej kolonii Australii, by w ten sposób zapobiec wzrastającej obecności innych europejskich mocarstw na Pacyfiku. W roku 1888 Brytyjczycy swoją część z protektoratu przekształcili w kolonię i nazwali Papią. W roku 1906 została ona oddana Australii.

W latach 1885–1899 terenami niemieckimi w imieniu rządu rządziła niemiecka Kompania Nowej Gwinei, której zadaniem było stworzenie wysoko dochodowych plantacji. W tym celu sprowadzona została pewna liczba niemieckich osadników, jednak braki kadrowe, duża śmiertelność Europejczyków, brak współpracy ze strony Nowogwinejczyków oraz ich opór wobec zabierania ich ziemi pod plantacje, jak i domów, były przyczyną słabego dochodu tego przedsięwzięcia<sup>18</sup>. Opór, stawiany przez tubylców, był często powodem do użycia siły ze strony niemieckiej administracji i wojska. W wyniku dużych strat finansowych Kompania zwróciła się do rządu niemieckiego o przejęcie kontroli nad tą częścią Nowej Gwinei, co dokonało się w roku 1899.

Rząd niemiecki kontynuował politykę rozwijania plantacji, jednak w praktyce zajął się rozbudowywaniem ośrodków administracyjnych, a uzbrojeni urzędnicy mieli za zadanie pacyfikowanie tubylców. Wśród ludzi lokalnych wybierani zostawali przedstawiciele reprezentujący rząd kolonialny; byli to *luluais* i ich pomocnicy (czy tłumacze), *tultuls*. Oficer dystryktu, za pomocą uzbrojonej policji, miał pacyfikować swój okręg i nie dopuszczać do plemiennych wojen. Miało to uczynić dany dystrykt bezpiecznym i przynoszącym zyski. Do zadań oficera dystryktu należało też budowanie dróg i rekrutacja tubylców do pracy na plantacjach<sup>19</sup>.

Polityka rządu niemieckiego sprawiła rozszerzenie wpływów kolonizacyjnych. W roku 1913 już ponad 180 000 hektarów ziemi należało do właścicieli plantacji, chociaż z tego tylko 20% było użytkowanych<sup>20</sup>. Na plantacjach zatrudnionych było ponad 8 000 tubylców. Po wybuchu pierwszej wojny światowej, Australia przejęła niemieckie tereny, które oficjalnie przeszły pod jej administrację jako tereny należące do Ligi Narodów w roku 1921. Nowe władze w wielu przypadkach z braku finansów kontynuowały niemiecki styl rządzenia. Poszukiwanie złota doprowadzało w latach trzydziestych do pozyskiwania nowych terenów, szczególnie w rejonach górskich<sup>21</sup>.

W południowej części wyspy europejskie wpływy były o wiele mniejsze i mniej związane z rozwojem ekonomicznym. Mniej było europejskich osadników i planta-

<sup>17</sup> Turner 1990: 3.

<sup>18</sup> Griffin, Nelson and Firth 1979: 34–39.

<sup>19</sup> Tamże: 40.

<sup>20</sup> Turner 1990: 5.

<sup>21</sup> Standish 1984: 25.

cji. Administracja polegała w większości na małych australijskich dotacjach finansowych. W latach 1888–1898 gubernator William MacGregor zbudował podwaliny pod administrację tubylczą.

Czuwanie nad porządkiem i prawem należało do władzy kolonialnej, zarówno w Nowej Gwinei, jak i w Papui. Wielu wioskowych policjantów rekrutowało się z więźniów, gdyż MacGregor uważał, że więzienia są „najlepszą instytucją wychowawczą na tych terenach”<sup>22</sup>. Zapobieganie i kontrolowanie przestępstw nie należało do naczelných zadań kolonizatorów, szczególnie we wczesnej fazie kontaktu.

Jest ważne, byśmy zauważyli, że siła policyjna w Papui nie była ustanowiona w celu wykrywania i zapobieganiu wykroczeń (...). Od samych początków jej zadaniem było stanie się instrumentem w tubylczej administracji... poprzez bezpośredni kontakt z tubylcami w odległych terenach ich obecność gwarantować miała konsolidację wpływu władz kolonialnych<sup>23</sup>.

MacGregor ustanowił też urząd dla przedstawicieli tubylców, coś w rodzaju *lu-luais* z Nowej Gwinei.

Początkowe reakcje Melanezyjczyków na przybycie obcokrajowców były różne, w zależności od miejsca i czasu przybycia. Tereny wybrzeża i wysp miały za sobą długą historię kontaktów, sięgającą nawet czasów przed formalnej kolonizacji. W górach natomiast te bezpośrednie kontakty z Europejczykami miały miejsce dopiero gdzieś około siedemdziesięciu lat po rozpoczęciu okresu kolonizacyjnego, to znaczy w połowie lat pięćdziesiątych. Pierwsze kontakty nacechowane były po obu stronach wieloma nieporozumieniami, gdyż spotykali się ludzie o zasadniczo różnym systemie wartości, oraz skrajnie różnych poziomach zaawansowania technologicznego. Niektóre grupy nawet przy użyciu siły wystąpiły przeciwko kolonizatorom, narażając się przez to na podobną odpowiedź ze strony przybyszów; inne wybrały drogę współpracy, choć różne były motywy takiego wyboru. Na pewno lęk przed wyższością siły militarnej stanowił dla wielu wystarczający argument wybrania współpracy<sup>24</sup>. Dla innych motywacją do ułożenia sobie *modus vivendi* była chęć zdobycia nowego militarnego sojusznika, który był gwarantem przewagi w walkach plemiennych<sup>25</sup>. Także dostrzeżenie możliwości zdobycia dominacji ekonomicznej, czy osiągnięcia nowych form bogactwa i wiedzy, było dla wielu wystarczającym powodem okazania przyjaźni białym<sup>26</sup>.

Niemcy, ze względu na ich ekonomiczne podejście do kolonizacji, mieli więcej bezpośrednich kontaktów z tubylcami. Ich zamierzenia uzyskania największych połaci ziemi, czy rąk do pracy na plantacjach, często spotykały się ze zbrojnym oporem, na który z kolei odpowiadali siłą przybysze. Czynny opór tubylców uważany był przez nich za akt przemocy „bardziej z punktu politycznego niż prawnego”, czy za „akt wypowiedzenia wojny”, a nie „wykroczenie z zakresu kodeksu kryminalne-

<sup>22</sup> Joyce 1971: 195.

<sup>23</sup> Downs 1947: 29.

<sup>24</sup> Rodman 1979: 21.

<sup>25</sup> Kituai 1988: 165; Waiko 1989.

<sup>26</sup> Reed 1943.

go”<sup>27</sup>. To prowadziło do zabijania opornych, jako nieprzyjaciół. Tymczasem na terenach zarządzanych przez Australijczyków w takich przypadkach kierowano się kodeksem karnym. Niemniej australijskie siły zbrojne nie miały żadnych oporów wobec użycia siły w przypadkach, gdy procesy prawne zawodziły, lub gdy autorytet kolonizatorów był podważany. W każdej podbitej części wyspy używano więc siły dla podporządkowywania sobie tubylców.

Długo zarządzający terenami Papui Hubert Murray (1908–1940) postawił sobie za zadanie ochronę tubylców przed wykorzystywaniem ich jako siły roboczej i powolne wprowadzanie ich w świat cywilizacji. Ta „misja cywilizacyjna” miałyby się dokonać poprzez łagodny i paternalistyczny system „administracji tubylczej”. Pomóc temu miało sprawowanie rządowej kontroli poprzez system patroli. Murray kładł mocny nacisk na to, by ograniczyć używanie przemocy, wykluczając działania karnych ekspedycji, jako przejawu niesprawiedliwości<sup>28</sup>; urzędników wyposażył w szczegółową instrukcję odnośnie możliwości użycia broni.

Murray, który z wykształcenia sam był prawnikiem, mocno wierzył w moc zachodniego prawa, jako elementu pozytywnego w życiu tubylców. Zupełnie inaczej niż w wielu afrykańskich koloniach, Papua i Nowa Gwinea nie uczyniły żadnego kroku w kierunku adaptacji prawa plemiennego do prawa kolonialnego. Tubylcy z wyspy uważani byli zawsze za najbardziej prymitywną rasę, stąd brały się paternalizm i protekcyjność w ich traktowaniu. Europejczycy w tamtych czasach wierzyli, że lokalne wspólnoty nie posiadały prawnych instytucji, które byłyby do zaakceptowania w prawie kolonialnym. Jak ujął to jeden z prawników kolonialnych w Papui w roku 1929:

Nie istniało prawo tubylcze, które mogłoby stanowić fundament pod nowy system prawny. Rząd nie postawiony, więc przed problemem wyboru systemu prawnego i przyjął zasadę, że jedynie prawo kolonialne utoruje zarówno tubylcom jak i kolonizatorom drogę do dobrobytu. Zasadę, jaką zastosowano było, więc, że „cywilizacyjny system prawny” może istnieć sam bez żadnej domieszki prawa plemiennego<sup>29</sup>.

Angielski system prawny i wybrane elementy prawodawstwa australijskiego, szczególnie kodeksu kryminalnego stanu Queensland, wprowadzone były najpierw w Papui, a po roku 1921 i w Nowej Gwinei jako oficjalny system prawny<sup>30</sup>. Do kodeksu prawa cywilnego dodano ustawy, regulujące komercyjne działania ludności napływowej. Poważne naruszenia prawa z udziałem ludności tubylczej rozpatrywane były przez jednego sędziego, czy to w sądzie okręgowym, czy w najwyższym. Głównym wkładem do procesu prawnego były dodatkowe rozporządzenia, tzw. Regulacja do spraw tubylców. System regulacji stanowił kluczowy instrument tzw. „misji cywilizacyjnej”. Szczegółowe rozporządzenia dotyczyły problemu poruszania i przemieszczania się tubylców, biorąc pod uwagę integralność tradycyjnych wiosek, ale broniąc zarazem statusu miast, jako enklaw dla ludności białej.

<sup>27</sup> Sack 1973: 112.

<sup>28</sup> Murray 1925: 60.

<sup>29</sup> Gore 1965: 20.

<sup>30</sup> Chalmers 1978.



Murray, który także miał pozycję naczelnego urzędnika prawnego, podchodził do administrowania prawa i sprawiedliwości, jako do elementu wychowawczego i poprzez podkreślanie indywidualnej odpowiedzialności starał się położyć kres zemście i walkom plemiennym. Filozofią Murraya i jego urzędników było podporządkowanie administracji sądowej ściśle określonym interesom kolonialnym. W europejskim systemie karania najważniejsze jest, by kara miała natychmiastowy efekt dla całej społeczności, natomiast w przypadku tubylców zamierzony efekt przesuwno na czas przyszły, choć takie podejście mogło być szkodliwe dla danej wspólnoty. W przypadku wymierzania sprawiedliwości tubylcom ważnym czynnikiem była długość czasu, w jakim pozostawali pod wpływem „cywilizacyjnych dróg europejskich”. Najcięższe kary wymierzano tym, którzy przez dłuższy okres przebywali z białymi i co do których istniały przesłanki, że posiadają znajomość podstawowych zasad europejskiego prawa. Natomiast mniejsze kary spotykały tych, dla których kontakt z białymi był czymś sporadycznym, a którzy mogli wykazać zgodność swego postępowania z prawem plemiennym i z tradycyjnym systemem wierzeń<sup>31</sup>.

Dla kolonialnych urzędników przestępstwa tubylców nie wywodziły się z kulturowych zasad, lecz były odbiciem ich prymitywizmu. Urzędnicy ci mieli robić wszystko, by tego rodzaju wykroczenia zniknęły wraz z postępem cywilizacji.

Podporządkowanie systemu sprawiedliwości „większemu dobru”, czyli interesowi kolonialnego imperium, najbardziej odzwierciedlało się w ustanowieniu stanowiska *kiapa*. Urzędnik ten, pracujący na szczeblu okręgu, rozstrzygał w przybliżeniu 70% wszystkich spraw, a w tym w 90% wydawał wyrok skazujący<sup>32</sup>. Procesy sądowe miały duże znaczenie w procesie pacyfikacji oraz w przeniesieniu i podkreśleniu autorytetu rządowego na poziomie lokalnym. Przez większość okresu kolonialnego nie istniała w sądownictwie zasada autonomii. Polityka, sądownictwo i więziennictwo stanowiły integralną część kolonialnego systemu prawnego, którego uosobieniem był *kiap*. On w swoim okręgu spełniał rolę urzędnika rządowego, oficera policji, prokuratora, sędziego i szefa więziennictwa.

*Kiap* miał za zadanie odwiedzenia względnie dostępnych wioszek raz do roku, a osad położonych na terenach bardziej odległych, jak np. wyspa Biem, raz na dwa lata. Zbierał tam podatki, uzupełniał książkę ze spisem ludności i przeprowadzał sprawy sądowe. *Kiapowi* w pracy pomagać mieli rządowi urzędnicy, pracujący na szczeblu lokalnym — znani nam już *luluais* i *tultuls*. Oprócz pomocy, udzielanej *kiapowi*, mieli oni zapewniać utrzymanie pokoju; czynili to często przez przeprowadzanie sądów lokalnych. Te sporadyczne wizyty *kiapów* oraz słaby autorytet, jaki mieli wśród ludności tubylczej powodowały, że rząd miał bardzo mały wpływ na życie tubylców, podobnie jak na ich prawo zwyczajowe<sup>33</sup>. Większą rolę jako katalizatora zmian odgrywały misje chrześcijańskie. One bowiem brały udział w codziennym życiu tubylców, na poziomie wioskowym i plemiennym. Kolonialne władze

<sup>31</sup> Murray 1925: 85–86; Gore 1965.

<sup>32</sup> Downs 1980: 148–149.

<sup>33</sup> *Luluais* i *tultuls* wybierano spośród tubylców, ale zazwyczaj nie wywodzili się oni z grupy *bigmenów*.

w pełni zaniedbały dostrzeżenie i wykorzystanie tradycyjnych liderów. Bez ich pomocy pełna akceptacja kolonialnej władzy na poziomie plemiennych była niemożliwa. Nie dostrzeżono też wielkiego potencjału, jakim był ich autorytet mediacyjny.

Mimo wielu niedociągnięć, za plus instytucji *kiapów* uważać można ich niezdolność do zdominowania lokalnej polityki. Z wyjątkiem kilku dni, przed cały rok byli oni bowiem praktycznie nieobecni w życiu poszczególnych wspólnot. Ta sytuacja powodowała, że na poziomie wioskowym tubylcy próbowali rozwiązywać swoje konflikty w sposób tradycyjny. Niewiele liczono się przy tym z opinią urzędników kolonialnych, *luluais* i *tultuls*.

Tylko w przypadkach gdy prawo tradycyjne nie było w stanie rozwiązać konfliktów, tubylcy odwoływali się do sądów *kiapów*. Akceptowali oni tak długo jak tylko musieli swoje tradycyjne systemy wraz z towarzyszącymi im rytuałami i sankcjami<sup>34</sup>.

To doświadczenie współpracy pomiędzy Melanezyjczykami a kolonialnymi urzędnikami miało odegrać wielką rolę w okresie postkolonialnym.

Dużym sukcesem władz kolonialnych było zmniejszenie liczby walk plemiennych. Mimo to nadal była ona większa od liczby konfliktów pomiędzy administracją kolonialną a tubylcami<sup>35</sup>.

Podczas wojny na Pacyfiku tubylcy udzielili swego poparcia wojskom australijskim przeciwko Japończykom. Australijczycy zmienili przez to swoje podejście do tubylców, do których odczuwali wdzięczność<sup>36</sup>. Lata sześćdziesiąte to okres wzmożonej pomocy Australijczyków na polu edukacji, szkolnictwa, jak i rolnictwa. Największych osiągnięć dokonano na polu opieki zdrowotnej, natomiast w dziedzinie edukacji sukcesy nie były tak wyraziste: w tym właśnie czasie mniej, niż trzy czwarte dzieci tubylców pozostawało poza możliwością nauki w szkole<sup>37</sup>.

Ustanowiono zasadę rozdzielenia sądownictwa od władzy administracyjnej i wykonawczej. Oznaczało to obsadzenie stanowisk sędziów i prokuratorów poprzez ludzi wykształconych w tej dziedzinie. Paul Husluck, minister zarządzający kolonią z ramienia rządu australijskiego w latach 1951–1963, proponował między innymi usunięcie dualistycznego systemu prawa i sądów, które dyskryminowałyby ludność tubylczą. Był też przeciwnikiem ustanowienia „wioskowych sądów dla tubylców” w formie, jaką proponował w roku 1949 Akt Papui–Nowej Gwinei. W roku 1963 ustanowiono nowy system sądownictwa, w którym lokalne i okręgowe sądy połączone zostały procesem apelacyjnym z sądem najwyższym. W 1968 roku zmieniono ustawy dotyczące wykroczeń tubylców a zarazem ujednolicono system dla białych i dla tubylców. W 1964 roku otwarto Administrative College, w którym mieli się kształcić przyszli tubylczy sędziowie i prokuratorzy. Ich wejście w pracę zawodową oznaczało zakończenie pracy *kiapów*, *luluais* i *tultuls*. Oprócz pozytywnych elementów pociągnięcie to miało jednak wiele minusów. Wykształconym prawni-

<sup>34</sup> Clifford, Morauta, and Stuart 1984: 112.

<sup>35</sup> Firth 1997: 256.

<sup>36</sup> Griffin, Nelson, and Firth 1979: 102.

<sup>37</sup> Tamże: 126.

kom prowadzenie spraw zabierało więcej czasu, niż ongiś potrzebowali do tego *kia-powie*.

Szybka indygenizacja klasy prawniczej, jaka miała miejsce w tym czasie, sprawiła osłabienie władzy rządowej na poziomie lokalnym. Nowi urzędnicy, przeważnie tubylcy, nie byli w stanie podolać oczekującym ich zadaniom. Dawał się odczuć brak doświadczenia, wyraźnie ulegali presji nepotyzmu. W takiej sytuacji Papua–Nowa Gwinea wchodziła w okres niepodległości.

## Problemy we własnym państwie

Udział tubylców w polityce rządowej zaczął się dopiero w latach sześćdziesiątych. W 1962 roku misja ONZ wydała krytyczny raport o sytuacji w Papui–Nowej Gwinei i zarekomendowała przeprowadzenie zmian, które umożliwiłyby tubylcom przejęcie i kierowanie administracją, a nawet i państwem. Pierwsza polityczna partia tubylcza, o nazwie Pangu Pati, została powołana w 1967 roku. Jej członkowie zaczęli krytykować kolonialny paternalizm i żądali przekazania władzy przez Australijczyków ludności tubylczej. Australia uczyniła to 16 września 1975 roku. Premierem został wybrany współzałożyciel Pangu Pati, Michael Somare.

Przekazanie władzy miało charakter pokojowy, wiązało się jednak z przesadnymi oczekiwaniami ze strony tubylców. Niepodległość miała rozwiązać wszelkie problemy; była magicznym słowem, powtarzonym przez wszystkich.

Nowa konstytucja kładła nacisk na lokalne formy socjalne i polityczne. Stworzono termin tzw. melanezyjskiej drogi, wyidealizowaną wizję rozwoju społecznego, opartą na celebracji rodzimych zwyczajów i tradycji<sup>38</sup>. Nie obeszło się bez ostrej, bardziej retorycznej, niż opartej na faktach krytyki władz kolonialnych. Jeśli chodzi o konkretne zmiany w sprawiedliwości i sądownictwie, to oprócz dodania i rozszerzenia kompetencji sądów wioskowych i pozycji Rzecznika Praw Obywatelskich, niewiele się zmieniło.

Wraz z niepodległością narosły nowe problemy z zakresu prawa i porządku. W pewnym sensie, problemy jakie istniały pomiędzy tubylcami a kolonizatorami były przenoszone na poziom lokalny, na problemy plemienne<sup>39</sup>. W jednych rejonach odżyła rywalizacja, sięgająca czasów przedkolonialnych (na terenach górskich wzrosła liczba walk plemiennych), w innych miejscach nastąpiły nowe podziały. Zupełnie nowym zjawiskiem stały się ruchy separatystyczne, szczególnie na terenach Bougainville i Papui. Wzrosła też, szczególnie w miastach, liczba przestępstw. Zniesienie zakazu wolnego przemieszczania się i poruszania dla tubylców spowodowało ich napływ do miast, co przedtem zarezerwowane było tylko dla ludności europejskiej.

Cały okres po uzyskaniu wolności można by określić jako wielki pęd ku rozwojowi materialnemu. Na problem wzrostu przestępczości zaczęto wtedy patrzeć jako

<sup>38</sup> Narokobi 1983.

<sup>39</sup> Otto and Thomas 1997: 4.

na pochodną odchodzenia od tradycyjnego systemu życia i przejścia systemu wartości, narzuconego przez człowieka białego. Ta tendencja utrzymuje się do dnia dzisiejszego: wchodzenie przez ludność rdzenną w kolizję z prawem i porządkiem publicznym tłumaczy się wynikiem zbyt szybkich przemian materialnych.

Tymczasem o wiele bardziej interesująca mogłaby być próba spojrzenia na ten problem z punktu kulturowego, z podkreśleniem społecznych podstaw ludzkiego zachowania. Większość spośród tubylczych przestępców czuje się przecież nadal przynależna do tradycyjnych organizacji lokalnych, bazujących na wspólnym pokrewieństwie i języku. Aspekty współczesnego zachowania trzeba połączyć z melanezyjskim pojęciem wodzostwa i relacją tradycyjnej wymiany. Podejście z punktu kulturowego pozwala nam zidentyfikować wartości specyficzne dla zachowania i organizacji społecznej tubylców oraz określić, jak manifestują się one w działalności przestępczej i szerzeniu nieładu. Na przykład kradzież łączy się u autochtonów z etosem dzielenia się, typowym w społecznościach plemiennych.

Jest czymś oczywistym, że antropologowie preferowali prowadzenie badań w środowisku naturalnym, w tradycyjnych społecznościach, stąd bardzo mało uwagi poświęcono grupom przestępczym, jak i samemu problemowi przestępczości.

Jako powód wzrostu przypadków łamania prawa podaje się często postkolonialną sytuację, która nie umiała zaangażować młodych ludzi i wyznaczyć im nowych celów. Wskazywanie łamania prawa w społecznościach melanezyjskich, jako zjawiska nowego, wywodzi się z retoryki nacjonalistycznej lat siedemdziesiątych, kiedy to nowe problemy społeczne próbowano tłumaczyć słabnącymi wpływami kultury tradycyjnej oraz coraz powszechniejszym akceptowaniem kultury zachodniej<sup>40</sup>. Celebrowanie „melanezyjskich zwyczajów” przeciwstawione zostało niosącym zniszczenie „zachodnim wartościom”.

Podejście kulturowe bazuje na wielu stereotypach, w których zawsze istnieje motyw negatywnego wpływu białych na problem przestępstw i — w ogólności — łamania prawa. Niepokojącym jest fakt, że twierdzenia te często formułowane są przez misjonarzy i białych, przyjezdnych urzędników.

Na synkretyzm różnych tradycji społecznych wskazuje też problem przestępstw, popełnianych wśród rodzimych elit. Tradycyjne obowiązki, wynikające z pokrewieństwa, są wskazywane jako przyczyny korupcji wśród polityków<sup>41</sup>.

Współcześni socjologowie czynią analogie pomiędzy dzisiejszymi liderami politycznymi, a tradycyjnymi melanezyjskimi *bigmenami*. Sprawowanie władzy przez dawnych liderów polegało na manipulowaniu zasobami, środkami i powiązaniem społecznymi. William Standish w swoich badaniach, dotyczących współczesnych liderów, zauważył, że i oni bazują na tradycyjnym systemie wartości — z tym, że środki materialne pochodzą tutaj od rządu; poza tym tak samo uwikłani są w rywalizację i konflikty<sup>42</sup>. Zachowane zostały stare strategie, bazujące na budowaniu prestiżu i na współzawodnictwie. Nowi liderzy sprawowali władzę, angażując się

<sup>40</sup> Narokobi 1988: 39.

<sup>41</sup> Larmour 1992: 102.

<sup>42</sup> Standish 1992: 250.

w tradycyjne relacje społeczne bazujące na pokrewieństwie, co sprzyjało nepotyżacji autochtonicznej klasy urzędniczej (w tok pisin zjawisko to ma nawet własną nazwę: *wantoks*<sup>43</sup>).

To zachowanie przypomina dobrze nam znany system wzajemnego oddziaływania na siebie bazujący na relacjach pokrewieństwa i tradycyjnej wymiany (...). Nowi wodzowie żyjąc w miastach, z dala od swoich społeczności oskarżani są przez swoich współplemieńców (i to zazwyczaj słusznie) o przedkładanie *wantoks* nad rodzinę i tradycyjnych przyjaciół<sup>44</sup>.

Z podobnymi wnioskami spotykamy się w przypadku oceniania postępowania współczesnych biznesmenów.

Warto przyrzeć się też podejściu instytucjonalistycznemu. Wskazuje nam ono, że starania rządowe i wysiłki agencji charytatywnych okazały się niewystarczające, by skłonić tubylców do przestrzegania prawa i porządku. Słabość rządu wskazywana jest w Papui–Nowej Gwinei, jako główny powód niezadowolenia młodych ludzi. Oprócz rządu, instytucjami mającymi największy wpływ na życie tubylców, są misje i kościoły. Religijne nauczanie miało duży wpływ na życie większości tubylców i to także w zakresie prawa i porządku. Popularne twierdzenie głosi, że rehabilitacja kryminalistów wiąże się z ich religijnym „powtórny narodzeniem”<sup>45</sup>. Przedstawiciele rządu popierają misje, prowadzone przez różne Kościoły, jako drogę do zniwelowania przestępczości.

Kościoły w Papui–Nowej Gwinei mają długą tradycję w pracy z przestępcami, czy to w więzieniach, czy domach poprawczych, tzw. Boystown. Także nowo powstające Kościoły czy sekty próbują dotrzeć bezpośrednio do przestępców drogą krucjat. Inicjatywy te wnoszą nadzieję dla młodzieży z marginesu. Kościoły często występują też w roli mediatorów pomiędzy przestępcami a urzędnikami administracji rządowej<sup>46</sup>.

Największym jednak powodem narastania problemów łamania prawa jest nieadekwatna do potrzeb ludności liczba policjantów i stróżów prawa. W chwili otrzymania niepodległości policja kontrolowała 10% terenu i 40% ludności. Mały wzrost liczby policjantów nie odpowiadał dużemu wzrostowi liczby mieszkańców. W 1975 roku, kiedy to łamanie prawa należało do rzadkości, na 2 miliony mieszkańców przypadało 4 100 policjantów. Do 1996 r. liczba mieszkańców podwoiła się, wzrastając do 4 milionów, natomiast pracowników policji w Papui–Nowej Gwinei jest tylko około 5 tysięcy<sup>47</sup>.

Powodem wielu przestępstw był spożywany alkohol; przez większość okresu kolonialnego istniał zakaz picia napojów alkoholowych. Dopiero w latach 1962–1963

<sup>43</sup> Słowo *wantok* oznacza dosłownie „jedną mowę”, czyli kuzynów lub współplemieńców, posługujących się tym samym językiem.

<sup>44</sup> Goddard 1995: 65.

<sup>45</sup> Takie sformułowanie np. występowało na pierwszej stronie gazety w 1993 r.: „Kiedy będący postrachem «Król Erick» stał się nowym człowiekiem — łyż w Nadzab jako reakcja na zmianę życia «narodzonego na nowo» byłego gangstera” (Post–Courier z 13 VII 1993). Podobnie zauważa Trompf (1994: 339–354) w swoim porównaniu przestępczości i chrześcijaństwa.

<sup>46</sup> Houghton 1985.

<sup>47</sup> Dorney 1990: 296.

prohibicja została zniesiona i od razu towarzyszył temu wielki wzrost spożycia alkoholu na terenach Papui–Nowej Gwinei<sup>48</sup>. Spożywanie napojów alkoholowych przybrało w Papui–Nowej Gwinei charakter powszechny i zostało przejęte jako oficjalna część inicjacji, *singsingów*, pogrzebów. Upijanie się — głównie piwem — stało się dla wielu środowisk autochtonicznych oznaką człowieka współczesnego, światowego<sup>49</sup>.

Klimat łamania prawa i porządku sprzyjał powstaniu zorganizowanych gangów przestępczych, zwanych *raskols*. Składają się one z młodych ludzi, dla których brak było miejsc pracy, a którzy odrzucają tradycyjny system życia na terenach w plemiennych i klanowych. Jak zauważył Don Kulick, wielu czytających rozprawy antropologiczne, poświęcone Papui–Nowej Gwinei, może wcale nie dowiedzieć się, że jednym z największych jej problemów jest raskolizm i inne formy przestępczości<sup>50</sup>.

Setki gangów raskoli, które grasują w całym kraju, są jakby poza wszelką kontrolą i odpowiadają za większość przestępstw; ich to działanie przemieniło współczesną Papuę–Nową Gwineę w zmurę prawa i sprawiedliwości. Zaledwie w okresie dwóch dekad stolica Port Moresby przemieniła się jakby z zasnętego australijskiego miasta w melanezyjskie miasto pełne przemocy. Dzisiaj już nie tylko obcokrajowcy żyją w domach, ogrodzonych wysokim kolczastym drutem, ale wszyscy, których na to stać. Miasto to, ze swoimi graffiti na ścianach większości budynków, zaczyna coraz bardziej przypominać południowopacyficzną wersję Południowo–Wschodniego Los Angeles — pisze Ben Bohane w artykule „The New Bushrangers”<sup>51</sup>.

Jako powód rozwoju raskolizmu zazwyczaj upatruje się zjawisko emigracji młodych ludzi do miast, czyli do miejsc, w których panuje zachodni model kultury<sup>52</sup>. Winę za to ponosić ma zachodni model szkolnictwa:

Dzieci zostają wyobcowane ze swoich środowisk poprzez system edukacyjny, który nie ma w poważaniu wartości tradycyjnego życia i kultury i który nie przygotowuje ich do wykorzystania tych tradycyjnych elementów do nowej rzeczywistości. Taka sytuacja trwa od czasów kolonialnych, w których to czymś pożądanym było zabieranie małych dzieci spod opieki rodziców<sup>53</sup>.

Mimo wielkiego rozgłosu, zjawisko raskolizmu jest czymś stosunkowo nowym. Z wyjątkiem nagłościonych wypadków wykroczeń tubylców w początkowej fazie kolonializmu, przestępstwa tubylców na szerszą skalę miały dopiero miejsca w drugiej dekadzie kolonialnych rządów<sup>54</sup>. Jeszcze w roku 1959 administracja australijska podawała, że wypadki przestępstw są bardzo nieliczne<sup>55</sup>. Nawet sam termin raskol na określenie młodocianych przestępców po raz pierwszy został użyty dopiero w połowie lat sześćdziesiątych.

<sup>48</sup> Oram 1976: 152.

<sup>49</sup> Harris 1988: 10.

<sup>50</sup> Kulick 1993: 9.

<sup>51</sup> Bohane 1995: 15–16.

<sup>52</sup> Rowley 1965: 211.

<sup>53</sup> PNG 1991: 8.

<sup>54</sup> Inglis 1974.

<sup>55</sup> Papua 1960: 80.

Gangi raskoli składały się przeważnie z młodych mężczyzn, kobiety–członkinie były naprawdę rzadkością. Szło to w parze z podkreśleniem systemu wartości świata męskiego, pojęcia męskości, siły, przewagi świata mężczyzn nad światem kobiet.

Podkreślić warto tu fakt szoku kulturowego, przez jaki przechodziła pierwsza generacja młodych ludzi, udających się ze swoich plemiennych terenów do miast<sup>56</sup>. Ludzie ci spotykali się z „niesprawiedliwością”, widząc w miastach zróżnicowanie materialnego poziomu życia, gdy natomiast na terenach, na których się wychowali, panowała równość. W wioskach mieli obowiązki dzielić się tym, co posiadają, z innymi<sup>57</sup>.

Czynnikiem przyczyniającym się do powstawania gangów było osłabienie kontroli społecznej na większości terenów po okresie uzyskania niepodległości, w szczególności w miastach. Rodzice nie mieli poparcia wspólnoty w wychowaniu dzieci; nie było zajęć dla młodzieży, więc gangi stanowiły jedyne centra spotkań i aktywności. W miastach, z braku pracy i możliwości zarobku, istniała bieda, stąd napady raskoli na sklepy z żywnością. Wioski tymczasem dostarczały jedzenia każdemu członkowi wspólnoty. W miastach, dla przeżycia, młody człowiek zdany był na utrzymanie przez kogoś innego, prosząc o jedzenie, pożyczając pieniądze lub kradnąc<sup>58</sup>. Wszystko to rodziło w młodej generacji postawy buntu wobec zastanej w miastach rzeczywistości.

Generacyjną zmianą było odejście od stereotypu raskola, jako młodzieńca niewykształconego: coraz częściej do gangów wstępowali wykształceni młodzi ludzie, lub też ci, którzy z różnych powodów nie ukończyli szkoły średniej lub wyższej<sup>59</sup>. Oni też rozszerzali działalność gangów, tworząc coś w rodzaju siatek gangsterskich<sup>60</sup>. Coraz bardziej celem wstąpienia do gangów było zrobienie biznesu, a nie, jak dawniej, zaspokojenie głodu. Szczególnie plantacje marihuany i jej sprzedaż dostarczały gangom dużych pieniędzy. Na rozwój gangów miało też wpływ możliwość nabywania broni palnej, i to począwszy od broni automatycznej, aż do broni wykonywanej chałupniczo. Gangi stopniowo rozszerzyły swoją działalność, dodając do katalogu swoich przestępstw gwałty, często grupowe.

Trzeba pamiętać, że około 43% całej ludności Papui–Nowej Gwinei to ludzie młodzi, poniżej 15 lat<sup>61</sup>. Przy tym mały rynek ekonomiczny w Papui–Nowej Gwinei jest w stanie zapewnić rocznie pracę tylko 10 tysiącom młodych ludzi; natomiast zasilających corocznie rynek pracy jest około 50 tysięcy!

Najnowsze badania wykazują, że za wysoki stopień przestępczości nie można winić wyłącznie starego systemu. Przyczyniają się do niego nowy system oraz błędy, popełnione i przed 1975 rokiem, i po nim<sup>62</sup>.

<sup>56</sup> Oram 1976: 149.

<sup>57</sup> Harris 1988: 6.

<sup>58</sup> Mackellar 1976: 120–121.

<sup>59</sup> Clifford 1976: 17.

<sup>60</sup> Harris 1988: 13.

<sup>61</sup> Dalglish and Connolly 1992.

<sup>62</sup> Clifford, Morauta and Stuart 1984: 176.

Oficjalny system sądownictwa Papui–Nowej Gwinei oparty jest na wzorze australijskim. Na czele stoi Najwyższy Sąd, potem w kolejności idą Sąd Okręgowy i Sąd Lokalny. Prawo wprowadzone w Papui–Nowej Gwinei w zasadzie było prawem angielskim. Przyjęto rozróżnienie pomiędzy prawem karnym a cywilnym, chociaż wykroczenia zarówno w zakresie jednego, jak i drugiego rozpatrywał ten sam sąd. Co do prawa karnego, to właściwie w całości zostało ono przejęte z północnego stanu australijskiego, Queensland. W styczniu 1975 roku wprowadzono w życie kodeks karny Papui–Nowej Gwinei, wzorowany na Queensland Criminal Code. Nowogwinejski kodeks nie brał w ogóle pod uwagę prawa tradycyjnego, plemiennego. Da się zauważyć, że przed przybyciem na wyspę Europejczyków nie było tam żadnego systemu sprawiedliwości publicznej i łamanie prawa właściwie nie podlegało karze. Takie twierdzenie, choć mylne, używane było jako wytłumaczenie wprowadzenia całkowicie obcego systemu prawnego, nie mającego nic wspólnego z tradycyjnym prawem tego regionu.

Do roku 1966 sprawy białych, Europejczyków, rozpatrywane były w sądach zwyczajnych, natomiast sprawy tubylców — w tzw. Sądach do Spraw Tubylczych (Courts of Native Affairs), których przewodniczącymi byli nie sędziowie, ale urzędnicy państwowi. Posługiwali się oni podręcznikiem, w którym wyszczególnione były niektóre przewinienia, takie jak kradzież, walki i wojny, „wykroczenia przeciwko administracji” (do których zaliczano odmowę wykonania polecenia urzędnika kolonialnego), łamanie przepisów kontroli liczby ludności, a nawet przekraczanie zasad higieny<sup>63</sup>. W kwestii prawa cywilnego sądy te miały „dbać o zachowanie sprawiedliwości, o rozwój harmonijnego i pokojowego współżycia”<sup>64</sup>.

W Nowej Gwinei, w przeciwieństwie do Papui, formalnie uznane było prawo tradycyjne, ale tylko takie, które według kolonizatorów nie było „sprzeczne z ogólnymi zasadami człowieczeństwa”<sup>65</sup>. Realizowanie tej zasady oparto na instrukcji Native Custom Ordinance (NCO) z roku 1963, która nakazuje wszystkim instancjom sądowym wzięcie pod uwagę tradycyjnego prawa w sprawach cywilnych. Dotyczyło to szczególnie problemów z własnością ziemi, małżeństw, rozwodów, opieki nad dzieckiem, szkodami wyrządzonymi przez zwierzęta, wreszcie zobowiązań, składanych przez jednostki lub grupy ludzi, jeśli ich niewypełnienie miałoby wiązać się z krzywdą innych jednostek czy zbiorowości. Prawo plemienne — głosiła NCO — nie powinno być jednak brane pod uwagę w zakresie spraw kryminalnych (z małymi wyjątkami).

Pewną zmianą było wprowadzenie w połowie lat sześćdziesiątych instytucji sądów lokalnych, których jurysdykcji podlegały sprawy cywilne na danym terytorium plemiennym i dla rozpatrzenia których nie była wymagana obecność panelu sędziowskiego. Pod sądni mogli wybierać, czy chcą być sądeni przez sąd lokalny, czy przez zwykły sąd okręgowy<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Barnett 1973: 60–61.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> Tamże: 61–68.

<sup>66</sup> Local Court Act 1963–1966.



Udaną próbą przejęcia władzy sądowniczej od plemiennych kacyków i przekazania jej przedstawicielom autochtonicznych nowych elit, było wprowadzenie stanowisk radnych rządowych (*councilors*). Rozporządzenie powołujące urząd radców, Native Government Councils Ordinance z lat 1949–1960, określa zadania i obowiązki radnych, którzy mieli dbać o porządek, dobry rząd i pokój. Rozporządzenie nie dawało jednak bardziej specyficznych zadań, ani nie wskazywało dróg zarządzania<sup>67</sup>. Dopiero w 1965 roku weszła w życie nowa ordynacja, znana jako Local Government Ordinance. Podaje ona, że radni mają za zadanie kontrolowanie, zarządzanie i administrację podległego sobie terenu, reprezentując go w lokalnym rządzie. Prerogatywy radnych mają więc charakter bardziej administracyjny, niż sądowniczy. Często jednak w ich rękach spoczywa władza *stricte* sądownicza. Dzieje się tak, gdyż policja odsyła im w praktyce wiele spraw do rozpatrzenia, w ten sposób jakby legitymizując ich władzę sądowniczą. Uważa się bowiem, że to właśnie radni mogą najlepiej rozstrzygać konflikty lokalne, gdyż to oni znają najlepiej lokalne zwyczaje.

Radni często rozpatrują sprawy swoich wyborców. Czasami jednak proszeni są w inne miejsca, na inne wyspy, by tam pomóc w rozwiązaniu jakiegoś trudnego problemu.

Przyjeżdżając do wioski, radny wzywa dwie skłócone strony i wysłuchuje ich argumentów *pro* i *contra*. Przysłuchuje się temu wielka grupa tubylców, na ogół krewnych obydwu antagonistycznych stron. Od nich to radny zazwyczaj przyjmuje dodatkowe wyjaśnienia, robiąc wszystko, by „ostudzić ich brzuchy” (*mekim bel bilong ol i kamap kol* w pidgin). Często już na początku mediacji radny skazuje winnego na zapłatę kompensacji, choć nie znaczy to, że sprawa jest zakończona. Ma to jedynie zapobiec kłótni i walce oraz otworzyć drogę do dialogu. Rozpatrujący powinien być osobą neutralną, ale takiej na ogół nie sposób znaleźć, więc wybiera się osobę na równi spokrewnioną z obiema stronami. *Councilors* — jak sami chętnie podkreślają — różnią się tym od wodzów i ich pomocników, że znają zarówno prawo tradycyjne, jak i rządowe. Radny nie posiada jednak żadnej mocy, by wyrok, który wyda, był obowiązujący. Do tego istnieć musi dobra wola obu stron.

## Sądy wioskowe

We wczesnych latach siedemdziesiątych rząd australijski w pełni zdawał sobie sprawę, że działalność sądów lokalnych, których działalność oparta była na lekko tylko zmodyfikowanym prawie australijskim, nie przynosiła efektów w postaci widocznej recepcji przez krajowców podstawowych zasad prawa państwowego. Krytyka sądów lokalnych koncentrowała się na różnych aspektach ich aktywności. Po pierwsze, wskazywano na konflikt podstawowych zasad. Prawo zachodnie uważane było przez autochtonów za prawo odwetu, postrzegano je też jako prawo ukierunkowane na jednostkę i szczególnie akcentujące przeszłość; gdy tymczasem pra-

<sup>67</sup> M. Strathern 1972: 95.

wo Melanezji ma charakter kompensacyjny, grupowy i jest zorientowane na przyszłość. Drugim obiektem krytyki byli sami pracownicy sądów, którzy — według Chalmersa<sup>68</sup> — bezmyślnie wdrażali obce przepisy i administrowali sądami lokalnymi, nie zważając na znaczenie różnic kulturowych. Większość sędziów sądów lokalnych była *kiapami*, a przez to, jak sądzono, podtrzymywała ona autorytarne tradycje uprzednich sądów w rodzimych kwestiach. Przyznać jednakże należy, że znaczenie *kiapów* znacznie już wtedy malało. W 1963 roku usankcjonowano kontrakty krótkoterminowe w miejsce stałych nominacji, i to właśnie ta forma zatrudnienia przyciągnęła nowych chętnych, którzy, generalnie rzecz biorąc, mało poświęcali się pracy. Wszystko to przyspieszyło nieuchronny proces demoralizacji *kiapów* oraz zupełnie zniweczyło owoce ich pracy w sądach<sup>69</sup>.

Po trzecie, we władzach administracyjnych, a głównie w Departamencie Prawa, rosło zaniepokojenie urzędników, którzy zastanawiali się nad kwestią dostępności sądów lokalnych dla mieszkańców małych wiosek. Barnett twierdzi, że biedni nie korzystali z pomocy sądów lokalnych, ponieważ obawiali zwracać się o pomoc. Sędziowie zupełnie inaczej, niżli oni, pojmowali wagę kwestii spornych. Owa niezgodność nie tylko prowadziła do mistyfikacji, ale również przysparzała sędziom dodatkowej pracy; przez co rozpatrywali oni kwestie sporne w sposób administracyjny, co prowadziło do wydawania poleceń niezrozumiałych dla podsądnych oraz orzekania nieprzemyślnych wyroków i kar<sup>70</sup>. Oprócz przeszkód natury społecznej, wynikających z różnic, dzielących sędziów i społeczności wiosek, pojawiał się także problem odległości: uczestnictwo w posiedzeniach sądów lokalnych nastroczało powodowi niemałych trudności, a fakt, że przybywał na rozprawę, nie gwarantował mu sprawiedliwego — w pojęciu jego własnej społeczności — rozwiązania kwestii spornej.

W lutym 1971 roku gubernator generalny ogłosił globalną reorganizację sądów niższej instancji, którą przeprowadzić mieli Curtis, komisarz ds. prawa Papui–Nowej Gwinei oraz Greenwell, pierwszy sekretarz Australijskiego Departamentu Terytoriów Zewnętrznych. W grudniu 1971 roku sporządzili oni raport, w którym stwierdzili, że mimo rosnącej liczby sędziów sądów lokalnych,

niezaprzeczalny jest fakt, że sądy lokalne nie są w stanie objąć swym zasięgiem każdej wioski na całym obszarze kraju [par. 73]. Uważamy, że braki te winny być niezwłocznie uzupełnione — wnioskuje dalej autorzy raportu. Sądzimy, że uzasadnione byłoby powtórne rozpatrzenie kwestii utworzenia sądów w obrębie wiosek. Obecny system prawny nie posiada odpowiednich metod rozstrzygania kwestii spornych w obrębie wiosek. Stosowane są nieformalne i nieoficjalne metody rozstrzygania kwestii spornych, poza tym istnieją niezbite dowody na to, że władze lokalne oraz radni próbują tę lukę wypełnić bezprawnie. Jednocześnie nie respektuje się w ogóle opinii starszyzny [par. 74].

Autorzy raportu zauważyli także, że z chwilą ustanowienia samorządów, Nowogwinejczycy najprawdopodobniej sami utworzą system sądów wioskowych. Dlate-

<sup>68</sup> Chalmers 1978.

<sup>69</sup> Tamże: 58.

<sup>70</sup> Barnett 1967: 95–102.

go też zaapelowali do administracji rządowej o szybkie utworzenie sądów w obrębie wiosek i ustanowienie oficjalnej, prawnej hierarchii; umożliwiłoby to władzom sądowniczym kontrolowanie i egzekucję większych wykroczeń w zakresie praw nieoficjalnych, a także wykształcenie mieszkańców w zakresie podstawowych procedur prawnych (par. 76). Ponadto stwierdzono, że odmowa utworzenia takiego systemu może doprowadzić do powstania nielegalnych ugrupowań pod egidą władz samorządowych, które ze względu na swój potencjalnie „despotyczny” charakter będą wpływać niekorzystnie na spójność państwa (par. 77).

Curtis i Greenwell z czasem wycofali się z wcześniejszych, tak jednoznacznych rekomendacji, obawiając się, że wśród miejscowych sędziów, rozstrzygających sprawy społeczności górskich (gdzie najsilniej zachowało się prawo plemienne), może rozwinąć się łapownictwo i korupcja.

Kolejna analiza została przeprowadzona przez Desailly oraz Iramu, których i przedstawiona w postaci szczegółowego raportu rządowego, omawianego na zgromadzeniu parlamentarnym w listopadzie 1972 roku. Wreszcie w grudniu 1973 roku Zgromadzenie Narodowe jednogłośnie uchwaliło Ustawę o Sądach Wioskowych (Village Court Act), która wkrótce stała się obowiązującym prawem.

Główna rola sądów wioskowych, według punktu 19 Ustawy, polega na „gwarantowaniu ładu i porządku na obszarach objętych ich działaniem poprzez mediację oraz próby osiągnięcia przychylnych rozwiązań kwestii spornych”. Typowy sąd wioskowy obejmuje swym zasięgiem od 2,5 tys. do 10 tys. autochtonów i zatrudnia od 4–19 sędziów, jednego urzędnika i dwóch sędziów pokoju, którzy pełnią funkcję posłańców i pomagają w egzekwowaniu wyroków. Ustawa z założenia kładzie nacisk na tradycyjne formy mediacji, kompromisu i wynagradzania szkód. Tylko w przypadku, gdy owe metody najwyraźniej zawodzą, sądy wioskowe korzystają z zachodnich metod wymierzania kar za wykroczenia. Jeśli chodzi o procedury i prawodawstwo, ustawa jest elastyczna, ponieważ zakłada, że sądy stosować będą „tradycyjne” metody rozwiązywania „tradycyjnych” problemów. Podobnie nie stosuje się w tym przypadku zasady prawnego precedensu, nie ma więc też rozróżnienia pomiędzy sprawami kryminalnymi i cywilnymi. Jeśli chodzi o kwestię własności ziemi, mimo że sądy nie mogą rozstrzygać roszczeń własnościowych, mogą decydować o tym, kto będzie użytkownikiem gruntów. Ustawa umożliwia też sądom na przykład decydowanie o wysokości kwot, przekazywanych przy wykupie panny młodej, czy też zwyczajowych rekompensat, wypłacanych na wypadek śmierci.

W sprawach, określanych przez regulamin sądów wioskowych jako kryminalne, sądy mają prawo orzekać kary pieniężne do określonej kwoty, która wpłacana jest w kasach odpowiednich urzędów władz lokalnych, a nie sądu wioskowego (ma to zapobiegać korupcji), a także zasądzić karę w postaci prac społecznych na okres nie dłuższy, niż 4 tygodnie.

Akcja tworzenia sądów wioskowych, ogólnie zaakceptowanych — choć nie bez rezerwy — przez opinię publiczną, została entuzjastycznie przyjęta przez środowiska akademickie i uznana za odważną próbę unowocześnienia prawa. Niektórzy postrzegali ją jako kamień węgielny nowego systemu prawnego Papui–Nowej Gwi-

nei<sup>71</sup>. Jednakże entuzjazm ten niebawem opadł, gdy okazało się, że personel niektórych sądów wioskowych wykazuje skłonność do niezdrowej rywalizacji z autorytarnymi sądami lokalnymi.

Przed wprowadzeniem instytucji sądów wioskowych dotychczasowy system funkcjonowania prawa sprawdzał się zdecydowanie najgorzej na terytorium Enga, gdzie w 1973 roku utworzono prowincję o tej samej nazwie. Obszar ten zajmuje północno–zachodnią część wielkiego górskiego masywu Pasma Centralnego. Biali dotarli tam dopiero pod koniec lat trzydziestych. Ten rejon, odległy od ośrodków cywilizacyjnych młodego państwa, był znany jako obszar nieustannych i zacieklej walk rodowych i plemiennych, z którymi zupełnie nie mogły sobie poradzić dotychczasowe agendy rządowe.

W kwietniu 1974 roku, cztery miesiące po utworzeniu w Port Moresby Sekretariatu Sądów Wioskowych (Village Courts Secretariat — VCS), władze Enga uchwaliły rezolucję z prośbą o tworzenie w prowincji sądów wioskowych. Jednakże urzędnicy VCS odwiedzili Wabag, stolicę prowincji, dopiero w grudniu 1974 roku.

Ich wizytę przyćmił kryzys polityczny, wywołany morderstwem radnego Davida, Wielkiego Wodza klanu Tinlapin. Mordercy wyciągnęli go z domu i zasztylowali na oczach licznie zgromadzonych członków klanu Tinlapin, którzy momentalnie pochwycili sprawców mordu. Na krótko przed zbrodnią, radny David zakończył negocjacje w długotrwałym sporze pomiędzy swoim własnym klanem, a klanem swojej żony, Duapin; podjęta przez niego decyzja wywołała falę niezadowolenia w klanie Duapin. Morderstwo rozwścieczyło mieszkańców Wabag do tego stopnia, że rada samorządowa Wabag zasądziła Duapin wysoką rekompensatę na rzecz Tinlapin. Kiedy płatność nie została uiszczona, rada zwiększyła sumę rekompensaty oraz zagroziła „wyrżnięciem” członków klanu Duapin, jeśli należność nie zostanie uregulowana. Przywódcy rady twierdzili później, że wyraźna nieskuteczność władz centralnych nie pozostawiała im żadnej innej alternatywy, jak wydanie takiego właśnie wyroku.

Aby zażegnać sytuację zapalną, władze centralne zobowiązały władze Enga do utworzenia sądu wioskowego, który rozpatrzyłby powyższą kwestię. Zapewnienie ze strony rządu nakłoniło radę do zaniechania zemsty i zobligowało urzędników sekretariatu do natychmiastowej wizyty w Wabag. Delegacja przekonała się, że mieszkańcy Enga nie tylko żądali natychmiastowego utworzenia sądów wioskowych na obszarze całej prowincji, ale także domagali się natychmiastowego utworzenia sądu wioskowego w Wei, w miejscu przestępstwa, celem ustalenia kwoty rekompensaty.

Urzędnicy VCS stanęli w obliczu niemałego problemu. Tworzenie struktur prawnych w sytuacji tak zapalnej groziło nie tylko skompromitowaniem instytucji sądu wioskowego, ale także wybuchem kolejnych walk pomiędzy klanami. Aby przynajmniej załagodzić sytuację, zorganizowano akcję, mającą na celu zapoznanie ludzi z podstawowymi założeniami systemu prawnego.

<sup>71</sup> Chalmers and Paliwala 1977.

Mimo iż Sekretariat Sądów Wioskowych był w stanie do końca stycznia 1975 roku mianować i wyszkolić sędziów sądu wioskowego w Wei, dopiero w lipcu tego roku wydano dekrety rządowe, ustanawiające pierwsze instytucje sądów wioskowych w rejonach najzacieklejszych walk: Kundias, Wei–Imi oraz Nandi w rejonie Wabag, oraz w Pumakos i Pina, w rejonie Wapenamanda. Opóźnienie to wynikało nie tyle z nadmiernej biurokracji, ile z faktu, że sam sekretariat w Port Moresby nie został jeszcze w pełni zorganizowany. Wcześniej utworzone sądy wioskowe były pod wieloma względami jednostkami eksperymentalnymi.

Do rejonu jurysdykcji sądu Wei–Imi celowo włączono klany Duapin i Tuinlapin; każdemu z nich przydzielono 2 wybranych sędziów wioskowych, którzy mieli wynegocjować współpracę pomiędzy zwaśnionymi klanami.

Jeszcze przed końcem 1975 roku sześć samorządów lokalnych Enga wystosowało prośbę o utworzenie sądów wioskowych na ich obszarze. Pod koniec 1977 roku tylko 33,8% populacji Enga nie podlegało jurysdykcji sądów wioskowych. Jednak jeszcze w tym samym roku tempo rozwoju sądów wioskowych znacznie się osłabiło; na początku 1978 roku, ze względu na brak odpowiednich środków finansowych, Sekretarz Sądów Wioskowych zdecydował, że proces tworzenia sądów wioskowych na terenie całej Papui–Nowej Gwinei zostanie opóźniony.

Wbrew opinii Fitzpatricka, który twierdził, że „korzyści z utworzenia Sądów Wioskowych musiały często być niejako narzucane obywatelom”<sup>72</sup>, sądy wioskowe w Enga wkrótce zyskały szerokie poparcie opinii publicznej. Większość mieszkańców prowincji była przekonana, że są one niezwykle przydatne, głównie w kwestii utrzymaniu prawa i porządku. W ich opinii sędziowie sądów wioskowych są „ważniejsi” niż sędziowie sądów lokalnych, ponieważ ci pierwsi „wspierają” tych drugich. Ludzie chętniej zjawiają się w sądzie wioskowym, a nawet przedstawiają tam większą liczbę świadków sprawy. Sędziowie sądów wioskowych — według mieszkańców Enga — są osobami niezwykle szanowanymi i rozstrzygają spory szybciej, niż policja. Sądy lokalne wymierzają kary „za nic”, natomiast sądy wioskowe, ze względu na większą liczbę świadków, dogłębnie analizują sprawę i na podstawie tej analizy wymierzają odpowiednią karę<sup>73</sup>.

Przyczyną takiej popularności były nie tylko korzyści, jakich w działalności sądów wioskowych upatrywali mieszkańcy Enga. Nie mniejszy wpływ miała też polityka rządu, mająca na celu tworzenie sądów wioskowych na wyraźną prośbę obywateli, a nie odgórnie. Aby uzyskać taką aprobatę, Sekretarz Sądów Wioskowych rozpoczął ścisłą współpracę z samorządami lokalnymi, czyli z najmniejszymi komórkami administracyjnymi, które ściśle współpracowały z mieszkańcami.

W rzeczywistości warunki pracy sądów wioskowych niebezpiecznie często upodabniają się do tak krytykowanych realiów sądów lokalnych. Sądy wioskowe posiadają własne budynki (co nie jest zawarte w ustawie), które celowo buduje się w stylu budynków sądów lokalnych. Proceduralnie sędziowie sądów wioskowych powielają model sądów lokalnych, często stosując podczas obrad formułę pyta-

<sup>72</sup> Fitzpatrick 1980: 114.

<sup>73</sup> Opinia wykształconego młodego mężczyzny z Enga, styczeń 1978.

nie–odpowiedź. Udało im się także wynegocjować wydanie kajdanek i mundurów dla sędziów pokoju. Sędziowie sądów wioskowych często mienia się *kiapami* lokalnych społeczności. Urzędnicy administracyjni do spraw wdrażania ustaw zauważyli wkrótce, że sądy wioskowe nie działają dość skutecznie, gdyż ich urzędnicy często bywają skorumpowani i nadużywają władzy.

Nie dziwi więc fakt, że obecnie sędziowie sądów wioskowych nierzadko wyrażają zmartwienie spadającą skutecznością działania ich instytucji, co więcej, są niezadowoleni z powodu wykonywania niełatwej pracy, bez jakiegokolwiek wsparcia ze strony rządu. Skarżą się ponadto na niskie zarobki, nie zgadzając się z argumentami rządu, twierdzącego, że ze względu na fakt, iż świadczą oni usługi dla własnych społeczności lokalnych, winni zadowolić się symboliczną pensją. Sędziowie uważają, że wykonują „zadania rządowe”, za które winni otrzymywać regularną pensję. Zwracają przy tym uwagę na lekceważenie, jakie dotyka ich ze strony etatowych urzędników wymiaru sprawiedliwości.

## Prawo zwyczajowe

W okresie kolonializmu stosowanie prawa zwyczajowego na wyspie było tylko sporadyczne i niezbyt chętnie akceptowane przez rząd Australii, co więcej, brak rządowej akceptacji przyczyniał się do niewielkiej liczby badań i opracowań antropologicznych na powyższy temat. Istnieje parę powodów, dla których nie skodyfikowano prawa naturalnego, lub też nie opracowano go w odpowiedni sposób. W Papui i Nowej Gwinei kierowano się zasadami australijskiej polityki kolonialnej, gdyż jej autorzy byli przekonani, iż, generalnie rzecz biorąc, w całej Melanezji nie miały one żadnych gotowych oraz określonych alternatyw. Nawet jeśli *kiapowie*, dość znaczący urzędnicy kolonialni, do których należało sądownictwo na szczeblu wioskowym, akceptowali fakt, iż w społecznościach lokalnych istniał pewien skuteczny system procedur prawnych, nie chcieli z niego korzystać ze względu na to, iż zrozumienie i faktyczne jego stosowanie było dość czasochłonne. Tym bardziej ignorowały go kolonialne administracje rządowe.

Dominujący wzorzec teoretyczny, na którym opierała się większość ówczesnych antropologów z rejonu południowo–zachodniego Pacyfiku, także bezpośrednio przyczynił się do zupełnego zignorowania prawa zwyczajowego jako przedmiotu badań akademickich. Bronisław Malinowski, który był jedną z najważniejszych postaci etnografii melanezyjskiej, szydził z jakichkolwiek prac i analiz na temat „praw, sądów i policjantów”. Funkcjonalne podejście, które, jak twierdził, sam opracował, koncentrowało się nie na analizie prawa, lecz na szerszej kwestii procesów związanych ze sprawowaniem kontroli społecznej. Dlatego też dominujący pogląd zakładał, że prawo jest jedynie typowe dla społeczeństwa zachodniego, natomiast społeczeństwo melanezyjskie opierało się na systemie kontroli społecznej, za pomocą której utrzymywano ład i porządek. Co więcej, ów nacisk funkcjonalny skupiał się na kontroli społecznej, która rozumiana była w dość ograniczony sposób, jako sieć obowiązujących praw i zobowiązań. Pogląd ten stał się dominującym po-

głędem Australijskiej Szkoły Administracji Pacyficznej, i w takim właśnie duchu kształconych było wielu *kiapów*, którzy mieli pracować na w Papui i na Nowej Gwinei.

Dlatego też wielu pracowników rządowych, prawników oraz antropologów, którzy bezkrytycznie zaakceptowali zachodnią definicję prawa, było przekonanych (niektórzy zaś nadal są), że mieszkańcy melanezyjskich wiosek nie posiadali żadnych zasad prawnych, a w rezultacie to, co zostało określone przez innych obserwatorów jako prawo zwyczajowe, nie może być akceptowane i przyjęte pod względem prawnym, rządowym i naukowym.

Od chwili uzyskania niepodległości przez Papuę Nową–Gwineę, to jest od 16 września 1975 roku, jedną z podstawowych dla młodego państwa kwestii pozostaje problem możliwości pogodzenia prawa anglosaskiego z prawem zwyczajowym. Ostatnio, w obliczu upadku dawnego, postkolonialnego porządku i sądownictwa, coraz częściej proponuje się nadanie prawu plemiennemu statusu prawa oficjalnego. Zwolennicy „opcji prawa zwyczajowego”, to prawnicy, wykładowcy akademicki, nauczający poza granicami kraju, oraz radcy prawni, posiadający bardzo duże doświadczenie w kwestiach związanych z Trzecim Światem, którzy skupiają się głównie w stolicy, Port Moresby. W 1977 roku środowiska te przedłożyły raport ministrowi sprawiedliwości, w którym stwierdzono, że prawo zwyczajowe winno być ogłoszone jako podstawowe prawo Papui–Nowej Gwinei. Ich argumenty i przekonania mają dość duże znaczenie w obliczu sytuacji w Enga, gdzie częstotliwość wojen plemiennych zwiększyła się drastycznie w ostatnich latach, a także w mieście Wewak, gdzie gangi *raskoli* przejmują władzę w całej prowincji Wschodniego Sepiku.

Artykuł Johna Kaputina, pierwszego tubylczego ministra sprawiedliwości: „The Law: A Colonial Fraud?” zawiera argumentację, przekonywującą o konieczności rozwoju prawa zwyczajowego. Autor twierdzi, że:

największym upokorzeniem, które zgotowało nam prawo zachodnie, jest arogancja, z jaką kwestionuje i poniża naszą kulturę, oraz fakt, iż próbowano nas dopasować/wcisnąć nas do obcej nam formy, odmawiając nam jednocześnie prawa do bycia ludźmi<sup>74</sup>.

Identyczny pogląd na ten temat reprezentuje także Bernard Narokobi, uważany powszechnie za najlepszego prawnika melanezyjskiego wieloletni minister sprawiedliwości Papui–Nowej Gwinei. Narokobi twierdzi, że już wcześniej zachodni system prawny

spowodował, że nasi przywódcy czuli się niepewnie, obawiali się oraz stracili niezależność umysłową<sup>75</sup>.

Co więcej, jest przekonany, że jedną z korzyści, płynących z wdrożenia projektu prawa zwyczajowego, jest

stworzenie systemu prawnego opartego na naszych pradawnych prawach, wartościach oraz instytucjach tak, które nam i kolejnym pokoleniom da poczucie dumy oraz szacunku dla naszej własnej tożsamości narodowej<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Kaputin 1975: 4–5.

<sup>75</sup> Narokobi 1977: 54.

<sup>76</sup> Tamże.

W tego typu apelach, nawołujących do przekształcenia systemu prawnego Papui–Nowej Gwinei, bardzo jasno zarysowuje się kwestia budowania wszystkiego od nowa na fundamencie kultury tradycyjnej. Patrzenie wstecz, które umożliwiło patrzenie w przyszłość, jest jednym z charakterystycznych założeń tej reformy.

Biorąc pod uwagę ogromną ilość definicji prawa zwyczajowego w literaturze, punktem wyjścia naszych rozważań powinna być definicja tego zjawiska na Papui–Nowej Gwinei. Definicja ta, oficjalnie przyjęta przez Komisję Reformy Prawa, zaczerpnięta została z konstytucji, która opiera się na ustawie o rdzennych zwyczajach (Native Customs Recognition Ordinance) z 1963 roku.

Prawo zwyczajowe, to tradycje oraz zwyczaje rdzennych mieszkańców kraju, powiązane z rozpatrywaną sprawą, w czasie oraz w miejscu, w którym dana sprawa się pojawia, bez względu na to, czy te zwyczaje i tradycje istniały od niepamiętnych czasów<sup>77</sup>.

Definicja ta nie określa „zwyczajów” i „tradycji”, oraz zakłada, że wszyscy, począwszy od prokuratora generalnego, a skończywszy na niepiśmiennym mieszkańcu wioski, będą je jednakowo rozumieć. Nawet, jeśli założymy taką jednomyślność, problem nie znika, gdyż granice lokalne czy też społeczne kultuwowania danego zwyczaju pozostają nadal nieokreślone. Ich wyznaczenie okazało się bardzo problematyczne ze względu na to, że jednym ze skutków kolonizacji oraz utworzenia jednego państwa było pojawienie się nowych grup społecznych i kultur. Mają one dość różny charakter, począwszy od konwencji niezbyt wpływowej administracji burżuazyjnej, poprzez czysto demokratyczną „kulturę młodzieżową” na obszarach wiejskich, a skończywszy na kulturze miejskich „wichrzycieli”. Rodzima burżuazja jest powszechnie akceptowana, natomiast „wichrzyciele” traktowani są jako degeneraci, gdy tymczasem reprezentują oni tylko inny typ zmodyfikowanej kultury tradycyjnej.

Nie jest także określony czas, w jakim dany zwyczaj uzyskuje „prawomocność”. Jak do tej pory, decyzje sądów w tej sprawie są dość arbitralne i w dużym stopniu pozostają kwestią administracyjnej wygody. Na przykład tradycyjne prawa danych grup do własności gruntów są tylko wtedy traktowane jako pełnoprawne, jeśli można udowodnić, że istniały one, zanim na danym terenie wprowadzona została administracja kolonialna.

Największy problem leży w fakcie, iż zarówno wcześniejszy, jak i obecny system prawny utożsamia tradycję z prawem — jednakże nie wszystkie niezapisane lokalne lub „rodzime” prawa mają z natury charakter zwyczajowy. Wręcz przeciwnie, często tradycja i funkcjonujące dziś prawo zwyczajowe mogą być ze sobą sprzeczne.

Co sprawia, że melanezyjski kontekst społeczny czyni tamtejsze prawo tak różnym od prawa zachodniego? Według noty o prawie zwyczajowym (Reference on Customary Law), opracowanej przez Komisję Reformy Prawnej, jego podstawowe cechy, to działanie na rzecz utrzymania harmonii społecznej; zdolność podejmowania decyzji, które akceptowane są zarówno przez obie strony sporu, jak i całe społeczności lokalne; różny stopień udziału obywateli w rozstrzygnięciu sporów; włączanie i analiza dość obszernego materiału dowodowego; rozstrzygnięcie spraw

<sup>77</sup> Lynch 1969: 63–64.



nawet sprzed kilku lat; wreszcie branie pod uwagę relacji i związków pomiędzy stronami sporu<sup>78</sup>.

Tego typu obraz kontekstu społecznego jest dość powszechny. Bernard Narokobi, na przykład, uważa że ten kontekst jest „podstawą struktury społecznej Melanezji”, wskazując na takie zjawiska, jak

mediacje, porozumienie oraz kompromis; udział obywateli w procesie rozstrzygnięcia kwestii spornych; pokojowe i bezkonkurencyjne metody rozwiązywania konfliktów; solidarność społeczności; zgoda pomiędzy stronami sporu; wzajemna odpowiedzialność; solidarność rodzinna; wybaczenie i litość, dzielenie się, wzajemna zależność, opieka nad potrzebującymi oraz zadośćuczynienie a nie kara. (...) Nie ma żadnych ograniczeń, narzuconych przez prawo pisane

— stwierdza dalej Narokobi, omawiając charakterystyczne cechy melanezyjskiego prawa zwyczajowego, które są radykalnie różne od prawa zachodniego.

Nie oddziela się spraw cywilnych od spraw karnych. Policja oraz system więziennictwa nie odgrywa żadnej roli. Nie ma różnicy pomiędzy funkcją sądowniczą a wykonawczą. (...) Zobowiązania i prawa osoby zmarłej przechodzą na jej spadkobierców. Po porozumieniu wymieniane są identyczne dary, choć w kontekście prawa zachodniego jedna ze stron uznana zostaje za winną a druga jest niewinna. Kładzie się dość duży nacisk na odbudowę związków międzyludzkich, a harmonia jest istotnym celem prowadzenia całego procesu sądowego<sup>79</sup>.

Podobnie twierdzi Paliwala i jego współpracownicy:

Rozprawa dwóch stron pod przewodnictwem, z założenia, bezstronnego sędziego, kiedy jedna ze stron zyskuje wszystko, a druga traci wszystko, jest zupełnie obca prawu zwyczajowemu. Zgodnie ze zwyczajem, każda ze stron uczestniczących w procesie ma pewną z niego korzyść. Jeśli nie są oni bezpośrednimi zainteresowanymi w danej kwestii spornej, są w jakichś sposób powiązani z jedną lub drugą stroną. Jeśli natomiast, nie są związani, przynajmniej zainteresowani są kwestią zachowania spokoju i harmonii w jakiejś małej wiosce, w której wszyscy uczestniczący w sporze muszą nadal żyć w jednej społeczności. Ten nacisk na potrzebę odzyskania harmonii społecznej wyznacza formę rozstrzygnięcia kwestii spornej. Najważniejszym celem są negocjacje oraz kompromisy, a nie wygrana i porażka. Chociaż zasady i reguły prawa zwyczajowego są dość znane prawie każdemu, nie ma żadnych wyznaczonych metod ich zastosowania. Można je zmieniać w interesie globalnego dobra społeczeństwa, celem znalezienia kompromisowego rozwiązania, zadowalającego obie strony<sup>80</sup>.

Na ile dokładnie opisane wyżej cechy odzwierciedlają jednak realia życia na wsi melanezyjskiej? Niektórzy autorzy uważają, że różnice w rozstrzygnięciu melanezyjskich oraz zachodnich kwestii spornych są ze względów ideologicznych dość wyolbrzymione. Van Velsen twierdzi, że porównania prawa zachodniego i prawa rdzennych mieszkańców są nieprawidłowe ze względu na to, iż porównuje się różne sfery rozstrzygnięcia sporów<sup>81</sup>. Większość materiałów na temat prawa rdzennych mie-

<sup>78</sup> Barnett 1973: 65.

<sup>79</sup> Narokobi 1977: 67–68.

<sup>80</sup> Paliwala 1978: 5–6.

<sup>81</sup> Van Velsen 1969.

szańców odnosi się do spraw sądowych, toczących się w wioskach, które to sprawy z kolei porównywane są z procesami, toczącymi się w sądach wyższej instancji w społeczeństwach zachodnich, a w porównaniach tych zupełnie pomija się sprawy w sądach pierwszej instancji<sup>82</sup>.

Oczywiście, jeżeli konflikty w Enga byłyby rozwiązywane tak skutecznie, jak to wynika z wielu dokumentów wioskowych spraw sądowych, problemy związane z odszkodowaniami za morderstwo czy roszczeniami rekompensat nie byłyby tak częste i tak intensywne, jak są w istocie. Jednakże sami mieszkańcy Enga nie są takimi idealistami, jak niektórzy prawnicy i antropolodzy. W istocie wiele kwestii spornych traktowanych jest tutaj, jako sytuacje typu „wygraj lub przegraj”. Opisu- jąc je, ludzie z Enga chętnie stosują analogie wojskowe, w których jedna ze stron musi zupełnie pokonać i upokorzyć przeciwnika.

Paliwala i współpracownicy donoszą, że w przeciągu jednego miesiąca sąd wioskowy w Prowincjach Południowych Terenów Górskich wydał 30 wyroków w postaci rekompensat, 25 grzywn oraz jeden w postaci prac na cele społeczne, jak również 7 wyroków pozbawienia wolności. Mniej niż połowa tych wyroków opierała się na tradycyjnych normach i procedurach, lub też się do nich odnosiła. Dokładana analiza danych Paliwali sugeruje, iż w gruncie rzeczy w obecnych czasach podejmuje się niewiele kompromisowych decyzji, a każde postanowienie sądu faworyzuje jedną bądź drugą stronę sporu.

Traktowanie rodzimego prawa jako systemu jest wklaniem się w abstrakcję. Jest dość wątpliwe, czy jakiegokolwiek społeczeństwo niepiśmienne odczuwało potrzebę konsolidowania całego zbioru norm prawnych w jeden zwarty system<sup>83</sup>. Jeden z antropologów prawnych, który niedawno przeprowadził badania przedmiotowe wśród ludu Abelam w północnej Papui–Nowej Gwinei, stwierdził że:

większość moich rozmówców nie tylko wykazywała zupełny brak zainteresowania formułowaniem jakichkolwiek ogólnych stwierdzeń, odnoszących się do rozwiązywania tradycyjnych kwestii spornych, ale także w wyraźny sposób odmawiała formułowania stwierdzeń w odniesieniu do kwestii, zawartych w abstrakcie<sup>84</sup>.

Zdarza się, że oczywiste zasady są bezpośrednio wyrażane, z klauzulą „zawsze tak postępowaliśmy” — i stwierdzenia tego typu mogą być bezkrytycznie zaakceptowane przez badacza, który przebywa w danym środowisku przez bardzo krótki czas. Ryzyko, zawarte w tego typu stanowisku, podkreśla J. F. Holleman, znany badacz prawa:

Nie ma prawdopodobnie dziedziny, w której odnalazłbym większą spójność, niż zasady sukcesji nazwiska oraz godności, jak również nieruchomości; jeśli jednak chodzi o praktyczne zastosowanie tychże zasad — jak wskazują fakty — rozbieżności były tak duże, że trudno było czasami przyznać, iż istnieje jakakolwiek zasada<sup>85</sup>.

<sup>82</sup> Richardson 1969: 128.

<sup>83</sup> Moore 1978: 9.

<sup>84</sup> Scaglione 1976: 9.

<sup>85</sup> Cytowany jest on przez A. Nekam w *Experiences in African Customary Law*, Hereskovits Memorial Lecture, Edinburgh 1966.

Cechą charakterystyczną prawa rodzimego jest jego elastyczność. W dużym stopniu wywodzi się ona ze sposobu jego interpretacji, oraz z faktu jego pragmatycznego egzekwowania. Istotne jest też, aby nie pominąć faktu, iż rodzime prawo nie jest prawem pisanym. Tego typu uwarunkowanie gwarantuje, iż procedury prawne są łatwe, mniej formalne i rytualne. Jak zauważył Gluckman, ogranicza to opracowywanie i wdrażanie abstrakcyjnych zasad oraz pomysłów prawnych<sup>86</sup>. Podkreśla to publiczny charakter wywodu prawnego oraz popularność, poprzez którą normy są utwierdzane, a z której ustawodawstwo czerpie swoją wartość terapeutyczną. Prawo zachowywane jest w sercach i umysłach ludzi, a ponieważ tego typu wiedza nie jest jednakowa w obrębie całego społeczeństwa, spory są publicznym forum, na którym mamy możliwość modyfikacji prawa, lub jego ponownego utwierdzenia.

Kiedy rodzime prawo ustne jest przenoszone na papier, podlega zmianie charakterologicznej; sam fakt zapisywania prawa umożliwia zainteresowanym odizolowanie go od kontekstu społecznego oraz dokonywanie w jego obrębie abstrakcyjnych i logicznych operacji, które wcześniej nie były możliwe. Po zapisaniu, prawo traci elastyczność, którą w głównej mierze czerpie ze swej niejednoznacznej definicji społecznej. Dopóki pozostaje prawem niepisanym, może zawierać w sobie dość istotny paradoks: może być jednocześnie idealnie ogólne i gruntownie specyficzne. W tego typu przypadkach

skutek konkretnego stosowania normy polega nie na przypisywaniu prawa jakiejś dodatkowej precyzji czy specyficzności w potencjalnych sprawach; prawo raczej wraca do swoich, jako takich, „normalnych” założeń ogólnych, kiedy uda mu się osiągnąć zamierzony cel w konkretnej sprawie, którą się zajmuje<sup>87</sup>.

Rodzime prawo jest w dość dużym stopniu ukształtowane przez kontekst i sytuacje społeczne, w obrębie których istnieje i działa, a nie przez manipulacyjną logikę naukowców, którzy są zupełnie oderwani od problemu lub kwestii spornej. Kiedy prawo jest zapisane, bez względu na to, jak wykształcony może być sędzia, jest on zawsze w pewnym sensie niewolnikiem jego litery.

## Ku rozwiązaniom

*Kastam*, tradycyjne prawo, szybko stało się w niepodległej Papui–Nowej Gwinei hasłem wywoławczym nowej klasy rodzimych liderów. Wykształceni w latach osiemdziesiątych na białych uczelniach, przejęci zasadami postępu i werbalnego szacunku dla kultur rodzimych, wykrzykiwali do rodaków i pobratymców podczas przedwyborczych zgromadzeń: „Przywróćmy tradycyjne prawo!” Władze w Port Moresby finansowały programy, mające na celu wdrożenie tradycyjnych praw lokalnych w ogólny system prawodawstwa Papui–Nowej Gwinei.

<sup>86</sup> Gluckman 1958.

<sup>87</sup> Hamnett 1975: 14.

Jednak wszystkie te wysiłki w gruncie rzeczy spęzły na niczym. „Czarni” liderzy, mimo wysiłków tworzenia nowej jakości, niewiele różnili się od dotychczasowych białych urzędników. Jeszcze na studiach, wobec swoich białych kolegów i profesorów, musieli udowodniać, że są dobrymi Nowogwinejczykami. W *college'ach* nosili tradycyjne stroje. Chcieli poznać, kim są, ale obarczeni obowiązkami nauki, a potem pracy, nie mieli na to dość czasu. Często nie przeszli inicjacji, więc posyłali swoje dzieci do rodzinnych wiosek, by przeszły tam „skrócony kurs” inicjacyjnych praktyk.

Ten kompromis nie mógł się udać. Zagubili się w nim też starzy wodzowie. Musieli pomagać wykształconym współplemieńcom, więc szli na ustępstwa. „Własny” lider traktowany był bowiem przez swoich, jak dojna krowa: jego „kieszonkowa” dieta poselska (*poket mony*), którą dzielił się z krajanami, była dla nich łakomym kąskiem. Tylko z tego powodu miejscowi popierali „swojego pośta” w wyborach do dwustuosobowego parlamentu. Jeśli w „demokratycznej procedurze” wygrał przedstawiciel sąsiedniego plemienia, kończyło się to regularną wojną lokalną.

W tym czasie wśród autochtonów ustaliło się pojęcie „czarnego białego” (*blak-pela masta*) na określenie lidera, pochodzącego z ludności rodzimej. Poziom świadomości obywatelskiej wśród rodowitych Nowogwinejczyków tego czasu dobrze ilustruje pewien obrazek: oto zdeorientowani krajowcy często mylili pojęcie „niepodległości” (*independence*) z „majtkami” (*andepens* w pidgin).

Czarni liderzy, nawołując do powrotu tradycyjnego prawa, sami tego prawa nie znali. Dla nich *kastam* oznaczało w praktyce niewiele więcej, niż założenie spółdzielni z trawy.

Okazało się zatem, że tradycyjnego prawa nie można mechanicznie przenieść w system państwowy, gdyż nie jest ono wobec niego systemem koherentnym. *Kastam* jest raczej całością życia, kontaktem z duchami, wewnętrznym przeżyciem. Jak można tak rozumianego ducha prywatnego, plemiennego, przenieść na sprawy publiczne?

Nowe władze pracowały nad utworzeniem państwa i jego prowincji, zapominając o 820 plemionach, składających się na podstawową ludność Papui–Nowej Gwinei. Tymczasem kluczem do „brzuchów” krajowców było nie państwo, nie prowincja, a własne plemię.

Gwałtowne przemiany społeczne, masowe migracje do miast, spowodowały anarchię. Na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych stało się rzeczą jasną, że stara droga „restytucji prawa” prowadzi na manowce. Do tej pory bowiem hasło *kastam* miało tylko pomóc klasie rodzimych liderów w zdobyciu i utrwaleniu władzy. Nowe pokolenie wykształconych autochtonów zaczęło się natomiast zastanawiać, jak przy pomocy rodzimego prawa wyjść z chaosu.

W ciągu ostatniej dekady obserwujemy więc w Papui–Nowej Gwinei charakterystyczne zjawisko powrotu do tradycyjnych norm i wartości. W wioskach na nowo słucha się starców, których opinie wcześniej były ignorowane. Starszyzna, prawie jak dawniej, przypomina młodym o zasadach, z tą różnicą, że teraz uświetnia je legenda „złotego wieku”, utraconego dobrego czasu (*bipo bipo tru, taim bilong bipo*). Nowy duch odświeżył ideę sądów wioskowych. Obecnie, w odróżnieniu od lat sie-

demdziesiątych, personel typowego sądu wioskowego stanowi tylko jeden wykształcony i piśmienny sędzia — cała reszta, to przedstawiciele starszyny. Przywrócono tradycyjne wymiary kary, akceptowane przez lokalną społeczność. Autorzytetowi tych sądów poddają się nawet ci spośród *raskoli*, którzy wracają z miasta do rodzinnej wioski.

I chociaż za wcześnie jest jeszcze, by powiedzieć, że oto jesteśmy świadkami rodzenia się wśród wieloplemiennej rzeszy poczucia „nowogwinejskości”, to z pewnością nowa interpretacja powrotu do starego prawa okazała się trafna, gdyż jej zastosowanie zmniejsza i niweluje napięcia, które narosły w czasach rewolucyjnych przemian. Nowy duch nie jest czymś, czego krajowcy wyuczili się na białych uniwersytetach. To ich własne, największe odkrycie.

# Tradycyjna kosmologia Biem

Wyspiarze często przekonują się nawzajem: *Kastam i save stap long bel bilong man* — „Prawo jest w brzuchu człowieka. Matka urodziła cię ze zwyczajami, bo wyszedłeś z brzucha”. *Man bilong kastam* — to nie ten, co zna zwyczaj, ale ten, co żyje nimi na co dzień. *Mama na papa i mas bihainim kastam* — „Matka i ojciec zachowują prawo (zwyczaj)”, powie Nowogwinejczyk o rodzicach, którzy jako ostatni sięgają po potrawy podczas rodzinnego posiłku. Tubylcy często używają zdań typu: *Em i no save toktok long bel bilong em* — „On nie mówi z brzucha”, tzn. „od serca”, ale *em i toktok long het bilong em* — „mówi z głowy”, czyli oschle, bezdusznie, albo bez wyczucia. Ciekawe, że misjonarzy, których nie lubią, zawsze określają z użyciem pojęcia „głowy”.

Można zatem powiedzieć, że dla mieszkańca Biem *kastam* jest w zasadzie tym, co współczesne nauki antropologiczne określają mianem kosmologii: światem podstawowych pojęć, spójną i logiczną strukturą, która nie tylko określa świat wartości człowieka, ale jest źródłem odpowiedzi na podstawowe pytania, co pozwala mu na funkcjonowanie we wspólnocie. Miejsce jednostki w takim świecie oraz we własnej grupie wyznaczają w tym przypadku jasne zasady rodowo-plemiennej hierarchii. Normy te zakorzenione są w rodzimej, sakralnej kosmogonii, która w pojęciu wyspiarzy nie odnosi się do przeszłości, lecz jest stale aktualizowana poprzez działania duchów i ludzi. Zadaniem tych ostatnich, niezależnie od ich pozycji we wspólnocie, jest podtrzymywanie — według własnej miary i możliwości — równowagi świata. Kiedy pracują i kiedy świętują, kiedy wychowują się, wchodzi w związki małżeńskie, kiedy chorują i umierają — zawsze obowiązuje ich zachowanie zasad wyspiarskiego *kastam*, które podtrzymują w trwaniu mityczny stan harmonii Boga, człowieka i natury.

Naczelnym strażnikiem tej harmonii jest *tanep*-wódz, odpowiadający za zachowanie równowagi społecznej, która jest niejako gwarantem równowagi świata. Wspólnota jest bowiem integralną częścią świata, rządzonego tymi samymi zasadami. Nie ma tu sprzeczności ani nawet różnicy między porządkiem świata, a porządkiem społecznym. Ład świata ustanowiony został wolą boską, a nie ludzką, zaś jego widzialnym, ziemskim gwarantem jest wódz. Ten ład utrwalony jest w mitech, rolę wodza jest więc niejako ich nieustanna aktualizacja poprzez podtrzymy-

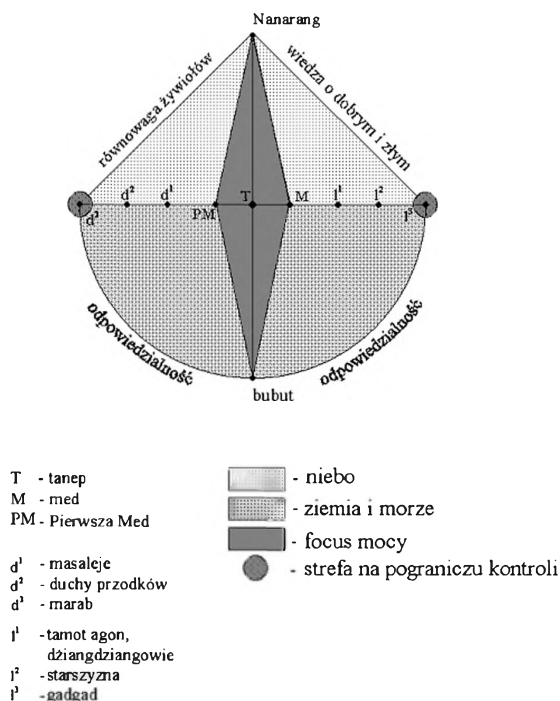
wanie tradycji. Wódz odpowiada za powierzoną sobie wspólnotę, ale każdy jej członek też jest odpowiedzialny za wydzielony segment plemiennej egzystencji. A do tej rzeczywistości należy dosłownie wszystko: ludzie, domy, łodzie, rośliny uprawne i rosnące w buszu, zwierzęta domowe i dzikie, ryby w rzece i w oceanie, ptaki, kamienie, góry, chmury, wiatry i deszcze... Im wyżej umieszczony jest ktoś w plemiennej hierarchii, tym większa jest domena jego odpowiedzialności. Świat mieszkańca Biem jest więc światem hierarchicznym, ale nawet ci umieszczeni nisko w społecznej strukturze mają świadomość, że i oni na swój sposób podtrzymują budowlę ekumeny.

Gdy zapytałem wodza na Biem, co oznaczają wzory, malowane na jego twarzy, odpowiedział: „To jest mój zwyczaj”. W tych słowach mieściło się wszystko: i ozdoba, i tradycja, i sposób życia. Pomalowane na dwa kolory oblicze wodza oznacza, że jest z tymi, którzy się cieszą (co symbolizuje kolor czerwony), a także z tymi, którzy się martwią (kolor czarny). Wódz „czuje brzuchem”, dlatego jest w stanie słyszeć wszystkich tych, którzy potrzebują jego pomocy i opieki. Gdy podczas tradycyjnego sądu w domu duchów wyjmuje z ust i kładzie na ziemię orzech betelowy, skazując tym samym winnego najcięższych przewinień, czyni to tak, jak gdyby wypluwał z siebie wszystkie grzechy. Fizjologia, wygląd, zachowanie, obyczaje, prawo — to wszystko ma być w człowieku jednym i tym samym. On sam zaś jest częścią wspólnoty, obdarzoną wolną wolą i godnością.

## Trójwymiarowy model kosmologiczny

Tradycyjną kosmologię mieszkańców wyspy Biem można przedstawić za pomocą trójwymiarowego modelu, który ilustrujemy na rysunkach 1–11, załączonych do niniejszej pracy: ryc. 1–3 oraz 10–11 ukazują nam ów model z perspektywy horyzontalnej, natomiast ryc. 4–9 są jego wizją z perspektywy wertykalnej. Tak przedstawiona figura, będąca wizerunkiem wyspiarskiego „świata” — którym jest wyspa i jej najbliższe otoczenie — a jednocześnie obrazująca kształt rodzimego „zwyczaju-prawa” (*kastam*), przypomina obróconą pod kątem 180° dziecięcą zabawkę, zwaną popularnie bączkiem (ryc. 1).

Osią tej figury jest pionowa linia, biegnąca w dół od punktu, który symbolizuje Istotę Najwyższą. Choć kosmogonia krajowców nie jest rozwinięta ani sprecyzowana (nie mówi nawet jednoznacznie, jakie siły stworzyły świat i człowieka), powszechnie uznaje się na wyspie egzystencję Istoty Najwyższej jako pierwszej zasady świata. Istota ta nosi ogólne imię Nanarang, potocznie znana jest też pod imieniem Anulunga, jednej ze swych hipostaz. Tylko nielicznym wtajemniczonym (wodzowie i czarownicy) znane są imiona, będące właściwymi epifaniami bóstwa: Koge, Toge i Taige. Znajomość tych imion jest zastrzeżona dla wąskiej i zhierarchizowanej grupy specjalistów, ponieważ wiąże się z umiejętnością kontaktu z Istotą Najwyższą. Ci, którzy potrafią ją „wołać”, mają też dar przywoływania boskiej mocy (*pa-wa* w pidgin, odpowiednik polinezyjskiej *mana*). Ten życiodajny walor Nanarang kieruje z góry ku światu, umieszczonemu w dolnych partiach opisywanej figury.



Ryc. 1. Kosmologia Biem: perspektywa horyzontalna

nym miejscem całej figury. To modelowe skrzyżowanie się wymiarów wertykalnego i horyzontalnego jest najważniejszym wydarzeniem całego czasu mitycznego wyspiarzy.

Powyżej „poziomu wspólnoty” moc spływa w dół — wokół opisanej powyżej osi — w postaci troistej epifanii Koge, Toge i Taige, znanych pod pospolitymi imionami Anulung, Muas i Kamor. Natomiast poniżej tego poziomu boska moc emanuje w dół jako siła płodności, aż do dolnego punktu osi, jakim jest zlokalizowane na wyspie miejsce święte *bubut* (ryc. 1). Miejsce to można nazwać swoistym „uziemieniem” mocy, a także jej ziemskim „magazynem”: przechowywane w nim kamienie *patpat* pełnią funkcje kamieni płodności.

Moc rozchodzi się również w kierunkach poziomych: z centralnego punktu T ku przeciwnym krawędziom figury (ryc. 2), czyli do wspólnoty ludzi i do społeczności duchów.

W mitach wyspiarzy „poziom wspólnoty” symbolizowany jest przez Dżin, pierwszą matkę i królową, która „była zawsze”, nie została więc stworzona przez Nanaranga. Analizując mityczne skrzyżowanie się poziomów, można wyróżnić jego trzy fazy, zobrazowane na rysunku 4. W pierwszej fazie Anulung przekazuje Dżin moc płodności (punkt A), w drugiej moc ta zostaje zrealizowana poprzez związek Dżin z boskim herosem Mataguriei. Napięcie kobieco-męskiego związku wyznacza obszar B, właściwy drugiej epifanii Istoty Najwyższej, Kamorowi, który stał się to-

W jej centrum pionowa „oś mocy” krzyżuje się z „poziomem wspólnoty”, którą należy rozumieć jako społeczność ludzi i duchów. Trzeba bowiem wiedzieć, że w pojęciu ludzi z Biem duchy zamieszkują ten sam świat, który jest zasiedlony przez ludzi. Jak już wspomnieliśmy, Istota Najwyższa nie objawiła się ludziom z Biem jako ich stwórca, a przynajmniej miejscowe mity nie mówią o tym dość wyraźnie. Zasadnicze relacje wyspiarskiej wspólnoty z Nanarangiem, to relacje źródła mocy, jej dawcy, z tymi, których ta moc utrzymuje przy życiu, względnie „ustawia” na właściwym miejscu w hierarchii bytów.

Punkt, w którym „oś mocy” krzyżuje się z „poziomem wspólnoty” (oznaczony na rysunkach literą T), jest zatem newralgicznym



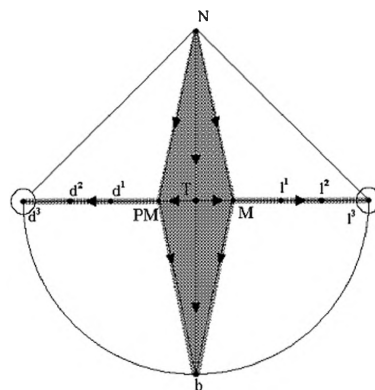
temem klanu, z jakiego pochodził Mataguriei. Obszar ten jest jednocześnie właściwym wymiarem objawienia się troistej postaci Nanaranga.

Jeśli spojrzymy na rysunek 1, zwróci naszą uwagę centralnie usytuowane pole, określone tutaj jako *focus* mocy. Ta część trójwymiarowej figury modelu przypomina bowiem soczewkę, skupiającą promienie boskiej energii. Jej najszersza średnica jest właśnie poziomem, na którym rozgrywają się opisywane tu mityczne wydarzenia.

Trzecia faza prymarnego działania Istoty Najwyższej (pole C na ryc. 4) wiąże się z misją Muasa, który jako jedyny z trzech epifanii Nanaranga nie wrócił od razu do nieba po zapłodnieniu Drzewa Życia, lecz pochwycony przez ludzi, nauczył ich wszelkich umiejętności, takich jak uprawa ogrodów, hodowla i rybołówstwo, rzemiosło oraz magia lecznicza. Muas przekazał też ludzkiej wspólnocie podstawy etyki. Wychodząc niejako z właściwej boskim hipostazom sfery B, Muas stał się bóstwem transcendentnym, które ofiarowało się człowiekowi.

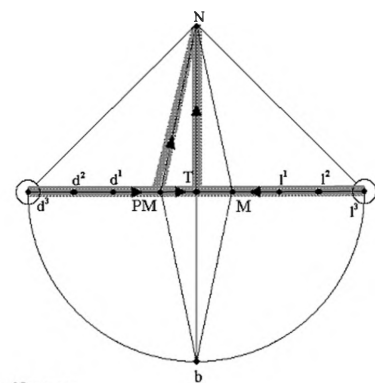
Rysunek 5 przedstawia moment „polaryzacji” trójcy hipostatycznej Anulung–Muas–Kamor, która według mitu dokonała się po ścięciu i rozkawałkowaniu przez krajowców Drzewa Życia. Anulung stał się wówczas totemem klanu Sagalub (jeden z trzech klanów wyspy), Muas — totemem klanu Kukbua, Kamor zaś — totemem klanu Biat. Podział na trzy klany ma swoje odzwierciedlenie także w świecie duchów.

Zwraca uwagę centralna pozycja klanu Sagalub (ryc. 5), z którego pochodzi pramatka Dżin. Odzwierciedleniem tej pozycji jest zasada, mówiąca że członkowie klanu Sagalub mogą wchodzić w związki małżeńskie z przedstawicielami klanów Biat i Kukbua, podczas gdy ludzie z tych dwóch ostatnich klanów nie mogą wiązać się ze sobą matrymonialnie.



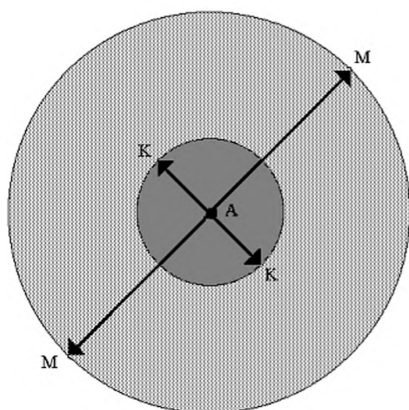
- N - Nanarang
- T - tanep
- M - med
- PM - Pierwsza Med
- b - bubut
- d<sup>1</sup> - masaleje
- d<sup>2</sup> - duchy przodków
- d<sup>3</sup> - marab
- I<sup>1</sup> - tamot agon, dziangdziangowie
- I<sup>2</sup> - starszyzna
- I<sup>3</sup> - gadgad
- - MOC

Ryc. 2. Kierunki oddziaływania mocy



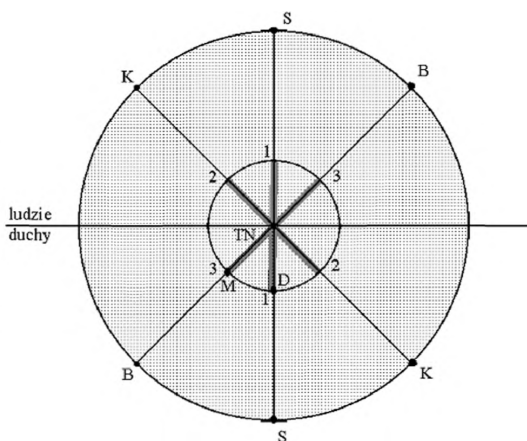
- N - Nanarang
- T - tanep
- M - med
- PM - Pierwsza Med
- b - bubut
- d<sup>1</sup> - masaleje
- d<sup>2</sup> - duchy przodków
- d<sup>3</sup> - marab
- I<sup>1</sup> - tamot agon, dziangdziangowie
- I<sup>2</sup> - starszyzna
- I<sup>3</sup> - gadgad
- - INTENCJA

Ryc. 3. Kierunki intencji



A – Anulung  
K – Kamor  
M – Muas

Ryc. 4. Strefy oddziaływania boskich hipostaz: perspektywa wertykalna



S - Sagalub  
B - Biat  
K - Kukbua  
TN - tanep  
Nanarang  
D - Dzin  
M - Mataguriei

1 — 1 - Koge  
2 — 2 - Toge  
3 — 3 - Taige

Ryc. 5. Boskie hipostazy jako totemy

W strukturze, przedstawionej na rysunku 5, zaznaczone jest też miejsce Dzin (punkt D) i Mataguriei (punkt M). Znamienne, że na skutek interwencji Anulunga, Dzin jakby wycofała się z centralnej pozycji, zobrazowanej na rysunku 1 przez punkt T, wyznaczając tym samym „najdłuższy promień” soczewki mocy i obszar właściwego działania Najwyższej Istoty. Na krawędzi tego obszaru lokuje się też jej męski antytyp, Mataguriei, totem klanu Biat. Centralne miejsce zajmuje natomiast ich syn, pierwszy *tanep Nanarang*, czyli protoplasta linii wodzów o boskim pochodzeniu. Odtąd każdy *tanep* (punkt T w modelu) staje się główną postacią wyspiarskiej kosmologii. Dzin zaś, jako Pierwsza Med (królowa), jest obecna pod nową postacią Drzewa Życia wspólnoty.

Związek Dzin i Mataguriei ma swoje ziemskie odzwierciedlenie w ścisłym związku klanów Sagalub i Biat w społeczności Biem.

Na antypodach pozycji Pierwszej Med, w świecie ludzi, lokuje się każda kolejna *med*, jako towarzyszką życia panującego *tanepa*. Przez nie też splywa na wspólnotę łaska mocy Nanaranga. Charyzma *med* — jako przekazicielki mocy — udziela się też innym kobietom: moc dziedziczy się w każdej rodzinie przez *kandere*, brata matki. Również totemy dziedziczy się i po ojcu, i po matce.

Pierwszym aktem Nanaranga było zatem zstąpienie — pod postacią troistej epifanii — na poziom właściwej Dzin kobiecej domeny. Pod wpływem tego działania kobiecy pierwiastek jakby rozstał się, a centralne miejsce powstałej w ten sposób osi życia zajął *tanep*—mężczyzna. Symboliczną dynamikę tego procesu w sugestywny sposób przekazują do dziś modlitwy krajowców, którzy wzywają Dzin słowami:

„Rozkracz nogi, uródź banany, słodkie ziemniaki!” Mimo zachowania wielkiego znaczenia, Pierwsza Med bez wątpienia wycofała się na nieco dalszą pozycję w hierarchii kosmologicznego modelu. Następstwem matriarchalnej kosmogonii stała się więc tutaj patriarchalna kosmologia.

Wódz jest zatem zwornikiem struktury, której szkieletem są krzyżujące się osie boskiej interwencji i wspólnotowej solidarności. Linia pozioma na rysunku 1, obrazująca wspólnotę ludzi i duchów, uporządkowana jest hierarchicznie: najbliższej *tanepa* — w świecie ludzi i duchów — znajdują się jednostki usytuowane najwyżej w tej hierarchii; im dalej od wodza lokuje się przedstawiciel wspólnoty, tym niższa jest jego pozycja społeczna. W świecie ludzi malejące stopnie tej hierarchii przedstawiają kolejno: *med*, pomocnicy wodza (*dziangdziangowie*) oraz specjaliści od magii (*tamot agon*), starszyzna, wreszcie plebs (*gadgad*). W świecie duchów, odpowiednio: Pierwsza Med, duchy miejsc i żywiołów (*masalaje*), duchy przodków, na końcu zaś „zwyczajne” duchy zmarłych (*marab*).

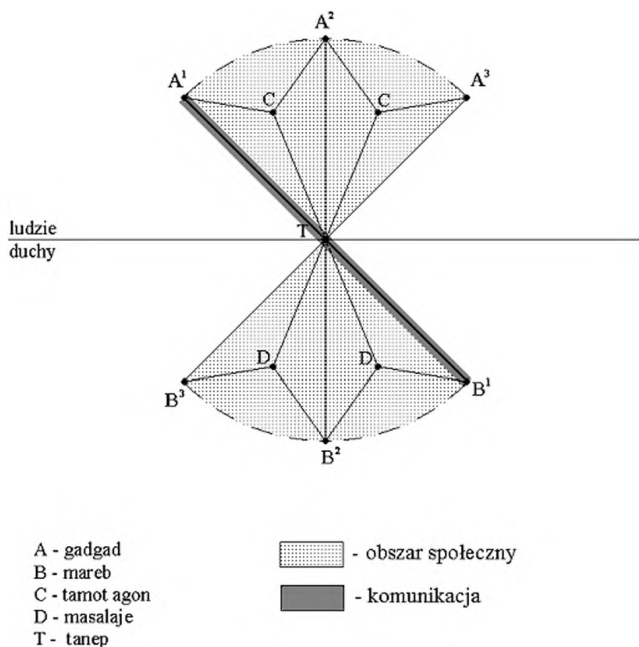
Mimo szczególnej roli żywej i duchowej *med*, jako przekazicielki mocy, to *tanep* jest osobą, przez którą przepływa zasadniczy jej nurt (ryc. 2). Nawet żona wodza nie potrafi sama dysponować jej walorami: jej moc realizuje się w mocy *tanepa*. Podobna zależność, w nierównie większym stopniu, dotyczy też każdej osoby ze świata ludzi i duchów, niezależnie od jej znaczenia w społecznej hierarchii. Nikt, poza parą wodzowską, nie ma mocy prosto z góry, każdy zaś dostaje ją przez *tanepa*. Również nikt nie może zwracać się do Nanaranga, jeśli nie czyni tego w mocy swojego wodza (ryc. 3). Wyjątek stanowi tutaj Pierwsza Med, która również posiada przywilej „dwustronnej komunikacji” z Istotą Najwyższą.

Wyjątkową pozycję *tanepów* i *med* przypieczętowało ich status eschatologiczny: po śmierci nie idą oni, jak inni ludzie, „na stronę” duchów (pozostając na tej samej poziomej linii w modelu), lecz kierują się prosto w niebiosa, ku Nanarangowi.

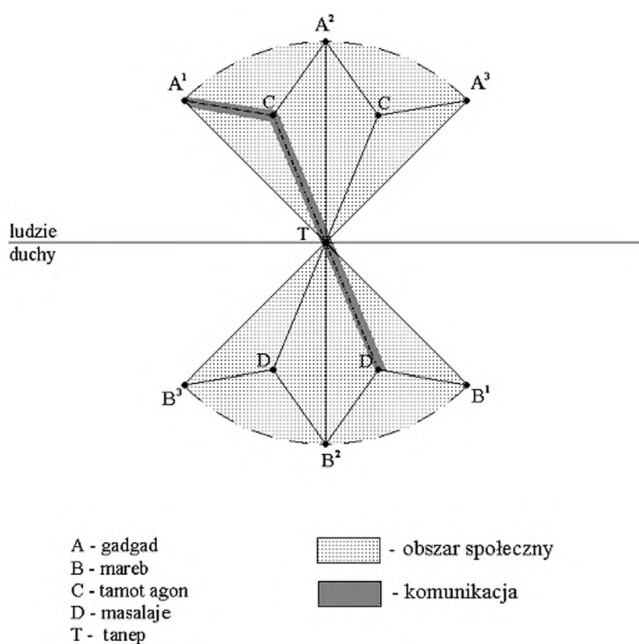
Na rysunku 1 widać, jak nad społecznością Biem roztacza się, na kształt parasola, niebiańska strefa, będąca domeną niedostrzegalnej z dołu, dyskretnej opieki Istoty Najwyższej. Część „parasola” rozpięta nad światem duchów pełni funkcję równoważenia żywiołów nieba, ziemi i morza, które składają się na całość tradycyjnej ekumeny wyspiarzy. Część roztaczająca się nad światem ludzi także równoważy te żywioły, gdyż jest strefą emanacji boskiej wiedzy o dobru i złu.

Przedmiotem tej opieki jest nie tylko „poziom wspólnoty”, lecz także cała przestrzeń, która mieści się poniżej. Należy do niej ziemia (którą krajowcy dzielą na busz, czyli teren dziki, oraz ogrody), morze i wszelkie żyjące tam stworzenia. Ludzie i duchy tworzą swoistą wspólnotę odpowiedzialności za wyspiarską ekumenę. Duchy, na równi z ludźmi, odpowiadają za pomyślność konkretnych rodzin, dbają o wydzielone części ziemi, czuwają nad egzystencją wybranego rodzaju zwierząt lub roślin.

Wertykalna perspektywa rysunków 6–9 pokazuje nam, w jaki sposób, jakimi „kanałami” przebiegają na Biem podstawowe procesy społeczne, zarówno w ich wymiarze obiektywnie rzeczywistym, jak i magicznym. Wspólna praca oznacza tutaj nie tylko współdziałanie z innymi mieszkańcami wioski, ale też kooperację z „odpowiednimi” duchami, które opiekują się bądź pracującą rodziną, bądź miej-



Ryc. 6. Komunikacja pracy



Ryc. 7. Komunikacja magii

scem, na którym pracuje. Praca taka oczywiście musi dokonywać się w mocy *tanepa* (ryc. 6). Również wódz pozostaje symbolicznym właścicielem wyprodukowanych dóbr, które zostaną spożytkowane przez wspólnotę.

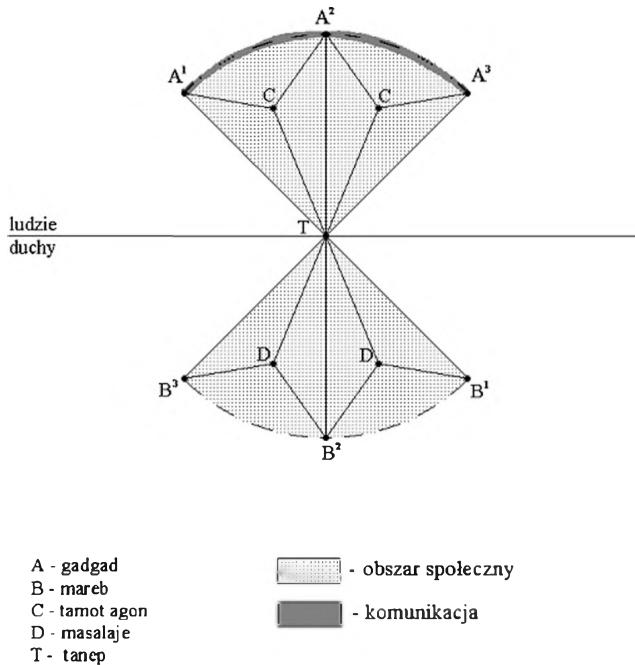
Nieco inną drogą przebiegają działania magiczne. Jednostka, chcąc zwrócić się o pomoc do ducha-*masalaje*, musi uczynić to za pośrednictwem specjalisty od magii, przy czym obowiązuje tu ścisła „rejonizacja”: *tamot agon* od konkretnej specjalności mają wyłączność na „swoje” *masalaje*. Te z kolei odpowiadają tylko i wyłącznie za jeden konkretny żywioł lub jeden konkretny teren i poza nim nie mają mocy działania. Również i tutaj specjalista może działać tylko w mocy wódza (ryc. 7).

W tej scentralizowanej strukturze wyróżnia się autonomią „kanał” wymiany nadwyżek wyprodukowanych dóbr, które nie stają się własnością wspólnoty, lecz pozostają do prywatnej dyspozycji poszczególnych producentów (ryc. 8).

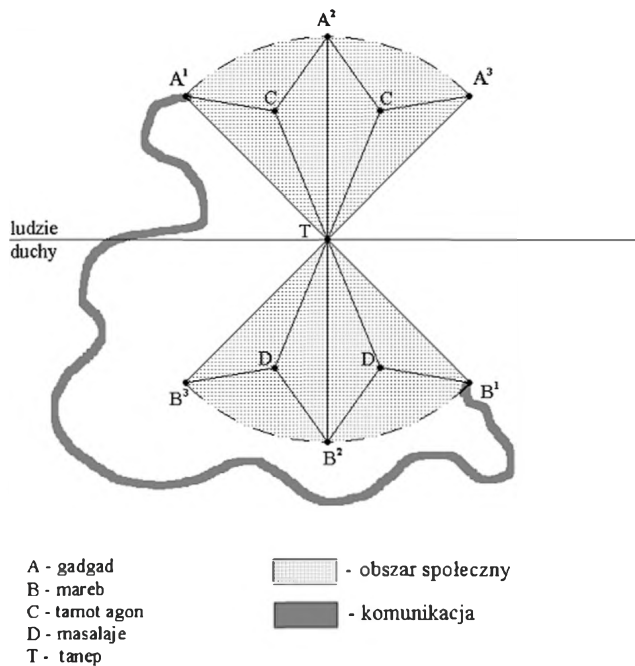
Siatka społecznej struktury Biem jest generalnie tworem hieratycznym i statycznym. Awans możliwy jest tutaj na względnie

niewielkim obszarze, zobrazowanym na rysunku nr 10 przez symetryczne odcinki  $l^3-l^2$  (świat ludzi) i  $d^3-d^2$  (świat duchów). Tak jak w świecie ludzi można przez własne umiejętności i zasługi wejść w poczet wioskowej starszyzny, tak w świecie duchów udaje się „awansować” ze statusu *marab* na pozycję rodowego „ducha przodka”. Znamienne, że ani „starszyzna”, ani też „duchy przodków” nie mają swojego odpowiednika w języku biem. Oznacza to, że różnicująca się stratygrafia społeczna wyspy (świat duchów jest tutaj odbiciem świata realnego) nie ma zakorzenienia w jej archaicznej i bardziej egalitarystycznej kosmologii.

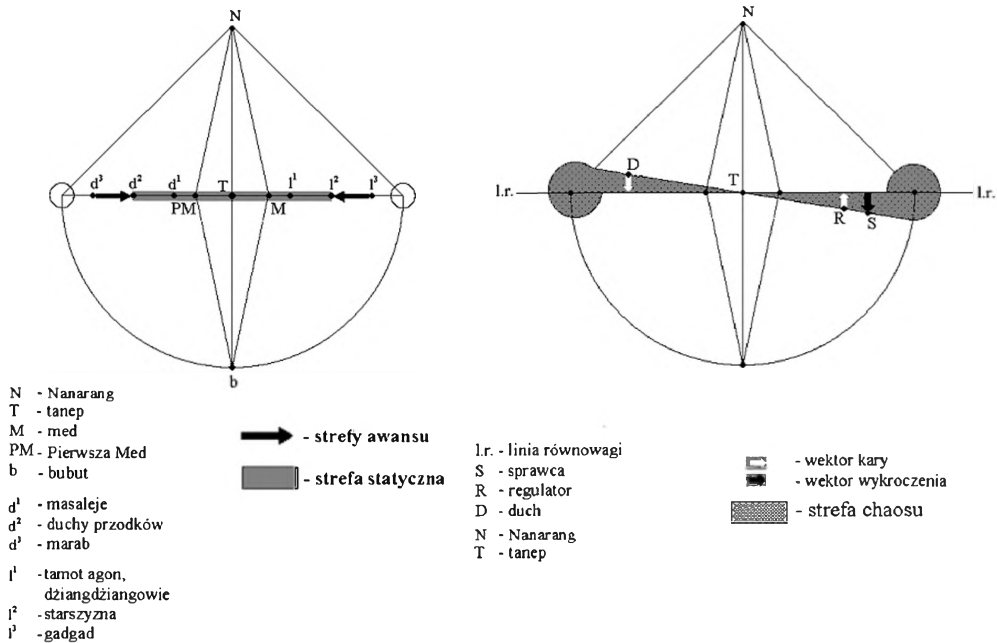
Przedstawiany tu model nie jest wizją świata, który uległ zepsuciu. Nie zawiera on w sobie dramatyzmu judeochrześcijańskiego wygnania z raju. Świat, stworzony i skonstruowany przez Nana-ranga jest taki, jakim być powinien. Dlatego celem działań ludzi i duchów winno być nie tyle przywracanie stanu pierwotnej harmonii, ile jej utrzymywanie. Aby wypełniać to powołanie, nie trzeba zresztą czynić jakiś permanentnych wysiłków — wystarczają tu doraźne,



Ryc. 8. Komunikacja wymiany



Ryc. 9. Komunikacja ze złymi duchami



Ryc. 10. Strefy dynamiki społecznej

Ryc. 11. Wykroczenie i kara

dokonywane od czasu do czasu czynności rytualne. Mieszkańcy Biem obce są egzystencjalne napięcia, właściwe ludziom wychowanym w cywilizacji dialektyki. Jeśli ktoś lub coś narusza stan równowagi świata i wspólnoty, należy po prostu tę równowagę przywrócić — i wszystko znowu toczy się tak, jak powinno.

W modelu kosmologicznym zwraca uwagę istnienie strefy pogranicza (ryc. 1), gdzie słabnie i niknie kontrola nad światem. Ten niezbyt wyrazisty i mroczny obszar rozciąga się wokół krawędzi „płaszczyzny wspólnoty”. W kręgu jego oddziaływania znajdują się niektóre spośród duchów *marab*: stają się one „złymi duchami” zmarłych mężczyzn (*marabtamot* czy *marabmuan*) i kobiet (*marabain*). Duchy te mogą szkodzić ludziom, dochodząc do nich sobie tylko wiadomymi, krętymi ścieżkami, które omijają scentralizowaną strukturę społecznego porządku (ryc. 9). Również ludzie — poprzez czarną magię — mogą w ten sam sposób dotrzeć do złych duchów, prosząc je na przykład o pomoc w zemście na nieprzyjacielu.

Po „ludzkiej stronie” strefy pogranicza mamy tych, których tradycyjny obyczaj lokuje „poza płaczem” (*tangtang tag*): to wyrzutki, po których nie mają prawa płakać nawet członkowie najbliższej rodziny.

W pojęciu mieszkańców Biem wykroczenia popełniane przez ludzi wyraźnie wpływają na poszerzenie się strefy pogranicza. Jeśli wykroczenie rozumiemy jako naruszenie społecznej równowagi, w naszym modelu możemy je zobrazować jako odchylenie od linii, która oznacza „poziom wspólnoty” (ryc. 11). Sprawcę wykroczenia można wówczas porównać do osoby, która niebezpiecznie rozkołysała łódź, zagrażając tym samym wszystkim członkom załogi. Ich wspólnym celem nie po-

winno być teraz zatem karanie winowajcy, lecz neutralizacja groźnych wahań i doprowadzenie do stanu, w którym łódź będzie znowu płynąć prostym i spokojnym kursem.

Taki jest właśnie nadrzędny cel sankcji i kar w systemie kosmologicznym Biem. Solidarnym zadaniem i ludzi, i duchów jest więc doprowadzenie do redukcji dotyczącego wszystkich wychylenia „poziomu wspólnoty”, która oznacza powrót do stanu normalnego.

Patrząc na rysunek 11 i pamiętając o metaforze łodzi, warto zwrócić uwagę na specyficzną pozycję osób (zarówno ze świata żywych, jak i ze świata duchów) ułożonych wysoko w społecznej hierarchii, to znaczy blisko centralnego punktu T. Otóż im bliżej do osi *tanep-med*, tym trudniej jest jednostce rozkołysać pojazd: człowiek stojący daleko od burty musi w tym celu dokonać znacznie większego wysiłku od kogoś, kto balansuje na krawędzi. Podobnie ma się rzecz na przykład z *dźiangdźiangami*: ich pozycja społeczna okupiona jest szeregiem tabuistycznych zakazów, które znacznie ograniczają im samą możliwość naginania prawa. Natomiast możliwości owe w większym stopniu mają ludzie nie skrupowani drobiazgowymi nakazami i zakazami rytuału, sytuujący się na niższych szczeblach społecznej hierarchii. Ci, którzy znaleźli się w strefie *tangtang tag*, mogą wręcz pozwolić sobie na rzeczy, jakie w żadnym razie nie uszłyby na sucho ludziom, związanym luźnymi nawet zasadami społecznej solidarności.

Ale jeśli już komuś, kto na linii hierarchii mieści się blisko wodza, „uda się” rozkołysać wspólną łódź, wtedy znacznie trudniej jest przywrócić jej zachwianą równowagę. W „szczeliny”, które powstały pomiędzy idealną a realną „linią wspólnoty”, tym śміiej wciska się wtedy „szara strefa” chaosu (ryc. 11).

Co dzieje się zatem, gdy upadku doznaje sam *tanep*? Logika wyspiarskiej kosmologii z trudnością dopuszcza taką możliwość. Wykroczenie wodza, który sam jest osi i „języczkiem u wagi” skomplikowanej struktury świata, narusza podstawy całej budowli.

Z pomocą ludziom z Biem przychodzi tutaj mit o Natkadomongu. Był to niewiadomego pochodzenia odmieńca i rodzaj lokalnego Heraklesa. Nie będąc związany krwią z pierwszymi osobami tego ludu, dokonywał czynów bohaterskich i nadludzkich, wybawiając wyspiarzy od trapiących ich plag i zmór.

Natkadomong jest — można tak powiedzieć — zmitologizowanym wzorem osobowym dla ogółu wyspiarzy. Jest też personifikacją idei prawego *tanepa* w sytuacji, gdy zawodzi rzeczywisty wódz.

Rzut oka na opisany wyżej model pozwala stwierdzić, że kosmologia wyspiarzy Biem wykazuje się cechami, które w typologii analizy sieciowo-grupowej Mary Douglas<sup>1</sup>, uzupełnionej przez Davida Ostrandera<sup>2</sup>, pozwalają umieścić ją głęboko w obszarze „przypisanej hierarchii” (*ascribed hierarchy*). Społeczeństwo Biem reprezentuje zbiorowość, powiązane zarówno silnymi więzami grupowej solidarności, jak i mocną siecią przyporządkowania instytucjonalnego. Rządzą nim dopraco-

<sup>1</sup> Douglas 1973: 170–179.

<sup>2</sup> Ostrander 1982.

wane i konsekwentne zasady hierarchii, która jest powszechnie respektowana przez wszystkie w zasadzie grupy społeczne. Jednostka wpisana jest w konfigurację ściśle zależnych od siebie instytucji, które zapewniają jej bezpieczeństwo i poczucie tożsamości. W takiej konfiguracji pełni ona klarownie określone funkcje społeczne, wynikające ściśle z jej pozycji w hierarchicznej strukturze. Możliwość awansu jest tutaj ograniczona w zasadzie tylko do własnej grupy; co więcej, taki stan powszechnie uznawany jest za normalny i pożądany.

Wyspiarska kosmologia przypisania (*ascriptivism*) ponadto mocno akcentuje genetyczną tożsamość człowieka i natury, oraz dba o zachowanie równowagi pomiędzy przyrodą a społeczeństwem. Cechuje ją dopracowany system form rytualnych, zaś zasadniczym celem dokonywanych w jej obrębie działań symbolicznych jest grupa, a nie jednostka.



# Człowiek i wyspa

Biem (Bam) jest najdalej na wschód położoną wyspą Archipelagu Schoutena. Jest oddalona od najbliższego wybrzeża Nowej Gwinei około 35 km na północny wschód (Cape Girgir przy ujściu Sepiku), od miasta Wewak — około 130 km na wschód. Najbliższe zamieszkane wyspy, to Kadawar (Kadovar): 22,5 km na zachód i Manam: około 50 km na południowy wschód. Administracyjnie Biem leży w prowincji Wschodni Sepik, której stolicą jest Wewak.

Wyspa — o powierzchni około 11 km<sup>2</sup> — ma kształt kolisty, typowy dla wysp wulkanicznych; przypomina piramidę, której wierzchołek przez większość czasu ukryty jest w małych chmurkach. W jej centrum znajduje się wulkan, którego czynny krater (jeden z dwóch) wznosi się nad okolicą na wysokość 620 m n.p.m. Duże wybuchy wulkanu miały miejsce w latach 1955 i 1963; natomiast w ostatnim czterdziestoleciu aktywność wulkanu zmniejszyła się.

Biem położona jest w strefie klimatu tropikalnego. Przez większość roku jest tutaj gorąco i wilgotno. Wahaniami dziennej temperatury balansują pomiędzy 25° i 35° C<sup>1</sup>, średnia roczna opadów wynosi około 341 milimetrów<sup>2</sup>. Rok jest wyraźnie określony przez dwie pory: suchą i deszczową. Towarzyszą im wiatry: południowo-wschodni (*rai*, od maja do grudnia), podczas którego susza i gorąco przerywane są wielkimi ulewami, towarzyszącymi burzom; oraz północno-zachodni (*taleo*, od grudnia do kwietnia), który również niesie z sobą wielkie deszcze.

Oprócz terenów, położonych bezpośrednio przy kraterach, cała wyspa porośnięta jest roślinnością: bliżej brzegu zaroślami mangrowymi z elementami lasu tropikalnego (busz), na stokach wulkanu — roślinami trawiastymi. Obszar zasiedlony przez człowieka znajduje się na terenach łatwo dostępnych, których wysokość nie przekracza 200 metrów. Za nimi teren staje się bardziej stromy: tutaj ulokowane są ogrody. Niektóre z nich wznoszą się do wysokości około 550 metrów. Zajmują one większość obszaru wyspy. Ziemia na wyspie Biem, pochodzenia wulkanicznego, jest bardzo urodzajna. Szczególnie wiele ogrodów znajduje się na południowym

---

<sup>1</sup> Dane z badań autora.

<sup>2</sup> J.w.

zboczu. Oprócz taro, yamów, batatów, tytoniu i warzyw, mieszkańcy hodują palmy kokosowe, betelowe, drzewa chlebowe i bananowce.

Biem jest również nazwą własną zamieszkującego wyspę plemienia. Reprezentuje ono lokalną rasę melanezyjską. Mężczyźni mają przeciętny wzrost 154,6 cm, natomiast kobiety — 145,8 cm<sup>3</sup>. Mieszkańcy Biem charakteryzują się szerokimi twarzami oraz proporcjonalną budową ciała. Jest kilka hipotez, dotyczących kierunku, z którego przybyli ich przodkowie, zasiedlający dziś Archipelag Schoutena. Według teorii prof. Z'graggena i Laycocka przybyli oni w VI albo VII wieku z Polinezji<sup>4</sup>.

Mówią językiem *biem*, należącym do językowej podgrupy oceanicznej i wschodnioaustronezyjskiej. Język ten jest pokrewny językom, którymi mówi ludność zamieszkująca Archipelag Schoutena<sup>5</sup>. Mimo, że mieszkańcy wyspy porozumiewają się pomiędzy sobą, używając języka *biem*, to jednak wszyscy znają w większym lub mniejszym stopniu język pidgin–english (tok pisin), który służy jako *lingua franca* całej Papui–Nowej Gwinei. Pidgin jest językiem urzędowym oraz używa się go w liturgii. Znany jest nieco język angielski, bowiem uczą się go już w szkole podstawowej. Często spotyka się mieszanie języka pidgin z językiem *biem*, szczególnie chętnie czyni to młodzież.

W połowie lat dziewięćdziesiątych wyspa liczyła około 1450 mieszkańców, spośród których prawie wszyscy przyjęli katolicyzm. W czasach kolonialnych liczba mieszkańców była mniejsza, wynosiła 300–500 osób.

Ludność rodzima, która stanowi zdecydowaną większość wyspiarzy, dzieli się na trzy klany: Sagalub, Kukbua i Biat. Każdy z nich włada osobnym terenem: Sagalub są panami obszaru Malal, Kukbua rządzą terenem Bam, zaś Biat — obszarem Kumuk. Ten podział krzyżuje się z podziałem na osady (*anubuk*), które również są trzy: Aruk, Mungbeniau i Kulgirab. Na czele każdej stoi wódz (*tanep*). Naczelnikowi całej wyspy przysługuje tytuł Wielkiego Wodza (*tanep butuang*); w czasach jego pobytu na Biem był nim *tanep* wioski Aruk o imieniu Badź.

Ludzie z Biem powoli otwierają się na cywilizację zachodnią. Uczęszczanie dzieci do szkoły nie jest jeszcze obowiązkowe, a ze względu na opłaty — nie dla wszystkich dostępne. Gdy wyjeżdżałem z wyspy w 1994 roku, tylko pięciu jej mieszkańców miało ukończoną szkołę średnią. Na Biem, oprócz waluty nowogwinejskiej, ludzie posługują się jeszcze okazjonalnie walutą tradycyjną w postaci muszli i psich zębów.

Pierwszymi Europejczykami, którzy odkryli wyspę, byli uczestnicy wyprawy Schoutena i Le Maire'a w 1616 roku. Sam Schouten w dzienniku pokładowym określił Biem i sąsiednią Manam jako „wyspy dymiące”, mając na myśli unoszące się nad nimi dymy wulkaniczne. Nikt z załogi nie dopłynął jednak do brzegu, by wejść w kontakt z krajowcami. Wiadomo, że obok wyspy przepływały jeszcze statki Tasmiana (1643) i Dampiera (1700).

<sup>3</sup> J.w.

<sup>4</sup> Z'graggen 1976.

<sup>5</sup> Laycock 1976; Z'graggen 1976.

Dopiero w roku 1884 obszar Archipelagu Schoutena znalazł się w zasięgu aktywności pionierów przyszłej niemieckiej kolonii. Prawdopodobnie niedługo potem stanął na wyspie pierwszy biały człowiek. Kontakty z białymi musiały się zintensyfikować, gdy w 1899 roku na wybrzeżu Nowej Gwinei, mniej więcej na wysokości Biem, założono morską stację patrolową Potsdamhafen.

Misje katolickie przysły na Biem od strony Manam. Tam to, poczynawszy od roku 1917, dopływał od czasu do czasu misjonarz Ricken, gdzie spotykali go tubylcy z wyspy Biem. Jednak systematyczną ewangelizację tych terenów rozpoczął dopiero misjonarz Karl Böhm, który objął misję na Manam w latach 1931/1932. Pracował on tam przez 27 lat (z przerwą 2 lat podczas drugiej wojny światowej, kiedy to musiał chronić się przed Japończykami). W roku 1934 rozpoczął pracę misyjną na wyspach Biem i Rubrub.

Pomimo wyznawanego katolicyzmu, mieszkańcy wyspy zachowali w dość nie naruszonej formie tradycyjne wierzenia. W ich systemie religijnym naczelną rolę gra Istota Najwyższa, znana pod imionami Anulung albo Nanarang. Oprócz niej czci się ubóstwionych, mitycznych bohaterów oraz różne rodzaje duchów.

Ludzie z Biem, jak prawie wszyscy autochtoni tej części Papui–Nowej Gwinei, objęci zostali swego czasu zasięgiem kultu *cargo*, powstałego z połączenia tradycyjnych wierzeń miejscowych plemion z ideologią obrony autochtonicznej kultury przed cywilizacją białych. Kult ten, wprowadzony na wyspę w roku 1948, wygasł w latach osiemdziesiątych, by potem, w latach 1988–1996 odrodzić się częściowo w ruchu charyzmatycznym, zaszczepionym na Biem pośrednio przez chrześcijańskie odłamy zielonoświątkowców, a potem bezpośrednio przez ruchy odnowy charyzmatycznej kościoła katolickiego.

## Świat — po linię horyzontu

Mieszkaniec Biem jest ściśle osadzony w przynależnej sobie przestrzeni — nie tylko w rozumieniu lokalizacji na konkretnym szczeblu społecznej drabiny, ale i w sensie najzupełniej dosłownym. Każdy klan i każda rodzina na wyspie ma swoje miejsca i drogi, które najczęściej posiadają własne nazwy. Tubylcy twierdzą, że nie można chodzić „bez celu”. Wypiarze powinni zawsze przemieszczać się „po coś”: na przykład, by odwiedzić krewnych, lub do pracy w ogrodzie czy nad morzem. Do tego celu należy wykorzystywać jedynie „właściwe” drogi lub ścieżki. Jeżeli na pytanie „dokąd idziesz?” (*ngulanga?*) zaindagowany odpowie: *ulalbai*, czyli „idę bez celu, na spacer”, to może zaistnieć podejrzenie, że człowiek ten ma złe zamiary: chce coś ukraść lub uwieść kobietę. Ktoś taki na pewno będzie śledzony przez cały czas swojej wędrówki. Chodzący po wiosce bez celu (*anu sang*) są oceniani przez tubylców jako ludzie, którzy łamią tradycyjne prawo.

„Przestrzeń własna” wypiarza jest częścią wspólnej przestrzeni wyspy. Należą do niej niebo i ziemia, oraz wszystkie znajdujące się tam rzeczy. Ludzie z Biem nie czynią wyraźnej różnicy między elementami przyrody ożywionej i nieożywionej,

istotniejsza jest dla nich funkcja, jaką dana rzecz, roślina czy zwierzę pełni w strukturze wyspiarskiej ekumeny.

Krajowcy nie pytają o pojawienie się wszystkich rzeczy, całego kosmosu, świata duchowego; stronią od głębszych dociekań religijnych i spekulacji kosmologicznych. Nie zajmują się powstaniem słońca, księżyca i gwiazd, chociaż przyjmują, że jedna z gwiazd Krzyża Południa istniała już w praczasach, gdy na ziemi żyli mityczni herosi. Natomiast morze istniało zawsze. Z przekazów wiadomo ogólnie, że w czasach mitycznych krajowcy utrzymywali o wiele intensywniejsze i bardziej zażyłe kontakty ze światem nadprzyrodzonym, na przykład ze słońcem, któremu przypisuje się charakter personalny, albo też uważa się je za miejsce pobytu Istoty Najwyższej.

To jednak wiedzą jedynie znawcy mitów. Jeśli w rozmowie ze zwykłymi wyspiarzami próbuje się drażnić jakieś zagadnienie z tej dziedziny, na przykład pytając, w jaki sposób powstał stały ląd — a znają oni wybrzeże Nowej Gwinei, zwłaszcza rejon położony nad ujściem Sepiku i Ramu — zwykle odpowiadają: „On zawsze taki był”. Jeśli interlokutor upiera się, mówiąc: „Pomyślcie, przypomnijcie sobie, może ktoś inny jednak wie?”, gotowi są zdenerwować się i odpowiedzieć: „My sami wszystko o tym wiemy, zawsze tak było”. Wszechświat, jego powstanie, nie interesuje wyspiarzy — dla nich bowiem światem jest Biem. Dlatego wyspiarze nigdy nie mówią o sobie „jesteśmy ludźmi”, albo „jestem człowiekiem” (*tamot*), identyfikują się jako ludzie, odpowiadając: „jestem człowiekiem z wyspy Biem” (*Biem tamot*).

Krajowcy znają wprawdzie inne wyspy, dokąd udają się niejednokrotnie w celach handlowych, jednak ich stworzenie również ich nie interesuje. Nie można ich też namówić do przeprowadzenia porównań między nimi, a mieszkańcami wysp sąsiednich. Wszystkie tego typu indagacje zbywają krótko: „Manam to Manam, a Biem to Biem”.

Przeciętno mieszkańca nie interesuje w zasadzie w jaki sposób powstała jego własna wyspa. Mit o powstaniu Biem zna tylko dwóch mężczyzn (jednym z nich jest autor tej książki). Według tej opowieści, Istota Najwyższa odznacza się gigantycznymi rozmiarami, sięgając od chmur do ziemi. W górnej części ma wygląd człowieka, w dolnej węża. Jej odbicie — albo też cień — stanowi tęcza, będąca też znakiem, że bóstwo naprawdę istnieje i wszystko błogosławi. Przystępując do stworzenia wyspy, Istota Najwyższa rozgarniała co jakiś czas fale morskie, nachylała się nad lądem stałym w rejonie ujścia rzeki Sepik i zabierała stamtąd pnie drzew, przenosząc je na miejsce, gdzie obecnie znajduje się wyspa. Potem brała błoto i muł, którym oblepiała te pnie, następnie zaś suszyła wszystko przy ogniu. Tak układała kolejne „warstwy tektoniczne” — aż powstała wyspa, jeszcze bez wulkanu i bez niektórych wielkich głazów, które pojawiły się później, wskutek kamienienia ludzi i zwierząt.

W wielu mitach jest mowa o bohaterach kultowych i przodkach, nie ma natomiast mitu o stworzeniu pierwszego człowieka. Pierwsi mężczyźni — twierdzą wyspiarze — zawsze w jakiś sposób istnieli, podobnie jak od zawsze istnieją rzeczy, których nie da się wytworzyć ręką człowieka. Owszem, jakoś się kiedyś pojawili, ale sposobu tego pojawienia się krajowcy nie potrafią bliżej scharakteryzować.

Z bliżej nie określonej gwiazdy, a może z chmur, dostały się na ziemię kobiety.

Według krajowców ryby, zwierzęta lądowe, bulwy i owoce wisały ongiś na jednym drzewie, zwanym *dziang* lub *pakei*. Istota Najwyższa podzieliła te pokarmy, podobnie jak ludzi, którzy „rozpadli się” na trzy zasadnicze grupy totemiczne, istniejące na Biem: Sagalub, Kukubua i Biat. Odtąd każda grupa ma „swoje” rodzaje pożywienia, którego jednak nie znajduje się już w zasięgu ręki. Przez ścięcie drzewa obfitości jedna grupa uzależniła się od drugiej, ponieważ Sagalub są panami buszu, Kukubua — władcami ogrodów, zaś do Biat należy morze.

Mityczną pierwszą królową Dżin — o której krajowcy mawiają: „Ona zawsze była” — uważa się za matkę i właścicielkę ziemi. To za jej pośrednictwem Istota Najwyższa przekazuje ludziom różne dobra, ją też należy prosić, gdy pragnie się coś otrzymać. Ludzie na Biem wierzą, że Dżin rodzi te dobra, dlatego też zwracają się do niej ze słowami: „Rozkracz nogi, urodź banany, słodkie ziemniaki!” Jej symbolem jest płomień wulkanu, gdyż to ona wzniciła pierwszy ogień; dwa kratery wulkanu Biem uważane są za symbole jej pach.

Tubylcy mają jednak pewną, niejasną świadomość, że Istota Najwyższa stworzyła, *per analogiam*, wszystkie byty, gdyż na wyspie znane są mity kreacyjne, dotyczące poszczególnych kategorii rzeczy, na przykład ryb czy owoców. Bóstwo, stwarzając konkretną ich kategorię, dało ją we władanie tak zwanym ojcom, dysponentom mocy *usus fructus*. Do prawidłowego rozwoju i pomnażania „dzieci” potrzebne są także moce twórcze ich właścicieli. Od dysponujących magiczną wiedzą „ojców” zależy więc obfitość owoców i ryb. Mieszkańcy Biem wierzą, że do pomnożenia tych stworzonych dóbr potrzebna jest rewitalizacja odpowiedniego mitu kreacyjnego. W micie zawarta jest nie tylko tajemnica rozmnażania ważnych dla człowieka gatunków flory i fauny, lecz także tajemnica nawiązywania kontaktów z istotami nadprzyrodzonymi. Poprzez opowiadanie „ojciec” danego mitu nawiązuje bezpośrednią łączność z Istotą Najwyższą. Sami tubylcy, wyjaśniając ten mechanizm, posługują się analogią krótkofalówki, która łączy wyspę z ośrodkiem władzy i dysponentem dóbr na stałym lądzie:

Gdy wezwiesz przez radio „Alfa Tango”, zgłosi się główna baza misyjna w Wewak. Podobnie, gdy wzywamy tajemnicze imię, stoi za nim Istota Najwyższa.

Wyspiarze nie mają pojęcia linearnego czasu kalendarzowego. Nie wiedzą, ile mają lat, nie orientują się też, kiedy dokładnie miało miejsce jakieś ważne wydarzenie z ich przeszłości. Używają za to szeregu wyrażen, które odpowiednio wyrażają stopień ich dystansu do przeszłości. *Labuso* — znaczy na początku, kiedyś; *naramuso* — dawno, dawno temu, nikt jednak nie wie dokładnie, kiedy (mityczny czas przodków i herosów); *naramu* — dawno, ale starzy jeszcze to pamiętają, choć z trudem; *narmula* — niezbyt dawno temu: parę lat, miesięcy czy dni, to już nie odgrywa roli. *Nor* oznacza wczoraj, *norla* — przedwczoraj, *norlaso* — kilka miesięcy temu, ale dokładnie nie wiadomo, ile; *norlake* — kilka tygodni temu. Ludzie z Biem mają jeszcze takie określenia, jak *tukmuso*, tj. tego dnia, ale nie wiadomo, o jakiej porze; *tukmula* — kilka godzin wcześniej oraz *kadentuk* — kilka minut temu. Na jutro mówią *dżiam*, na pojutrze — *dżiam la*, natomiast *dżiam be dżiam* znaczy zaw-

sze, dosłownie „jutro i jutro”. Istnieje też zwrot kiedyś (*muria*), a także „kiedyś kiedyś” (*murimuri*).

Większość pytanych przeze mnie tubylców nie jest w stanie wymienić nazw miesięcy. Nie ma też nazw na części miesiąca, tygodnie czy dni. Mieszkańcy wyspy określają czas poprzez cykliczne zmiany pogody (mówiąc na przykład: „czas monsunu *oar*”) i związane z nimi prace („czas łowienia ryb *gag*”) a także charakterystyczne momenty kondycji wspólnoty („czas jedzenia owoców drzew chlebowych” czy „czas chorowania”). Najwięcej uwagi poświęca się zazwyczaj okresowi żniw. Pewne miesiące poświęcone są określonym konstelacjom gwiazdnym; towarzyszącym temu rytuały, jak na przykład *baras*.

Czas dnia (*kade*, co znaczy dzisiaj, teraz) dzieli się jednak na konkretne pory. Kiedy jeszcze przed świtaniem pojawia się na niebie gwiazda poranka, nastaje *godziam*, gdy zaczyna świtać — mamy *tudziam*, która to pora jeszcze przed nastaniem całkowitego poranka przechodzi w fazę *abuso*. Poranek to *abu*, południe, gdy słońce stoi w zenicie — *aret*. Gdy słońce chyli się ku zachodowi, mamy czas *nau ilou*, po którym następuje *toum* (wieczór) i wreszcie *luk* — późna noc.

Praktyczne określenia czasu związane są z możliwością widzenia. *Toum* oznacza ciemność, *kab dibalnguk* — że wszystko pogrążone jest w ciemności nocy. Własne nazwy mają pory jasnego światła księżyca (*kaleo ipak*) i słońca (*nau maleng*). Na porę ciemną i ponurą mówi się *balnguk*.

Starzy wyspiarze, często specjaliści od różnych czynności, znają rodzime nazwy miesięcy, choć coraz częściej używają nazw angielskich.

*Bardui* — to okres naszego grudnia. Jest miesiącem zaliczanym do złych. Nadchodzi wtedy silny wiatr *oar*, rozpoczyna się także monsun deszczowy. Ludzie rzadko wypływają w morze. Z ryb łowi się tylko *gag*, ryby latające. Jest to też pora pracy w ogrodzie. Specjaliści od przyływu morza przygotowują się do sprowadzenia ryb, pozostali mężczyźni sprawdzają zaś swoje dzidy i *kanu*. W ogrodach jest dużo pożywienia, szczególnie *angoi*, czyli słodkich ziemniaków.

*Gau* to odpowiednik naszego stycznia. Nazwa ta wywodzi się od drzewa masalajowego, które obecnie — jak twierdzą krajowcy — już nie istnieje. Jest to okres, w którym Najwyższy Duch wysłuchuje modlitw specjalistów od przyływu wielkich deszczów i wiatrów. Na niebie od zachodniej strony zaczyna się pokazywać *buliel*, tęcza morza, która da ludziom wiele ryb. Spokojniej jest po wschodniej stronie wyspy, gdzie tubylcy udają się na poszukiwanie ławicy. Jedzenia nie brakuje, choć ryb nie ma jeszcze zbyt wiele. Tubylcy pracują w ogrodach, sadzą *taro*, banany, *jamy*, słodkie ziemniaki. Słońce świeci bardzo słabo, często ukryte jest za chmurami. Wiatry wzmagają się wraz ze zmianami księżyca.

Podczas *gau kieng kieng* (koniec stycznia i luty) kończy się silny wiatr *oar* i nadchodzi czas łowienia ryb *gag*, czas słońca i pogody. Deszcz jeszcze pada, ale na niebie chmury występują na przemian ze słońcem.

*Gau sang* (część marca), to czas przyływu. Na całej wyspie czuć wtedy zapach ryb, pieczonych na ogniskach. Na wybrzeżu kobiety z koszykami czekają na mężów, powracających z morza z pełnymi *kanu*. Ludzie do późna w nocy siedzą przy ogniskach, gawędzą i jedzą ryby. Nawet psy grubieją w tym czasie, bo i dla nich wy-

starcza morskiego pożywienia. Po pewnym czasie *oar* zmienia się w *bunim*, spokojny wiatr, coś w rodzaju morskiej bryzy. Deszcz pada, ale to już nie są ulewy. Dzieci biegają po deszczu, bo jest ciepło, a ludzie przestają chorować.

Ludzie mówią, że w czasie *sang* (marzec i część kwietnia) morze jest tak spokojne, jakby zamarło (*malin be mat*). Nadal trwa okres łapania ryb. Lekki powiew wiatru, szczególnie w godzinach porannych, zapowiada drobne, przelotne deszcze. W ogrodach jest *taro*, są banany, pojawiają się owoce na drzewach *ela*.

*Ibarai* to odpowiednik kwietnia, czas wiatru *bunim* od strony morza, oraz wiatru *uau* od strony wulkanu. Wraz ze zmianą fazy księżyca, który „umywa sobie w morzu twarz”, spadają słabe deszcze. Dojrzewają owoce drzew chlebowych. Na całej wyspie czuje się intensywny zapach opadłych, gnijących owoców — zdrowe piecze się w ogniskach. Na drzewach mango pokazują się kwiaty — ludzie zaczynają chorować (na wyspie te dwa fakty są łączone). Pogoda zaczyna się zmieniać. Rybacy muszą być ostrożni, by wiatr nie zabrał ich *kanu* w głąb morza. Szczególnie wiatr *uau* może przemienić się w *was mabreb* (złego ducha), wyrwać drzewa, łamać bananowce i zrywać dachy. Tylko doświadczeni rybacy, szczególnie specjaliści od przyływu i od pogody, udają się wtedy dalej od wyspy na połów ryb. Reszta łowi w pobliżu brzegu, by nie dać się zaskoczyć wiatrowi.

*Kaleubu* (maj i część czerwca) to niedobry czas. Nastają wówczas silne wiatry *gamai*, które wieją od strony południowo-wschodniej. Z morza dochodzi zapach raf koralowych, bo rozpoczynają się wielkie odpływy. Kobiety zbierają muszle i żyjotka, znajdujące się na rafach. Słońce piecze niemiłosiernie, w wiosce brakuje wody. Kobiety codziennie udają się na południową stronę wyspy w poszukiwaniu wody, wypływającej u podnóża wulkanu. Nie ma zbyt wiele ryb. Opadają liście z drzew mango i drzew chlebowych, lecz zaraz pokazują się nowe. Ptaki przestają śpiewać — i cichnie cała przyroda.

*Rarai* (część czerwca i lipca) to okres silnego słońca i dużych przyływów. Nawet ryby są wtedy zbyt leniwe, by chwycić przynętę. W ogrodach do pracy zabierają się szkodniki: wszelkiego rodzaju larwy (*kiepkiep*). Ludzie w wiosce siedzą przed domami i próżnują. Jest to czas tradycyjnych opowieści, snuty w kręgu rodziny i przyjaciół.

*Ii* (część lipca i sierpnia) to okres wiatru *gamai*. Fala przyływu poszła już w stronę oceanu. Nadchodzą małe przyływy *udir* od strony „wielkiego morza”. Słońce praży bardzo silnie.

Podczas *kamlab* (część sierpnia i września) woda w morzu zaczyna się podnosić i wzburzać. Szykuje się grunta pod sadzenie, wycina się krzaki, wypala i dzieli ziemię w ogrodach. W morzu pojawiają się znowu ryby *gag*. Specjaliści od „zamawiania” ogrodów przystępują do pracy.

Przyływy powracają w *samgel* (część września i początek października). Ludzie udają się wtedy daleko od brzegu w poszukiwaniu płynącej całymi połaciami ikry rybnej. Łowią ją, a po dostarczeniu do wioski gotują i jedzą. Zbliża się pora owocowania drzew.

*Aloi* (październik) to okres, w którym buduje się najwięcej domów, kontynuuje się też prace przy czyszczeniu ogrodów, wycina drzewa pod nowe poletka. Wszyst-

ko wokół intensywnie rośnie. Pojawiają się owoce drzew chlebowych. W morzu łowi się wiele ryb. Spadają deszcze.

*Kamrit* (listopad) to pora sadzenia w ogrodach. Ludzie szykują się do nadejścia *oar*, niedobrego wiatru, reperują dachy domów, bo nadchodzą silne deszcze.

Znajomość wyspiarskiego kalendarza ważna jest dla *tanepa*, *dziangdziangów* oraz *bigmenów*—specjalistów. Muszą oni wiedzieć, kiedy nastaje czas ich działania, kiedy powinni zacząć swoje zabiegi o sprowadzenie przyptywu, kiedy „zaprosić” do brzegu fruwające ryby *gag*, kiedy rozpocząć magię „pomnażania” owoców drzew chlebowych itd. Ale nawet specjaliści zasadniczo znają dobrze tylko czas „swoich” miesięcy, tych, podczas których pracują. Tylko *tanep* ma za zadanie znać pory wszystkich miesięcy, gdyż to on daje znak poszczególnym specjalistom do rozpoczęcia działania.

Słońce jest *tanepem* nieba, a ziemscy wodzowie mają się na nim wzorować. Nawet gdy praży niemilosernie, czarownicy, chcąc sprowadzić deszcz, nie stosują zaklęć, mających zmniejszyć jego moc, lecz przyciągają deszcz przy jego pomocy. W tym celu w świętych miejscach nad morzem umieszczają muszle, pełne magicznej wody, i czekają, aż ta wyparuje i utworzy chmury, które z kolei sprowadzą deszcz. Na wyspie z upodobaniem obserwuje się zachód słońca, szczególnie porę, o której mówi się: *nau rieu iburai*, czyli „słońce pomalowało się czerwoną farbą”. Jest to oznaką, że następnego dnia słońce wезде wcześniej i będzie świeciło niemilosernie. *Tamot agon* z wędrówki słońca określają czas, kiedy mają rozpocząć szykowanie magicznych substancji.

Wyspiarze stosują też wyrażenia, określające poszczególne fazy księżyca (*kaleo*). *Kaleo lili isuok* — pora, w której „księżyc myje twarz”, zwiastuje nadejście deszczu; *kaleo buau* — „nowy księżyc”, oznacza zmianę pogody; *kaleo kabareg idzabur* — „księżyc chowa się w morzu, aby obmyć warzywa”, oznacza nadejście pory deszczowej; wreszcie *kaleo ikuot* — „księżyc łamie warzywa” lub *kaleo bareg ibasurdi* — „księżyc składa warzywa w morzu”, oznacza nadejście silnych wiatrów. Pora księżyca, a szczególnie jego pełni (*kaleo ibuadi*) jest czasem odwiedzin, długich rozmów przy ognisku i wspólnych posiłków. Terminy „połowa księżyca” (*kaleo age*) i „ćwiartka księżyca” (*kaleo marab ituoni*) mają odniesienie tylko do połowu ryb.

Lekkie wyładowania atmosferyczne, szczególnie gdzieś daleko w morzu, oznaczają, że Najwyższy wysłuchał modlitw *tamot agon*. Jeżeli występują one razem z tęczą, to wtedy już na pewno nadchodzi czas, gdy będzie pełno jedzenia i pitnej wody.

Istnieją dwa rodzaje deszczów: dobry, niosący plony — i zły, niosący głód. Dobry można poznać po tym, że zaraz po nim następuje czas słońca. Zły sprawia osuwanie się ziemi, tworzenie rwących potoków. Podczas tych deszczów ludzie ze strachem siedzą w domach i cierpią głód. Takie potężne deszcze są wynikiem działania złych ludzi, *ratratman*.

W celu usunięcia wielkiego, niszczycielskiego deszczu czynione są magiczne zabiegi przecinania ciężkich, ciemnych chmur, zwanych tu *ur dżim*. „Ojcem” tej ma-



gii jest niejaki Sirau. Do „przecięć chmur” specjaliści od tych zabiegów stosują liście świętego drzewa *ela*.

Specyficznym łącznikiem między ziemią a niebem są święte kamienie *patpat*. Wyspiarze Biem rozróżniają wiele rodzajów kamieni (*pat*). Mają one różne zadania, w zależności od przypisywanych im właściwości. Mają też swoich ojców — właścicieli, którym „pomagają” w pracy, jak dzieci.

Zwykle kamienie służą do ostrzenia noży, siekier, haczyków, ostrzy dzid, wygładzania skorup orzechów kokosowych, tłuczenia orzechów galipowych, pieczenia w nich potraw *mumu*, wreszcie jako ostrza do siekier i noży. Istnieje też inny rodzaj kamieni, *patpat*, które służą do czynności sakralnych i magicznych. Kamienie te przekazywane są z pokolenia na pokolenie. Służą najczęściej do przywoływania ryb podczas przyływu, zwiększania płodów w ogrodach *taro*, oraz zbiorów owoców chlebowych lub *ela*.

Kamienie te otacza się specjalną opieką. Są one przechowywane w miejscach świętych — *bubut*, by „nie stały się zimne”, to znaczy, by nie utraciły swojej mocy. Często swym wyglądem przypominają cel, któremu służą: gdy kamień ma kształt ryby, oznacza to, że istnieje w nim moc przywoływania ryb itd. Podczas czynności magicznych kładzie się te kamienie do naczynia — *kudum*, w którym znajduje się święta woda.

Kamienie, w zależności od przeznaczenia, mają też odpowiednie imiona. I tak słowem *buol* określa się kamienie, służące do przywoływania przyływów. Kamienie o nazwach *malisa*, *kamai*, *uain* lub *banban* służą do przywoływania ryb z tych gatunków. Kamienie *tabil* i *balgum* służą do pmnażania płodów drzew *ela*; kamienie *kador*, *samokbi* i *sabaru* „obsługują” *taro*, kamień *tui* — owoce drzew chlebowych.

Istnieje też szczególny rodzaj kamieni, związanych z kultem *masalajów*. Te ostatnie są zoomorficznymi duchami przyrody, zwykle mają postać ryb, węży lub ptaków o wyróżniającym się kształcie, żyją też w miejscach o wyróżniającym się krajobrazie. Do najważniejszych należą Aberam, Kaje i Ualain. Według krajowców *masalaje* są bardzo wrażliwe na zapach kobiety, zwłaszcza w okresie menstruacyjnym i okołoporodowym. Nie cierpią też bliźniaków, gdyż według jednego z mitów to właśnie bliźniacy — których imion wyspiarze już nie pamiętają — usunęli *masalaje* z wyspy, zmuszając je do udania się daleko w morze.

Kamienie masalajowe są mieszkańcami tych duchów. Z reguły noszą one imiona swoich „ojców”. Kilka z nich ma szczególne znaczenie na wyspie. Do kamienia *Guruom* udają się ludzie w czasie przywoływania ryb oraz przygotowywania *kuluou*, również „moc” kamienia *Masog* potrzebna jest ludziom przy organizowaniu uczt; „ojcami” kamienia *Agaduog puos* są mieszkańcy *Kiedabino*, natomiast ojcem kamieni *Dzasbir*, *Maino*, *Tai be Rak*, *Kaibiek*, *Sakut* i *Samoi* był sam *Natkadomong*. Znaczący jest też kult kamienia *Bargiem*, który według legendy pochodzi z wyspy *Manam*.

Do tych kamieni chodzi się zazwyczaj nocą, by nie być widzianym przez nikogo. Ich „ojcowie” nie udają się tam osobiście, ale wysyłają zastępców, których oczywiście na długo przedtem wprowadza się w tajniki obrzędu, by mogli kontynuować

dzieło w razie śmierci „ojca” kamienia. Celebrans przemawia do kamienia masalajowego, trzymając w ręku pachnący gorgor z gatunku *karai*, który do tego celu wyrwa się z ziemi.

Kamienie mające „moc” znajdują się też w morzu. I one mają swoje imiona. Specjalni bigmeni wzywają ich wstawiennictwa, zazwyczaj prosząc je o pomoc w spróbowaniu do brzegu ryb. Do tego obrzędu również używa się gorgoru.

Wyspiarze wierzą w istnienie kamienia o przedziwnych właściwościach, który przesyła wiadomości na odległość, mruczy albo przemawia, kiedy — nawet daleko — ktoś umrze. Mężczyźni twierdzą, że słyszą te dźwięki. Mówią wtedy, że oto otworzyła się brama zaświatów (dosłownie „wejście” — *Anu Aneno*).

## Ekumena — busz, wioska i ogrody

Wyspa Biem ma charakter wulkanicznej góry. Około 20% jej powierzchni to płaszczyna, reszta — to zbocze, w większości zagospodarowane, z częścią nieuprawną przy samym kraterze. Tubylcy twierdzą, że wulkan ma wygląd głowy człowieka, a krater jest jego ustami, którymi co jakiś czas pożera wszystko wokół. Jednak po latach spokoju, bez erupcji, roślinność wokół stożka zaczyna odrastać. Tego — mówią wyspiarze — wulkan nie lubi i podobnie jak człowiek „goli zarost wokół ust”: wybucha i wypala wegetujące rośliny. Poza żlebami, którymi podczas ostatniego wybuchu spływała lava, teren jest pokryty żyzną, choć niezbyt głęboką warstwą ziemi. Wykorzystuje się ją do uprawy.

Poniżej stoku rozciąga się busz (*kamtu*). Terenów, które określają tym mianem wyspiarze, czyli ziemi nieuprawnej, niezamieszkałej, jest na wyspie coraz mniej. Przyczyną tego jest gwałtowny przyrost naturalny i coraz większe zapotrzebowanie na ziemię uprawną. Busz tradycyjnie dostarcza wyspiarzom drzewa, jako budulec, potrzebnego do konstrukcji domów oraz łodzi, a także niezbędnego na opał. Oprócz tego zaopatruje ich w liany, krzewy i zioła, szczególnie lecznicze. Na jego terenach znajdują schronienie leśne zwierzęta: dziki, possumy, koty oraz dzikie ptaki.

Busz w czasach mitycznych miał swojego „ojca” — jedno z wcieleń Nanaranga, który przekazał obowiązek i przywilej opieki nad nim wszystkim mieszkańcom wyspy, którzy przeszli przez ceremonie inicjacji. Mogą oni bez przeszkód wykorzystywać zasoby buszu, szczególnie w celu zdobycia pożywienia. Jest to obszar, na którym można polować i wszyscy mają do tego równe prawa. Choć i dziś busz ma swoich „ojców”, ci nie mają wyłączności na gospodarowanie leśnymi dobrami. Zwierzęta dzikie w opinii wyspiarzy są „bezpańskie”. Bez uzyskania zgody „ojca” danego terenu nie wolno tylko brać sobie z buszu drzewa.

Teren buszu pokryty jest różnych rozmiarów drzewami, krzewami, pnączami i lianami. Drzewa służą jako budulec, używany przy konstrukcji domów, kanu oraz ogrodzeń. Wiele krzewów i roślin ma zastosowanie w magii. Owoce z dziko rosnących drzew i jagody są dodatkiem do posiłków, lub surowcem do wyrabiania farb, ochry i czarnej. Ludzie jednak rzadko udają się do buszu, bo tam, według ich

wierzeń, mieszkają duchy, zwłaszcza *masalaje*. Są tam też święte miejsca, niedostępne profanom.

Tereny, na których wypływa woda z wulkanu — choć i te mają swoich „ojców” — również uważane są za niczyje, ze względu na wagę, jaką dla całej społeczności ma świeża woda pitna.

W czasach dawniejszych domy mieszkalne wyspiarzy rozsiane były po całej wyspie. W wyniku wybuchu wulkanu w latach pięćdziesiątych ludność zgromadziła się w jedno miejsce, należące do rodzin Patricka Mau i Adakai. Obecnie populacja Biem tworzy właściwie jakby jedną wioskę. Ostatnio jednak widoczna jest tendencja do ponownego dzielenia się tej wioski na trzy mniejsze, tradycyjne osady: ich centra coraz bardziej oddalają się od siebie.

Wioska rozciąga się wzdłuż wybrzeża od strony północnej, na jedynym terenie wyspy, który jest płaski. Od morza oddziela ją skarpa wysokości do 30 m według której szeregowo usytuowana jest wioska. Po obydwu stronach drogi pobudowano drewniane domy na palach, o dachach krytych matami z gałęzi palm kokosowych. Wokół zabudowań posadzone są kwiaty, przed każdym z domów rośnie palma bananowa. Czystość i estetyka domostwa, to duma i punkt honoru każdego z wyspiarzy. Schludność jest także niezbędna: częste wymiatanie podwórza chroni ludzi przed inwazją żmij.

W żadnym miejscu osady nie widać ubikacji. Nie ma też cmentarza — ludzi chowa się pomiędzy palami, na których stoją domy, względnie gdzieś obok. Rodzinne groby spotkać można czasem nawet w pomieszczeniach kuchennych. Na obrzeżach wioski, w miejscach ustronnych, znajdują się *baruk*, czyli domy menstruacyjno–porodowe.

Od strony wulkanu osadę odgradza płot, powstrzymujący świnie przed wałęsaniem się po uprawach na zewnątrz wioski. Jego budowa i konserwacja, to rzecz całej społeczności.

Podobnie do całej wspólnoty należy opieka nad domami użyteczności publicznej. Nad brzegiem morza mieści się szkoła i misja katolicka. Nieco dalej mamy ośrodek zdrowia i dom, w którym do niedawna mieszkał kiap, czyli przedstawiciel władz Papui–Nowej Gwinei na wyspie, ktoś w rodzaju urzędnika gminy.

Centralne miejsce wioski zajmuje dom głównego wodza wyspy (*tanep butuang*). Na placu przed jego domem odbywają się ważniejsze zgromadzenia i tradycyjne uczty kuluou. Domy na Biem mają różny wygląd, w zależności od pozycji społecznej ich właściciela. Wyraża je nie tylko większa okazałość (obszerne werandy), ale bogactwo i zróżnicowanie wzorów, rzeźbionych na ścianach.

O miejsce pod budowę domu na wyspie jest zawsze bardzo trudno. Dlatego kłótnie o granice domostwa należą tu do wydarzeń powszednich. Podobne spory na ogół nie dotyczą granic wybrzeża, które jest ściśle podzielone na prywatne odcinki, z reguły niedostępne dla ogółu. Szczególnie pilnie strzeżone są tereny rytualnych obmyć *tanepa* i jego rodziny. Tabu stanowią również tereny wybrzeża, przylegające bezpośrednio do *baruk*.

Ziemię — która na wyspie podlega dziedziczeniu — darzy się wielkim szacunkiem. Tubyłcy bardzo są z nią związani i poświęcają jej dużo uwagi. Często łączy się

ją z losami wcześniejszych pokoleń, nadając jej w ten sposób znaczenie magiczne: „to nasi przodkowie na tej ziemi pracowali, uprawiali ją i chodzili po niej”. Dlatego też nie wolno ziemi bezmyślnie zaniedbywać i niszczyć. Na ziemi powinno się sadić, oprócz drzew i warzyw, także kwiaty, by przyozdobiona ona była jak wódz podczas festiwalu *kuluou*. O takim kawałku gruntu powiedzą inni ludzie, że „należy do człowieka”, że „ma swego ojca”. Każdy spośród wyspiarzy powinien znać nie tylko obszar i granice swojej ziemi, lecz także jej legendy i mity.

Stróżami poszczególnych połączy ziemi są żyjące na nich duchy. One nie tyle strzegą gruntu, ile ich obecność jest potwierdzeniem dziedzicznych praw właściciela. Ziemia bowiem zaludniona była ongiś przez herosów — przodków dzisiejszych wyspiarzy. Oni już odeszli, ale pozostała po nich ziemia i prawa, które nadali<sup>6</sup>. Ziemia nie jest więc zdobyczą, ale została przekazana wyspiarzom przez przodków. Nikt nie stawia sobie pytania, jak herosi nabyli prawa do ziemi. Dla wyspiarzy jest ona „darem bożym”, a stąd ich prawa własności obwarowane są sankcjami nadprzyrodzonymi. Z kolei można śmiało powiedzieć, że to, co nadprzyrodzone, jest dla nich prawem natury<sup>7</sup>. Mitologia ludzi Biem nie daje prawa do używania ziemi, ale konieczna jest po to by uzasadnić prawa do jej dziedziczenia. Z faktu jej używania wyprowadzają wyspiarze zestaw swoich zwyczajów (*kastam* w pidgin). Kiedy mówią o pracy na ziemi, to odnoszą się do niej tak samo, jak do doglądania rodziny, mówiąc na przykład, że należy „dbać o jej potrzeby”, „przypatrywać się” i „wypełniać jej życzenia”. Nie używa się określenia „pracować na ziemi”, lecz mówi się raczej: nasi przodkowie doglądali jej, a my robimy to samo<sup>8</sup>.

Prawa do ziemi, to osobna kategoria praw, której nie można porównywać z prawami własności drzew, magii, domów czy kamieni. Ziemia nie może być własnością ani istot ludzkich, ani nadprzyrodzonych. Źródłem takiego myślenia jest religia Biem, która skupia się na idei metamorfozy, a nie na stworzeniu. Nie było stworzenia *ex nihilo*: Bóg przeniósł ziemię z Sepiku, modelując ją jako wyspę, górę, drzewo przemienił w *kanu*, a muszlę — w haczyk na ryby. Jeśliby zatem herosi posiadali ziemię, byli jej właścicielami, to wtedy mogliby przekazywać swojej „rodzinie” prawo własności. A ponieważ Biem nie była stworzona, więc ani nie mogła być własno-

<sup>6</sup> „Kraje europejskie prawo do ziemi opierają na historii i dzieci w szkole uczone są o tym, jak ich przodkowie zabrali siłą ziemię barbarzyńcom i położyli podstawy pod obecną cywilizację. Na Wogeo dochodzenie praw własności oparte jest na mitologii; tubylcze dzieci uczone są, że wyspa należy do nich przez fakt urodzenia się na niej i przez przejęcie praw, przekazanych ich przodkom przez *nananarangów* (herosów), którzy 'pozwolili' przodkom na tej ziemi zamieszkać. Mity są dla tubylców czymś tak prawdziwym, jak dla nas opisy walk i wojen, jakie stoczyli nasi przodkowie. Mity przekazują wyspiarzom poczucie wyższości nad innymi tubylcami, czy to z wysp, czy z głównego lądu”. Hogbin 1930: 153–4.

<sup>7</sup> Hogbin 1930: 149–50 wysunął z tej relacji zbyt daleko idące wnioski, pisząc, że nie ma znaczenia porównanie i połączenie bohaterów kulturowych z Bogiem, ponieważ dla tubylców istnieją oni na tym samym poziomie. Nie dostrzegł jednak, że herosi mają naturę bardziej ludzką, niż boską i ich prawa nie mają dla wyspiarzy tego samego ciężaru, co prawa Boga–stworzyciela. Nazywając herosów *nananarangi* jest też mylne, gdyż *Nananarang* jest jeden, a słowo *nananarang* można nadawać kamieniom, i wtedy oznacza ono „kamień nadzwyczajny”. Tak samo o białym człowieku można powiedzieć *tamot nanarang*, co nie oznacza „Bóg–człowiek”, ale określa nadzwyczajną, niespotykaną istotę.

<sup>8</sup> Por. Hogbin 1930: 165.

ścią bohaterów kulturowych, ani teraz nie jest własnością ich dziedziców — ludzi. Herosi mogli najwyżej ustanowić i rościć sobie pewne prawa do używania danych polaci ziemi. Ich „dziedzice”, ludzie, ustanawiają więc relację do ziemi na podobieństwo relacji ojca do dziecka. To daje pewne przywileje, ale nakłada również obowiązki.

Ziemia i jej własność ma w tradycji tubylców bardzo duże znaczenie. Porównywana jest często do matki, jako podstawy i początku istnienia. Dlatego powinno się o nią dbać i doglądać jej, tak jak to czynimy w stosunku do rodziców. Ziemi należy się respekt ze strony właściciela. Obserwując stosunek wyspiarzy do ziemi można nawet powiedzieć, że to ona posiada człowieka, a nie człowiek ją. Człowiek bowiem jest kimś, kto przychodzi i odchodzi — ziemia zaś pozostaje, łącząc niebo ze światem, morze z chmurami, przeszłość z przyszłością. Jest więc tylko jakby przekazywana ludziom w święty depozyt i jako taki, w nienaruszonej formie, musi być zcedowywana potomkom.

Ziemi nie wolno bezmyślnie zaniedbywać i niszczyć. Dotyczy to szczególnie starych drzew posadzonych przez wcześniejsze pokolenia, których nie można ścinać, gdyż dają one możliwość kontaktu z przeszłością. Ziemia jest czymś nadzwyczajnym; jest uważana za źródło życia i bogactwa. Jej wartość jest w oczach wyspiarzy kategorią przede wszystkim duchową. Każdy, kto używa ziemi, wie, że to ona go żywi, i że to w niej spocznie po śmierci.

Przeznaczona pod ogrody ziemia znajduje się na całej wyspie. Gdzie tylko istnieje po temu możliwość, plantuje się ogrody, by wystarczyło dla mieszkańców pożywienia. Granice ogrodów są bardzo pilnie strzeżone, choć nowe tereny, zwłaszcza przy kraterze, należą do tych, którzy pierwsi założą na nich ogród. Spory o granice ziemi ogrodowej należą do bardzo trudnych do rozstrzygnięcia i często powiązane są z kłótniami i walkami. Zazwyczaj ogrody są własnością kilku rodzin, z tym, że każda ma swój wyznaczony pod uprawę kawałek.

Ogrody w większości umieszczone są na zboczach góry. Przez to dystans do nich jest mały, natomiast ich położenie sprawia, że podczas ulewnych deszczów i wiatrów ziemia się usuwa i niesie z sobą w dół drzewa i rośliny. Wyspiarze nie pozwalają ziemi leżeć odłogiem, bo na Bieł brakuje miejsca pod ogrody. Każdy kawałek uprawnego gruntu dosłownie wydzierany jest naturze<sup>9</sup>. Na szczęście gleby na wyspie są na ogół bardzo żyzne. Małe roczne wahania temperatury i duża słoneczność sprzyjają urodzajom.

Po wybraniu danego kawałka, kobiety oczyszczają teren nożami (których ostrza mają długość 36–48 cm), by mężczyźni mogli zająć się wyrąbaniem drzew i większych krzewów. Do tego celu używa się żelaznych siekier. Pracę zaczyna się od najwyżej położonego kawałka ziemi, by wszystko zsuwało się na dół. Drzewa ścina się około pół metra nad ziemią. Dobre kawałki użyte są jako budulec, inne na ogrodzenia lub opał, reszta spalana jest w ogrodzie. Ogrody powinny być grodzone,

<sup>9</sup> Do uprawy nie używa się nawozów, nie stosuje się też rotacji roślin do sadzenia. Stąd wydajność ziemi nie jest tak wysoka, jak powinna być, biorąc pod uwagę jej jakość.

by chronić wszystko, co w nich rośnie, przed zniszczeniem przez zwierzęta, zarówno domowe, jak i dzikie.

Całość ogrodu dzieli się na małe poletka i wyznacza się ich uprawę pomiędzy rodzinę „ojca” ziemi. Kobieta może mieć udział w ogrodach męża, w których pracuje i w ogrodach braci, którzy pozwalają jej na uprawę kilku poletek. Do użycia jednego z poletek może być zaproszony również ktoś z dobrych znajomych. Takie zaproszenie zazwyczaj ograniczone jest jednak do jednego roku, gdyż istnieje obawa, że zaproszony mógłby zacząć rościć sobie pretensje do tego kawałka ziemi. Nie wolno chodzić po ziemi uprawnej, do tego mają służyć ścieżki. Nie wolno nic zrywać ani niszczyć w ogrodach, chyba że uzyskało się pozwolenie od „ojca”. W nadzwyczajnej sytuacji, po zerwaniu i spożyciu owocu lub warzywa, trzeba natychmiast zgłosić to „ojcu” ogrodu.

Na straży nienaruszalności ogrodów stoi czarna magia. Tubylcy wierzą, że kradzież z ogrodów zazwyczaj kończy się chorobą czy innym nieszczęściem złodzieja lub jego rodziny. Wyjątek stanowi kradzież, dokonana przez biednego i głodnego. Nie tylko nie wolno takiej osoby ukarać, ale też trzeba jej od tej pory pomagać, by nie musiała kraść i miała wystarczająco dużo jedzenia. Najgorzej traktowane jest niszczenie ogrodów, spowodowane zazdrością. Każde poletko w ogrodzie ma swoje imię a nawet kawałki poletek mają nazwy, tak by nikt z rodziny — nawet niemowlę — nie był pozbawiony ziemi i własnego pożywienia. Pamiętać trzeba o wydzieleniu terenów uprawnych dla wdów i samotnych, których otacza się opieką. Tereny graniczne, zewnętrzne, noszą imiona ludzi starszych, natomiast wewnętrzne kawałki — imiona dzieci.

Podział na małe fragmenty, oprócz znaczenia własności, ma też podłoże psychologiczne. Kobieta, patrząc na małe poletka, nie czuje zmęczenia, a w innym przypadku ciągle by narzekała, że boli ją krzyż<sup>10</sup>.

W ogrodach uprawia się przeważnie taro (*ban*) i bananowce (*ud*). Hoduje się też *nanarang ban*, tzw. taro z Singapuru, ale nie odgrywa ono ważniejszej roli. Taro było dumą wyspy Biem, choć teraz larwy (*gad*) mocno niszczą jego bulwy. Także dziko rosnące taro (*gabin*) miało zastosowanie podczas inicjacji, kiedy to żuli je młodzieńcy, by przygotować języki do nacięcia.

Dumą mężczyzn są banany. Na ogół dzieli się je na te, które spożywa się bez przygotowania (*jau, samo*), na dobre do gotowania (*pakil, sandana, marnis*) oraz do pieczenia w ognisku (*kamlau, auli*). Z mięsem świńskim spożywa się banany *rabam*, a z dodatkiem wiórków kokosowych — banany *koup*. Z liści bananowych kobiety wyrabiają spódniczki *balig*, które noszone są podczas menstruacji i porodu. Liście służą też do zawijania pokarmu, a z wyschniętych (*dabres*) robi się skręty na tytoń. Z pnia bananowca wyrabia się ozdoby (*adroi*) do domów i *kanu*.

Sadzi się też yamy i słodkie ziemniaki, jednak te rośliny nie mają znaczenia w tradycyjnej wymianie i nie znajdują odniesienia w mitach. Każdy ogród powinien też posiadać kilka małych grządek z trzciną cukrową (*touo*). Tytoń (*sokai*) sadzi się

<sup>10</sup> Por. Hogbin 1938: 148.

raczej wokół domu<sup>11</sup>. W ogrodzie musi znaleźć się też miejsce na kwiaty i zapachowe zioła. To ma jednak znaczenie raczej estetyczno–magiczne.

Ogrody są ważne z dwóch powodów: dostarczają pożywienia i świadczą o statusie społecznym gospodarza. Często słyszy się mężczyzn mówiących o ogrodzie: idę zobaczyć ogród, tam jest pożywienie; zbiorę je, bym jadł, abym podzielił się z innymi. Mężczyznę bez ogrodu nie darzy się żadnym poważaniem. Wódz i *dziangdzian-gowie* powinni oddawać na cele społeczno–rytualne około 60% zbiorów. Nawet starzy ludzie pracują w ogrodzie i prawie zawsze zanoszeni są tam przed samą śmiercią; chcą umierać, mając ziemię ogrodową na dłoniach. Ich zadaniem po śmierci będzie doglądanie ogrodów. Ogrody dają też swoistą nieśmiertelność dobrym pracownikom. Nowe rośliny, które gdzieś zdobyli i posadzili u siebie na wyspie, nosić będą na zawsze ich imiona.

Wspomnieliśmy już o szczególnej opiece, jaką otaczają wyspiarze stare drzewa, przez które można kontaktować się z pokoleniami poprzedników. Zwyczajnych drzew również nie można ścinać bez koniecznej potrzeby, a nawet nacinać bez powodu, gdyż tubylcy wierzą, że wówczas straci ono swój „tuszcz” i nie będzie silne. Wyspiarze uważają też, że drzewa, „opasujące” wyspę, niosą ziemi pokarm, podobnie jak żyły w naszym ciele.

Drzewa stanowią materiał, potrzebny do budowy domu, łodzi czy ogrodzenia, są źródłem pożywienia, służą też jako opał. Niektóre z nich mają właściwości lecznicze, inne zaś dekoracyjne, będąc przeznaczone do ozdabiania domów i ludzi. Tubylcy wierzą, że korzeniami drzew płynie pokarm, podobnie jak mleko płynie do piersi matki; często nadają też poszczególnym drzewom znaczenie magiczne, określając je jako dobre lub złe.

Drzewa, krzewy i rośliny są własnością tych, którzy je posadzili. Oni bowiem używali swoich rąk do pracy, dzięki której rośliny mogą wzrastać i owocować. To prawo własności trwa dotąd, dopóki dane drzewa czy krzewy żyją i rodzą, niezależnie od faktu, że ziemia, na której są posadzone, nierzadko należy do innego właściciela. W takim wypadku do posadzenia i uprawy potrzebna jest jego zgoda, właściciel ziemi ma też prawo do zastrzeżenia sobie udziału w plonach.

Wysokie miejsce w rytuałach i codziennym życiu wyspiarzy zajmują orzechy betelowe (*bu patu*). Każdy z mężczyzn powinien posiadać około dziesięciu palm betelowych (*bu*). Tylko *tanep* może nieść kiść orzechów betelowych, przewieszonych przez ramię, kiedy idzie na przyjęcie, czy też do pracy. Zwykli ludzie muszą je nosić, trzymając je w ręku, ewentualnie wieszają je na kiju, spoczywającym na ramieniu. Orzechy betelowe używane są przede wszystkim do żucia, które jest powszednią czynnością wyspiarzy. Używa się ich w wielu sytuacjach obrzędowych. Wódz posługuje się nimi przy zakończeniu sporu, kłótni czy walki, przy wydawaniu wyroku śmierci, jak również przy darowaniu życia skazańcowi; orzechy betelowe potrzebne mu są też do rozpoczęcia rozmów o zorganizowaniu *kuluou*. Wyspiarze używają

<sup>11</sup> Tubylcy palą tytoń od setek lat, i to zarówno mężczyźni, jak i kobiety, z tym, że obecnie te ostatnie przedkładają palenie fajek nad robienie skrętów, owijając tytoń w suche liście bananowe. Dzieci palą już w wieku 12 lat.

ich, chcąc okazać gościnność i zadowolenie z przybycia przyjaciół, posługują się nimi podczas pochówków i na zakończenie stypy.

Dawniej, na mocy miejscowego zwyczaju, gdy ktoś obcy dopłynął do wyspy, czy też, jako rozbitek, doniesiony został tam przez fale, mieszkańcy Biem mieli prawo go zabić. Ale ofiarowanie mu betelu przez *med* oznaczało, że od tej chwili nikt już tego nie może uczynić. Obecnie podarunek z betelu traktowany jest jako zaproszenie lub oznaka zgody dziewczyny czy chłopca na stosunek seksualny.

Do najbardziej użytecznych drzew na wyspie należą też palmy kokosowe. Młode, niezupełnie jeszcze dojrzałe orzechy kokosowe (*nibu*) dostarczają wyspiarzom soku (*niu dżalma*), mleczka (*milis*), miąższu (*kalngo*) do spożywania — i to zarówno w formie miękkiej (*nibniału*), średnio twardej (*mumeir*), jak i twardej (*kiskisu*) — oraz odpadków z wiórków orzechów (*mapu kisu*). Z twardego miąższu można też robić olej kokosowy, poprzez podgrzewanie przez długi czas kawałków miąższu w naczyniu. Plecionki z liści (*dziou*) używa się na ściany oraz na dach i maty (*asas*)<sup>12</sup>. Z uschniętych liści robi się miotły (*sinuok*). Stare, wyschnięte liście służą jako pochodnie (*dziau marnou*). Z pochew palmy (*rurun*) robi się żagle (*riep*), z jej lici — koszyki (*kuram*), liście służą też do dekoracji naczyń. Skorupy (*simbuuai*) służą ludziom za miski i naczynia. Natomiast dolna (*niu sami* i *niu labu*) oraz środkowa część drzewa (*niu soa*) to dobry materiał na budulec, np. na belki. Każda część palmy kokosowej wykorzystywana jest przez wyspiarzy: sok z orzechów służy do produkcji lekarstw, skorup używa się jako materiału na opał, z grzbietów liści robi się miotły itd. Każda część drzewa ma też swoją nazwę w miejscowym języku.

W wierzeniach tubylców orzech kokosowy uosabia *med*, królową. Mówią o tym te *singsingi*, które mają na celu nadanie wzrostu palmom kokosowym. Podczas takiego okresu wzrostu nie wolno wspinać się na palmę ani zrywać z niej orzechów, o których mówi się, że to dzieci *med*. Nie wolno bowiem patrzeć do góry na rosnące dzieci-orzechy. Zakłada się więc na palmę znak tabu, wzywając pomocy pierwszej *med*, Dziari, by drzewo obrodziło orzechami. Trzeba przy tym pamiętać, by nic nie jeść, ani nie pić w pobliżu takiej palmy, bo to mogłoby rozzłościć Dziari.

Ważne są także palmy sagowe (*biep*), choć ze względu na brak wody jest ich mało na wyspie. Dopiero po 10–15 latach palma ta kwitnie po raz pierwszy. Stąd mączka sagowa jest produktem zdobywanym drogą tradycyjnej wymiany z ludnością, zamieszkującą ujście rzeki Sepik. Jest kilka sposobów przygotowywania sago do spożycia. Często mieszane jest ono z wiórkami orzechów kokosowych, zawijane następnie w liście bananowe i tak pieczone na gorących kamieniach. Może też być pieczone na blasze, z dodatkiem mleka kokosowego. Najprostszą metodą jest zalanie sago wrzątkiem i wymieszanie, by powstała substancja podobna do kisielu.

Drzewo chlebowe (*kul*) również odgrywa ważną rolę w życiu wyspiarzy. Gdy w ogrodach nie ma jedzenia, to właśnie owoce z drzew chlebowych utrzymują ludzi przy życiu. Podobnie jak w przypadku palmy kokosowej, drzewo *kul* jest obiektem

<sup>12</sup> Wyspiarze wspinają się na palmy, używając liany, którą oplątują stopy, by przylegały do pnia. Młodszy i mniej doświadczony powinni mieć też lianę wokół pasa. Jest to konieczne, by w razie dostrzeżenia węża na czubku palmy nie spaść na ziemię ze strachu. Dla rozróżnienia stanu miąższu wewnątrz orzecha kokosowego puka się w niego palcem i nasłuchuje odgłosu.



magii (*kudum*), pomagającej w wyprodukowaniu wielkiej ilości dobrych owoców (*kul sab*). Używa się w tym celu magicznych kamieni.

Każde drzewo *kul* ma swoje imię. Bierze je od człowieka, który je posadził. Mamy na przykład *Kul Matren* lub *Kul Burieng*, czyli *kul*, które posadzili *Matren* i *Burieng*. Dawniej jednak istniały tylko trzy rodziny, które były „ojcami” tych drzew: potomkowie *Bam*, potomkowie *Kumuk* i *Malom*. Tylko oni posiadali *kul agon*, czyli magiczną substancję, gwarantującą pojawienie się wielkiej ilości owoców chlebowych. Dzisiaj wszystkie klany mają swój *kul agon*.

Do wyrobu *kul agon* używa się owoców z innych drzew, które symbolizują *kul sab*. Umieszcza się je w naczyniu *kudum*, zrobionym z pochwy palmy kokosowej, prosząc *Anulunga*, by pomnożył zbiory owoców chlebowych.

Owoce *kul*, które wymiarami przypominają dynie, mogą być przygotowywane na kilka sposobów — cięte w kawałki i gotowane, pieczone w gorących kamieniach lub opiekane na ognisku. Ta ostatnia metoda jest najpopularniejsza, choć przed spożyciem wymaga usunięcia spalonej warstwy. Przeciętnej dorosłej osobie potrzeba na jeden posiłek około 3 owoców *kul*.

Oprócz owoców, drzewa *kul* dostarczają też żywicy, która służy jako klej, z kory drzewa chlebowego robi się *malo* — przepaski łonowe, młode pędy gotuje się i spożywa jako warzywa, zaś w liście zawija się mięso.

Owoce drzewa *ib* albo *ela* podobne są w smaku do bobu, przypominają go także kształtem, z tym, że są o wiele większe. Również te drzewa mają swoich „ojców”. W każdym klanie jedna rodzina jest ich właścicielem, dysponując *ib agon*, czyli magią, zapewniając wielką liczbę owoców.

Z innych drzew owocowych warto wymienić mango (*nap*), w dwóch gatunkach — *nap Koil*, czyli mango przywiezione z wyspy *Koil*, i *nap sak* — mango zapachowe, poza tym *muon*, *marog jek*, *kaik* i *ngaidź*. Drzewa te nie rosną dziko, lecz są sadzone.

Z drzew owocowych wymienić jeszcze należy papaję. Owoce mogą mieć różne rozmiary, od kilkunastu centymetrów długości do kilkadziesiątu. Największy, jaki spotkałem, miał około 45 cm długości. Tubylcy spożywają często owoce jeszcze nie-dojrzałe, gotując je — natomiast dojrzałe muszą być już miękkie. Takie też mogą być nadziewane wiórkami orzecha kokosowego i pieczone na gorących kamieniach.

Ważną rolę odgrywają też orzechy galipowe (*kangar*). Drzewa te osiągają wysokość ponad 30 metrów. Orzechy zrywane są, gdy tylko zaczynają dojrzewać, ze względu na ptaki, które zjadają je bardzo szybko. Większość zapasów orzechów galipowych pochodzi jednak z tradycyjnej wymiany z wyspą *Kadawar*.

Również drzewa na budowę *kanu* ludzie sadzą i doglądają — nie ma ich bowiem wiele. Należą do nich *samsam* i *guor*. Wszystkie mają swoich właścicieli i zazwyczaj trudno je od nich zdobyć, bo zapotrzebowanie na *kanu* jest wielkie. Czasem do brzegów wyspy dopływa drzewo od strony stałego lądu, niesione z prądem rzeki *Sepik*. Mężczyźni urządzają wtedy wyścigi — kto pierwszy dopłynie do pnia, ten staje się jego właścicielem.

Z drzew, krzewów i roślin wyrabianych jest wiele lekarstw (*ngadur*). Gdy *tamot agon* potrzebuje jakiegoś lekarstwa, udaje się do buszu w poszukiwaniu potrzebnych składników. Zazwyczaj zbiera liście lub zdziera korę z drzew. Medykamenty z lasu podaje się w formie napojów z leczniczych roślin.

W celu wzmocnienia organizmu używa się wyciągów z drzew *bainai* i *jar*. W razie malarii pomocą służy lekarstwo, którego składnikiem są wyciągi z drzew *hut* i *sabor*. Natomiast gdy malaria występuje wraz z przeziębieniem, używa się wyciągu z drzewa *dzuongdzuong*. Drzewo *uag* lub *haran* używane jest do produkcji lekarstwa czyszczącego wnętrzności. Z kolei drzewo *ela* służy do produkcji leku, wzmacniającego kości młodych chłopaków zaraz po ślubie. Dla wzmocnienia mięśni i kręgosłupa używa się wyciągu z drzew *nar*, *bainai* i *sabor*. Liście *salat* i banany *rabandan* służą przyspieszaniu wzrostu dzieci. Specjalne lekarstwo, którym obmywa się ciało *tanepa*, wyrabiane jest z dodatkami drzew *bagel*, *kong*, *rining*.

Z niewielu gatunków drzewa twardego (*kuila*, *garamut*, *muou*, *kumurare*, *jar*) wyrabia się słupy, podtrzymujące dom, oraz *garamuty* i *kundu* — kultowe instrumenty perkusyjne. Drzewa, potrzebne do budowy domu, bierze się skądkolwiek — przydają się zarówno te, które rosną, jak i te, które płyną morzem. Na wyspie brak bowiem dobrego materiału budowlanego. Coraz częściej do budowy używa się drewna z palm kokosowych.

## Zwierzęta — dzieci bogów i ludzi

Fauna Biem, choć uboższa od tej z lasów tropikalnych Nowej Gwinei, reprezentowana jest przez liczne gatunki zwierząt. Opisując je, nie sposób nie zauważyć, że obok funkcjonującego obiektywnie podziału na zwierzęta dzikie i domowe, daje o sobie znać porządek inny, bardziej realny w oczach mieszkańców wyspy — podział na te, które mają, i te, które nie mają swoich „ojców” w osobach konkretnych wyspiarzy.

Nikt nie uważa się za właściciela dzikich zwierząt i ptaków, choćby przebywały akurat na czyjejsz ziemi. Można zabronić komuś polowania na własnym terenie czy na obszarze sakralnym, ale nie można nikomu zabronić zabicia dzikiego zwierzęcia czy ptaka, tłumacząc, że ktoś jest jego właścicielem. Prawo posiadania upolowanego zwierzęcia przysługuje myśliwemu, choć ten powinien poinformować o łupie właściciela gruntu, na którym polował. Używanie siideł na cudzej ziemi wymaga pozwolenia właściciela.

Stosunek wyspiarzy do węży cechuje ambiwalencja. W odróżnieniu od kultury opartej na chrześcijaństwie, są one symbolem życia, nie zaś śmierci. Napawają lękiem, ale ludzie na Biem, bardziej niż śmiertelnych ukąszeń, obawiają się drzemiącej w gadach „mocy”.

Wąż przybiera postać człowieka, żeni się i ma potomstwo. Wąż, jako *masalaj*, kontroluje morze i wyspę. Najwyższy Duch, w postaci półwęża, stworzył przecież ziemię, rozgraniczając ją swym ogonem od wód oceanu.

Istnieje taniec — *gurambi*, w którym węże uczą ludzi, jak powinni je traktować. Ten „dramat taneczny” jest opowieścią o pramatce, która wyszła za mąż za węża, po czym udała się za nim do węzowej krainy. Różne elementy tego mitu przedstawiane są pantomimicznie; opowiadacz wpierw relacjonuje część mitu, po czym wszyscy wykonują część cyklu *gurambi*. Zastrzeżoną część tańczy się poza obrębem wioski, w miejscu sakralnym. Dotyczy ona zejścia do krainy węzów oraz ich mowy, skierowanej do ludzi. Każdy z wykonawców podchodzi do pramatki, którą reprezentuje wódz, i w milczeniu tupie nogą o ziemię. Wszystko to jest ogromnie ekspresywne, o przejrzystej symbolice. Człowiek–wąż wprost wydaje się krzyczyć:

Wy nas źle traktujecie, poniżacie nas, nie widzicie w nas ludzi; a my umiemy tańczyć, umiemy się żenić, żyjemy w społeczności, tak jak ludzie; wy jesteście na górze, my — na dole!

Zastrzeżona część tańca trwa około pół godziny; w wiosce słychać tylko okrzyki tańczących i widać wznoszący się w górę tuman pyłu. Następnie wszystkie „węże”, tańcząc razem, wchodzi do wioski. Taniec ten może trwać dobę, a nawet dwie. Jest przeplatany innymi tańcami, w których biorą udział również kobiety i dzieci. Mit o wyprawie do krainy węzów połączony jest bowiem ze wspaniałym *singsingiem*, który odbywa się opodal domu wodza, przy dźwiękach bębnow szczelinowych i klepsydrowych, które słychać nawet głęboko w dżungli. *Singsing* ten jest własnością klanu Kukubua.

Najwyższy Duch obdzielił kiedyś każdy z trzech klanów osobnym wężem, który ma czuwać nad płodnością pokoleń. Do dziś krew węzów używana jest do magii płodności. Ludzie rządzący *buol*, przyływem morza i nadchodzącymi z nim rybami, też mają swojego węża, który wszystkim kieruje.

Niektóre z węzów mają swoje tajemne imiona, znane tylko ich „ojcom”, czyli tym, którzy używają ich do kontaktów z Najwyższą Istotą. *Karboi* — to wąż *singsingów*, bohater tańca *gurambi*. Z kolei *manbuoi*, *beg*, *tambare*, *kurumbuau* — to węże „mocy”. Podawane wyżej imiona otoczone są wielką tajemnicą. Autor dopuszczony został do niej po latach przebywania na wyspie.

Węże te zostały dane ludziom przez Najwyższą Istotę a służą *tanepom*. Dla zdołbycia „mocy” węża obcina się mu ogon, lub bierze zrzuconą skórę. Na wyspie wierzy się, że węże zmieniają tylko skórę, nigdy nie chorują i nie umierają. „Ojcowie” węży znają język, którym mogą się porozumiewać ze swoimi „dziećmi”. One to, wezwane, przybywają i dają im swoją ślinę, swój jad, który nadaje mocy lekarstwom i magicznym substancjom.

Istnienie konkretnych gatunków ptaków wiąże się z opowiadaniem o Rupnai, który *in illo tempore* wybudował dom duchów na górze w okolicy terenu Yelou. Na jednym z *sumkatów* osiadły ptaki, które nie miały ładnych piór, natomiast na drugim zagnieździły się ptaki o cudnych, kolorowych piórach.

Rupnai miał za żony dwie siostry o imionach Malaun i Sinam. Przybyły one w to miejsce, uwiedzione muzyką Rupnaia. Malaun zamieszkała w części domu, w której przebywały ptaki nieładne, natomiast Sunam zajęła część domu, w której mieszkały te kolorowe. Gdy rankiem następnego dnia Malaun zbudziła się, nie usły-

szala nad sobą cudnego śpiewu, który rozlegał się z części domu, zamieszkaną przez Sunam. Gdy obie siostry udały się do ogrodu, zazdrosna Malaun powiedziała, że musi wrócić do domu, bo zapomniała zabrać ze sobą *tarmān*, kij kopieniacy. Po powrocie do domu zaczęła rzucać patykami w śliczne ptaki, zamieszkujące *sumkat* jej siostry. Ptaki poderwały się i uciekły. Niektóre zamieszkały na wybrzeżu, ale większość opuściła wyspę Biem na zawsze. Odtąd na wyspie nie ma wielu ładnych ptaków, które można spotkać na innych terenach Nowej Gwinei.

Wymieńmy tylko niektóre z tych, których nie wypłoszyła zawistna siostra. *Dźiadźiadź* — daje się go w nagrodę flecistom masalajowym, którzy naśladują ich śpiew grą na fletach *nibiek*. Gołębie *mudzieu* mają swoją rolę w obrzędzie pomnożenia orzechów palm kokosowych. Kiedy siadają na palmach i zakładają tam gniazda, wodzowie zabraniają strzelania do nich i płoszenia, gdyż wierzą, że wśród stada przebywają duchy ich przodków. *Kuniau* — dzikie kury — dostarczają ludziom jajek i mięsa. Ptaki *mandar* poszukiwane są dla kolorowych piór, którymi ozdabiani są uczestnicy *singsingów*. Nosiciele „mocy”, orły (*targau*), łowione są tylko dla potrzeb czarowników. Po zabiciu ptaka obcina się mu pazury, które noszone są jako talizman podczas walki. Podczas starcia wyspiarze wzywają pomocy, wykrzykując imiona masalajowych orłów: Kumia be Kumar, albo Targau Muad be Matui. Podobnie ich pomocy wzywa się, polując z dzidami na ryby. Orlich imion — Tarau Matui be Targau Muad, albo Rabadu — używa się także do przywoływania *buolu*.

Ptak *kuriek* nawołuje ludzi, kiedy nadchodzi czas zbioru owoców drzew chlebowych, krzyczy też nocą, gdy ktoś bliski jest śmierci (*mat ikulieng siedki*). Kiedy w wiosce pojawi się ptak *bunbun*, ludzie wierzą, że przynosi im wiadomość o dopływającym do wyspy *kanu* z żaglami. *Man sail* to ptak ostrzegający przed wrogiem lub katem — *sangumā*. Nawoływanie ptaka *jang* oznacza nadchodzenie czasu głodu. Wreszcie *keng-keng* i *brau-rau* to ptaki utożsamiane ze złymi duchami *marabain*.

Na wyspie chowa się mnóstwo kur. Są dobrze oznakowane, czy to przez wyrywanie piór, czy zawiązywanie szmatek na szyi, jednak zazwyczaj żyją półdziko, śpią na drzewach i karmią się tym, co mogą zdobyć. Kury należą do najczęściej kradzionych stworzeń. Kradnie się je nocą i od razu spożywa, zrzucając rano winę na węża.

Rajskie ptaki (*asau*) w mitach budowały swe gniazda w domu *tanepa*. Historia tego ptaka łączona jest z opowiadaniem o Roidź, córce wodza, której podarowano rajskiego ptaka do zabawy. Jednak *asau* niebawem odfrunął, mieniając się na niebie jak tęcza, a mała córka *tanepa* zaczęła zanosić się od płaczu, aż jej oczy stały się czerwone. Wtedy jej ojciec wezwał ludzi i poprosił ich, by wyruszyli na poszukiwanie ptaka.

Uczestnicy wyprawy odплыnęli w morze, zabierając ze sobą dziecko. Gdy tak płynęli, śpiewając, co pewien czas na rufie *kanu* siadał jakiś ptak. Wtedy wódz pytał córki: „Czy to ten ptak, którego szukasz?” A ona odpowiadała, że nie. Jednak każdy z ptaków został obdarowany prezentem przez *tanepa*.

Po jakimś czasie zobaczyli światło, które przesunęło się nad chmurami i zstąpiło na *kanu* w postaci urodziwego ptaka. Wódz szybko dał *tabtab* (prezent) zwierzęciu i zapytał Roidź: „Czy to ten ptak, którego szukamy?” A ona, śmiejąc się, zawołała:

„Tak, to on!” Wszyscy razem, ze śpiewem, wrócili na wyspę, gdzie ojciec wydał wielkie *kuluou*. Od tej pory ptaki *asau* należą do rodziny *tanepa*.

Ta historia odbywała się w miejscu Kobo. Do dziś znajdują się tam kamienie, zwane Manasau pat, które są świadkami tego wydarzenia. Obecnie na wyspie „ojcem” rajskich ptaków jest *tanep* Badź.

Tradycja wspomina o pierwszej świni, która miała na imię Malbundiep. Jedno z jej dzieci o imieniu Gindi przybrało formę ludzką i stało się mitycznym przodkiem, totemem klanu Sagalub.

Świnie są na wyspie najbardziej cenionym towarem. Ten, kto posiada ich dużo, jest człowiekiem bogatym i ma wiele do powiedzenia. Świnie są nie tylko obiektem wymiany wewnątrz wyspy, ale także przeznaczają się je na sprzedaż w miastach na stałym lądzie — w Wewak i w Bogii.

Świnię zaznacza się przez charakterystyczne dla danego klanu nacięcia uszu. Po tych znakach poznają je nie tylko gospodarze, ale i duchy ich przodków, jak również duchy zabitych świń.

Świnie, podobnie jak ludzie i psy, posiadają własne imiona. Świniom nadaje się tylko imiona właściwe dla danego klanu. Nie wolno kraść imienia z innego klanu. Zazwyczaj są to imiona *masalajów*, choć wiele imion nie ma specjalnego znaczenia. Przekazuje się je z pokolenia na pokolenie.

Świnia — najogólniej mówiąc — przydaje człowiekowi respektu. Z tego powodu trzeba o nią dbać, bo nic gorszego dla dobrego imienia gospodarza, jak chude świnię, biegające wokół domu. Świnie powinny być dobrze pilnowane, lub przebywać w zagrodzie, by nie robiły szkody w ogrodach. Powinny też być codziennie dobrze karmione. Nie wolno jednak zabijać świni, złapaną na niszczeniu ogrodu. Za szkody odpowiedzieć będzie musiał jej właściciel. Często właściciele nie dbają o to, by trzymać świnię zamkniętą, bo puszczając je wolno, pozbywają się problemu ich karmienia.

Podczas zabijania świń w czasie *kuluou* gospodarz otrzymuje szczęki (*buor ore*), które wiesza w domu dla podkreślenia zarówno ilości świń, które dał na ucztę, jak i ich wielkości. Mężczyznom nie wolno jest jeść części brzusznej (*naba*), bo przekroczenie tego zakazu spowodowałoby na nich astmę. To samo dotyczy jedzenia podgardla (*uluo*) oraz części przy nerkach (*bukbuk*). Nie wolno też czarownikowi jeść świni, której dano magiczny wywar wzrostu.

Jeżeli ktoś chce zająć się doglądaniem świń, to najważniejszą rzeczą jest dla niego wiedza, potrzebna do hodowli macior (*buor ain*). Kiedy maciora jest gotowa do zapłodnienia, trzeba „uczynić ją gotową” do bycia matką. Ludzie wierzą, że świńska pochwa (*buor samari*) i macica (*nat puluo*) muszą być przygotowane do tego w szczególny sposób. Do tego służy *kaidan*, czyli słodka potrawa, która podawana świni, ma jej „wymościć” wewnątrz macicy, uczynić z niej coś w rodzaju gniazda, gotowego do przyjęcia małych. Istnieją też specjalne magiczne kamienie *patpat*, które umieszcza się w potrawie — ma to z kolei za cel przygotowanie świńskiej pochwy. Towarzyszy temu specjalne zaklęcie (*malong*). Po dopełnieniu tego obrzędu maciora stanie się tłusta i wielka, co sprawi, że prosiaki, które wyda na świat, będą również liczne, duże i tłuste.

Istnieje też sposób na wybranie rodzaju potomstwa. Jeżeli chce się mieć wiele wieprzków, szczególnie w okresie przygotowania świąt Bing i Rob, wtedy maciorze podaje się magiczną potrawę *manub be libuab i matou*.

Zdobycie „wielkiego imienia” przez posiadanie wielkiej ilości świń, jest dla innych mężczyzn zagrożeniem. Wielu z nich będzie robiło wszystko, by temu zapobiec. Świniom swego wroga starają się więc podawać magiczne potrawy, które mają je albo zabić, albo też zniszczyć ich macice i pochwy. Kiedy młode prosiaki będą miały długie tyłki, luźną skórę, a niektóre z nich zdechną, gospodarz wie, że ktoś podał jego maciorze szkodliwe lekarstwo. W takim przypadku poszukuje się winowajcy, który odnaleziony, musi wynagrodzić szkodę.

Świniom podaje się też tradycyjne lekarstwa, zwane tu *ngadur*. Przykładem może być lek, podawany knurom po dokonanej kastracji w celu szybszego zagojenia się ran i dodania zwierzętom apetytu. Inne lekarstwo, zwane *garai*, spowodować ma ich wzrost i nadać im zdrowy wygląd. Lekarstwem tym są wyciągi z soków lub liście dorodnych drzew i szybko rosnących krzewów. Leki przygotowuje specjalista (*tamot agon*), który w tym celu sam udaje się do buszu i wyszukuje odpowiednie składniki. Są to krzewy: *kaisar*, *dżalat*, *kupin*, *rabamdan* (banany), *ud marou*. Wszystkie zebrane składniki miesza następnie z utartymi orzechami kokosowymi i w formie zwiniętych rulonów z liści *barou doudi* umieszcza w naczyniu *kudum*, wykonanym z pochwy palmy kokosowej. W celu dodania lekarstwu „mocy”, *tamot agon* wymawia słowa prośby, zwane tu *kuspua*.

Kiedy świnię są już duże, podaje się im lekarstwo dla zwiększenia przyrostu oraz jakości mięsa i słoniny. W jego skład wchodzi wiórki z kory drzew *bainar*, *sabor*, *gurang gau* i *suog*.

Podając lekarstwa, trzeba z uwagą przestrzegać rytualnych form zachowania. Nie wolno mieć wtedy stosunków z żoną; w razie niedopełnienia tego zakazu trzeba koniecznie poddać się obrzędowemu obmyciu (*lum be malek*). Trzeba się również starać dobrze spać w nocy, poprzedzającej podanie lekarstwa. Ważne jest też, by podając lek, gospodarz był schludnie ubrany, oraz by był to czas „nowego księżycy”, czyli zaraz po pełni.

Świń nie daje się byle komu. Można je ofiarować tylko członkom swojej rodziny, swojego *anubuk*, czy też krewnym z rodziny matki. Świń nie przeznaczona jest do prywatnego użytku — mają być pokarmem podczas przyjęć *kuluou*.

W zasadzie świnię należą do *tanepa*. On to — jak już wspominaliśmy w poprzednim rozdziale — może porozdzielać je ludziom do hodowli, ale z myślą, że kiedy urosną, przeznaczone będą na *kuluou*. Kiedy „ojcowie” tych świń przynoszą je związane na Malal, czyli miejsce, na którym odbywają się uczty, ofiarują też zwyczajowe prezenty — *buor damo* (orzechy betelowe, tytoń i daka).

W tym czasie cała rodzina, która przez długi czas doglądała tych świń, płacze — jak po stracie najbliższej osoby. Świnię przeznaczoną na „wiązaną” odpowiednio się ustraja. Ludzie wierzą, że gdy duchy przodków zobaczą tak ustrojone świnię, z radością zabiorą ich duchy do swojej krainy. Świni nie zabija się, lecz żywą — zawieszoną czterema nogami na drągu — umieszcza nad ogniem i opieka. Towarzyszy temu cała wioska, szczególną radość z kwików świni mają dzieci.

W czasie zabijania i dzielenia świń ich „ojciec” stoi w pobliżu i patrzy. Jeżeli świnia ma dużo mięsa i słoniny, gospodarz chodzić będzie z podniesioną głową, gdyż wszyscy będą go podziwiali, mówiąc: „To prawdziwy mężczyzna” (*tamot mali*), który umie doglądać świń i zna magiczne środki, powodujące ich wzrost. Natomiast gdy okaże się, że mięsa i słoniny jest mało, gospodarz będzie płonął ze wstydu, gdy inni będą pytali: „Czyja to świnia, kto jest jej ojcem?”

Istnieją specjaliści od ćwiartowania mięsa świńskiego. Pozycja ta nie jest dziedziczna, jak w przypadku specjalistów od dzielenia jedzenia podczas *kuluou*, ale wynika ze zdobytych, wyuczonych umiejętności. Specjalne cięcie świni po zabiciu, jest rzeczą bardzo trudną, bo „ojciec” świni, podobnie jak inni zgromadzeni ludzie, cały czas patrzy na ręce dzielącego. Trzeba umieć oddzielić mięso od słoniny. Złe podzielenie mięsa może być uznane za chęć zniszczenia dobrego imienia „ojca” świni.

*Tanep*, przystępując do dzielenia pokawałkowanego mięsa, pyta „ojca” świni, któremu *anubuk* chce świnie ofiarować. „Ojciec” świni wskazuje wtedy wybrany przez siebie *anubuk*. Nie musi to być wspólnota, do której należy wielu członków jego rodziny; w wybranym *anubuk* może też być człowiek, z którym „ojciec” świni ma coś do załatwienia. Gdy np. z kimś się pokłócił, lub ktoś go poniżył, te kawałki mięsa mają rozpocząć proces ugody. Mówi się wtedy, że „mięso ma coś do zakomunikowania” (*tamot dilungdilung ai*). Obdarowany, przyjmując taki kawałek, daje do zrozumienia, że podczas następnej uczty sam podobnie obdaruje dzisiejszego ofiarodawcę. W ten sposób nieporozumienie zostanie zakończone.

Psy (*kiu*) są, po świniach, chyba najbardziej cenionymi na wyspie zwierzętami. Również one są gatunkiem totemicznym — klan Kukubua ma za przodka psa. I chociaż nie należą do zwierząt, nadających ich posiadaczom status bogaczy, uważane są za stworzenia najbardziej przyjazne człowiekowi, których używa się do polowań na zwierzęta mieszkające w buszu, np. na *mumuty* czy *kapule*, jak i do strzeżenia domu.

Na Biem znany jest mit o wielkim psie, który pożerał mieszkańców wyspy i został przemieniony w kamień. Do dziś można zobaczyć wielki głaz, przypominający gigantycznego psa.

Wyspiarze uważają, że właściciel nie powinien psa bić, a gdyby uczynił to ktoś inny, wtedy właściciel psa ma prawo postąpić z nim tak samo, jak z kimś, kto zbilby jego dziecko czy żonę. Po śmierci psa właściciel wyrывa mu zęby (*gir*), z nich bowiem robione są ozdoby, zwisające na szyi. Nie każdy jednak może je nosić. Mają do tego prawo tylko ci, którzy swe mityczne pochodzenie wywodzą od psów — *kania kiu*.

Nocą psy biegają wokół domu (*aniar ab*), choć nikogo nie ma, ale jak mawiają tubylcy tak nam się tylko wydaje, bo wokół domu są duchy niedobrych ludzi a psy, biegając, szczekając i gryząc, odganiają je od domu.

Wyspiarze jedzą psy, o ile są one odpowiednio tłuste. Jednak właściciel nie może zjeść swojego psa, lecz zamienia go z jakimś innym, którego zabija i spożywa. Psy przeznaczone do zjedzenia trzeba wcześniej wykastrować.

Psy służą także jako towar w handlu czy w tradycyjnej wymianie. Np. mieszkańcom wysp Manam i Boisy oddaje się je za pęk tytoniu.

Również psom podaje się leki *ngadur* oraz stosuje się wobec nich różne zabiegi magiczne. Specjalista od płodności ogrodów wzywa *masalaje* psów, by razem z nim uczestniczyły w rytuale i strzegły dobytku. Szczekanie *masalajów* Raban i Manub ma odstraszyć wszystkie robaki i inne szkodniki. Zadaniem innych psich *masalajów* jest lizanie chorych i ginących drzew.

Przed wyjściem na polowanie tubylcy rytualnie kąpią psy w morzu i karmią je dzikim taro, *gabir*, co — według ich wierzeń — czyni psa czujnym i posłusznym. *Gabiru* używa się też do nacierania psich zębów i uszu. Dla dodania psu odwagi i siły podają mu imbir (*ngies*), zmieszany ze rozartymi orzechami kokosowymi. Równocześnie z pojeniem wzywa się waleczne mityczne orły, *targau* Muad i *targau* Matui, które mają spowodować, że psy na polowaniu będą przypominać te mityczne ptaki. Kolejny zabieg magiczny polega na podaniu psu napoju, wymieszanego z kawałkami wątroby świni (*mogmog*), gdzie także znajdują się włosy spod pachy i z łona właściciela psa. Ma to na celu wyostrenie węchu zwierzęcia.

Wysuszony i sproszkowany psi kał, zmieszany z sokiem z orzechów kokosowych, stanowi lek zwany *rongrong*, którym znachorzy leczą infekcje gardła, silny kaszel i astmę. Służy on także w czasie inicjacji młodych chłopców do zabiegu magicznego, pozwalającego wzmocnić i wydłużyć ich oddech w czasie nurkowania pod wodą.

Psi mocz stosowany jest też przez mężczyzn do wyzwiania tzw. „czarnej mocy” w czasie *singsingów*. Dodaje to im sił do długich tańców i śpiewów, a także powoduje uległość kobiet. Smarując ciała magicznym olejem, zwanym *alam*, w którego skład — oprócz psiego moczu — wchodzi olej kokosowy z dodatkiem zapachowych liści z drzewa *sibuli*, śpiewają:

*Kiu Rike — uau kutu kare*  
*kade ka urak kare*  
*nau uluou kare*  
*Be idam la*

Jestem psem Rike  
 jestem pod spodem [pod ziemią]  
 teraz wychodzę na powierzchnię  
 Wącham cię i liżę

Po dopełnieniu tej ceremonii staną się oni jak młode psy, do których — jak suki w czasie rui — lgną ładne dziewczęta.

W pojęciu wyspiarzy większość gatunków ryb morskich, które żyją w akwenu otaczającym Biem, nie ma swojego właściciela. Są niczyje. Dotyczy to ryb raf koralowych, a także przeważającej części gatunków z głębi morza. Swoich „ojców” mają wyłącznie ryby, które można przyciągnąć do brzegu i złowić za pomocą magii, zwłaszcza ryb z przyływu.

Do połowu stosuje się dzidy albo wędki. Tradycyjne włókna liany i ostre ułamki muszli zastąpiła już fabryczna żyłka z haczykiem. Ryby z przyływu łowi się z łodzi dzidą. Oczywiście robią to tylko mężczyźni; kobiety łowią, stojąc w wodzie przy brzegu. Interesującym sposobem połowu jest pocieranie w wodzie — w miejscu, gdzie znajduje się ławica — korzeni *Derris tritoliata* i *Mundelea sericea*, co powoduje wydzielanie soku o właściwościach paraliżujących. Śnięte ryby wypływają wówczas na powierzchnię i są zbierane do koszy i siatek przez rybaków.



Najważniejszy rodzaj ryb to *gag* — to tak zwane ryby fruujące. Ich „ojcowie” to wyspiarze Kam gar, Kaitip, Dziau oraz Baget, którzy posiadają władzę ich przywoływania, czy to poprzez magiczną substancję (o której opowiemy w rozdziale następnym), czy też przez „kamienie przywołujące”, których są posiadaczami. Kamienie te posiadają swoje imiona. „Ojciec” tych ryb — *agon tamot* — musi znać wszystkie rodzaje *gag*, aby wiedzie, które przywoływać. Wzywając rybę uderza on w *kundu*, by usłyszał go Najwyższy Duch Nanarang. Czyni to kilka nocy pod rząd, poza wioską, a rankiem wraca do domu. Po skończeniu przywoływania i po przyścinieniu ryb do brzegu składa ofiarę Nanarangowi. *Tamot agon* od ryb *gag* nie wolno jeść swoich „dzieci”. „Moc” przekazuje ojciec synowi lub siostrzeńcom. Z kolei rybakowi nie wolno spożywać owoców mango, gdyż według mitów z tych owoców wywodzą się ryby *gag*.

*Buol ik* — to ryby różnych gatunków, przychodzące z przypiływem morza. „Ojcami” tych ryb są Burieng i Mando. Muszą przestrzegać podobnych zakazów, co „ojcowie” od *gag*, między innymi nie tylko nie wolno im jeść ryb, pochodzących z przypiływu, ale też gotować w garnkach, w których kiedyś takie ryby były przyrządzane. Są też posiadaczami świętych kamieni, które sprowadzają ryby do wyspy Biem.

*Dźaić* są rybami przybrzeżnymi, więc należą do tych ludzi, na czyich odcinkach wybrzeża się znajdują. Ich poławianie wymaga więc zgody właściciela wybrzeża. Nie może ich łowić osoba nieczysta rytualnie (*tum be malek*), ani ktoś z ranami czy krwawiącymi wrzodami, gdyż *dźaić* — jak wierzą wyspiarze — wyczuwają wszelki brud i w takim przypadku odpływają z akwenu. Mężczyzna, którego żona jest w ciąży, nie może ich łowić ani spożywać. Jeżeli zaś udałby się na łapanie tych ryb, wtedy one nie dotkną już żadnego haczyka.

Tabu czystości rozciąga się i na inne gatunki. Zarówno mężczyzna, jak i kobieta, po odbytych stosunku nie mogą dotknąć niczego, co służy do łowienia ryb. Najlepiej zaś, gdy mężczyzna zachowa wstrzeźliwość płciową przez dwie noce przed połowem. Rybak przed wyruszeniem na połów powinien się dobrze wyspać, tak by łapiąc ryby pozostawał skupiony. Łowić ryb nie może także ten, kto dotykał ciała zmarłego, a nie poddał się rytualnemu obmyciu.

Idącemu na połów rybakowi nie wolno zbliżać się do mogiły, ponieważ duch z grobu może pójść za rybakiem i rwać mu żyłki do wędk. Rybak w ogóle powinien zmierzać do swojej pracy w ciszy i milczeniu, kryć się przed innymi ludźmi, by nikt do niego się nie odezwał i o nim nie mówił bo to mogłoby zapeszyć. Również duchy zmarłych mogłyby dowiedzieć się od żywych o zamiarach rybaka, udać się na brzeg i poniszczyć jego sprzęt.

Ktoś idący na ryby może za to poprosić o pomoc duchy zmarłych rodziców. W tym celu zostawia przy grobie zapalonego papierosa, lub kilka orzechów betelowych, wzywając imion przodków. Nie wolno mu jednak tego czynić, gdy jest już na brzegu, lub gdy siedzi w *kanu*.

Rybakowi nie wolno spożywać nic słodkiego, np. bananów, batatów, czy owoców papaja. To by mogło spowodować, że przynęta stałaby się zbyt słodka — a wtedy ryby jej nie dotkną. Poławiający przed pracą musi też obmyć swój sprzęt rybacki,

by nie był „gorący”. Używa do tego wywaru z liści *kasor* i *kipsuua*. Ludzie bowiem, szczególnie kobiety, mogli wcześniej zaczarować sprzęt spojrzeniem, obmycie zatem przywraca mu „moc”.

Nie można iść na ryby bezpośrednio po uczestniczeniu w ceremoniach tambaranowych — wcześniej trzeba się obmyć, by zniknęła „moc” *tambarana*.

W oczach wyspiarzy *buol* jest współdziałaniem mocy nadprzyrodzonej, sił natury, witalności zwierząt i ludzkiej przemyślności. *Buol* to przyptyw morza, przychodzący od strony rzeki Sepik. Wody Sepiku niosą z sobą wiele zanieczyszczeń, konary drzew, trawy, ale obfitują też w wielkie ilości ryb. Przez kilka miesięcy w roku, kiedy występują wielkie przyptywy morza i wtedy do wyspy dochodzi woda morska, mocno wymieszana z wodą rzeki Sepik. Można wówczas dostrzec dwa kolory wody: brązowy, w którym przewagę ma woda słodka, i niebieski z wodą słoną. Woda brązowa idzie całą ławą, rozlewa się na bardzo wielkiej przestrzeni i niesie z sobą wiele śmieci z Sepiku — oraz bardzo wiele ryb.

Ludzie z wyspy mówią, że od niepamiętnych czasów istnieje Wielki Człowiek o imionach Koge–Toge–Taige, który stworzył ziemię, morze i wszystko co żyje. Każda z jego personifikacji obdzieliła przodków innego klanu na Biem jakąś konkretną mocą i umiejętnością. Moc sprowadzania przyptywu i czynienia go obfitującym w ryby dostali pewni ludzie od Koge. Ta „moc” istnieje do dnia dzisiejszego i przekazywana jest w poszczególnych rodzinach w tajemnych rytuałach.

W mitach moc związana z przyptywem zawsze „szła” za kobietami, gdzie one wychodziły za mąż, tam ich mężowie otrzymywali „moc”, bo choć kobiety ją posiadały, nie miały sił, by ją uaktywnić. Tradycja przekazywania tej mocy głosi, że dziedziczy ją ostatnia w kolejności córka. Natomiast jeżeli w rodzinie jest syn, „moc” otrzymuje zawsze pierworodny.

W miesiącu *bardzui*, czyli gdzieś pod koniec lutego człowiek, w którego rękach spoczywa moc *buolu*, zaczyna przygotowania do sprowadzenia przyptywu do brzegów wyspy Biem. Pierwsze przygotowania polegają na umartwieniach (*gual*): „kontrolowaniu ust”, czyli nie obmawianiu i nie przeklinaniu oraz podobnego rodzaju „kontrolowaniu” uszu, oczu, nóg, rąk i brzucha.

Na początku marca człowiek ten ścina drzewo, z którego buduje *kanu*. Informuje w ten sposób ludzi, że przystąpił do pracy nad przywołaniem *buolu*. Inni za jego przykładem też zaczynają budować swoje łodzie.

W miesiącu, zwanym *gau kiengkieng*, czyli mniej więcej na przełomie marca i kwietnia specjalista wzywa rodzinę, która schodzi się na spotkanie nocą. *Tamot agon* wyznacza poszczególnym krewnym zadania. Pierwszym z nich jest zrobienie małych łuków (*kuol be tun*), które służą do ustrzelenia wszelkiego rodzaju małych stworzeń: koników polnych, jaszczurek, węży. Po upolowaniu należy uciąć im ogony. Oprócz tego należy nazbierać liści o przyjemnym zapachu: *sibul*, dziko rosnącego krzewu *karai* czy *daibuak*, a także strużyn różnych drzew. Ogony zabitych stworzeń symbolizują wszelkiego rodzaju ryby, a liście i krzewy zapachowe mają za zadanie przywołanie ryb w *buolu*, by te czuły się jak u siebie w domu, kiedy dopłyną do Biem. Płyną bowiem od ujścia rzeki Sepik wraz z unoszonymi przez prąd krze-

wami i kawałkami drzew. Rodzina specjalisty wędzi to wszystko i suszy nad ogniskiem.

Tak przygotowane paramenty czekają aż do miesiąca *gau sang*, czyli do końca kwietnia. Wtedy to człowiek od *buolu* udaje się do miejsca Nibieklo, by zaczerpnąć magicznej wody. Jest ona znana wszystkim śmiertelnikom pod imieniem *karru*, natomiast specjalista zna ją pod tajemnym imieniem *kateu*. Nikt poza nim nie wie dokładnie, skąd ją brać, jest to trzymane w tajemnicy, szczególnie przed kobietami i dziećmi. Kiedy specjalista idzie po wodę, musi założyć na siebie nową przepaskę biodrową, jako znak czystości — przed udaniem się po wodę *tamot agon* na pewien czas oddala się od żony i unika innych kobiet, a także — przez okres około sześciu miesięcy — jada tylko raz dziennie, o zachodzie słońca.

Po nabraniu wody specjalista wykonuje naczynie, zwane *kudum*, umieszczając je w świętym miejscu (*bubut*), należącym tylko do niego. Miejsce to otoczone jest białymi kamieniami, by nikt nie śmiał tam postawić nogi. *Tamot agon* bierze stamtąd sześć dojrzałych orzechów kokosowych i daje je kobietom, co do których jest przekonany, że prowadzą się nienagannie. Powinny też być wdowami, bo w wypadku mężatek „moc” wody może przynieść nieszczęście rodzinie. Zadaniem kobiet jest wycięcie miąższu z orzechów i oddanie ich celebransowi, który tchnie w nie swojego ducha. *Tamot agon* zbiera liście różnych drzew, m.in. liście *nignig*, które mają w sobie sok podobny do kleju i których „zadaniem” będzie trzymanie ryb w *buolu* blisko dryfujących drzew, tak jak klej łączy ze sobą różne przedmioty. Tylko wtedy rybacy będą mogli przesywać te ryby dzidami, bowiem rozproszone o wiele trudniej złowić. Wszystko to umieszcza w sześciu łupinach orzechów kokosowych, zalewa wodą a następnie ustawia w pobliżu *kudum* — trzy po jednej, a trzy po drugiej stronie naczynia. Wtedy *tamot agon* udaje się do wioski, skąd zabiera pozbierane wcześniej liście i kawałki drzew, a także ogony wszelkiego rodzaju małych stworzeń, które zostały już uwędzone i ususzone. Następnego dnia, wczesnym rankiem, wyrusza z tym wszystkim z powrotem do *bubut*. Tam wkłada to, co przyniósł, do wody znajdującej się w *kudum* i w łupinach orzechów kokosowych.

Rankiem kolejnego dnia mieszkańcy Biem przystępują do wiązania swoich *kanu*, potem zaś rozpoczynają ich malowanie (będzie o tym mowa poniżej). W tym samym czasie specjalista zabiera z osady młodszego brata, przy czym obaj zakładają nowe opaski. Młodszy brat celebransa nie idzie do świętego miejsca, ale czeka na starszego na wybrzeżu. Specjalista sam udaje się do *bubut*, by wezwać pomocy Anulunga. Wzywa jego prawdziwe imię, nieznane nawet młodszemu bratu specjalisty (na wyspie, poza *tamot agon* od przyływu, zna je tylko *tanep*, który ma też moc wzywania prawdziwych imion boskich personifikacji w innych specjalnościach, właściwych innym *tamot agon*). Tajemne imię Praprzyczyny, odpowiedzialne za przyływ, to Kurumbau. Celebrans wzywa go w modlitwie: *Kurumbau, sirak uut!*, czyli „Kurumbau, wstań i przyjdź!”

Następnie specjalista bierze dwie łupiny z wodą i idzie na brzeg. Jedną z łupin daje młodszemu bratu, drugą trzyma sam — i tak wypływają w morze, aż do miejsca gdzie *buol* styka się z wodą morską. Wylewają wtedy zawartość łupin do morza

i czekają, aż magiczna substancja przemieni się w ryby. Wlewając wodę *kudum dan* do morza, celebrans wypowiada następującą prośbę:

|   |  |
|---|--|
| <i>Kukanuot — sirak uot, sirak uot!</i> | Kukanuot — powstań i przybądź na wybrzeże! |
| <i>Kukanuot — sirak uot, sirak uot!</i> | Kukanuot — powstań i przybij do wybrzeża!  |
| <i>Kanan kukan, sirak uot!</i>          | Kunan kukan — powstań,                     |
| <i>Sirak uot!</i>                       | podnieś się                                |
| <i>Sirak uot!</i>                       | i przybądź do brzegu!                      |

Ducha Kukanuot, do którego zanoszone są te prośby, symbolizuje długa i mocna liana, owinięta łądą palmy koksowej i przystrojona pachnącymi liśćmi. Umieszcza się ją na okres pięciu dni w świętym miejscu nad brzegiem morza, w oczekiwaniu na *buol*.

Jeżeli celebrans z bratem nie doczekają pojawienia się ryb, wracają i następnego dnia próbują tego samego — i tak aż do skutku. Czasem ryby nie pojawiają się przez kilka dni, a wtedy *tamot agon*, oczekując na lądzie ich przybycia, niecierpliwie porusza naczyniem *kudum*, sprawdzając jego zawartość. Gdy znajdzie w nim larwy komarów, oznacza to, że ryby są już tuż tuż. I znowu, pełen nadziei, wypływa w głąb akwenu.

Wreszcie woda wokół *kanu* zaczyna się kłębić — pojawia się ławica ryb! Obaj bohaterowie obrzędu przyplwają wtedy czym prędzej do brzegu i ogłaszają ludziom w wiosce, że mogą już udać się na brzeg, że rybacy mogą już wypłynąć w morze: *buol* niesie wiele ryb. Mężczyźni muszą pamiętać, by łowić je tradycyjną dzidą. Nie wolno im używać żyłki, gdyż wtedy ryby z *buolu* zejda w głąbinę.

I tak wchodzimy w miesiąc *sang*, czyli okres naszego maja. Jest to czas połowu, czas obfitości ryb, których nie liczy się już na sztuki, ale na kosze, którymi kobiety niosą je do wioski. Wszędzie czuć zapach ryb, pieczonych przy ogniskach. W tym czasie na wyspie życie „pozarybne” właściwie zamiera. Mężczyźni wypływają w morze na połów, a kobiety nad brzegiem oczekują na ich powrót. W tym czasie dzieci zbierają drzewo na opał, a osoby starsze doglądają ogniska. *Tamot agon* czeka zaś cały czas nad prawidłowym biegiem ławic przyplwowych.

W miesiącu, zwanym *ti*, czyli gdzieś w lipcu, *buol* opuszcza Biem i udaje się w kierunku wysp Rubrub i Kadawar. Tam ryby przebywają aż do miesiąca *kamlab*, czyli do sierpnia. W tym czasie *buol* jeszcze kilka razy podchodzi do brzegów wyspy Biem, niosąc ryby, ale jest ich coraz mniej. Wyspiarze znowu zabierają się za łapanie *gag*, ryb latających. Zajmują się nimi inni specjaliści, którzy sprowadzają je w wielkich ilościach do brzegu. *Tamot agon* od *buolu* przekazuje więc pałeczkę specjalistom od *gag*.

## Przedmioty — domena ojca i właściciela

Mieszkańcy Biem nie rozróżniają wyraźnie sfery *sacrum* i *profanum*. Widać to chociażby po ich stosunku do większości przedmiotów, które traktują na poły religijnie, na poły użytkowo. Nawet korzystanie z wielu przedmiotów codziennego użytku obwarowane jest szeregiem ceremonii, jakich musi dopełnić ich właściciel, by te

mogły mu służyć zgodnie z przeznaczeniem. Z kolei przedmioty kultowe służą całkiem praktycznym — przynajmniej w pojęciu samych wyspiarzy — magicznym celem: odwróceniu nieszczęścia i zapewnieniu dobrobytu.

Sakralizacja stosunku człowieka do rzeczy w dużej mierze reguluje problem własności. Posiadacz nie musi udowadniać prawa do przedmiotu, skoro nadany on był jego rodowi przez bogów w czasach mitycznych. Każda rzecz, tak jak każdy człowiek na wyspie, ma swoje miejsce w porządku świata.

Prawo własności przedmiotów ceremonialnych i magicznych należy do rodzin, z tym że to jednostka decyduje, kto będzie po niej dziedziczył status właściciela. Zazwyczaj prawo to przechodzi na syna lub na siostrzeńca.

Do niedawna na wyspie powszechne były rzeźby totemiczne — *marup*. Znajdowały się one w domu duchów. Mityczny Marup, dawca ich imienia, wspomniany jest jako człowiek niedobry i groźny. Podobnie rzeźby te miały budzić świętą grozę — i rzeczywiście, jak stwierdził jeden z informatorów, na sam ich widok człowieka opanowywał lęk. Każda rzeźba ubrana była w przepaskę łonową (*malo*) oraz pomalowana.

Z czasem rzeźby totemiczne przestały być używane i niszczały, albo — jak mówią na wyspie — umarły.

Każda grupa miała swojego Marupa, którego wzywała do pomocy w czasie walki. Poddani *tanepa* Leo mieli Mabura, poddani Badzia — Karego, ludzie Burienga — Damei, zaś grupa Bageta — Sindama. Po walce składano bóstwu podziękowania i ofiary. Były to zazwyczaj dzidy, zdobyte na wrogach albo odcięte głowy pokonanych. Ofiary te składano zazwyczaj jednemu Marupowi — Damei.

Ian Hogbin, który prowadził wieloletnie badania na wyspie Wogeo, podobnie jak Biem należącej do grupy Wysp Schoutena, scharakteryzował zajęcia wyspiarzy: „mężczyźni grają na fletach, a kobiety wychowują dzieci”. To lapidarne ujęcie trafnie wskazuje na rolę fletów (*nibiek*), które są domeną mężczyzn, mimo iż jeden z nich określany jest jako *ain*, czyli kobieta.

Jednak według mitycznego podania pierwsze święte flety były w posiadaniu dwóch kobiet: Malaun i Sinam. Obie były żonami Rupnai, a cała trójka zamieszkiwała jeden wspólny dom. Żony, w tajemnicy przed swoim mężem, udawały się nad brzeg morza i tam grały na flecie. Pewnego razu Rupnai, siedząc w domu, usłyszał śliczną muzykę i zorientował się, że jego żon nie ma w domu. Następnym razem potajemnie udał się za nimi i zobaczył, jak wyciągnęły z ukrycia *nibiek*, grały na nim i tańczyły. Po ich odejściu Rupnai ukradł go i zrobił na jego wzór nowy, krótszy od poprzedniego. Odtąd brał ze sobą oba flety i siedząc daleko od domu i od żon, grał. Malaun i Sinam starały się odnaleźć *nibiek*, ale nie mogły. W końcu jednak domyśliły się, kto im go zabrał. Poprosiły Rupnai, by przyniósł im swój flet i zagrał na nim w domu. Gdy tak się stało, kazały mu włożyć instrumenty do ich przyrodzeń — i choć Rupnai bardzo starał się wydobyć z nich dźwięk, oba flety utraciły głos. Żony, śmiejąc się, powiedziały mężowi, że powinien przebywać z nimi w domu. Potem kazały podać sobie *nibiek* i zaczęły na nich grać, a one na nowo wydawały dźwięki. Nauczyły też Rupnai, jak ma prawidłowo grać. Kiedy on grał, one zaczęły wtórować mu na garamutach. Potem wszyscy zatańczyli taniec *mualdikai*. Po zakończeniu

*singsingu* ugotowali świńskie mięso i zjedli je razem. Od tej pory flety pozostają w posiadaniu mężczyzn.

Dlaczego Rupnai nie umiał sam dobrze zagrać na flecie? Otóż kobiety, robiąc instrument, wycięły w nim taki sam otwór, jaki mają w przyrodzeniu, o czym Rupnai nie wiedział.

Kobiety straciły moc i wiedzę dotyczącą fletów. Dziś trzymane są one w miejscach dla kobiet niedostępnych, a ich dźwięk w kobiecym wyobrażeniu łączy się z głosem, wydawanym przez duchy. Dlatego kobiety, słysząc głos *nibiek*, uciekają w popłochu, bojąc się, że dźwięk fletów może je zabić. Nie wolno im także zobaczyć kogoś, dmącego w *nibiek*. Jeżeli gotują dla mężczyzn, biorących udział w ceremonii *tambarana*, zostawiają jedzenie w pobliżu miejsca obrzędu i odchodzą. Nawet w dzisiejszych czasach, kiedy to niektóre, najodważniejsze kobiety twierdzą, że widziały flety, wszystkie bez wyjątku uważają, że instrumenty te są w stanie spowodować na nie choroby, a nawet śmierć.

Od czasów Rupnai mamy więc dwa rodzaje fletów: długi i krótki. Duże flety używane były przed walką, natomiast mniejsze w czasie pokoju. Posiadają one ozdoby *sab-paspas* (pidgin) w formie plecionki, umieszczone w środkowej części instrumentu. Każdy klan ma swoje własne *nibiek*, posiadające osobne imiona. I tak tradycyjny flet, należący do grupy Burienga, nazywa się Mogoi, zaś jego „dziecko”, czyli mniejszy flet, to Mabura. Grupa Leo Mando ma Kamamtui, którego „dzieckiem” jest Bagi, klan Willego Bageta (Sagalub) posiada Kalau z „dzieckiem” Uadan, zaś grupa Bageta — Kamar i „dziecko” Uelkap.

Z posiadaniem i używaniem *nibiek* związane są ściśle określone prawa. Po pierwsze, wszyscy mężczyźni mają wziąć udział w ceremonii *tambarana nibiek*. Nikt nie może zostać w domu z kobietami — jeżeli taki by się znalazł, zostałby „zjedzony” przez ducha. Po skończonych ceremoniach *nibiek*, mężczyznom nie wolno iść do domu. Muszą udać się w osobne miejsce i zażyć lekarstwa oczyszczające. Gdyby ktoś tego poniechał i udał się do rodzinnego domu, by spać z żoną, niechybnie doprowadziłyby ją do choroby. Nie wolno zbierać odpadków jedzenia, którego używało się podczas tych uroczystości, by dać je żonie czy dzieciom. Resztki jedzenia trzeba wyrzucić do morza lub zakopać, ale tak, by nie widziały tego kobiety. Mężczyźni muszą tak długo przebywać w oddaleniu, by mogli przetrwać całe jedzenie, które spożyli podczas *nibiek*.

Również zwyczaje, związane z robieniem i używaniem ceremonialnych bębnow sygnałowych *garamut* (albo *giram*), pochodzą od samego Rupnai. Najlepszym drzewem do zrobienia *garamutu* jest drzewo o tym samym imieniu. Jednak nie ma ich na wyspie, a tylko od czasu do czasu można je wyłowić z morza, kiedy unoszone na falach, dryfują znad rzeki Sepik.

Jeżeli ktoś odnajdzie takie drzewo, musi to zgłosić *tanepowi*. Ten wyznacza ludzi do przyholowania i pocięcia drzewa na brzegu. Tam w celu robienia *garamutu* buduje się wielkie ogrodzenie z liści palmy kokosowej. *Tanep* też wyznacza specjalistów od wyciosania instrumentów, nazywanych *arim*, od imienia zamieszkującego bęben ducha.

Wyciosany *garamut* przenoszą mężczyźni do miejsca Targao, gdzie znów umieszcza się go w ogrodzeniu. Kobiety, obchodzące to miejsce z daleka, wiedzą, że to *tambaran* przeniósł bęben z wybrzeża. W ogrodzeniu *garamut* otrzymuje swój ostateczny kształt i dźwięk, rzeźbi się na nim wzory i maluje (*kater*). Wtedy kobiety i dzieci uciekają z centralnego miejsca wioski, dokąd teraz przyniesiony zostaje *garamut*. Dopiero tam, przed domem wodza, instrument zostaje ustawiony do oglądania. Kobiety mogą teraz wrócić, popatrzeć i wypróbować jego dźwięk, kładąc w podzięce na bębnie kiść orzechów betelowych.

Części *garamutu* nazywane są na wzór części ludzkiego ciała: *taluga* to uszy *garamutu*, *mata* — jego oczy, *damo* — głowa, *ue* — nogi, *lama* — ręka, *auti* — przyrodzenie. Bogate zdobienia instrumentu nazywane są *kiepkiep*, czyli „robaki”.

*Garamut* może być własnością danego człowieka czy rodziny, ale w rzeczywistości jest bębniem *tanepa*. Wszystkie instrumenty zmagazynowane są w jednym miejscu, obok domu wodza. Gdy umrze *tanep*, ucina się kawałek „ucha” *garamutu*.

Nie wolno klócić się ani walczyć w pobliżu stojących *garamutów*. Winni przekroczenia tego zakazu muszą urządzić przyjęcie „obrażonemu” instrumentowi. Kiedy przed świętem Rob czy Bing ktoś wszczyna awanturę w pobliżu bębnow, zebrani mężczyźni wywracają *garamuty* do góry dnami. Dopiero urządzenie przyjęcia przez winnych spowoduje powrót *garamutów* do ich normalnej pozycji. Dopiero wtedy będą one mogły być użyte do kontynuowania wielkiego przyjęcia, którym musi towarzyszyć ich dźwięk.

Jeżeli któryś z *tanepów* czy *bigmenów* weźmie *garamut* z centralnego miejsca i zabierze na jakieś przyjęcie, musi urządzić drugie *singsing* z okazji powrotu *garamutu* na jego dawne miejsce.

Imię, które nadaje się *garamutowi*, musi być imieniem, które jest własnością danego klanu. Nie wolno kraść imienia z drugiego klanu czy miejsca. Imię ducha *tambaran*, zamieszkującego bęben, przechodzi na instrument. Każdy z bębnow-*tambaranów* ma specjalny, różny od innych sposób uderzania. Kiedy na przykład rodzina Baget, uderzając w *garamut*, wzywa *tambarana*, musi stosować tylko „swoją” sposób uderzania, aby ludzie wiedzieli, który to duch wzywa ich na rozpoczęcie ceremonii *nibiek*.

*Sulum*, czyli uderzanie w *garamut* nocą, towarzyszy przygotowaniom do *kulou*. Ma ono za zadanie wezwać wszystkich mężczyzn do przybycia na *singsing*.

*Uag* albo *kundu* to bęben rytmiczny, mniejszy od *garamutu*.

*Masim masar*, to spódniczka z trawy, używana podczas *singsingów*. Żona *tanepa* ma prawo do noszenia *masar*, mającej specjalne ozdoby z przodu — *mol*. W czasie uroczystości tak ubrana *međ* kroczy z przodu żeńskiego pochodu. Zwykle kobiety noszą *masar* bez ozdób. Kobiety podczas miesiączkowania muszą nosić *balig*, czyli spódniczkę zrobioną z liści bananowych.

Z kolei każdy mężczyzna nosi pod pachą mały koszyk *sikmuar*, w którym trzyma orzechy betelowe lub tytoń. Właściciel koszyka ma do niego podobne prawa, jak do żony. Koszyk stanowi o jego statusie, mężczyzna nie rozstaje się z nim właściwie nigdy. Towarzyszy też mężczyźnie w zastępstwie żony podczas wymiany (*lu-*

ou) oraz na przyjęciach. Na wyspie utarło się nawet pytanie: „Gdzie twoja żona?”, co znaczy — gdzie twój koszyk?

*Tabir*, to drewniany talerz używany do przyjęć. Jeśli ktoś chce mieć swój własny *tabir*, znosi odpowiedni kawałek drewna do artysty, specjalizującego się w ich wykonywaniu. Za pracę wynagradza artystę jedzeniem, betelem i tytoniem. Zapłatę znosi na nowym talerzu, a wtedy artysta ozdabia go płaskorzeźbą i malowidłami, po czym zwraca ponownie właścicielowi.

*Tabir* służy tylko do *kuluou* i dlatego trzeba o niego dbać. Do zwykłego jedzenia i małych *party* służą mniejsze drewniane talerze.

Na wyspie istnieje wiele wszelkiego rodzaju narzędzi codziennego użytku. Różniamy dwie podstawowe ich grupy: narzędzia tradycyjne i narzędzia przyniesione przez białych. Spośród tradycyjnych wymienić należy w pierwszym rzędzie siekiere *bader* i nóż. Siekiera, wykonywana z muszli *kir*, zazwyczaj służyła ścinaniu drzew. Do niedawna umiało je wykonywać wielu wyspiarzy, chociaż praca nad nimi była bardzo długa. Nóż wykonywany był z muszli *simuan*. Posiadał go każdy mieszkaniec wyspy.

Do pracy w ogrodzie używano kija kopieniaczego — *tarmam*. Z nadejściem białych narzędzia tradycyjne pozostały w domach, gdzie pokazuje się je młodemu pokoleniu. Do pracy się ich już nie używa. Wyjątkiem są przyrządy rybackie. Należy do nich wędka (*kamod*) z żyłką i haczykiem (*kuoil be alou*), dzida *sop* oraz kije kopieniache.

Większa część męskiej populacji wyspiarzy ma swoją broń, chociaż używa jej coraz rzadziej. Niektóre egzemplarze zostały przekazane właścicielom przez przodków, jednak inne nadal są wykonywane. Broń trzeba starannie umieścić w odpowiednim miejscu, gdzieś wysoko, by nikt przez nią nie przestępował, bo w takim przypadku stanie się bezużyteczna w walce.

Do walk, czy większych wojen, służą głównie: dzida *sop*, włócznia *supsup* oraz łuk z różnego rodzaju strzałami (*karam be pakau*, *karam kuol be butum*). Wymienionych narzędzi używa się też do polowania i połowów. Istnieją jednak też przedmioty, służące wyłącznie do zabijania ludzi. Należą do nich dzidy *bagum*, a także małe bagnety, zrobione z kości strusia (*muruk*). Używa ich przeważnie *sanguma*.

Dzida *um* była używana tylko do walki, natomiast dzidy *iumar* — którą rzucano się za pomocą wyrzutni, a nie, jak *um*, tylko za pomocą ręki, można też używać do polowania na świnie. Ta ostatnia nie ma żadnych ozdób.

Istnieją też dzidy, które zaostrza się kośćmi specjalistów *tamot agon*. Używa się ich do przywoływania przypraw. W odpowiednim czasie kładzie się je w nowe *kanu* i wypływa w morze. Jedna z takich dzid, o imieniu Selvi, znajduje się w posiadaniu Burienga. „Ojcem” jej był Bali, który przyozdobił ją licznymi rzeźbami.

Dzidy zazwyczaj wykuje się ze specjalnych bambusów — *manub iu*. Ścina się je o zachodzie słońca, a same dzidy wykonuje się wczesnym rankiem.

*Tanepowie* mają własne dzidy, zwane *lalabur*. Robi się je z drzewa *jar*. Dzida taka przyozdobiona jest piórami strusia (*mes*) i ma na sobie płaskorzeźbę, przedstawiającą idealną *med*. Mógł ją nosić tylko *tanep butuang*. Jednak nie wolno jej było



używać do walki, przeciwnie — wódz miał moc zatrzymać zbrojny spór poprzez wzniesienie dzidy do góry. *Tanep* przeważnie pokazywał się z nią podczas wielkich ceremonii. Dzidę *sau* nosi *tanep* mniejszy, mieli je też *tamot agon*.

Ozdoby (*nadzing*) oraz style wzorów (*gagar*) w wielu przypadkach różnią się od siebie w zależności od klanu czy rodziny. Nie wolno używać zastrzeżonych ozdób i wzorów czy to na *kanu*, czy na domach, czy wreszcie na *tabirach* należących do ludzi z innych klanów. Ozdoby oraz wzory są swoistym łącznikiem pomiędzy rzeczą a konkretnym człowiekiem, pełniąc zarazem funkcję sakralną, jak i funkcję znaku własności.

*Nadzing* przejmuje się przez dziedziczenie — rodzice dają je pierworodnemu dziecku w momencie inicjacji. Gdy na przykład męzczyzna pochodzi z klanu Biat, zaś ona z Sagalub, dziecko, które należy do klanu matki, od niej powinno dostać te ozdoby. Jednak ojciec też często daje jakieś *nadzing* pierworodnemu dziecku.

Poszczególne rodziny mają najróżnorodniejsze ozdoby: rodzina Bam używa psich zębów i wzorów *mabura*, Ragu — wzoru w kolorach tęczy (*bulieu*) oraz piór kogutów *kalangar*, jako ozdoby umieszczanej we włosach. Gurom odróżniają się od innych sposobem malowania twarzy na podobieństwo jaszczura. Wzór ten nosi nazwę *matanguriei*. Wieszają też muszle na sukienkach z trawy podczas *singsingów*. Natomiast Kumuk nie mają swoich ozdób ani wzorów. Powodem tego jest fakt, że po przegranych potyczkach spalono im domy, przy czym zniszczone zostały także ich ozdoby.

*Gagar* przechodzi z ojca na syna, nigdy zaś na córkę. Kiedy ojciec robi synowi *kanu*, przyozdabia je swoim wzorem. Gdyby dał *gagar* córce, rozgniewałby swój klan, bo dziewczyna powinna mieć i używać *kanu*, które zbuduje jej mąż wraz ze swoją rodziną. Owszem, może dać jako prezent córce jedno *kanu* z własnym wzorem, ale po zniszczeniu tej łodzi młoda kobieta nie może oznaczyć ojcowskim *gagar* nowego *kanu*.

Na wyspie występuje 13 rodzajów *gagar*. Mówiąc najogólniej, przedstawiają one Istotę Najwyższą albo też drogę dojścia do niej, a także „drogę rodzenia” — dawania życia. I choć najważniejsze z nich — *unkau*, *kau* i *manubsouou* — przedstawiają to samo, mają różnych „ojców”, gdyż należą do różnych klanów: Kukubua jest właścicielem *kau*, Biat — *unkau*, zaś Sagalub — *manubsouou*. Sam Rupnai ozdobi wzorem *unkau* słupy w swoim domu duchów. Teraz, gdy nie ma już *kied*, potomkowie mitycznego bohatera używają tego wzoru tylko do ozdabiania swoich *kanu*. Według innego opowiadania początek temu *gagar* dał człowiek o imieniu Unkau, zaś wzór ma przedstawiać jego samego. Człowiek ten bardzo pomógł mieszkańcom Biem, stąd jego „podobizna” jest w wielkim poważaniu. *Kau* (wysokie chmury) symbolizuje Najwyższą Istotę; *kau Godziam*, własność przodków Kabunga z klanu Kukubua, oznacza gwiazdę poranną. Wzorem *manubsouou* dekoruje się nie tylko łodzie, ale też drewniane talerze.

Spośród pozostałych wzorów warto wspomnieć o *med*. Nie jest on zastrzeżony dla jednego klanu czy potomków jednej rodziny. Symbolizuje on przyrodzenie żony *tanepa*. Zazwyczaj ozdabia się nim dzidy.

## Dom i łódź — świątynie codzienności

Obowiązkiem każdego żonatego mężczyzny jest wybudowanie domu. Tubylcy mówią, że dom jest jak matka i — jak osoba — powinien być „zdrowy”. Zarówno mąż, jak i żona muszą dbać o porządek i dostatek w domu, a także o jego schludne otoczenie. Tylko do takiego domu chętnie będą przychodzić ludzie na *turang* (odwiedziny), by pogawędzić i odpocząć w jego zaciszu. Domy służą jako schronienie, miejsca do przygotowania posiłków, do spania, przechowywania narzędzi itd. Dom jest też miejscem dającym ochronę, czy to w czasie nocy, czy podczas deszczu, broni też przed napadem wroga. W razie schronienia winnego, który popełnił przestępstwa w jakimkolwiek domu, jego gospodarz ma obowiązek zapewnienia mu ochrony. Gdyby mimo to ktoś obcy wszedł do domu i pobił ukrywającego się tam człowieka musiałby zapłacić odszkodowanie z tytułu naruszenia prawa azylu.

W domu zawsze ma palić się ognisko. Oprócz typowo rodzinnych funkcji, stały ogień potrzebny jest do nadawania sygnałów dla łodzi.

A oto historia powstania pierwszego domu na wyspie. W dawnych czasach człowiek o imieniu Luom Bader mieszkał z matką w miejscu Džekbou. Był dobrym myśliwym — zawsze wracał z polowania z kilkoma dzikimi świniami. Matka część mięsa gotowała, a część wędziła i suszyła. Pewnego razu Luom Bader postanowił sprawdzić, ile mięsa nasuszyła matka. Stwierdził, że mięsa jest mało, oskarżył więc ją o jego podkradanie i wyjadanie. Urażona matka, kiedy jej syn wyruszył następnego dnia na polowanie, ugotowała świńskiego mięsa, sama zaś wyniosła się z domu w kierunku góry. Kiedy Luom Bader wrócił do domu, zastał przygotowane jedzenie, ale nigdzie nie mógł znaleźć matki. Zaczął więc płakać i wołać jej imię. Matka w końcu dała się udobruchać, przebaczyła synowi i zabrała go ze sobą na wierzchołek góry. Tam poprosiła syna, by znalazł kawałki drzewa *ribak*, po czym nauczyła go, jak robi się i używa nowego rodzaju dzidy. Najpierw ćwiczył, rzucając w bananowce, jednak po pewnym czasie matka powiedziała synowi: „Teraz wypróbuj dzidę na mnie!” — „Przecież cię zabiję” — „Gdy uderzysz w miejsce w pobliżu mojej piersi, nic mi się nie stanie”. Syn, posłuszny woli matki, rzucił dzidę, trafiając w samo serce. Ale matka oszukała Luom Badera. Uderzona, padła martwa na ziemię. Syn, gdy minął szok spowodowany jej śmiercią, ustawił koło jej nóg bęben sygnałowy *giram*, obok rąk — bęben rytmiczny *uag*, zaś przy ustach zmarłej położył muszlę *taur*. Uczyniwszy to, położył głowę na jej piersiach, i tak, szlochając, zasnął.

W nocy nadciągnęła ciemna chmura i uderzył piorun — a wtedy *giram*, *uag* i *taur* wydały swoje dźwięki. Luom Bader obudził się i ze zdziwieniem spostrzegł, że nie śpi na ciele zmarłej matki, ale w wielkim domu. Ten pierwszy, mityczny dom nazwany został Amdar.

Właścicielami domów są jednostki lub rodziny. Reguła ta ma dwa wyjątki: domy wodzów są własnością wszystkich mieszkańców *anubuk*, albo nawet — w wypadku *tanepa butuang* — całej wyspy. Dawniej zasada ta rozciągała się również na domy duchów. Wspólny jest też plac przed domem *tanepa*.

Ponieważ dom jest „matką”, trzeba go traktować z szacunkiem. Dzieci nie powinny się wewnątrz niego bawić, ani tym bardziej urządzać głośnych awantur. Nie-

grzecznym dzieciom rodzice tłumaczą: „Źle robicie, bo gdy dom będzie głodny, i wy zaczniecie głodować”. Często dodają też: „Pamiętaj, że dom ma usta (drzwi), brzuch, nogi i wszystkie części, jakie ma człowiek.” „Ustami” domu są jego drzwi, „brzuchem” — miejsce, gdzie składa się ususzone i uwędzone zapasy (*patagdi*).

Domy, podobnie jak ludzie, mają imiona oraz swoich „ojców”. W większości przypadków domy noszą imiona swoich właścicieli.

Domy w stylu *amdar* dzielą się na dwa rodzaje. Właściwy *amdar* podarował Rupnai klanowi Biat, dzisiaj zaś należy on do jego części, zamieszkującej miejsce Ragu. Tradycja głosi, że prawo własności do tego domu utraciły rodziny, których ojcowie wydawali synów za żony z innych klanów. Prawo budowy takiego rodzaju domu przechodzi z ojca na syna. Dom ten ma dwie *bag*, werandy. Drugi rodzaj *amdaru*, nazywany *unkau*, należy do klanu Biat pochodzącego z miejsca Kumuk.

Styl *Biem suor* należał kiedyś do całego klanu Kukubua, ale podobnie jak w wypadku *amdar*, dzisiaj należy tylko do potomków Mal. Potomkowie Piotra Kabunga (Kukubua) budują domy w stylu *tikienrauain*. Nazwa ta w pidgin ma synonim *wanbel*, co oznacza jedność, zgodę. Styl domu *dżargur dan* przodkowie rodziny Samgai skopiowali od mieszkańców wyspy Wogeo. Również z tej wyspy pochodzi wzór *kamandżalat*, należący do potomków Buranau.

Do stałego wyposażenia domu rodzinnego należą: narzędzia ogrodowe (*kir be tarman*), narzędzia rybackie (*uor be sap be alau be kunieb*), „zastawa stołowa”, na którą składa się garnek, talerz i widelec (*buad be tabir be sar*), chochla (*gaugau*), zbiorniki na śmieci (*kap be diep*), sprzęty do spania (*kabor*) oraz siedzenia (*kuob be kat*), a wreszcie palenisko (*bunat*). Młodzi powinni to wszystko zdobyć sami, zanim się pobiorą, ale też mogą to dostać jako prezenty ślubne; szczególnie często kobieta wnosi sprzęty domowe jako wiano.

Budując dom, mężczyzna — jeśli nie jest wodzem — musi sam przygotować budynek, potrzebny do wzniesienia szkieletu konstrukcji, złożonej ze słupów i poprzecznych drągów. Oprócz tego gromadzi on *ukou*, czyli wielkie ilości orzechów kokosowych lub betelowych, daki i tytoniu — dla ludzi, którzy przybędą mu z pomocą. Następne etapy budowy: *kalang ras* (cięcie lian na wiązania filarów), *dżieu tar* (nacinanie gałęzi palm kokosowych, poprzedzone wypalaniem buszu) i *kai puol* (ściągnięcie drzewa na miejsce konstrukcji) należą już do całej wspólnoty. Jedzenie dla pracujących przygotowują kobiety z rodziny „inwestora” oraz z rodzin, którym ta rodzina pomogła w poprzednich budowach.

W pracy nad *rum kabikiel*, czyli przy fundamentach, przy wkopywaniu w ziemię słupów i kładzeniu poprzecznych żerdzi, jako podstawy pod podłogę, biorą udział tylko ludzie danej rodziny i sąsiedzi. Nad *rum lang*, czyli wznoszeniem ścian, znowu pracują wszyscy mieszkańcy trzech *anubuk*, jedzenie zaś szykują wszystkie kobiety. Na tym etapie kończy się praca grupowa — wykańczaniem domu zajmuje się jego właściciel, wraz z najbliższą rodziną. Oni to kładą podłogę, wykonują palenisko, a także miejsce do spania.

Na wyspie najważniejszym z budynków jest oczywiście dom wodza, zwany *aunkou*. Rozróżniamy dwa style takich domów: z pojedynczym dachem — *amdor*, oraz z dachem podwójnym — *kadap mangal*, czyli „łamiące się fale”. *Amdor* budują po-

tomkowie Ragu; oprócz *sumkatów* ma on charakterystyczny *bed*, czyli półkę na werandzie domu. *Tanep nanarang* mieszka w domu zakończonym dwoma *sumkata-mi*, natomiast *tanep tamot* zadowolona się jednym. Dom *kadap mangal* należy do rodziny Willygo Bageta.

Budowa domu *tanepa* jest wielkim wydarzeniem w życiu mieszkańców Biem. Dom, choć przeznaczony będzie dla wodza, jest jednak domem wszystkich i dlatego przez wszystkich jest budowany.

*Tanep* nie może zaproponować ludziom, by wybudowali mu dom, ani poprosić ich o pomoc. To sami mieszkańcy decydują, czy nadszedł czas, by postawić dom swojemu naczelnikowi. W przypadku nowego *tanepa*, dla którego wybudowanie domu jest zarazem aktem nadania mu władzy, decydujący głos ma „odchodzący na emeryturę” ojciec, a w przypadku jego śmierci — rodzina.

Do pracy nad domem wodza zaangażowani są wszyscy mieszkańcy wyspy. Wódz jest wodzem wszystkich i „własnością” wszystkich. Do poszczególnych etapów budowy włączane są różne grupy mieszkańców.

Pierwszą właściwą czynnością budowlaną jest *rum kudziabu*, czyli stawianie szkieletu domu. Do tej pracy włączeni są tylko ludzie z klanu *tanepa*, którzy mają za zadanie dostarczenie na plac budowy wielkich drzew. Na wyspie — jak wspomnieliśmy — nie ma ich w wystarczającej ilości, a więc często wydobywa się je z morza. Drzewa te holowane są do brzegów za pomocą kilku *kanu*. Przed transportowaniem ich na miejsce budowy obrabiane są na brzegu. Tak przygotowane, użyte są do wznoszenia szkieletu konstrukcji. Ukończenie tej pracy jest zaproszeniem innych do współdziałania.

*Kalang ras*, to — jak już wiemy — szykowanie lian. Do tego etapu pracy wezwani są wszyscy mieszkańcy wyspy. *Dziangdziangowie* wzywają i wysyłają do tej pracy młodych mężczyzn. Kobiety z trzech *anubuk* zajmują się przygotowaniem jedzenia dla pracujących, natomiast mężczyźni z *anubuk*, do którego należy wódz, przygotowują dla wszystkich orzechy betelowe i tytoń.

Do cięcia gałęzi palm kokosowych (*dzieu tar*) zaangażowani są wszyscy mężczyźni, szczególnie młodzi, gdyż oni najsprawniej wspinają się na wysokie drzewa. Z gałęzi zrobione zostaną maty (*dzieu dimiel*) i plecionki, służące do pokrycia dachu. Do tej pracy nie zaprasza się nikogo, każdy wie, że jest ona jego obowiązkiem. Podczas gdy mężczyźni zajęci są ścinaniem, kobiety szykują dla nich jedzenie, które pracujący spożywają, siedząc przed domem wodza. Po ścięciu i dostarczeniu na budowę drzew (*kai puol*) następuje etap *rum kabikiel* — przygotowanie miejsca i wzniesienie fundamentów (słupków). Do prac tych zaangażowane są wszystkie trzy *anubuk*.

Teraz przychodzi czas na właściwą budowę — *rum lang*. To wielki wysiłek, i dlatego na plac budowy udają się wszyscy zdolni do pracy; nawet ludzie starzy przychodzą tu, by dać wyraz solidarności. Kobiety, jak zwykle, zajmują się gotowaniem. Pomagają im w tym młode dziewczęta, które przynoszą na plac budowy posiłek, przygotowany w poszczególnych domach. Dzieci zbierają drzewo na ogniska, w którym pieczone będą banany.

Zostaje jeszcze *dzieu tigiak* — pokrywanie matami dachu oraz ścian domu — i wszyscy mogą przystąpić do *kuluou*, wieńczącego to wielkie wydarzenie, jakim jest budowa domu *tanepa*. W godzinach popołudniowych rozpoczyna się *singsing* przy użyciu *garamutów* i *kundu*; towarzyszy temu oczywiście zjedanie świń. Następnego dnia młodzieńcy udają się swoimi *kanu* na drugą stronę wyspy, by tam naciąć gałęzi palm ozdobnych *kaptol*, którymi udekorują dach i ściany domu wodza. Odbywa się to przy *singsingu* mężczyzn, zwanym *kagorpan*. Kobiety śpiewają wtedy własny *singsing*.

Dopiero teraz nadchodzi czas na wielkie *singsingi*. Rozpoczyna je pieśń kobiet, zwana *kalendzio*. Tańcząc nocą z zapalonymi pochodniami, okrążają one wokół domu, dając mu swe błogosławieństwo. Po skończeniu *kalendzio* rozpoczyna się *singsing* mężczyzn, *silum*. Trwa on aż do rana, przy dźwięku *garamutów*.

Po „związaniu” kilku świń mężczyźni przystępują do biesiady *sibuk dimuamri*, na którą składają się pieczone w ognisku banany, spożywane z dodatkiem świńskiego mięsa oraz orzechów galipowych.

Na koniec nadchodzi czas wielkiego *singsingu* — Rob, który jest ostatnią fazą budowy *aunkou*.

Tak wiele ceremonii wyraża wielką wagę tego domu w życiu mieszkańców wyspy. Dom wodza jest posiadłością wszystkich, tak samo jak do wszystkich należy sam *tanep*. Jest schronieniem, do którego uciekają ludzie w chwilach niebezpieczeństwa, jest też miejscem, gdzie każdy głodny może znaleźć pożywienie. Do tego domu ludzie będą przychodzić w każdej potrzebie, w nim bowiem, jak w świątyni, znajdują się — przechowywane w specjalnym miejscu — magiczne substancje *mu-ruou*, powodujące wzrost plodów rolnych, sprowadzanie ryb i panowanie nad pogodą. Dom *tanepa* jest zatem centrum mocy, używanej zarówno do niesienia pomocy, jak i niszczenia.

*Kied*, czyli domy duchów, były to domy mocy, domy spotkań z drugim światem — a zarazem domy mężczyzn. Każdy klan posiadał własny *kied*. Na wyspie Biem nie ma już dziś domów duchów, przestały one istnieć gdzieś po drugiej wojnie światowej. Jednak pamięć o nich jest ciągle żywa. Wiadomo, że domy te swym wyglądem przypominały dom wodza.

*Kied* swymi początkami sięga przodka Rupnai. On to zbudował, jako pierwszy, dom duchów.

Kiedy któryś z *tanepów* chciał przystąpić do budowania domu duchów, nie oznajmiał o tym nikomu, nawet *dziangdziangom*. Prosił tylko ludzi, by zaczęli pracować w nowych ogrodach, by „zaoszczędzili” kilka świń, gdyż on będzie potrzebował dużych ilości pożywienia — nie mówiąc przy tym, na co.

Po takim oznajmieniu czekał, aż wszystkiego, o co prosił, będzie w wystarczającej ilości. W tym samym czasie starał się dowiedzieć, czy dwa pozostałe klany mają wystarczająco jedzenia, by mogły mu przyjść z pomocą. Kiedy stwierdził, że wszystko w jego klanie jest gotowe, brał dwie kiście orzechów kokosowych, trochę tytoniu i wzywał swoich *dziangdziangów* na zebranie. Tam oznajmiał im o zamiarze budowania *kied* oraz badał ich opinie na ten temat. Jeśli wszystko wypadło pozytywnie, następnego dnia całe zgromadzenie starszyny wzywało pozostałych *ta-*

*nepów* wraz z ich *dziangdziangami* i innymi *bigmenami*, by oznajmić im o budowie i zarazem zaprosić do współpracy.

Rankiem dnia następnego, na sygnał naczelnego wodza, wszyscy mieszkańcy wioski przychodzili na zebranie, gdzie *tanep* oznajmiał im o rozpoczęciu budowy *kied*. Oznaczało to rozpoczęcie prac. Najpierw kobiety czyściły teren przeznaczony pod budowę. Mężczyźni zaś w tym samym czasie udawali się na poszukiwanie drzewa, potrzebnego do konstrukcji *kied rum kudżibudi*, szkieletu domu. Po przyniesieniu drzewa do wioski, zasiadali do przygotowanego przez ten czas posiłku i żuli orzechy betelowe.

Cały cykl cięcia lian, ciosania i stawiania słupów (*kabi*) wygląda podobnie, jak w przypadku konstrukcji domów mieszkalnych. Jednak gdy konstrukcja (*rum kudziabdi*) domu duchów była już gotowa, ludzie chowali się po domach i ze strachem oczekiwali momentu, w którym Duch Fletu, Tambaran Nibiek, upoluje mężczyznę, kobietę lub dziecko, by można je było złożyć w ofierze w domu duchów. Ten obrzęd nazywał się *kied dimadari*. Specjalnie wyznaczeni mężczyźni chodzili wówczas po całej wiosce i po terenach jej przyległych, poszukując kogoś przebywającego w pojedynkę, kogo można byłoby zabić. Ludziom w wiosce oznajmiało się potem, że to gałąź orzecha kokosowego — którą dla pozorów kładło się zabitemu na klatce piersiowej — spadając, zabiła nieszczęśnika. Ofiarę chowano w ziemi, w odludnym miejscu poza wioską. Ofiarowanie człowieka nadawało domowi mocy — bez dokonania tego aktu *kied* byłby tylko zwykłym budynkiem.

Wieńcząc budowę, na samym szczycie domu (*suk*), wieszano udekorowane liście palm kokosowych. Ludzie wierzą, że liście te zawieszał sam *tambaran*. W następnej kolejności mężczyźni przystępowali do sprawdzania fletów: stare wymieniano, a te w dobrym stanie zanoszono do domu duchów. Rozpoczęły się przygotowania do święta Rob.

Posiadanie sprawnych łodzi (*kanu*) pozwala na dokonywanie połowów ryb morskich, przemieszczania się do ogrodów, położonych w różnych częściach wyspy oraz kontaktu z innymi wyspami czy też nawet stałym lądem. Tubylcy bardzo dbają o dobry stan użytkowy łodzi, często je malują i ozdabiają, uważając *kanu* za „wielkiego przyjaciela” człowieka. *Kanu* ma być wykonane solidnie i dobrze przyozdobione, tak by inni podziwiali je, mówiąc, że ma ono swego „ojca”. W czasie sztormów i gdy morze jest wzburzone, *kanu* powinno być ustawione w bezpiecznym miejscu. Jeżeli właściciel przez niedbalstwo straci łódź, wówczas ludzie będą pytali: „Czy to *kanu* nie miało swego ojca?” Łodzie, stojące na brzegu, nie mogą spoczywać bezpośrednio na ziemi lub być zabezpieczone przed samoczynnym odpłynięciem w morze kamieniami. Do tego celu stosowane są specjalne rolki i tubylcy, nadając łodzi szczególne znaczenie, określają je jako „łóże”. Kradzież łodzi, podobnie jak ziemi, podlega surowej karze. Niedopuszczalne jest korzystanie z obcej łodzi, bez uzyskania zgody jej właściciela. Funkcjonują też pewne zakazy, dotyczące przebywania kobiet na łodzi lub na brzegu morza, gdzie łódź się znajduje. W okresie, gdy na wodach przybrzeżnych występuje obfitość ryb, kobieta nie może przebywać na łodzi, a nawet nad nią przeskakiwać czy przechodzić (*kalapim*), gdyż sprawiłaby

przez to, że łódź „stałaby się zimna”, czyli utraciłaby „moc”. Tabu to dotyczy szczególnie łodzi nowo wykonanej.

Istnieją dwa rodzaje *kanu*, które buduje się zupełnie inaczej. Pierwsze to duże *kanu* wyposażone w żagiel — *kat rabreb*, drugie to *kat ararkor*, czyli małe *kanu* nie mające żagla i używane do poruszania się wokół wyspy. Z mniejszych *kanu* mamy łodzie „trzypatykowe” i „dwupatykowe” — typy te uzależnione są od wielkości łodzi i drążków łączących ją z autrygą, czyli urządzeniem utrzymującym łódź na falach.

Dawno temu — jak głosi znana na wyspie opowieść — mieszkańcy wyspy Biem nie znali jeszcze sztuki budowania *kanu*. Kiedy chcieli złowić ryby, brali liany, robili z nich coś w rodzaju żyłki i łowili, siedząc na brzegu na kamieniach. Trwało to aż do momentu, kiedy to dwóch braci o imionach Manub i Libuab zbudowało pierwsze *kanu*, wypłynęło nimi w morze — i potem nauczyło tej sztuki innych. Pierwsze *kanu* posiadało żagiel, a więc było łodzią typu *kat rabreb*.

Manub i Libuab budowali swoje *kanu* osobno. Nie chcieli dzielić się ze sobą pomysłami ani pomagać sobie nawzajem. Libuab zrobił autrygę z drzewa *marog*, które jest za miękkie. Manub natomiast użył do tego drzewa *samsam* — jest to bardzo dobry rodzaj drzewa na autrygę. Podobnie Manub wybrał mocne liany, a Libuab bardzo liche. Kiedy doszli do robienia masztu (*uer*), Libuab ściął drzewo *mabrab*, słabe i w dodatku krzywe. Manub za to zrobił maszt z mocnego drzewa *mud*. Przystępując do robienia żagli, Libuab naciął na nie trawy *simsim*, która na żagle się nie nadaje — natomiast Manub zrobił żagle z *rurun*, to jest z pochwy palmy kokosowej, i był to bardzo dobry wybór.

Następnie zaciągnęli swoje *kanu* do morza i zaczęli wyścigi, by udowodnić, czyja łódź jest lepsza. W pierwszej i drugiej próbie wygrał Libuab, ale podczas trzeciej jego *kanu* się rozleciało, a on sam wskoczył na *kanu* brata i tak wrócili do brzegu. Od tej pory tubylcy z Biem budują swoje *kanu* na wzór łodzi Manuba.

Istnieje też inny mit, mówiący o tym, jak Natkadomong zbudował pierwsze *kanu*, używając do tego kości swojej matki.

Pozwolenie na budowę *kat rabreb* może dać tylko *tanep*. Wydaje on je tylko wtedy, gdy w ogrodach znajduje się wystarczająca ilość owoców i warzyw, a w wiosce jest wiele świń do zabicia. Zazwyczaj budowę rozpoczyna się w lutym lub marcu — które obfitują w żywność, bo jest to pora deszczowa, sprzyjająca wegetacji — aby po zbudowaniu łodzi było wystarczająco dużo czasu do wypłynięcia w morze w czasie spokojnym, to jest w maju lub czerwcu. Te miesiące bowiem nadają się do żeglowania na inne wyspy, czy też na stały ląd.

Wódz, gdy postanowi o budowie, oznajmia ludziom, by gromadzili orzechy betelowe, tytoń i żywność. Cała wioska raduje się na wieść o rozpoczęciu pracy. Zazwyczaj buduje się trzy łodzie.

Po nagromadzeniu przez wspólnotę wystarczającej ilości jedzenia, mężczyźni przygotowują się do ścięcia drzewa (*kat dipuoli*). Nim wyruszą do buszu, schodzą się poprzedzającej nocy przed domem głównego wodza. Tam, przy akompaniamencie *garamutów* i *kundu*, rozpoczyna się *singsing kirdimosodki*. Dzieli się on na kilka etapów.

*Lung* — wątkiem tej części jest ciągnięcie *kanu* na okrągłakach. Pieśń ma uczynić łódź lekką, by łatwo ją było przemieszczać z jednego miejsca na drugie, zarówno po płaskim, jak i po górzystym terenie. *Luou* — podczas tej części *singsingu* wzywa się imion przyjaciół z innych wysp i ze stałego lądu. Ma to na celu pozyskanie przychylności tych ludzi dla żeglarzy. *Uag be mal tabrub* — oznacza „spódniczka z trawy i przepaska biodrowa opadły”. *Singsing* ten ma sprawić, by podczas sztormu *luou* nie martwili się o los prezentów, jakie dali żeglarzom, tylko o nich samych. *Rik* — to „trzęsienie ziemi”. Kiedy żeglarze dopłyną do jakiejś miejscowości, żyjący tam ich „przyjaciele”, nawet gdyby byli gdzieś daleko od przystani i nie słyszeli nawoływań ludzi, czy dźwięków *kundu*, albo też odgłosu muszli *taur*, powinni odczuć specyficzną wibrację w trzewiach — a wtedy pobiegną, by przywitać gości.

*Singsing* ten trwa do godzin porannych. Po jego skończeniu następuje czas ścięcia drzewa. Kiedy drzewo jest już ścięte i wstępnie obrobione, holuje się je do wioski (*kat dirpiek*). Teraz przychodzi kolej na *kat dżigdżieg disar* — otworzenie uszu *kanu*. Wyznaczeni ludzie biorą do rąk specjalne kije, zwane *tuł*, i przykładając je do dziobu pierwszego *kanu*, zaczynają wymieniać imiona. Robią tak, dopóki wspólnota odpowiada „nie”. Kiedy zgromadzeni, usłyszawszy kolejne imię, zawołają jednym głosem „tak”, *kanu* zostaje „ochrzczone”.

*Bunim doukuoti*, to opalenie *kanu* dla wzmocnienia drzewa. Nazwa to oznacza „wiatr strącił liście”. *Singsingowa* grupa, przy akompaniamencie *kundu* i *taur*, idzie przez wioskę, śpiewając i zbierając liście zrzucane na ziemię przez wiatr. Podnoszą te liście i poruszając nimi naśladują poryw wiatru. Ma to sprawić, że wiatr będzie zawsze wiał w żagle budowanych teraz łodzi. Potem udają się na poszukiwanie węża, którego kładą wewnątrz *kanu*. Poddana takiemu zabiegowi łódź, jak wąż, nawet przy przeciwnym wietrze będzie pruć fale i płynąć do przodu. Ozdabianie i malowanie *kanu* (*kat kater*), należy do zadań specjalistów, którzy odziedzyczli ten rodzaj pracy po przodkach. Rzeźbieniu na burtach wzorów *gagar* towarzyszą rozbudowane ceremonie. Nocą rozpoczyna się *singsing dirruki*, który ma „otworzyć brzuchy” mieszkańców innych wysp, by przyjęli gościnnie żeglarzy. Rankiem dnia następnego rozpoczyna się drugi *singsing*, zwany *ainakkuse*, który śpiewa się podczas zbierania żywności, nagromadzonej we wszystkich trzech klanach. Kiedy mężczyźni rozpoczynają kolejny *singsing* — *barbor*, jest to znak dla artystów, by ci przystąpili do wykonywania wzorów. Zaczynają je rzeźbić od przodu *kanu* i powoli przesuwają się do tyłu. Każdy artysta może rzeźbić tylko te wzory, które są własnością jego rodziny.

Następnie uczestnicy ceremonii, kontynuując *singsing*, idą do buszu w poszukiwaniu drzewa, zwanego *kabong malesapat*. Drzewo to jest personifikacją mitycznej Dżari. Kładą przy nim upominki dla bogini: naszyjniki z psich zębów, szablki świńskich, muszelek (takie ozdoby nosi *med*), po czym skrobą korę z drzewa i śpiewając udają się z powrotem do *kanu*.

O poranku część mężczyzn przystępuje do pracy, zwanej *muabdiuauri*. Tak nazywa się też obrabiany przez nich kawałek drzewa, mający kształt litery v, który będzie umieszczony na maszcie. W tym czasie specjalista zajmuje się połączeniem *kanu* z autrygą.



Następnego dnia dokonuje się zdobień na maszcie (*langlang*). Umieszcza się tam przedziurawioną muszlę *dziel* z uwieszonym w niej kamieniem — tworzy to coś na wzór naszego dzwonu. Obok zawiesza się zawiniątko z korą z drzewa *ka-bong malesapat*. Odtąd bogini Dżari głosem muszli *dziel* oznajmiać będzie ludziom z innych wysp o swoim przybyciu.

Tak, jak cała łódź żaglowa symbolizuje wodza, jej maszt jest symbolem Dżari, wodzowskiej żony. Praca nad masztem (*uer*) ma też znaczenie czynienia z młodej córki wodza — dojrzałej królowej.

Rozpoczyna się singsing *magbang digielek*: dwóch śpiewaków staje na przedzie oraz w tyle łodzi i wykonując pieśń, zbliża się do siebie. Potem idą do drugiego i trzeciego *kanu*.

Teraz przystępuje się do sprawdzania żagla (*rieb dikasungni*). Na żaglach (*rieb*) z gagarem *saboar gib* można dostrzec dwa trójkąty, które symbolizują tęczę. Po między nimi wymalowane jest koło z wzorami wewnątrz, symbolizujące jutrzeńkę poranną — Godzám. Na żaglach łodzi typu *unkau* znajduje się wizerunek dwóch księżyców, z krzyżem pośrodku. W wariancie *dail* nad księżycami wymalowany jest ptak. Łodzie *amdar* mają żagle z wzorami w formie przekątnych linii, nad *take* powiewa płótno ze znakiem dwóch Jutrzeńek.

Nadeszła pora na wodowanie. Dwóch ludzi udaje się do buszu; kiedy usłyszą trzask bambusów, pękających w żarze ognia, zaczynają biec w kierunku morza, wskakują na *kanu*, zeskakują z niego w morze i wskakują z powrotem. Czynność ta (*anak*) symbolizuje płynięcie łodzi. Ludzie spychają *kanu* do wody. Kiedy dwaj żeglarze odpływają nieco od brzegu, tłum rzuca w nich owocami, śpiewa i tańczy.

Po dwóch lub trzech dniach załoga pierwszego *kanu* wyrusza w kierunku wyspy Rubrub, druga — w kierunku wysp Boisa i Manam, zaś ostatnia — w kierunku wyspy Kadawar. Takie żeglowanie nosi nazwę *langlang direbek*, czyli „pokazanie twarzy” braciom, mieszkającym na sąsiednich wyspach.

Ostatnią pracą, związaną z budową *kanu*, jest wymiana drążków i lian, łączących łódź z autrygą (wspornikiem) (*aurig karti*). Następuje to dopiero wtedy, gdy *kanu* dopłyne na stały ląd.

Głównego budowniczego łodzi cały czas dogląda „ojciec” *kanu*, dając mu jedzenie, betel i tytoń. Kiedy *kanu* jest już gotowe, właściciel obdarza budowniczego napłanymi rybami.

Części *kanu*, podobnie jak elementy domu, określa się na wzór części ciała człowieka: mamy „rękę” (*zigzeg*, ster) łodzi, jej „głowę” (*damo*), „piersi” (*susu*), „uszy”, „policzki”, „oczy” itd. Inne części określa się imionami zwierząt — psa i nietoperza, oraz nazwami części ich ciała. Godne uwagi są rzeźby *barmung*, przedstawiające kobiety, a umieszczone z przodu i z tyłu łodzi. Na autrydze umieszcza się rzeźbę krokodyla (*aukei*).

Inne jest przeznaczenie *kanu* bez żagla. Nie używa się go do odwiedzania „przyjaciół”, mieszkających na innych wyspach, lecz stosuje do połowów, a także do transportu płodów ogrodowych, znajdujących się po drugiej stronie wyspy.

## Specjaliści — oswajacze przyrody

Mieszkańcy wyspy mają dość powszednie kontakty z duchami: widzą je, rozmawiają z nimi, karmią, wzywają o pomoc... Zjawiska takie, jak śmierć i choroba, zawsze przypisywane są duchom złym, szkodliwym — natomiast bogactwo, szczęście i zdrowie zsyłają na człowieka opiekuńcze duchy przodków. Wśród tak „spoufalonych” z duchami wyspiarzy znajdują się jednak poszczególne jednostki, które posiadają nadzwyczajną z nimi relację. Przez nich bowiem objawia się moc duchów. Ludzie ci znają sposoby wprowadzania ich „w akcję”, czy to złą, czy dobrą. Została im też przekazana wiedza do takiego działania.

Wszyscy czarownicy, których autor spotkał na wyspie Biem, należeli do „ludzi sukcesu”: byli bogaci, posiadali ziemię i pieniądze. Tubylcy nigdy nie udaliby się z prośbą o pomoc do człowieka, który sam nie jest w posiadaniu tego, o co ma zabiegać. Czarownik musi więc być człowiekiem o nienagannym postępowaniu. Łamiąc prawo wspólnoty, traci „moc”, staje się „zimny”, co odbiera skuteczność jego działania.

Spółeczność Biem określa ludzi, trudniących się magią, słowem *mudźmudź*. Często nadaje się im negatywny charakter, określając ich jako *mudźmudź be dźier* (czarownicy od trucizny), albo *mudźmudź be ratrat* (od klęski żywiołowej). Jednak istnieje też magia, mająca za zadanie nieść pomoc ludziom — określa się ją jako *agon*. Człowiek zajmujący się nią, to *tamot agon*. My nazwaliśmy go specjalistą od jakiejś konkretnej magicznej dziedziny. Charakter jego pracy poznaliśmy już przy opisie *buolu*.

*Tamot agon* odgrywają bardzo ważną rolę w społeczności Biem. W tamtejszej hierarchii zajmują miejsce zaraz po *tanepie* i *dźiangdźiang*, czyli wodzu i jego zastępcy. Zresztą niektórzy *tamot agon* sami są wodzami, lub ich zastępcami. Specjalista współpracuje z *tanepem* i bez jego pomocy wodzowi właściwie nie wolno czynić żadnych większych dzieł publicznych. Specjaliści muszą też pamiętać, by wzajemnie ze sobą współpracować, albowiem żaden z nich z osobna nie będzie w stanie osiągnąć zamierzonego celu. Każdy z *tamot agon* zna bowiem oddzielne, przypisane tylko jego wiedzy część imienia Istoty Najwyższej. Imię to jest zachowywane w wielkiej tajemnicy, także przed innymi specjalistami. Wzywając Istotę Najwyższą do przyścia z pomocą wspólnocie, szczególnie *tamot agon* używają właśnie tego imienia, które jest rodzajem bezpośredniego kodu sygnałowego z niebiosami.

Specjaliści od poszczególnych dziedzin nie mają własnych nazw, określa się ich wyłącznie mianem *tamot agon*. Ich specjalności, to: zarządzanie pogodą (wiatry, deszcze, tęcza, słońce i księżyc, gwiazda Baras, jutrzeńka Godziam), kontrola nad wulkanem i trzęsieniami ziemi, kontakt ze zwierzętami, zarówno dzikimi (possumy, koty, dzikie świnię, dzikie indyki, dzikie psy), jak i domowymi (świnię, psy i kury), zarządzanie przypiływami i prądami morskimi (w tym zarządzanie rybami), podtrzymywanie płodności, leczenie, wreszcie opieka nad buszem, ogrodami i poszczególnymi drzewami.

Mówiliśmy już o umartwieniach (*ual*) i rygorach, którym poddaje się specjalista od *buolu* przed nastaniem przypiływu. Podobnych zasad musi przestrzegać każdy *tamot agon*.

Z *tamot agon* współpracować musi jego żona. Nie wolno jej współżyć z mężem, ani go do tego namawiać, musi przygotowywać dla niego jedzenie w specjalnych, czystych rytualnie naczyniach, nie powinna mu też gotować zakazanych potraw.

W wierzeniach tubylców choroba jest oznaką, że chory utracił pierwotną harmonię ze społecznością i światem duchów. Na ogół znaczy to, że prawdopodobnie złamał którąś z tradycyjnych norm prawnych, a w wyniku tego opuściła go „moc”. W celu przywrócenia równowagi pomiędzy człowiekiem a jego przyrodzonym i nadprzyrodzonym otoczeniem potrzeba zatem pośrednictwa kogoś, kto ma na co dzień nadzwyczajne relacje zarówno z jednym, jak i z drugim ze światów.

*Ngies anenbak* to magia, której zadaniem jest spowodowanie widzenia duchów. Kiedy chory zwraca się do specjalisty od magii o pomoc, ten stara się przywołać ducha pacjenta. Tubylcy wierzą, że duch człowieka może podczas snu opuszczać ciało, i wędrować do krainy duchów. Tam inne duchy — z reguły duchy przodków — mogą zesaść na niego chorobę. Dlatego też specjalista od tego rodzaju magii musi przywołać ducha chorego człowieka, by wydostać od niego tajemne wiadomości: co i kiedy mu się przydarzyło.

By tego dokonać, specjalista od magii leczniczej musi poddać się umartwieńcom, które — podobnie jak inni *tamot agon* — stosuje na około dwóch tygodni przed przystąpieniem do leczenia: nie wolno mu współżyć z kobietami, nie wolno mu jeść gotowanego pożywienia — może spożywać tylko jedzenie pieczone na ognisku. Nie może też leczyć tylko z własnej woli: musi do tego uzyskać zgodę rodziny chorego.

Nazwa *ngies* oznacza imbir. Nacieranie nim powoduje, że pacjent staje się „gorący” — ponieważ z „zimnym” chorym nie można przystąpić do jego leczenia. Podobne efekty uzyskuje się, dając pacjentowi *ngies* do spożycia.

Kolejnym warunkiem leczenia jest wyrównanie wszystkich krzywd, jakie pacjent wyrządził komukolwiek na wyspie. Jeżeli jest nieprzytomny, zadośćuczynieniem zajmuje się jego rodzina. Wszyscy poszkodowani muszą oczywiście przebaczyć winnemu i akceptując „wyrównanie rachunków”, umożliwić uruchomienie procesu leczenia.

Samo leczenie jest już prostą konsekwencją dyspozycji, jakie uzyskał „medyk”, poddając się umartwieńcom, oraz pojednania chorego z najbliższym otoczeniem. Rozpoczynając czynność uzdrawiania, specjalista bierze *ngies* i udaje się do chorego. Imbirem naciera całe ciało pacjenta, wypowiadając przy tym modlitwy, w których wzywa imion zmarłych przodków chorego. Po jej zakończeniu łamie *ngies* na dwie części. Jedną umieszcza pod łóżem chorego, w miejscu, gdzie ten trzyma głowę, drugą zaś zabiera ze sobą. Umieści ją w miejscu, gdzie sam trzyma głowę podczas snu. Duch specjalisty wyruszy wtedy na poszukiwanie ducha chorej osoby, by na nowo sprowadzić go do ciała chorego.

Specjalista zawczasu oznajmia rodzinie i znajomym, by na czas leczenia pozostawili go w spokoju. W miejscu, gdzie mieszka wykonujący swoje czynności specjalista od magii, nikt nie powinien przebywać. Szczególnie podczas snu specjalisty trzeba być bardzo ostrożnym, by nie uczynić nawet najmniejszego hałasu w pobli-

żu jego domu. Hałas lub tylko czyjaś obecność może spowodować, że duch specjalisty, który opuścił ciało śpiącego, nie powróci już do niego.

Oznaką powrotu ducha chorego będzie przebudzenie się pacjenta, który odtąd zachowuje się tak, jak zdrowy — prosi o jedzenie, uśmiecha się, żuje orzechy betelowe i pali tytoń. Na drugi dzień po przebudzeniu specjalista powinien przyjść do rodziny chorego i zdać relację o tym, gdzie znalazł ducha chorego człowieka, co on tam robił, z kim przebywał i czy ma jakieś wiadomości od duchów przodków. Gdyby specjalista tego nie zrobił, byłoby to oznaką, że chory w niedługim czasie opuści żyjących.

By praca w ogrodach lub nad przygotowaniem *kuluou* była owocna, by powiodło się łowienie ryb, budowa domów, czy nawet leczenie, trzeba w nie włączyć specjalistów od kontrolowania pogody. Również oni, jak wszyscy inni *tamot agon*, pracują za wynagrodzeniem.

Tubylcy wierzą, że niektórzy z nich posiadają moc ingerowania w prawa natury, sprowadzania deszczu, słońca, suszy czy wiatru. Moc ta nie jest czymś wyuczonym, czy zdobytym w terażniejszości, ale pochodzi od czasów najdawniejszych przodków. Jest ona dziedziczona w rodzinie. Zazwyczaj idzie ona w parze z mocą wzywania ryb czy pomnażania plonów w ogrodach i na drzewach. Trzeba bowiem wiedzieć, że te dwa przymioty zawsze są łączone w wyobraźni wyspiarzy. By przywołać *buol*, potrzeba przecież do tego wiatru *uau*, czyli zimnego wiatru wiejącego od lądu, a także wiatru *maraulo*, czyli wiatru wiejącego od morza. Ten pierwszy ma przyprowadzić przypyływ z ławicami, drugi zaś ma go zabrać z powrotem w godzinach popołudniowych. Specjaliści od *buol* mają więc moc również nad tymi obydwojmi wiatrami. Trzeba je kontrolować w jednakowym stopniu, bo gdyby *tamot agon* miał moc tylko nad jednym z wiatrów, to przypyływ albo by nie przyszedł, albo nie odszedł — i tym samym nie zrobił drogi następnemu.

Specjaliści muszą w podobnym stopniu władać mocą nad wywołującymi fale prądami morskimi (*uđir*). Zły prąd czyni morze gładkim, gdyż nie ma w nim życia. Gdyby zatrzymał się zbyt długo przy brzegu Biem, ominie ją *buol*, bo prąd morski oddali przypyływ od wyspy.

Podobnie ludzie, mający moc na plonami drzew chlebowych, muszą mieć siłę ingerowania w pracę słońca i deszczu. Tylko ona może zapewnić, że kwiaty i owoce pojawiają się w wielkiej ilości. Uschnięcie owoców, czyli czasu słońca, sprawi nadejście „czasu niedobrego” — czasu głodu. Nadmierny deszcz również przyniesie głód. Ludzie od drzew chlebowych mają więc w swych rękach moc panowania nad dużą częścią roku, ograniczoną trwaniem miesięcy *taleo* i *oar* (listopad–kwiecień).

Posiadacz takiej mocy może zrezygnować z jej użycia w celu niesienia pomocy mieszkańcom. Staje się tak zazwyczaj wtedy, gdy mieszkańcy nie okazują mu należytego respektu, szczególnie jeżeli próbuje z nim rywalizować ktoś, o kim wiadomo, że jego moc nie pochodzi od przodków. Zemstą „prawowitego właściciela” będzie wtedy sprowadzenie na wyspę czasu głodu.

„Ojcem” magii przecinania chmur i sprowadzenia *ur dżim*, czyli chmur ciemnych, jest na wyspie jeden z *dżiangdżiangów*, Sirau. W celu dokonania tego zabie-

gu bierze on do ręki liście z drzewa *ela* i spluwa na nie, patrząc na chmury. Wymawia przy tym magiczne zaklęcie *kuspua*:

*Dżim takor be takar*  
*kau takor be takar*  
*ramun takor be takar*  
*babaru iangdi*  
*kau iangdi*  
*ramun iangdi*  
*kamor iangdi!*

*Dżim* [czarny] — przetnij chmury  
 przetnij tak, by spadł deszcz!

Podczas wymawiania zaklęcia specjalista przecina liście (*dau*), używając do tego nożyka z bambusu (*maít*). Rozcinając liście, wymawia też imiona niektórych zwierząt, na przykład jaszczurki *pariu*, ptaków *kuniau* czy *matob*. Zwierzęta te proszone są o pomoc w przecięciu chmury. W tym samym celu przywołuje się *rik riek be malmal*, czyli duchy zmarłych przodków, prosząc ich, by wzywały Wielkiego Ducha Kainur, aby z kolei on swoją mocą rozciął chmury. Wzywa się także duchy zmarłych specjalistów:

*Mir be Ugram be Kuku* [imię specjalistki]  
*mala Sub be tau,*  
*marau makas di ditu be diruoruoudiru!*

To zaklęcie jest wezwaniem do ustąpienia obłoków, które zatrzymują nadejście czarnych chmur.

Władza nad błyskawicami i grzmotami leży w rękach *tanepa*. Kiedy słyszymy grzmot, wiadomo że wódz wzywa imienia Najwyższego, prosząc go o pomoc w zebraniu dobrych plonów z ogrodów, z buszu i z morza. Moc *tanepa* działa jednocześnie jak „otwarcie drzwi” wszystkim *tamot agon*, którzy wołają o pomoc siły nadprzyrodzone w sprawach, właściwych tylko ich specjalności. Tylko wódz ma jakby klucz do tych drzwi i tylko on zdolny jest do osiągnięcia bezpośredniego kontaktu z Najwyższym.

## Duchy i ludzie — wspólnota odpowiedzialności

Widnokrąg świata, którego środkiem jest wyspa, obraca się jakby wokół niewidzialnej osi, rozpiętej pomiędzy Istotą Najwyższą a jej namiestnikiem na ziemi, *tanepem butuang*. Bóstwo troszczy się o istnienie wyspy, wódz — o żyjących na niej ludzi.

Wielki Człowiek, epifania Istoty Najwyższej, zstąpił onegdaj na ziemię w trzech postaciach: Koge, Toge i Taige, ucząc ludzi sadzenia drzew owocowych, zbierania plonów i połowu ryb. Razem z tymi umiejętnościami bóstwo przekazało wspiarszom wiedzę o tym, co dobre a co złe. Koge, Toge i Taige stali się totemicznymi przodkami trzech zamieszkujących wyspę klanów.

Zasady prawa nie zostały zatem wymyślone przez ludzi, przekazali je ziemianom bogowie. Na straży przekazywanego z pokolenia na pokolenie mitu, będącego osnową tradycyjnego obyczaju, stoi do dzisiaj wódz, *tanep Nanarang*. Jego pra-

przodek, jak głosi opowieść, był boskim synem. Dlatego wodza, który popełnił wielkie przestępstwo, można wygnać, ale nigdy zabić, gdyż to równałoby się świętokradztwu. Tylko jego ciała po śmierci nigdy nie kładzie się na ziemi, gdyż ta należy do ziemian. Tubylcy wierzą, że tylko *tanep* i jego pierwsza żona, *med*, gdy umrą, idą prosto do słońca. Reszta ludzi z Biem po śmierci nadal przebywa na wyspie.

Duchy przodków są więc nadal częścią społeczności, pełniąc rolę strażników rodowych terytoriów. Nie tylko chronią je przed obcymi; czuwają także, by ziemia była starannie pielęgnowana przez żyjących następców; wreszcie pilnują dyskretnie, by ich rodziny zachowywały tradycyjne prawo. Sprzeniewierzenie się jego zasadom może spowodować gniew duchów, które mogą zesłać głód, bezpłodność i inne choroby na rodzinę winnego, a nawet na całą wspólnotę wioskową (*anubuk*), w której mieszka. Z tą sankcją liczą się wszyscy wyspiarze. Można nawet powiedzieć, że jest ona bardziej skuteczna od groźby kary, wykonywanej przez ludzi. Dzieje się tak, gdyż w oczach mieszkańców Biem sankcja ta jest powszechna i nieuchronna. Powszechna, gdyż każdy na wyspie ma rodzinę, a więc i „własne” duchy przodków. Nieuchronna, ponieważ duch jest pamiętliwy i nie można go oszukać.

Duchy czuwają także nad płodnością rodu, błogosławiąc mężowi i żonie przy stosunku, odbywanym zgodnie z nakazami rytualnej czystości. Sensem tego błogosławieństwa jest obdarzanie duchem ciała poczętego człowieka. Dawcami ciała są rodzice.

W strukturze „parasola odpowiedzialności”, rozpiętego nad wyspą, duchy pełnią niezwykle ważną rolę, stanowiąc szczebel pośredni pomiędzy Istotą Najwyższą a ludźmi. Bóstwo, w postaci swej troistej epifanii, dogląda wyspy, strzeże ją przed żywiołami powietrza (huragan), wody (wysoka fala) i ziemi (erupcja wulkanu), jednak nie interesuje się tym, co porabiają wyspiarze. Nie gniewa się też, gdy któryś z nich przekroczy zasady tradycyjnego prawa. Od tego są duchy przodków.

O ile Istota Najwyższa czuwa nad całością ekumeny, o tyle duchy nie mogą nikomu pomagać ani szkodzić poza swoim, ściśle oznaczonym terytorium. Ludzie na ogół wiedzą, gdzie kończy się a gdzie zaczyna władza danego ducha. Lęk przed duchami obcych terenów powstrzymuje wielu potencjalnych złodziei.

Pośrednikiem między światem duchów a człowiekiem jest czarownik. On to wzywa ich tajemne imiona, by wybawić ludzi od kataklizmu lub uwolnić od zaraźliwej choroby; czasem czyni to też po to, by ukarać winowajcę. On wreszcie jest tym, który w imieniu wspólnoty kontaktuje się z duchami zwierząt; on — poprzez ducha *buolu* — wzywa do brzegów wyspy ryby z oceanicznego przypiływu.

Moc łączności ze światem duchów dana jest czarownikowi tylko we współpracy z osobą *tanepa*. Samodzielnie, nie obracając się w kręgu wodzowskiej emanacji, czarownik nie jest w stanie nawiązać kontaktu z duchowymi sferami wyspiarskiej wspólnoty żywych i umarłych.

Pod tym samym parasolem boskiego słońca toczą się losy ludzi i duchów. I oni i one mieszkają obok siebie, pielęgnując te same opłatki i zagony. Nie ma tu piekła ani nieba — jest wyspa.

# Całe życie w rodzinie

Pora teraz, by przyjrzeć się rodzinie i systemowi pokrewieństwa. Rodzina na Biem jest patriarchalna i można ją zakwalifikować do tzw. grupy hawajskiej, w której przywództwo w rodzinie podlega dziedziczeniu.

Prześledźmy zatem, jak powstaje i rozwija się typowa rodzina. Równocześnie z opisem jej życia będziemy też poznawać normy, regulujące stosunki wewnątrz rodziny, a także relacje jej członków z dalszymi krewnymi.

## Seksualność — normowanie popędu

Sięgając do korzeni rodziny, napotykamy zjawisko, które można nazwać instynktem płodności. Wyrazistą formą jego ekspresji jest życie seksualne. Wypada nam więc zacząć od opisu seksualnych obyczajów mieszkańców wyspy. Ta dziedzina życia wyspiarzy podlega bowiem normom zwyczajowym w nie mniejszym stopniu, niż inne obszary ich aktywności. Na Biem, podobnie jak na wyspach Melanezji, seksualne zachowania mieszkańców i ich relacja do zagadnień, związanych z szeroko pojętym seksualizmem, ukształtowane zostały przez tradycję oraz warunki społeczne i obyczajowe.

Sfera życia intymnego Melanezyjczyków, w tym mieszkańców Biem, funkcjonuje w sposób naturalny, nie stanowiący tajemnicy zarezerwowanej wyłącznie dla dorosłych. Ograniczony obszar wyspy, gdzie prowadziłem badania, utrudniał zachowanie intymności, nawet w czasie odbywania aktów seksualnych<sup>1</sup>.

Dzieci na Biem od najmłodszych lat biegają bez ubrania. Pozwala im to na wczesne odkrycie różnic anatomicznych pomiędzy dziewczętami i chłopcami. Często można usłyszeć czteroletnich chłopców, stwierdzających że są mężczyznami, bo mają penisy, a ich siostry nie — gdyż mają pochwy<sup>2</sup>. Małe dziewczynki straszy się, że urosną im wielkie piersi. Zwyczaj sypiania całej rodziny w jednym pomiesz-

<sup>1</sup> Podobnie jest na sąsiedniej wyspie Manam, jak zauważyła Camilla Wedgwood (1938:17) oraz Nancy Lutkehaus (1995: 148 nn).

<sup>2</sup> Hogbin, prowadzący badania na wyspie Wogeo, podaje przykład małej dziewczynki, wołającej do zgromadzonych przy domu ludziach: „Jestem kobietą i mam pochwę; i mam pochwę, pochwę, pochwę,

czeniu, najczęściej przy ognisku, równie szybko wprowadza dzieci w tajniki życia seksualnego, na przykładzie rodziców. Gdy dzieci przeszkadzają w akcie seksualnym, rodzice nakazują im zakryć głowę, a za spełnienie tego polecenia obiecują prezenty. Dlatego też dzieci, już od małości, „uczestniczą” w sferze obyczajowości seksualnej, poprzez obserwowanie zachowań ludzi dorosłych. Często bawią się „w żonę i męża”, „w kochanków”, imitując przy tym odbywanie stosunków. Widok pięcioletniego chłopca, leżącego na młodszej dziewczynce i imitującego współżycie seksualne, jest rzeczą normalną. Zresztą odbywa się to ku uciesze całej społeczności. Dzieci znają dobrze anatomię ciała, bo najczęściej chodzą nago. Wieczorami, siedząc z rodzicami lub innymi krewnymi przy ognisku, słuchają opowiadań i żartów na temat zachowań seksualnych dorosłych. Bywa, że ludzie starzy opowiadają dzieciom o swoich przygodach seksualnych z okresu młodości<sup>3</sup>. Zresztą sami dorośli często chodzą nago, a w celu oddania moczu — o ile noszą przepaski łonowe czy spódnice z trawy — oddalają się od siedzących dosłownie na jeden krok. Rodzice już przy ośmioletnich dzieciach bez zażenowania omawiają sprawy stosunków seksualnych — oczywiście nie własnych — oraz ciąży i procesu przyjścia na świat dziecka. Na ogół nie używa się zwrotów typu „będziemy mieli stosunek seksualny”, ale mówi się, że „zrobiliśmy coś małego”, lub „tata wspiał się na palmę kokosową”. Matka często nakazuje dzieciom, by dały tacie spokój, bo „tak ciężko pracował, aż coś mu się zmarszczyło”. Określeniom takim towarzyszy zawsze wybuch śmiechu u dorosłych, co wskazuje dzieciom na ukryte znaczenie wyrażenia. Tubylcy bowiem, mówiąc o seksualności (a także o innych sferach swojego życia) używają zazwyczaj języka symbolicznego. Często podaje się przykłady z życia zwierząt, zwłaszcza psów i świń. Kłócący się dorośli zwracają się do siebie, używając wyrażen typu „Twoja pochwa jest jak dojrzały owoc papai”, lub „Twój członek jest jak skorupa orzecha kokosowego”, „jak zgnity słodki ziemniak”, „zgnity banan”, czy wreszcie „jak dziób małego gołębia”<sup>4</sup>.

---

pochwę!” Zdarzeniu temu towarzyszył śmiech zebranych, przy czym nikt nie próbował dziewczynki uciszyć czy powiedzieć jej, że mówi „brzydkie słowa”. Jedyne jedna z kobiet dodała: „I urosną ci jeszcze wielkie piersi”, co wywołało jeszcze większy śmiech. Por. Hogbin 1946: 185.

<sup>3</sup> Brat *tanepa* Taragobiego, Soup, często opowiadał odwiedzającym go dzieciom o swoich podbojach seksualnych, wymieniając przy tym imiona kobiet, z którymi współżył.

<sup>4</sup> To zwrot jest nawiązaniem do mitu, który mówi, że dawniej mężczyźni mieli kilkumetrowe członki i w celu odbycia stosunku seksualnego nie musieli znajdować się w pobliżu kobiet. Wystarczyło rozwinąć zwinięty w kłębek członek, który jak wąż znajdował sobie drogę do pochwy. Jednak jedna z kobiet pomyliła zbliżającego się członka z wężem i obcięła go, pozostawiając zaledwie kawałek, który od tej pory posiadają mężczyźni. Mit ten występuje na całej Melanezji i do dziś twierdzi się, że duchy przyrody (*masalaje*) posiadają takie olbrzymie członki. Oprócz wyżej wymienionych określeń znane są jeszcze takie, jak: *lilim bakukaudi* (masz krzywą twarz), *urum butuang* (masz krzywy nos), *autim bangbong* (twój członek śmierdzi), *galom seknedi* (masz krótkie nogi), *autim ngabek labe dżalma ngnok* (twój członek będzie zwisał, aż wyjdzie z niego woda — nie ma szans na erekcję), *ain bala kitdi be autim ngkadong* (widzisz pierwszą lepszą kobietę i już ci staje), *rakkum gilibnu* (masz otwór jak krab), *ka-bou lalab* (masz wielkie jaja — jako kontrująca odpowiedź na „mam więcej”), *autim kusie tatage* (twój członek nie ma skóry), *autim mako malbung bai* (twój członek śmierdzi jak nietoperz), *asim lalb* (masz wielkie zęby), *autim ud bai* (masz członka miękkiego, jak dojrzały banan).



Często można spotkać masturbujących się chłopców, szczególnie podczas kąpieli w morzu, choć i dziewczęta czynią to nagminnie, kucając tak, by kiwając się, pociierać pochwę piętą. Nie jest to uznawane za coś nienormalnego. Każdy musi wypróbować swoje narządy — taki komentarz słyszy się powszechnie. Nawet wielu dorosłych daje dzieciom wskazówki, jak się masturbować, by potem nie mieć bólu podczas oddawania moczu. U mieszkańców Biem nie funkcjonuje więc moralny zakaz ejakulacji poza pochwą.

Jednym słowem, wydawać by się mogło, że wyspiarze nie mają większych zahamowań w dziedzinie życia seksualnego. Ale to tylko pozory. Ich swoboda seksualna ma ściśle wytyczone granice. Do podobnych wniosków doszedł zresztą wcześniej klasyk polskiej etnologii, Bronisław Malinowski, badający mieszkańców Wysp Triobrianda, położonych jednak dość daleko od wyspy Biem.

Już życie seksualne dzieci podlega stopniowym rygorom. Chłopcy w wieku 8–9 lat dostają pierwszą przepaskę biodrową (*malo*), by zakryć członka. W wieku 15–16 lat zaczyna ostrzegać się ich przed dziewczętami, tłumacząc, że zbyt wczesne rozpoczęcie współżycia seksualnego może spowodować zahamowanie ich wzrostu i utratę wagi ciała. Uczy się też chłopców, zazwyczaj podczas inicjacji, upuszczania z członka krwi, jako formy oczyszczenia<sup>5</sup>. Wierzy się bowiem, że w członku gromadzi się cała nieczystość, którą zdobywa się przez kontakt z kobietami. Dotyczy to nawet chłopców w wieku, gdy przebywali w łonie matki i gdy później ssali mleko z jej piersi. Pochwa przedstawiana jest im jako najgorsza część ludzkiego ciała, jako coś odrażającego, coś, czego każdy musi unikać. Młodzieńcowi nie zachowujacemu ostrożności — straszą starsi — wyjdą na zewnątrz kości obojczykowe, wypadną mu zęby, posiwieją włosy, opuchną jądra, i takim już pozostanie do końca swoich dni. Ciekawe, że niczego podobnego nie przekazuje się dziewczętom<sup>6</sup>.

Oczywiście takie ostrzeżenia skutkują tylko na krótką metę. Młodzi — a także starsi — robią swoje i szukają okazji do współżycia. Pomaga im w tym swoisty kod porozumiewawczy. Jeśli ktoś stroi się, smaruje ciało olejkiem, wpina we włosy kwiaty — stanowi to znak, że „penis (pochwa) go (ją) swędzi”. Powszechnie stosowane są też takie formy, jak gwizdnięcie na kobietę (*yionlaki*), mrugnięcie do niej (*mata ipangek*) czy machanie ręką (*yial*). Można też zapytać ją bezpośrednio (*ituorni*), czy nie chciałaby mieć stosunku. Osobne określenie posiadają też takie czynności, jak udanie się za kobietą do lasu — *ibiek muri*, czy czekanie w połowie drogi na kobietę, powracającą z buszu lub ogrodu — *dźiali matkini*.

Choć piersi nie są raczej obiektem pożądania, jednak lubi się kobiety ze stojącymi, twardymi piersiami, której sutki „jak oczy patrzą i uwodzą chłopaka, a nie zwrócone są na ziemię”. Piersi przyszłej żony powinny być też tak duże, aby zmieściło się w nich dość pokarmu dla dzieci<sup>7</sup>. Idealni kochankowie powinni mieć krótkie włosy, cienkie nosy i wysokie czoła. Mężczyźni wolą kobiety korpulentne od

<sup>5</sup> Por. Hogbin 1970.

<sup>6</sup> Por. Hogbin 1946: 189.

<sup>7</sup> Poniżeniem jest powiedzenie do kobiety, że przed stosunkiem trzeba jej związać piersi na plecach, by nie przeszkadzały.

kościstych. Większość kobiet, dla uzyskania jak najlepszego wyglądu, ucieka się do pomocy magii<sup>8</sup>.

Najlepszym czasem do zaspokojenia potrzeb seksualnych jest okres *kuluou*, kiedy to tańce trwają całymi tygodniami, nie trzeba pracować i łatwo jest o kontakt z płcią przeciwną, bo wszyscy przebywają razem<sup>9</sup>. Poza okresem związanym z *kuluou* przyjęty jest także zwyczaj wprowadzania młodych chłopaków w arkana życia seksualnego przez dorosłe kobiety z rodziny matki, które często czynią to podczas dłuższej nieobecności mężów. W małżeństwach poligamicznych przypadki takie bywają formą zemsty na mężach za okazywanie przez nich zbyt dużego zainteresowania innym żonom. Motywem, podawanym przez same kobiety, jest zapewnienie chłopcom radości, towarzyszącej — jak to określają — połączeniu męskich i żeńskich organów seksualnych. Wieczorami, przy ognisku, kobiety chwalą się często, jak to musiały uczyć chłopców, co mają robić, żeby leżąc na ich ciele nie usnęli<sup>10</sup>.

Wyspiarze starają się, by nie złapano ich podczas współżycia seksualnego. Rodzice, pragnący uprawiać miłość, wysyłają starsze dzieci na noc do dalszej rodziny. Młodzi, pragnący kochać się w buszu, udają się tam osobno i często tak kluczą, że w końcu gubią się i nie zawsze można ich odnaleźć.

Kochankowie, chcąc umówić się na randkę, na ogół zaczynają od wymiany darów. Chłopiec wysyła dziewczynie orzechy betelowe, tytoń, a ona daje mu wapno do zdobienia ciała czy jakąś ozdobę<sup>11</sup>. W obecnych czasach darami są pieniądze, mydło, proszek, korale, grzebień lub część garderoby.

Zarówno chłopak, jak i dziewczyna umawia się przez przyjaciela lub przyjaciółkę. Ich zadaniem jest też dostarczenie prezentu dziewczynie lub chłopakowi, uzyskanie ich zgody na spotkanie i na stosunek<sup>12</sup>. Często dziewczyna podąża na

<sup>8</sup> W piosenkach miłosnych często powtarza się motyw: „Moja droga (mój drogi), skórę masz gładką, nie pomarszczoną, nie pokrytą grzybicą, która błyszczczy w słońcu (stąd często kochankowie namazczają skórę olejkami); masz kwiaty wpięte we włosy, masz miękkie, śliczne ciało, przebite uszy, a w nich błyszczące kolczyki z muszli; twoje ciało pachnie, jak kwiaty w ogrodzie (z tego powodu młodzi wycierają kwiatami pot ze skóry, zęby i dziąsła czyszczą zaś zewnętrzną częścią orzechów betelowych, bo brzydki oddech uchodzi za poniżający).

<sup>9</sup> Takiemu zachowaniu pomaga wiara, że do zapłodnienia potrzebna jest duża liczba stosunków seksualnych; tybaltcy odrzucają możliwość zapłodnienia po jednorazowym stosunku. Dopuszczają też ojcostwo kilku mężczyzn, sumując liczbę stosunków, potrzebnych do zapłodnienia.

<sup>10</sup> Motywem wstrzymującym młodych chłopców przed rozpoczęciem zbyt wczesnego współżycia seksualnego jest wierzenie, że kobieta po stosunku oczyści się przez menstruację, a im — mającym w młodym wieku miękkie kości — urosną garby i będą chodzić, pochyleni jak starcy. Często będą im się łamać kończyny dolne i obojczyki. Starsi wiedzą, jak oczyścić się po stosunku (przez nacięcie penisa i upuszczenie krwi), ale młodzi przed inicjacją nie znają tej tajemnicy. Często powodem takiego straszenia — jak twierdził mój informator Leo Mando — jest nie tylko chronienie młodych przed skażeniem, ale i zazdrość starych mężczyzn.

<sup>11</sup> Na wyspie istnieje zwyczaj posypywania ciała sproszkowanym wapnem, które służyć ma jako ozdoba, a jednocześnie jest wyrazem docenienia zdolności partnera: wapnem posypuje się najlepszych tancerzy, muzyków, śpiewaków.

<sup>12</sup> Często dziewczęta, zagadnięte o spotkanie, odpowiadają negatywnie. Na ogół twierdzą, że nie chcą uchodzić za łatwe, a poza tym mogą mieć oczy zwrócone na kogoś innego. W pierwszym przypadku

miłosne spotkanie w towarzystwie koleżanki, a chłopak w towarzystwie kolegi. To chłopiec czeka zawsze na dziewczynę, nigdy na odwrót. Do niego należy też wcześniejsze oznaczenie miejsca stosunku rzuconą na ziemię złamaną gałązką. Chłopiec powinien wydawać dźwięki naśladujące ptaki, co oznacza jego obecność i gotowość. Po zejściu się obu par kolega lub koleżanka usadawiają się na ziemi, a kochankowie udają się na stronę. Stosunek seksualny uchodzi za akt bardzo intymny, stąd też odbywa się bez obecności największych nawet przyjaciół<sup>13</sup>.

Jeżeli istnieje niebezpieczeństwo zauważenia kochanków podczas stosunku, lub czas na miłość jest ograniczony, wtedy zazwyczaj penetracja odbywa się w pozycji stojącej, od tyłu. Kochankom bowiem łatwiej jest wtedy rozdzielić się w razie przyłapania na gorącym uczynku. Jednak preferowana jest pozycja leżąca („wyciągnięcie się”, jak czynią to małżeństwa) lub siedząca. Stosuje się je, kiedy kochankowie mają dość czasu i w grę nie wchodzi ryzyko przyłapania ich na gorącym uczynku. W pierwszym przypadku kobieta spoczywa na plecach, a mężczyzna kładzie się na nią, w drugim — siada mu na kolanach i nogami oplata jego ciało. Według wielu informatorów nie do przyjęcia jest pozycja, podczas której kobieta leży na mężczyźnie, bo grozi to skażeniem go „nieczystościami”, wyływającymi z jej pochwy.

Mężczyzna nie powinien dotykać pochwy, to kobieta bierze do ręki jego członek, trzyma go przez jakiś czas w dłoniach, by po chwili wprowadzić go sama. Po skończonym stosunku wyciera spódnicą lub liśćmi pochwę i członek partnera. Potem oboje leżą jeszcze chwilę, zazwyczaj cicho rozmawiając, bo — jak to sami określają — czują się wtedy, jak po dobrym posiłku, kiedy nic się człowiekowi nie chce, potem zaś udają się do miejsca, gdzie przebywają ich przyjaciele, by tam znów rozłączyć się i różnymi drogami wrócić do wioski. Wybierają drogę nad morzem, by mieć okazję usunąć zapach stosunku, jaki pozostaje na ich skórze. Mimo że kochankowie starają się zachować wielką ostrożność, zazwyczaj cała wioska wie o tych spotkaniach i obserwuje, do czego one prowadzą. W początkowym okresie nie ma rozmów pomiędzy młodymi i ich rodzinami o związku małżeńskim. Przyjmuje się, że przyrzeczenia młodych nie mają żadnej wartości: „oni muszą mówić coś po stosunku, bo na nic innego nie mają ochoty” — twierdzą doświadczeni wyspiarze. Uważa się też, że „każdy chłopak musi mówić dziewczynie, że jest jedyna — a ona jemu podobnie”.

Rodziny partnerów — o ile mamy do czynienia z ludźmi zdolnymi do zawarcia związku małżeńskiego — rozpoczynają wtedy dyskusje na temat możliwości połączenia młodych związkiem małżeńskim.

---

czas zmienia wszystko, a w drugim często dokonuje się zmian poprzez użycie magii. W tym celu dziewczyna obdarowywana jest orzechami betelowymi, tytoniem, na których spoczywa zaklęcie. Bywa też, że jakiś fragment jej ubioru zostaje powieszony przy miejscu spoczynku chłopaka — ma to sprawić, że dziewczyna przyjdzie do niego.

<sup>13</sup> Przed wyborem partnerki chłopcy udają się na zwiady, chodzą po wiosce, rozmawiają i mają oczy szeroko otwarte na dziewczęta. Sami jednak nie umawiają się, lecz porozumiewają się spojrzaniem. Najlepsza pora dnia na takie podchody, to późne popołudnie.

Rodzice młodego mężczyzny oczekują, że wyznaczona mu jeszcze we wczesnym dzieciństwie żona jest dziewicą. Dlatego po przyjeździe do domu młodego rodzice bacznie obserwują ją i oceniają, czy jej wygląd zewnętrzny wskazuje na przymioty osoby bez doświadczenia seksualnego. Tubylcy wierzą, że gdy dziewczyna ma opadłe policzki (*paium disapat*), opadające piersi (*susum dimokot*) oraz szerokie, tłuste biodra (*bubuki dilab*), nie może być dziewicą. Wynika to z powszechnej wiary, że w spermie mężczyzny znajduje się tłuszcz, który w czasie stosunku przedostaje się do bioder dziewczyny. Opadanie piersi (tubylcy mówią na nie „złamane”) tłumaczy się częstym przygniataaniem ich przez ciało mężczyzny. Młodych ludzi, którzy nie weszli jeszcze w związki małżeńskie, a mieli już stosunki seksualne, tubylcy nazywają *kumit* lub *malma*. Dziewczynom takim często przygaduje się: *Yu meri pinis na yu save gut long dispela wok, a?* (pidgin) czyli „Jesteś już kobietą i dobrze poznałaś już ten rodzaj pracy?” Chłopcu w takim przypadku można powiedzieć: *Malo bilong yu i no gutpela tumas*, co można przetłumaczyć jako „Twoja przepaska biodrowa nie jest dobra” (opada).

Większość chłopców zostaje wprowadzona w tajniki pożycia seksualnego przez kobiety o wiele od nich starsze. Dopiero potem poszukują oni dziewcząt młodszych od siebie. Stosunek z dziewicą jest zawsze czymś godnym chwalenia się po całej wyspie. Stąd mężczyźni rywalizują na wyścigi, by „otworzyć” lub „ustrzelić” dziewicę. Również dziewczęta rozpoczynają swoje życie seksualne dosyć wcześnie, zazwyczaj przed pierwszą menstruacją. Podobnie jak w przypadku chłopców, wprowadzają je w ten świat o wiele starsi, zazwyczaj żonaci partnerzy.

Na ogół przyjmuje się, że kobieta nie potrzebuje oczyszczenia po stosunku, chyba że karmi niemowlę, lub zaraz po akcie seksualnym podaje pokarm dzieciom, rodzinie, znajomym lub świniom. Społeczność wierzy, że kobieta oczyszcza się sama poprzez menstruację. Natomiast mężczyźni, by się oczyścić, muszą naśladować kobiety, nacinając sobie członek. Przyjmuje się, że mężczyzna z natury nie ma w sobie nieczystości, będąc stworzonym takim, jakim jest — natomiast pierwsza kobieta „zrodzona” była bez pochwy; to mężczyzna udoskonalił ją, „dodając” jej pochwę i otwierając ją na stosunek i rodzenie. Następstwem tego kobieta przemieniła się z istoty niebiańskiej w ziemską.

Młodym zwraca się największą uwagę na zakaz stosunków seksualnych z kimś spokrewnionym. Tylko zwierzę może współżyć z krewnym — taką maksymę przekazuje się dzieciom. W razie popełnienia tego wykroczenia młodzi muszą opuścić wyspę przynajmniej na kilka lat. Wypadki takie są jednak bardzo rzadkie. Nie do zaakceptowania są stosunki seksualne pomiędzy najbliższymi krewnymi. Winowajcy powinni być od razu zabijani — twierdził *tanep* Badż — by nie dać nikomu tak strasznego przykładu do naśladowania. Stosunki takie określane są zwrotami typu: „twoja mama jest twoją żoną” lub „twoja siostra jest twoją żoną”. Zakazane są też stosunki z osobami należącymi do tego samego totemu. Jednak wielu pytanych o to młodzieńców odpowiadało: „Ciężko byłoby nie mieć stosunków z połową dziewcząt z wyspy, co by nam pozostało? Nic nie zaszkodzi, jeśli od czasu do czasu zrobimy coś małego i udamy się każde w swoją stronę — przecież nie chcemy się od razu żenić!”

Sfera życia seksualnego mieszkańców Biem obwarowana jest wyraźnymi normami moralnymi. Zasady te przekazywane są młodzieży m.in. w czasie uroczystości związanych z inicjacją w domu duchów — *kied*. Mówi się tam młodym o potrzebie zachowania wierności małżeńskiej. Jednak coraz trudniej jest znaleźć kogoś, kto mógłby powiedzieć publicznie: „Nie cudzołóźcie, bo takie jest nasze prawo, które przekazali nam przodkowie; bierzcie przykład ze mnie, ja nie cudzołożę, ja jestem dobry”. Dziś podobnym oświadczeniom towarzyszą zazwyczaj ironiczne uśmiechy, a nawet pytania w rodzaju: „Dlaczego tej a tej kobiecie urosły wielkie pośladki i szerokie biodra?”, sugerujące że to sam upominający „oddał jej wiele swojego tłuszczu”. Jak przyznają sami tubylcy, mało jest dziś kobiet i mężczyzn dochowujących zasad wierności.

Cudzołożnicy określani są mianem złodziei. „To, czego używają (pochwa lub prącie), nie należy do nich” — mówią o takich osobach tubylcy. Mężczyzna i kobieta powinni zachować swoje organy seksualne na wyłączne użycie w małżeństwie. Szczególnie potępiane jest cudzołóstwo kobiet. Mężczyźni, jako powody cudzołóstwa, podają ciągle podejrzenia i nieufność ze strony żony, lub kuszenie ich przez inne kobiety. Oni sami — we własnych oczach — nigdy nie są powodem cudzołóstwa. Kobiety, jako powód zdrady, podają brak zainteresowania ze strony mężów i zbyt rzadkie stosunki seksualne<sup>14</sup>.

W codziennym życiu wykroczenia natury seksualnej i związane z nimi kłótnie są na porządku dziennym. Surowość kary za popełnienie wykroczenia w tej dziedzinie jest zróżnicowana i zależy od statusu społecznego danej osoby. Zakazem objęte są w pierwszej kolejności takie rodzaje kontaktów seksualnych, jak cudzołóstwo *tanepa*, zarówno z panną, jak i mężatką, cudzołóstwo *dziangdzianga*, szczególnie z żoną wodza, czy wreszcie cudzołóstwo żonatego mężczyzny z kobietą zamężną, szczególnie z pierwszą żoną wodza (*med*), lub kolejną jego żoną.

Kawaler nie może również cudzołożyć z mężatką. Wysokość kary uzależniona jest tu od statusu społecznego kobiety: im wyższa jest jej pozycja w klanowej hierarchii, tym sroższa kara spotyka kawalera. Cudzołóstwo z mężatką uważane jest za przestępstwo równe kradzieży, czy posadzeniu własnych bulw lub nasion w cudzym, już przygotowanym do sadzenia ogrodzie. Kobiętę karze się za to biciem — czyni to jej rodzina, zwłaszcza bracia. Ci ostatni zmuszani są czasami do zapłacenia grzywny rodzinie pokrzywdzonego męża, szczególnie w przypadkach, gdy za kobietę uiszczono wcześniej zapłatę, tzw. *dounki*. Najwyższa kara — śmierć kochanka — przewidziana jest za kontakt z żoną wodza.

Sam mąż boi się bić niewierną żonę, która może wtedy powiedzieć publicznie, że nie jest on w stanie dać jej przyjemności podczas stosunku. Zniesławiany mąż najgorzej znosi uwagi o rozmiarach i twardości swojego penisa. Podobnie ma się sprawa z żoną, dla której określenia typu: „Twoja pochwa jest tak wielka, że może zmieścić dojrzały owoc drzewa chlebowego”, albo „owoc papai”, czy stwierdzenie, że

<sup>14</sup> Mężczyźni odpowiadają na to: „Gdybym wiedział, że moja żona ma tak rozpaloną pochwę, polałbym ją trochę swoją wodą (spermą), bo tej mi nie brakuje”.

w celu zaspokojenia potrzebuje raczej kija kopieniaczego lub węgorza, a nie męskiego penisa, są wielkim poniżeniem<sup>15</sup>.

Zakazane są też kontakty seksualne z upośledzonymi umysłowo. Zakaz ten dotyczy szczególnie zamężnych kobiet.

Skutki i formy kar za zdradę są rozmaite, od kłótni, połączonej z ciężkim pobiciem, aż do wojny klanów i zabójstwa. Jednak sporadycznie dochodzi do oficjalnych, sankcjonowanych tradycją form wymierzania kary za cudzołóstwo. Jednak tubylcy starają się wykonywać je po kryjomu, we własnym gronie<sup>16</sup>. Wyjątek stanowi tu cudzołóstwo z żoną wodza. Presja, wywierana w tym względzie na żony wodzów, jest tak wielka, że właściwie nie mają one możliwości popełnienia cudzołóstwa, gdyż zawsze towarzyszą im inne kobiety. Potencjalnych śmiazków odstrasza zaś wymiar kary.

Inaczej podchodzi się do relacji seksualnej żonatego mężczyzny z dziewczyną lub kobietą niezamężną, i to zarówno z wdową, rozwódką, jak i panną. W takich przypadkach mężczyźni żonaci przeważnie nie ponoszą żadnych kar, co najwyżej może się ona sprowadzać do przekazania rodzicom czy braciom dziewczyny prezentu, jako rekompensaty za jej wykorzystanie. Na ogół określa się go jako „zapłata za pochwę” czy „zapłata za wstyd”. Jednak w sytuacjach, gdy dziewczynę wcześniej przeznaczono na żonę innemu mężczyźnie, narzeczony — lub jego rodzina — powinien otrzymać zadośćuczynienie w formie prezentu lub przeprosin. Żonaty mężczyzna obowiązuje też inne zakazy bądź ograniczenia. Takich, którzy notorycznie cudzołożą i nie reagują na ostrzeżenia wodza, lub innych starszych, określa się jako *tamot malmal* — człowiek, dla którego cudzołóstwo jest „sposobem na życie”, lub *anu kuguonki*, czyli mężczyzna, który „bawi się w wiosce, przekracza prawo, stroi sobie żarty z tradycji”. W skrajnych przypadkach, gdy niemoralne prowadzenie mężczyzny stanowi niebezpieczeństwo dla pokoju społecznego w wiosce, wódz może w tajemnicy zlecić wykonanie wyroku śmierci trucieliowi — *sangumie*.

Absolutny zakaz cudzołóstwa obowiązuje — jak już wspomniałem — wódza, a także wszystkie jego żony. *Tanep* powinien dawać przykład poprawnego zachowania i unikać sytuacji, stwarzających jakiegokolwiek podejrzenia nie respektowania tabu. Postawa *tanepa* musi wskazywać, iż wódz nie kala godności władzy. W wypadku lekkomyślnych kontaktów z innymi kobietami traci on autorytet, co zwalnia poddanych od posłuszeństwa. O takim wodzu tubylcy mówią, że „bawi się swoimi poddanymi” (*kiu be buor iguonek*). Dla wodza, który nie respektuje i nie przestrzega tradycji, istnieje tylko jedna kara — śmierć przez otrucie. Spośród moich informatorów zarówno Leo Mando, jak i Burieng, pamiętali wykonanie takiego wyroku; odnosiło się to jednak do *tanepa sisik*. Nie mogli podać przykładu wykonania wyroku śmierci na *tanepie tamot*. Jednak tubylcy podają przykłady cudzołóstwa wodzów, którzy nie ponieśli za to żadnych konsekwencji. Wręcz przeciwnie — kobiety, które z nimi cudzołożyły i zdołały to ukryć przed społecznością wioski, w nagrodę

<sup>15</sup> Owoc drzewa chlebowego może mieć wymiary: 30 × 20 cm; podobnych rozmiarów jest owoc papai.

<sup>16</sup> Malinowski 1984: 240.

po rozejściu z *tanepem* otrzymały prawo do noszenia dłuższej spódniczki z trawy, takiej, jaką nosi królowa — *med*.

Nominalnie kara śmierci grozi też mężczyznom, którzy utrzymują kontakty seksualne z żonami wodzów lub z żonami *dziangdziangów*. W celu uniknięcia jakichkolwiek podejrzeń nie powinni oni śledzić królowej, a szczególnie wtedy, gdy jest sama.

Panny i kawalerowie cieszą się za to dość dużą swobodą wzajemnych zachowań seksualnych. Jednak ci, którzy często zmieniają partnerki, nie cieszą się dobrą opinią i określani są jako *malmal*, czyli tacy, którzy często współżyją z różnymi kobietami (tym samym terminem tubylcy określają cudzołóstwo), lub *mietmiet*, czyli „kobieciarze”, którzy nagminnie nagabują swoje ewentualne partnerki. Również cudzołóstwo żonatego mężczyzny z panną nie powoduje większych konsekwencji.

Poza tymi wypadkami, cudzołóstwo (*malmal*) jest na Biem potępiane, gdyż ma ono — jak uważają tubylcy — największy wpływ na zakłócenie harmonii pożycia małżeńskiego<sup>17</sup>. Wyspiarze generalnie nie akceptują takich zachowań i starają się je ukryć przed społecznością, czego wynikiem jest mała liczba oficjalnie notowanych zdrad małżeńskich. Jednak w praktyce za cudzołóstwo uważany jest tylko taki przypadek, gdy zarówno mężczyzna, jak i kobieta, zostali wielokrotnie zaobserwowani w trakcie stosunku, a ich rodziny zainteresowane są ujawnieniem tego faktu. Termin *malmal*, którym określa się cudzołożnika, oznacza też osobę parającą się prostytutką.

W sytuacjach zdrady małżeńskiej społeczność oficjalnie zachowuje milczenie, choć temat ten stanowi główny motyw pokątnych rozmów i plotek. Powiadamianie zainteresowanej rodziny o fakcie cudzołóstwa jest zabronione, a osobę, która to uczyni, określa się pogardliwym słowem *parger*, czyli donosiciel. Zazwyczaj o zdradzie wiedzą wszyscy mieszkańcy, jednak sama wiedza nie prowadzi do interwencji. Dopiero wyciągnięcie faktu na forum publiczne przez *pargera* zmusza wodza i zainteresowane rodziny do zajęcia stanowiska. Jednak po załatwieniu sprawy, z czym wiąże się bardzo często wymierzenie kary, poszkodowana społeczność odwraca się od donosiciela.

Uważa się, że tylko rodzina cudzołożnej kobiety może skłonić ją do zaniechania tych praktyk. Robią to najczęściej jej bracia — ostentacyjnie i hałaśliwie, lecz w tajemnicy przed mężem. Tradycja mówi, że rodzina żony ma do tego prawo, gdyż mężczyzna, żeniąc się z daną kobietą, wiąże się również z członkami jej klanu. Kobieta, zdradzając męża, naraża się więc na szyderstwa i obmowę wszystkich członków klanu, robiąc pośmiewisko nie tylko z siebie (*iguonekdi*), ale także z męża (*itamottagi*). Dopiero po awanturze i napomnieniach braci może jawnie ją potępić mąż, a społeczność wioski może wypowiadać się o tym oficjalnie. Również dopiero wówczas żona cudzołożnego mężczyzny może napiętnować związaną z nim kobietę. W takich sytuacjach często dochodzi do bójki pomiędzy kobietami. Jest to widowisko, w której rolę widzów gra cała społeczność. Słychać wtedy odgłosy zachęcające

<sup>17</sup> Tamże: 239.

do kontynuowania walki, do „dołożenia” drugiej stronie, do szarpania za włosy, za piersi itd.

Inną tradycyjną formą powiadomienia męża o zdradzie żony jest przekazanie mu informacji przez pośrednika, najczęściej członka rodziny, tzw. „świerszcza” (*adżik*). Osoba pośrednika nie powinna być ujawniona. W zasadzie cała społeczność zna *adżików*, ale ich funkcja jest usankcjonowana tradycją, więc nikt nie ma im za złe donoszenia, które uważa się za ich przywilej czy wręcz „zawód”.

Bywa, że winowajca zawczasu ucieka, co czyni nie tylko ze strachu, ale przede wszystkim z poczucia wstydu. Do domu może powrócić dopiero gdy przeminie gniew rodziny. W tym czasie strona pokrzywdzona niszczy dom, ogród i dobytek cudzołożnika, czyniąc to z ogromnym hałasem: wielkość zniszczeń jest świadectwem siły gniewu. Rodzina pokrzywdzonego męża ma też prawo do pobicia samego winowajcy, przy czym w czasie wymierzania kary pozostali członkowie jego rodziny — szczególnie żona — pozostają nietykalni. To ważne ograniczenie, albowiem w obronie osoby pobitej niewinnie może stanąć cały klan. Po zakończeniu takiej waśni obowiązkiem wodza jest wyegzekwowanie od winnych zadośćuczynienia w formie prezentów (*asam*), np. naczyń i sprzętów domowych, dla poszkodowanej rodziny.

Szczególnym aktem zemsty za zdradę jest wykonanie na winowajcy wyroku śmierci. Wcześniej poszkodowana rodzina odbywa potajemne narady (*dabuii*), w których często uczestniczy wódz. W czasie tych spotkań, żując orzechy betelowe, wydają wyrok (*nanar diuni*) oraz ustalają czas i miejsce jego wykonania. Gdy wyrok zapadnie, a winowajca wcześniej nie zdoła uciec, wódz zleca egzekucję innemu klanowi. Przesyła wówczas wodzowi tego klanu prezenty w postaci orzechów betelowych i tytoniu, a przyjęcie daru świadczy o zgodzie na wykonanie zabójstwa. Bywa, że od momentu zapadnięcia wyroku do jego wykonania mija wiele dni, nawet miesiące, ale jego realizacja jest nieunikniona. Jedynym ratunkiem może być ucieczka skazanego na inną wyspę — i to na wiele lat.

Stosunkowo nowym zjawiskiem na Biem jest wielka liczba nieślubnych dzieci. Wiele niezamężnych dziewcząt zachodzi w ciążę podczas pobytu w mieście, czy nawet na samej wyspie. Obowiązkiem ojca nieślubnego dziecka — oczywiście jeśli można go zidentyfikować na wyspie — jest opieka. Może on wnieść zapłatę za „wstyd”, np. przekazać kawałek ziemi w formie spadku dla dziecka, lub przyjąć do domu jego matkę, jako kolejną żonę. Gdy „wstyd” nie zostanie wynagrodzony i pozostaje ona nadal „zbrukana” (*isakaretakdi*), rodzina nieślubnej matki popada w gniew, dochodzi do kłótni i bójki. Bywa, że i rodzina żony dołącza się wtedy do karaniania niewiernego męża (*tamot dimisirki*).

Za najcięższe wykroczenie uważają tubylcy również kazirodztwo. Prawo egzogamii, tj. zakaz zawierania małżeństw i utrzymywania pożycia seksualnego w obrębie klanu, cytowane jest często jako jedna z najbardziej rygorystycznych i uniwersalnych norm tradycyjnego prawa pierwotnego<sup>18</sup>. Krajowcy uważają wszystkich mężczyzn i wszystkie kobiety w obrębie klanu za braci i siostry. Dlatego obo-

<sup>18</sup> Por. tamże: 63.



wiązuje ich bezwzględny zakaz zbliżeń seksualnych. Wyróżniają oni przynależność klanową i przynależność, wynikającą z więzów krwi. Za bliższe i ważniejsze uważają pokrewieństwo, dlatego też za utrzymywanie kontaktów seksualnych pomiędzy członkami najbliższej rodziny grożą najsurowsze kary. Pożycie seksualne siostry z bratem czy ojcem, lub matki z synem, traktowane jest jako najcięższa zbrodnia. Winnemu daje się możliwość popełnienia samobójstwa, aby w ten sposób dokonał zdjęcia „wstydu” z siebie i z rodziny, „by zrzucił wstyd ze swojej skóry”. Tubylcy twierdzą, że utrzymywanie związków kazirodczych powoduje pozorną śmierć — to tak, jakby „zjadali własne ciało i ducha”. Proces ten określają jako *matadi dimanginek*. Kazirodca, który zdoła uniknąć kary dzięki ucieczce, uważany jest za zmarłego: „jego imię umiera”, a rodzina, dopóki winowajca żyje fizycznie, ma poczucie wstydu. Bywa także, iż z powodu wstydu cała rodzina opuszcza wioskę. Czasem poczucie to doprowadza krewnych do zgładzenia winowajcy (*nanar diuni*), którzy o pomoc w wykonaniu wyroku proszą wodza. Dokonuje się tego m.in. w czasie, gdy winowajca samotnie wypływa na morze lub udaje się w ustronne miejsce, np. do ogrodu. Wówczas sekretnie powiadamiają wyznaczonego zabójcę, przekazując mu podarunek w postaci liści tytoniu, zawiniętych w pochwę z palmy limbowej<sup>19</sup>. Tubylcy określają te czynności jako *kadagab dinangni*.

Utrzymywanie związków kazirodczych przez dalszych krewnych podlega niższej karze, zresztą często ludziom tym na ogół udaje się uciec. Po dłuższej nieobecności wracają do wioski, jednak nadal spotyka ich niechęć i izolacja, a ich występki jest głównym tematem rozmów i domysłów. Bywa, że odrzucenie przez społeczność wioskową doprowadza winowajcę do śmierci samobójczej. Samobójcy najczęściej wypływają łodzią daleko w morze, bez możliwości powrotu, gdzie toną albo giną z głodu.

Tak samo surowo osądzone są stosunki z małymi dziewczynkami. Przypadki pedofilii są na wyspie bardzo rzadkie. Ojcowie starannie pilnują swoich małych córek, szczególnie pierworodnych, które są ich „oczkiem w głowie”. Jeśli ojciec dowiaduje się, że jego córka jest wykorzystywana seksualnie przez dorosłego mężczyznę czy dorastającego młodzieńca, karze go podpaleniem jego domu czy nawet zabiciem. Pedofilia według mieszkańców Biem jest tak ciężkim przestępstwem, że nie wchodzi tu w grę żadna rekompensata. Rodzina ukaranego uwodziciela nigdy nie ma o to pretensji do ojca. Mówi się powszechnie: „Nie zrywa się niedojrzałych owoców”, lub „Nie bierze się z ogrodu płodów nie nadających się jeszcze do spożycia”.

Podczas mojego pobytu na wyspie Gabis, jeden z *dżiangdżiangów*, odkrył że nauczyciel Alois, pochodzący z prowincji Madang, ale ożeniony na wyspie Biem, który adoptował jego córkę, współżył ze swoimi uczennicami na wyspie Kadawar. Gabis zareagował natychmiast, rozkazując żonie, by przyprowadziła do rodzinnego domu córkę Alojzę. Jej opiekun bez dyskusji podporządkował się woli Gabisa.

Gdy zbliża się okres *menarche*, podrastająca dziewczyna traktowana jest już jako dorosła kobieta, która ma prawo do współżycia seksualnego. Ojcowie przestają

<sup>19</sup> Limbum (*Kentriopsis archontophoenix*), palma, ma duże zastosowanie przy wyrobie desek na podłogi i ściany domów. Z jej liści wyrabia się koszyki i maty.

się wówczas interesować życiem intymnym swoich córek. Gdyby któryś z nich nadal wykazywał tu gorliwość, mógłby być przez wspólnotę podejrzany o to, że sam „bawi się z własną córką”.

Związki seksualne wewnątrz klanu są również zakazane, gdyż mają one nie tylko charakter przewinień natury fizycznej, ale i duchowej. Mężczyzna, który odbył stosunek z dziewczyną z tego samego klanu, określane jest zwrotem *dikuruoiairu* lub *malmal*, a w naszym rozumieniu jako „ prostytutka ” lub „zбочeniec”. Podczas badań terenowych byłem świadkiem potępienia Marcusa, syna wodza Badzia, i Joanny, córki Amira, którzy pochodzili z tego samego klanu. Po ujawnieniu faktu odbycia przez nich stosunku, napiętnowany i zrozpaczony Amir biegał po wiosce krzycząc: „Co teraz zrobimy?” Ojciec młodzieńca stwierdził, że jedynym wyjściem jest podważenie faktu zbliżenia seksualnego. W taki oto, opaczny sposób, cała sprawa została wyciszona. Jednak najczęściej winni podobnego występku zmuszani są przez mieszkańców do opuszczenia wioski lub wyspy. Poczucie wstydu (*kusie imai*) będzie im towarzyszyć jeszcze bardzo długo.

Tubylcy, oczywiście, inaczej niż my podchodzą do zagadnień związanych z prostytucją, jednak pewne zjawiska, charakterystyczne dla tej profesji, są podobne. Młode dziewczyny często wyjeżdżają z położonych na wyspach wiosek do większych ośrodków miejskich, np. do Wewak. Powodem takich wyjazdów jest chęć zarobku i zakupienia odzieży lub innych przedmiotów, często pragnienie przeżycia przygody. Wiele spośród nich oddaje się tam prostytucji. Wracają do domu dopiero wtedy, gdy zajądą w ciążę; bywa, że dziewczyna przybywa do wioski już z dzieckiem. W oczach mieszkańców wysp profesja ta ma charakter „towarzyski”, nie związany z korzyściami materialnymi. Jednak zachowania takie w środowisku własnym otoczone są pogardą i wstydem, a w wypadku rozbicia rodziny — formalnymi karami. Obecnie zdarza się, że sądy wioskowe wymierzają za prostytucję kary pieniężne.

W języku wyspiarzy prostytucję określa się, jak wspomniałem, słowem *malmal*, czyli tak samo jak cudzołóstwo. Funkcjonuje również zwrot *makał*, oznaczający „swędenie” (w tym wypadku narządów płciowych), którym tubylcy tłumaczą podniecenie seksualne.

Prostytucja kobiet jest więc na Biem częściowo tolerowana, gdyż grożą za nią tylko kary pieniężne, natomiast wobec mężczyzn, szczególnie żonatych — bo istnieje również prostytucja męska — tolerancja jest mniejsza a kary surowsze.

Etymologia słowa „gwałt” — *buoranot ripiek* — w języku biem określa negatywny stosunek krajowców do takiego zachowania: słowem *buor* określają oni świnie, zaś *anot* oznacza przemoc, czy w ogóle czynność, wykonywaną przy użyciu siły. Zwrot *buoranot* znaczy więc nie „świństwo”, lecz czynienie szkód przez świnie, np. uszkodzenie ogrodzenia i zniszczenie ogrodu. Tubylcy podkreślają przy tym, że świnie nie można poskromić, sama jej natura i charakter sprawia, iż czyni szkody.

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż przypadki gwałtów są wśród tubylców sporadyczne. W czasie mego wieloletniego pobytu na wyspie zanotowano tylko jeden gwałt, który nie spowodował większych konsekwencji, bo spór rodzin zakończył się polubownie. Rzadkość popełniania gwałtów jest po pierwsze wynikiem braku trudności w znalezieniu kobiety chętnej do odbycia stosunku — dla kobiet na Biem

dziewictwo nie ma znaczenia — po drugie przeświadczeniem, że sprawca gwałtu zostanie surowo ukarany.

Słowem *nat* tubylcy określają małe dziecko, zaś *tatot*, to pocięcie lub posiekanie czegoś: taka jest etymologia słowa aborcja — *nattatot*. Zwrot ten wskazuje na fakt, że do aborcji stosuje się tu ostre środki, powodujące zniszczenie płodu i usunięcie go z łona matki. W takich wypadkach używa się rozmaitych ziół oraz wywaru z liści i łodyg bambusa.

Wykonanie aborcji obwarowane jest szczególnymi powodami: gdy niezamężna kobieta zajdzie w ciążę i nie ma szans na zawarcie małżeństwa z ojcem dziecka, np. gdy jest ono rezultatem prostytucji czy gwałtu; gdy rodzice ciężarnej dziewczyny wcześniej wyznaczyli jej innego mężczyznę na męża; gdy dziecko jest wynikiem zdrady małżeńskiej; gdy ciąża jest wynikiem stosunków kazirodzych oraz kiedy kobieta karmi jeszcze piersią dziecko urodzone wcześniej i zajdzie w ciążę następną. W tym ostatnim wypadku decyzję o wykonaniu aborcji podejmują oboje małżonkowie.

Jeżeli kobieta zna i potrafi zastosować środki przyczyniające się do usunięcia płodu, zabieg ten wykonuje sama. W przeciwnym wypadku, przekazując prezenty — *tabtab* — (orzechy betelowe lub tytoń), prosi o pomoc znachora, który w tajemnicy przed wspólnotą podaje jej lekarstwo. Sam akt aborcji ma miejsce z dala od wioski, w buszu.

Znana jest też antykoncepcja (*kupkup*). Kobiety, chcące zapobiec niepożądaney ciąży, stosują rozmaite środki naturalne, takie jak wyciąg z kory drzew, zmieszany z sokiem orzecha kokosowego. Stosowanie antykoncepcji ma miejsce w sytuacjach, gdy rodzina ma zbyt dużo dzieci oraz kiedy kobieta w okresie ciąży choruje i poród zagraża jej życiu (*taruru sakaret*).

Podobnie jak w przypadku aborcji, dawkowanie odpowiednich ziół stosowane jest pod kontrolą miejscowych znachorów. Podawane leki ziołowe powodują, że kobieta staje się bezpłodna (*kupkup ngakapisini*). Zapłatę za pomoc stanowi, jak wyżej, przekazanie znachorowi prezentu w postaci orzechów betelowych lub tytoniu.

Relacje homoseksualne (*goap as* w pidgin) należą na wyspie do zupełnej rzadkości. Sprowadzają się raczej do wspólnej masturbacji. O marginalności homoseksualizmu na Biem mówi chociażby fakt, że w autochtonicznym języku nie funkcjonuje zwrot, określający tego typu zachowania. Mówiąc o takich relacjach, wskazuje się na ogół na obcych — pracowników na plantacjach lub więźniów. Na wyspie takich kategorii ludzi nigdy nie było. Nawet zaczęcie tego tematu stanowi przedmiot żartów, opowiadań i pokazów. Częściej już można usłyszeć o współżyciu mężczyzn i kobiet z psami. Zachowania homoseksualne są tu traktowane z pogardą, jako „niedorzeczny żart”. Homoseksualizm nie ma bowiem odniesienia do mitów. Pierwsi mężczyźni, przebywając bez kobiet, czy z kobietami, które nie posiadały jeszcze pochwy, nie współżyli pomiędzy sobą. Wspomnienie o czymś homoseksualizmie wywołuje uśmiech na twarzy. Leo Mando, *dziangdziang* i jeden z najbardziej wpływowych ludzi na Biem, twierdzi że członek takiego mężczyzny ma zapach „zdechłej ryby z rzeki Sepik”, tj. błota. Za tych, którzy preferują praktyki homoseksualne, uważani są natomiast biali. Mando dziwił się, że mimo iż białe kobiety są tak atrak-

cyjne, ich mężczyźni tego nie widzą: „Dajcie nam te kobiety — choć jesteśmy już starzy, posypią nas jeszcze wapnem!”

Dla tubylców akt seksualny sam w sobie nie jest zatem czymś wstydliwym lub kojarzonym ze złym postępkim. Natomiast ograniczenia, obowiązujące w kontaktach między kobietami i mężczyznami, określane są przez tradycję i zasady prawa zwyczajowego. Zasady te przede wszystkim przyczyniają się do scalania małżeństwa i rodziny, co zabezpiecza im byt i spokojne życie. Postępowanie sprzeczne z tymi regułami jest karane (przynajmniej w teorii), a im wyższy status społeczny winowajcy, tym kara powinna być sroższa.

Wyspiarze z Biem dostrzegają różnicę pomiędzy aktem seksualnym, usankcjonowanym instytucją małżeństwa i uświęconym rytualnymi oczyszczeniami, a erotyczną zabawą, służącą jedynie rozrywce i rozładowaniu napięcia. Ten pierwszy jest traktowany jak poważna praca i określany jest jako dawanie życia (*wok wantaim meri*) albo zrobienie dziecka (*wokim pikinini*). W czynności tej współpracują nie tylko mężczyzna i kobieta, ale także duchy ich przodków, zainteresowane w kontynuacji rodu. O seksualnych igraszkach mówi się na wyspie: „bawić się razem z kobietą” (*pilai wantaim meri*). Nie jest to poważne wykroczenie (jeśli oczywiście nie wiąże się dodatkowo z zakazem uwodzenia mężatki lub z tabu egzogamii), aczkolwiek nie stanowi też specjalnego powodu do chwały.

## Dziecko — rozpieszczane i obserwowane

Narodziny dziecka — według opinii tubylców — są elementem scalającym rodzinę. Posiadanie własnych dzieci jest tu traktowane jako „błogosławieństwo” Istoty Najwyższej i dlatego rodzice muszą okazywać im jak najwięcej miłości. Dziecko powinno być kochane, lecz jednocześnie wymaga się od niego spełniania swoich obowiązków i powinności zgodnych z tradycją. Rodzice muszą je nauczyć pracy i posłuszeństwa, zarówno do siebie, jak i innych ludzi. Dzieci należy nauczyć, że nie mogą się kłócić i bić, bo takie postępowanie może odebrać rodzicom szacunek i dobre imię. Obowiązkiem rodziców jest wpajanie dzieciom szacunku do rodziny, ludzi starszych oraz przyjaciół rodziny — *asek*. Najwięcej czasu rodzice powinni poświęcać synom, a szczególnie pierworodnemu, bo to właśnie on zajmie w przyszłości miejsce ojca. Zgromadzony w ciągu lat małżeński dobytek w końcu zostaje rozdany dzieciom, które powinny opiekować się starymi rodzicami.

Dziecko określa się słowem *nat*, niezależnie od płci, chociaż w stosunku do starszych dzieci można używać określenia *nat* dla chłopca, a *basas* dla dziewczynki.

Dzieci — jak mogłem zaobserwować przez lata pobytu na Biem — wychowują się pod mocnym wpływem rodziców. Aż do chwili inicjacji prawie stale przebywają w domu rodzinnym, tam śpią i wracają z zabaw po jedzenie, tam chorują itd. W domu też jedno z rodziców zawsze obserwuje ich zachowanie i strzeże przed groźnymi niebezpieczeństwami. Szczególną odpowiedzialność ponoszą rodzice za małe dzieci (*nat uakun*).

Jeżeli dzieci są niegrzeczne i hałasują, wódz lub jego pomocnik zwracają uwagę rodzicom, że ich dzieci to *tamot natutag*, czyli „nie ludzie”.

Do młodzieży (*nat butuangu*) zaliczają się chłopcy, którzy nie przeszli jeszcze przez ceremoniały inicjacji, oraz dziewczęta przed pierwszym *menarche*. Ich głównym obowiązkiem jest posłuszeństwo wobec rodziców, wodza oraz innych dorosłych. Powinni pomagać rodzicom oraz uczestniczyć we wspólnych pracach społeczności, np. przy budowie domu czy łodzi. Młodzież, która nie stosuje się do tych rygorów, to *tamot natutag*, czyli „nie ludzie”. Wina za złe postęпки młodzieży spada na rodziców, którzy są karani za swoje dzieci.

Dzieci na wyspie prawie nigdy nie pozostają bez opieki. Szczególnie jako niemowlęta są obiektem ciągłego zainteresowania. Uważa się jednak bardzo, bo nic nie zagrażało ich bezpieczeństwu. Z tego też powodu nie powinny ich dotykać obce kobiety, karmiące piersią. Bawieniem dzieci zajmują się więc na Biem stare babcie i niezamężne dziewczęta, najczęściej dziewczynki w wieku 7–12 lat. Inne kobiety mogą nie przestrzegać tabu i zagrozić przez to zdrowiu, a nawet życiu dziecka. Wyjątkiem jest sytuacja, gdy matka nie ma lub ma za mało pokarmu w piersiach — wtedy szuka się płatnej karmicielki. Musi nią być jednak kobieta z rodziny matki niemowlęcia.

Mleka z piersi nie można zastąpić innym pokarmem. W przeszłości, kiedy matka nie miała pokarmu lub umierała po porodzie, zazwyczaj żywe dziecko grzebano we wspólnej mogile. Uważa się bowiem, że tylko Natkamondog był w stanie przeżyć po śmierci matki, ssąc pod ziemią sok z korzeni drzewa chlebowego. Gdy nie wystarcza pokarmu dla dwójki noworodków, najczęściej uśmierca się jedno z bliźniąt. Mieszkańcy Biem uważają, że karmiąc na raz dwoje dzieci, matka sama się zabija przez nadmierne osłabienie.

Na płacz dziecka matka odpowiada włożeniem sutka do jego ust. Dalszą czynnością jest masowanie piersi dziecka, tak by mleko mogło spływać szybciej do jego żołądka. Po skończeniu karmienia matka dotyka ciała dziecka palcami, wargami i nosem. „Ciało musi być dotykane — twierdzą wyspiarze — by mleko rozeszło się w każdą jego część”. Nakazana dieta to mleko, nawet podawanie wody jest zakazane. Po trzech miesiącach od narodzin można podawać niemowlęciu sok z orzechów kokosowych. Po pięciu miesiącach dozwolone jest podawanie miękkich i słodkich bananów. Matka ma je najpierw przeżuć i w tej formie podać niemowlęciu. Wraz ze wzrostem dziecka podaje mu się papki z taro, słodkich ziemniaków czy innych bulw. Przystosowuje się też dziecko do przebywania w siatkach (*bilum*), lub koszykach z trawy, które służą jako kołyski i hamaki. Matka może pozostawić dziecko w domu dopiero wtedy, gdy jest ono w stanie spożywać samodzielnie wioskowe pokarmy.

Dużą uwagę zwraca się na higienę. Dziecko powinno być kilka razy dziennie obmywane w domu, lub w morzu. Do obmycia używa się skorup z orzechów kokosowych, którymi polewa się niemowlę. Zanurza się dziecko w morzu i uczy je pływać. Dziecko samo, bez instrukcji, poznaje ruchy w wodzie, przylegając w tym czasie do ciała matki. Nie zwraca się dzieciom uwagi, kiedy i gdzie mają oddawać kał i mocz. Kobiety usuwają dziecięce odchody daleko od domu, by mrówki, które się nimi karmią, nie zostały przez dziecko spożyte i nie spowodowały w ten sposób jego choroby.

Istnieje zakaz raczkowania. Dziecko powinno poruszać się samo dopiero w wieku około dwóch lat. Zakaz ten tłumaczony jest niebezpieczeństwem oddalenia się małego od domu lub ryzykiem dostania się do ogniska względnie spadnięcia z domu, budowanego na palach. Małe dzieci usadzane są w rogu domu, gdzie podaje im się jakieś zabawki.

Kiedy dziecko osiąga wiek dwóch lat, rodzice lub *kandere* (brat matki) nacierają dziecku kolana, by było ono w stanie utrzymać ciało w pozycji pionowej. Nie uczy się dzieci chodzenia, bo — jak mówią tubylcy — „drzewo rodzi samo, bez dawania mu wskazówek”. Następnie stosuje się zabiegi magiczne, które mają przyspieszyć zdolność mówienia poprzez wpłynięcie na odpowiednie „ułożenie” języka. Uczenie mowy jest to zadaniem matki. Pierwszymi słowami wymawianymi przez dziecko są „matka” i „ojciec”. Innych słów uczy się przez pokazywanie przedmiotów i kilkakrotne powtarzanie ich nazwy.

Najważniejszą zasadą w doglądaniu dziecka jest dbanie o jego ducha. Tubylcy wierzą, że duch życia może opuścić dziecko bez ostrzeżenia i zazwyczaj już więcej nie powraca. Tak dzieje się aż do momentu, gdy dziecko zaczyna mówić. Ten lęk przed ucieczką ducha powoduje, że w wychowaniu dziecka zaspakajając się będzie każdą jego zachcianką, byleby tylko było szczęśliwe i spokojne.

Mniej więcej do ósmego roku życia dzieci bawią się beztrosko w wiosce, buszu lub nad brzegiem morza<sup>20</sup>. Od chwili odsunięcia od piersi matki spędzają większość czasu w towarzystwie innych dzieci z wioski. Poruszają się po niej całymi hordami, często niszcząc to, co napotkają na drodze. Szczególnie nic żywego nie umknie spod ich rąk. Małe psy, koty i kury doznają wtedy strasznych męczarni, bo dzieci robią z nimi, co tylko zechcą.

Oprócz babć i niezamężnych dziewcząt, opieką nad dziećmi zajmują się „kolektywne” matki: kobiety zmieniają się co kilka dni, zajmując się większą grupą dzieci. Opiekunki nie biorą udziału w zabawach, za to bacznie obserwują postępowanie podopiecznych<sup>21</sup>.

W rodzinach poligamicznych, w przypadku urodzenia dziecka przez którąkolwiek kobietę, pozostałe żony, z którymi często żyła ona w rywalizacji i zazdrości, teraz przychodzą jej z pomocą. Do nowonarodzonego dziecka wszystkie żony zwracają się jak do swojego. Ono też będzie w przyszłości zwracało się do nich tak samo, jak do rodzonej matki. Czasami jednak rywalizacja kobiet nie ustaje i w takich przypadkach każda z nich siada przy swoim ognisku, gotuje tylko swoim dzieciom, ignorując przy tym pozostałe. Jednak takie zachowanie nie jest dobrze przyjęte przez rodzinę, jak i całą społeczność. Kobietę taką określać się będzie mianem *tatretu*, czyli skąpej.

Dzieci wszystkich kobiet, posiadające tego samego ojca pozostają bardzo blisko siebie, dzielą się wszystkim co posiadają, razem chodzą się kąpać i wolny czas spędzają razem na zabawach. Do swego towarzystwa biorą nawet dzieci nieślubne,

<sup>20</sup> Pływanie i granie w morzu to najczęściej wybierane zabawy. Oprócz tego popularne jest robienie figur przez układ palców i sznurka; zapasy; zabawa w chowanego i gra w piłkę.

<sup>21</sup> Por. Hogbin 1946: 275.

o których dowiadują się od bliskich, że mają wspólnego ojca, albo też matkę, o ile ona je zrodziła przed zamążpójściem i oddała na wychowanie swoim rodzicom. Także dzieci pochodzące z tych samych rodzin, a rozdzielone poprzez adopcje, trzymają się razem, choć nie wolno im rozmawiać na temat ich pochodzenia.

W przypadku rozwodu, gdy mąż zostawia żonę, albo ona ucieka od niego, dzieci powinny pozostać z ojcem. Kiedy jednak dzieci są małe, pozwala im się pozostać czasowo z matką; ma to też często miejsce w przypadku córek, które pozostając z matką, przez nią też zostają wprowadzane w życie. Chłopcy w wieku 6 lat i starsi pozostają z ojcem, gdyż są już w wieku, w którym relacja do matek uległa „oziębieniu”. Gdy dzieci pozostają z matką, rodzina ojca zwraca na nie baczną uwagę i zawsze spieszy im z pomocą. Kiedy pozostają z ojcem, bardzo szybko tracą kontakt z matką i jej rodziną.

Wychowaniem dzieci zajmują się więc rodzice i opiekunowie. Zasady życia we wspólnocie przekazywane są dzieciom drogą zabaw. W intencji opiekunów zabawy mają wyrobić u dzieci poczucie odpowiedzialności, nauczyć je akceptować różnice między ludźmi, ale przede wszystkim ukształtować poczucie wspólnoty<sup>22</sup>. W tym czasie najprostszymi zajęć uczą wnuków dziadkowie, babcie zaś — swoje wnuczki. Dorośli, starając się zapewnić swoim pociechom szczęśliwe dzieciństwo, wprowadzają je jednak w problemy życia rodzinnego i wioskowego. Wiele spraw, nawet tak subtelnych jak seks, narodziny czy śmierć, dyskutowanych jest w ich obecności. Większość spośród dzieci już w wieku 3 lat była świadkami czyjegoś umierania.

Dla podkreślenia faktu ich dorastania wydziela się im kawałki ziemi w ogrodach, daje na własność drzewa, a nawet zwierzęta, szczególnie małe prosięta, które dzieci wołają po imieniu i o które mają dbać. Malcy są świadkami wielkich uroczystości *kuluou* i często można zobaczyć, jak — ku ucieście rodziny i wioskowej społeczności — naśladować taniec rodziców.

Mieszkańcy Biem porównują wychowanie do sterowania: *singar* — ster, (*stiaim kanu* — pidgin): „Podobnie jak steruje się łodzią, tak postępuje się i z dziećmi” — tłumaczą. „Muszą być prowadzone, aby był z nich pożytek, aby odróżniały to co dobre od tego co złe”. Najwięcej tego „sterowania” potrzebują dzieci wodza, najmniej uwagi zwraca się zaś na postępowanie sierot i dzieci z nieprawego łoża. Te ostatnie mają tylko obowiązek przyglądać się wspólnocie i uczyć same.

Zwraca się uwagę na zdolności dzieci i odróżnia ich cechy dziedziczne. Można być albo niedobrym dzieckiem, albo tylko kimś urodzonym ze złymi skłonnościami. Złe cechy wrodzone (*lo bilong papamama*, *pes bilong papamama*), jak twierdzą tubylcy, zmieniają się na lepsze wraz z dorastaniem, a najskuteczniejszym lekarstwem na zły charakter jest małżeństwo. Natomiast złe wychowanie pozostaje w człowieku, czyniąc go jednostką aspołeczną i często nie nadającą się do małżeństwa. Złe zachowanie dziecka próbuje się korygować od jego najmłodszych lat. Często można usłyszeć, jak ojciec, bijąc dziecko, mówi mu: „Biję cię, byś się nauczyło”. Wychowanie ma wprowadzić dziecko w tradycję przodków, a tym samym uczynić je odbiorcą ich błogosławieństw i darów. Jako przykłady do naśladowania często

<sup>22</sup> Por. też Hogbin 1946: 277.

przywoływani są przodkowie i legendarni bohaterowie<sup>23</sup>. Ten system nauczania, mimo wielu zmian, jakie zachodzą w życiu tubylców, trwa do dziś bez większych zmian. Dzieciom powtarza się przy tym: „Biali, misje i szkoły uczą inaczej, ale ty masz postępować po naszemu!”

Chwali się zdolności dziecka, ale przede wszystkim jego pracowitość, podkreślając, że mężczyzna leniwy nigdy nie znajdzie żony, a leniwa kobieta będzie bita kilka razy dziennie.

Pracy wokół domu, w ogrodzie, wspinania się na drzewa — nie trzeba nikogo uczyć. Dzieci podpatrują rodziców i te czynności są często obiektem ich zabaw. Dotyczy to także wiosłowania na *kanu*. Chłopcy, po otrzymaniu małych wiosł od dziadków, próbują swoich sił na morzu, podążając razem z rodzicami *kanu* na drugą stronę wyspy. Dziewczęta bardziej zainteresowane są noszeniem koszyków lub bawieniem się w matki. Uczone są też sztuki kulinarnej.

Dzieci zachęca się do pracy razem z rodzicami, chociaż często w fazie początkowej ich praca przynosi więcej szkody niż pożytku. Na moje pytanie o sens takiego postępowania, ojcowie często odpowiadali: „Gdy odeślę dziecko, kto je nauczy? Jak będę potem mógł od niego czegoś wymagać?”

Bezpośrednimi wychowawcami są rodzice, chociaż cała rodzina bierze czynny udział w przekazywaniu dzieciom zasad postępowania. Jednak rola dalszej rodziny bardziej, niż na wpajaniu zasad moralnych, skupia się na przekazywaniu dzieciom wiadomości na temat pracy, sposobu jej wykonywania czy specjalizacji.

Wprowadzając dzieci w zasady moralności mocno podkreśla się, kto jest przyjacielem, a kto wrogiem. Uczy się je dbałości o przyjaźń. Kładzie się też nacisk na poszanowanie cudzej własności. Podkreśla się wartość takich cnót, jak hojność i szczerłość: „Dawaj innym, a nigdy nie będziesz głodny”. Bardzo ceniona jest też cnota gościnności. Wszystkie te zasady podporządkowane są naczelnemu prawu, które głosi, że nawet godność własna (*nem bilong man; niau tamot*) — bardzo ceniona w kodeksie etycznym *Biem* — ustępuje dobru wioskowemu; własne dobro ustępuje dobru wspólnemu. Nie wolno kogoś uderzyć, bo to ktoś z twojej rodziny, bo to ktoś, z kim będziesz chodził razem na ryby, pracował w ogrodzie...<sup>24</sup>

Każde dziecko, choćby najbiedniejsze, powinno — według tubylców — mieć swojego ojca. W przypadku dziecka panieńskiego może nim być brat matki; takie

<sup>23</sup> Tamże: 283.

<sup>24</sup> W razie niechęci do przyjęcia nauki, dziecko karci się uwagą: „Myślałem, że jesteś dzieckiem z uszami, a ty ich nie masz!” lub „Żuchwa mnie boli od gadania, ręka od bicia, a ty chyba urodziłeś się już taki nieposłuszny. Czy taki masz umrzeć, nie lubiany przez rodzinę i wspólnotę?” Rodzicom krnąbrnych dzieci okazywane jest zawsze życzliwość, chyba, że zarzucić im można uchybienia w wychowywaniu dzieci. Istnieje też i reakcja odwrotna, kiedy to społeczność wioskowa, a zwłaszcza dalsza rodzina, dostrzeże niesłuszne lub zbyt surowe karanie dziecka. Tak samo naganne jest karanie dla pokazania innym, jak dobrze się wychowuje dzieci. Wtedy społeczność reaguje uwagami: „Myśleliśmy, że ojciec tego dziecka to dobry człowiek, a on okazał się takim złośliwcem”; lub „Jego dziecko ma uszy, wiemy, że jest w nim wiele dobrego, ale trzeba cierpliwości w uczeniu go, a nie bicia”, oraz także „Jeśli ktoś nie stanie się dla tego dziecka ojcem, to wyrośnie ono na niezdarę, na gamonia”.



dziecko może też uważać za ojca samego wodza — *tanepa*<sup>25</sup>. Ale małe dziecko jest samo wodzem we własnym domu. To wokół niego rozplanowuje się zajęcia domowe. Karmi się je, zanim nawet da znać, że jest głodne, pociesza, zanim zostanie zranione i uspokaja, zanim się wystraszy<sup>26</sup>. Matka staje się niewolnicą własnych dzieci, podobny status mają też ci członkowie rodziny, którzy pomagają w ich doглядaniu. Wszystko to ma na celu stworzenie dziecku świata bez problemów.

Śmiało można powiedzieć, że dzieci na Biem są rozpuszczone. Nie wolno ich w żadnym wypadku karcić, bić, szarpać, ani nawet używać złych słów. Trzeba spełniać wszystkie ich zachcianki. By uniknąć trudnej sytuacji odmówienia czegoś dziecku, chowa się noże i ostre narzędzia, by małeństwo nie miało okazji zawołać o podanie mu któregoś z nich do zabawy. Nawet, gdy dziecko żąda jakiejś drogocennej ozdoby z muszli, to dostaje ją bez namysłu ze strony starszych; mimo że zostaje ona najczęściej potłuczona, dziecka nie spotyka za to żadna kara.

Matczyne mleko jest jedynym pokarmem dziecka przez pierwsze kilka miesięcy życia. Zabronione jest podawanie mu wody, dopiero po dziewięciu tygodniach można podawać niemowlętom sok z orzechów kokosowych. Mniej więcej po czterech miesiącach dziecko dostaje rozgniecione, miękkie banany. Kiedy ma już około ośmiu miesięcy, podaje się mu *taro*, słodkie ziemniaki. Podobnie jak banany, przez spożyciem są one przeżuwane przez matkę. Nigdy nie zmusza się niemowlęcia do spożywania pokarmu wbrew jego woli. Matka z reguły kwituje wypluwanie przez dziecko pokarmu słowami: „Podrośnie, to polubi”. Potrawy zawierające ryby podawane są pod koniec trzeciego roku życia, podobnie jak mięso z gołębi czy kur; mięso świńskie zaczyna się spożywać jeszcze później. Niektóre potrawy pozostają jednak zakazane dla dzieci aż do czasu inicjacji (*maniak be ngad gualkini*): zabronione np. jest podawanie im mięsa z podbrzusza świni. Złamanie tego zakazu sprawi, że dzieci staną się leniwe (*gubies be gumar*), grozi im też, że staną się przedwcześnie „wewnętrznie dorosłe” (*itaia radom itamot, iain*) (coś nie tak z ich wyglądem), co grozi zakłóceniem rytmu ich duchowego dojrzewania.

Noce dziecko spędza w ramionach matki, śpiąc razem z nią na podłodze przy ognisku. Matka odgradza swoim ciałem dziecko od żaru. Podczas dnia bobas może spać sam w koszyku na werandzie, lub w siatce, zawieszanej na gałęzi drzewa. Matka zajęta jest wtedy gotowaniem albo robieniem porządków. Często matki zabierają je ze sobą, udając się po pożywienie do ogrodów czy po wodę do morza. Dziecko siedzi wtedy na ramionach matki, trzymając ją za włosy. Nierzadki jest widok młodej kobiety, która wiośluje w *kanu* z niemowlęciem, spoczywającym na jej kolanach.

<sup>25</sup> Obecnie coraz więcej dziewcząt rodzi przed zamażpójściem. Polityka rządu popiera aborcję, jednak „wstyd”, związany z pobytem w szpitalu i lęk przed nieplodnością, jako konsekwencją zabiegu, powoduje, że dziewczęta przeważnie uciekają się do zabijania dzieci po urodzeniu. W tym też celu po zajściu w ciążę opuszczają wyspę, by wrócić po sfinalizowaniu całej akcji. Często bracia panien adoptują ich dzieci, by w ten sposób dać im „społeczne” ojcostwo. Kiedy zameżna kobieta rodzi dziecko, którego ojcem nie jest jej mąż, traktuje się je tak samo, jak dziecko nieślubne, chyba że mąż zadecyduje inaczej. Nieślubne dziecko, mając tylko rodzinę ze strony matki, jest „społecznie pokrzywdzone”. Por. C. Wedgwood 1938: 26–27.

<sup>26</sup> Por. Lutkehaus 1995: 296.

Gdy dzieci mogą już jeść „po dorosłemu” — w skład menu wspólnoty wchodzi głównie banany, *taro* i *kaukau* — coraz częściej pozostawiane są pod opieką kobiet z rodziny. Matki udają się wtedy na poszukiwanie jedzenia lub do pracy w odległych ogrodach. Powracając, najpierw karmią piersią małe dzieci, potem dopiero przygotowują posiłek dla męża i reszty rodziny.

Matki rygorystycznie przestrzegają dziecięcej higieny. Codziennie obmywają swoje maleństwa, używając do tej czynności tylko wody, i to często morskiej. Brudne dzieci są oznaką lenistwa matki i zarazem zaproszeniem duchów przodków, by zabrały dziecko do swojej krainy. Dzieci powyżej dwóch lat same udają się na brzeg morza, gdzie obmywają się w towarzystwie starszych. Po kilku dniach takich wędrówek oswiają się na tyle z morzem, że potrafią już leżeć na wodzie bez obawy utonięcia. Pływania uczą się same, naśladując ruchy starszych dzieci.

Nie gani się dzieci, gdy załatwiają swoje naturalne potrzeby w domu, czy w jego pobliżu. Takie zachowanie uważane jest za coś normalnego. Zresztą na wyspie nie ma zbyt wielu ubikacji, a z tych, które są, nikt nie korzysta po zapadnięciu zmroku z obawy przed żmijami. Ludzkie odchody najczęściej są zjadane przez świnię, psy i kury. Dzieciom w wieku powyżej czterech lat próbuje się wpoić poczucie obowiązku załatwiania swoich potrzeb za dnia gdzieś w pobliskim buszu, albo też posprzątania po sobie, o ile uczyniły to w pobliżu domu.

W języku biem nie ma takiego określenia, jak nauka chodzenia. Na moje pytanie o nią tubylcy śmiali się i pytali, czy my, biali, uczymy też chodzić psy lub świnię. Powszechnie uważa się, że dziecko powinno chodzić dopiero w wieku około dwóch lat. Wówczas nogi dziecka poddawane są magicznemu wzmocnieniu przez natarcie ich liśćmi i ochrą. Ma to uczynić je mocnymi i sprężystymi. Przeszkodą przed dopinowaniem dziecka do wczesnego chodzenia jest głównie obawa, że wpadnie do ognia lub spadnie z werandy.

Dzieci uczą się wymawiania poszczególnych słów poprzez ich kilkakrotne powtarzanie. Nie oczekuje się, by dziecko powtarzało je za matką, chodzi raczej o to, by słowa te zostały zakodowane w pamięci. Oczywiście każde z rodziców czy dziadków jest dumne, gdy dzieci są w stanie wypowiedzieć słowa „mama” i „tata”, czy „babcia” i „dziadek”.

Gdy dziecko jest wystarczająco duże, matka stara się je przekonać, że nie powinno już ssać jej piersi: „Jesteś zbyt duże dla moich sutek; moje piersi są dla małych dzieci, a nie dla tak dużego chłopca, jak ty; popatrz na swego ojca — on nie ssie piersi, on je *taro*, *kaukau*; i ty musisz być wielki, tak jak on i jeść to, co on; zawołaj na ojca, by dał ci coś jeść; powiedz mu: ojczu, chcę *taro*, mam dosyć mleka matki, chcę być duży!” Gdy ta metoda nie zdaje egzaminu, matka naciera sutki imbirem albo chili. Można też spotkać matki, które biorą z ziemi dużego robaka i przykładają go do sutka, udając że robak wyszedł stamtąd. Ta metoda jest najskuteczniejsza, choć stosuje się ją w ostateczności.

Stara zasada, według której karmiąca matka nie powinna zachodzić w ciążę, jest coraz częściej łamana. W takich przypadkach odstawienie dziecka od piersi musi być gwałtowne, więc matka smaruje wtedy sutek ziołami, które przypominają zapachem kał; w przypadku braku ziół stosuje się kał prawdziwy. Dzieci takich ko-

biet przenoszą się zazwyczaj do dziadków czy ciotek. Społeczność wioskowa wyraźnie pokazuje niezadowolenie z takiej sytuacji.

Nigdy nie widziałem mężczyzny, biorącego swoje dziecko na ręce, o ile nie przekroczyło one roku życia. Ludzie na Biem wierzą bowiem, że kontakt z małymi dziećmi wpływa na osłabienie męskości ojca. Nieprzestrzeganie tego tabu może skończyć się przedwczesnym wyłysieniem, zwiotczeniem mięśni i utratą potencjału seksualnego. Ojcowie zaprzeczają, gdy zarzuca się im brak uczucia dla niemowlęcia: „Kochamy je tak samo, jak ich matki, ale nasza tradycja (*we bilong tumbuna*) zabrania nam brania ich na ręce — to jest powinnością kobiet”. Gdy dziecko podrosta, relacje te zmieniają się: chłopcy najwięcej czasu spędzają z ojcami, podobnie jak dziewczynki — z matkami.

Rodziców obowiązują pewne bezwzględne nakazy postępowania wobec dzieci, szczególnie gdy te są małe i przebywają w domu. Wymieńmy tu najważniejsze.

Wspomnieliśmy już o zakazie współżycia seksualnego do czasu, gdy dziecko nie osiągnie wieku około 2 lat. Tubylcy określają to tabu jako zasadę „małego palca”: zakaz obowiązuje do czasu, aż dziecko zacznie samodzielnie chodzić i potrafi złać ojca za palec.

Po każdym stosunku płciowym rodzice powinni poddać się rytualnemu oczyszczeniu ciała, a dopiero potem zbliżyć się do dzieci i podawać im posiłki.

Matka w czasie menstruacji nie może podawać swoim dzieciom jedzenia. Złamanie tego tabu spowodować może u dziecka kaszel i katar — *ngai*.

W przypadku śmierci zarówno rodzice małego dziecka, jak i jego rodzeństwo, nie mogą przebywać w pobliżu ciała zmarłego. Zakaz ten nazywany jest *aunar*.

Gdy zachuje dziecko karmione piersią, matka musi powstrzymać się od jedzenia pewnych potraw, szczególnie mięsa oraz posiłków gotowanych z dodatkiem mleka kokosowego. Złamanie tego tabu grozi pogłębieniem się choroby dziecka i może doprowadzić do jego śmierci.

Rodzice nie powinni karmić swoich dzieci nocą, kiedy wszystko dookoła pogrążone jest we śnie. Tubylcy, określając ten zakaz, mówią że nocą „usta są zamknięte” — *mansimua ikapti*. Złamanie tego zakazu zahamuje wzrost dziecka (*sakalong*). Z tego samego powodu zakazuje się przechodzenia nad miejscem, na którym dziecko śpi, i to niezależnie od tego, czy jest tam obecne, czy nie (*kab natre salngal bou*). Rodzice, którzy chcą aby ich dziecko rosło, muszą też uważać nie położyło ono pożywienia na ziemi lub podłodze, po której chodzą ludzie i zwierzęta.

Matce nie wolno zabierać dziecka na spotkania kobiet, gdzie dziecko może mieć kontakt z kobietą, która ma akurat menstruację. Nieprzestrzeganie tego zakazu może spowodować poparzenie dziecka przez złe duchy kobiet, zwane *nibiek ainre*. Podobnie ojciec nie może zabierać dziecka na spotkanie z innymi mężczyznami, szczególnie na te z udziałem ducha *tambaran*. Złe duchy mężczyzn (*nibiek tamotre*) mogą wtedy zesłać dziecku chorobę lub śmierć.

Rodzice muszą zatem bardzo się starać o swoje dzieci i zadbać o to, ażeby miały *nat gualki* — dobre życie. Tradycja nakazuje nawet, by zanim dzieci obudzą się rano, matka i ojciec wstali i ubrali się — *moad rak kamaru dom nat dasirak*.

Obowiązkiem rodziców jest wtajemniczenie dzieci w zakazy i *tabu*. Zasada ta określana jest jako *nat guduri adoat* lub *nat adour guni adoat*. Rodzice powinni dobrze przygotować swoje dzieci do samodzielnego życia, co zapewni im dobrą opinię ludzi. Należy tak przygotować dzieci do dorosłego życia, by nikt nie osądzał ich źle, stwierdzając że mają *aram sakaret*, tzn. „złe imię”. Do kardynalnych zasad postępowania w życiu, jakie przekazują dzieciom rodzice, należą: *kan tamot sabge re akeki ramram bou*, co można przetłumaczyć jako „nie niszczyć niczego, co należy do drugiego człowieka”; *alalum tamot natu bai*, co oznacza: „masz chodzić jak dziecko człowieka”, tzn. masz być dobrym; *masodum tamot natu bai*: „masz siedzieć jak dziecko człowieka”, tj. masz słuchać starszych i być grzecznym; *kaniakum tamot natu bai* — masz dobrze pracować i nie lenić się (*gubies be gumar*). Tubylcy twierdzą skądinąd, że na rozleniwienie dzieci może mieć wpływ spożywanie przez nie mięsa z podbrzusza świni.

Rodzice muszą też nauczyć dzieci rytualnych zasad przywoływania duchów i rozmowy z Istotą Najwyższą — Anulungiem.

Jest jeszcze szereg innych nakazów, których złamanie spowodować może najczęściej zahamowanie integralnego rozwoju i wzrostu dziecka (*gulab papak*): dzieci do lat dziesięciu nie powinny nosić ubrań; zabronione jest noszenie przez dzieci ubiorów matki lub ojca; dziecko nie powinno nosić na rękach innego dziecka; zabronione jest wspinanie się na drzewa; zabronione jest też jedzenie bananów *kam-lau* i ryb głębinowych — złamanie tego tabu powoduje astmę lub spłycenie oddechu, co będzie uciążliwe podczas walki, zawodów i *singsingów*; dzieci nie mogą spożywać ryb o nazwie *mundab* i *uor*, co ma powodować osłabienie pamięci — będzie to w przyszłości przeszkodą w przyswajaniu tradycyjnych mitów i legend, a także magicznych praktyk, związanych z leczeniem chorób i podawaniem leków.

Dzieci nie mogą też spać w jednym pomieszczeniu z rodzicami (*inien tin be tam sinadi bou*). Muszą mieć osobny pokój, a przypadku dzieci dorastających — własny dom. Dotyczy to szczególnie synów.

Rodzice muszą czuwać, by dzieci przestrzegały tych nakazów, gdyż tylko ich wypełnianie jest warunkiem prawidłowego rozwoju fizycznego i psychicznego dzieci (*gulab papak*). Prawidłowy rozwój dziecka określają tubylcy terminami *kan dimi kare re kau gusiki* lub *damoam kulang tag*, co w skrócie można przetłumaczyć jako stwierdzenie, że ich dzieci „będą miały dobre głowy”.

Obserwacja dzieci przez rodziców oraz ocena ich postępowania również podlegają tradycyjnym regułom. Szczególnie ojciec zobowiązany jest do obserwowania zachowań swoich dzieci (*matam datuo*). Zasada *matamkai* („widzę jakby”, tzn. ktoś kieruje moim spojrzeniem, myśleniem i czynami) polega na oddawaniu należnego szacunku rodzicom i starszym, np. na obowiązku przerwania przez zabawy czy zaniechania bójki w ich obecności. Kiedy matka wydziela jedzenie (*tina maniak nami*), dziecko powinno cierpliwie czekać na swoją porcję i nie skarżyć się, ani nie płakać, gdy dostanie go za mało (*itan*). Ludzie na Biem mawiają, że źle wychowane dzieci, otrzymawszy niewiele jedzenia, rzucają w matkę talerzem (*tabir ngagam ki tag*). Egzekwowanie nakazu wstrzemięźliwości jest szczególnie ważne w wypadku, gdy ojciec zakazuje spożywania niektórych produktów i zrywania z drzew owoców.

Na nieposłuszeństwo dzieci rodzice reagują najpierw straszeniem i robieniem sarkastycznych uwag. Sugerują, że dziecko nie jest człowiekiem, ale duchem, twierdzą też, że nie należy do wyspiarzy i musiało być przyniesione przez fale morskie gdzieś ze stałego lądu. Straszą, że przy następnym świniobicciu zostaną pominięte przy dzieleniu mięsa, lub że za karę wyprowadzi się je do lasu i tam zostawi na pastwę złym duchom. W ostateczności rodzice grożą, że doniosą o wyczynach niegrzecznego dziecka *tanepowi*. Dzieci jednak zazwyczaj nie boją się, bo wiedzą, że i tak dostaną jeść, a sami rodzice boją się lasu i duchów, więc nie odważą się ich wyprowadzić nocą do buszu. Zresztą duchy — jak wierzą wyspiarze — nie reagują na zachowanie dzieci, bo te nie weszły jeszcze z nimi w kontakt poprzez inicjację. Najszybciej reagują na krzyk i zdenerwowanie rodziców. „Gdy zobaczą, że naprawdę jestem zdenerwowany, to mnie słuchają” — mówią często ojcowie.

Gdy jednak krzyk i straszenie nie przynosi skutku, wtedy rodzice straszą dzieci biciem lub innymi karami fizycznymi. „Wezmę kij i roztrzaskam ci głowę, jakby to był orzech kokosowy” — można wtedy usłyszeć od rozgniewanego ojca. Kary fizyczne są jednak rzadkością. „Bijemy dzieci — mówią rodzice — ale tylko po to, by je czegoś nauczyć”.

Nieposłuszne dziecko (*pil iluong tag*) jest karane przez ustną naganę, której zazwyczaj towarzyszy kilka klapsów (*nat guni, gupalti*), odmowę posiłku (*maniak ngani tag*), „okręcenie” lub „natarcie ucha” (*talanga gubuardini, talanga gupiliesni*), wreszcie odmówienie dziecku szczególnie lubianej przyjemności (*kuadaki be judori — maniak nini bou — gumurongi*). Zabronione jest używanie czarnej magii do karania dzieci.

Rodzicom mogą pomagać w wymierzaniu kary wujowie i ciotki. Podczas uderzania trzyma się rękę dziecka, aby nie mogło uderzyć bijącego. Każdemu aktowi karania towarzyszą strumienie łez i próba odwetu. Dlatego karane dzieci trzyma się za rękę, śmiejąc się przy tym z ich płaczu, co ma im wskazać na sens i potrzebę kary. Dziecku zwraca się przy tym uwagę, że trwanie w gniewie jest rzeczą złą. Dzieci co bardziej krnąbrne po ukaraniu uciekają z domu, rzucając weń kamienie albo grożąc rodzicom nożem czy siekierą. Wystarczy jednak godzina, czy dwie i dziecko z powrotem siedzi przy rodzicach, jak gdyby nic się nie stało.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że okrutne traktowanie dzieci jest na wyspie bardzo rzadkim zjawiskiem, podobnie jak na całej Melanezji.

Dzieci od małego wdraża się do przestrzegania zasad, obowiązujących we wspólnocie, przyucza się je też do prostych prac. W miarę postępu wieku wzrastają wymagania ze strony wychowawców. Sygnałem, mówiącym że dziecko dojrzało już do takich nauk, jest dostrzegalne zainteresowanie dziecka daną pracą. Wyjaśnienia udzielane uczniom są tak dokładne, że rzadko padają pytania typu „jak i dlaczego”. Poleceniom towarzyszą argumenty za i przeciw, oraz konsekwencje nie wykonania polecenia. Jednak i tutaj — na przykład w przypadku zabawy ostrym nożem — nie kładzie się nacisku na karanie i straszenie, ale wykazuje się bezsens takiej zabawy. Podobnie, jeśli dziecko nie chce podzielić się z drugim sucharem, uświadamia się mu możliwe konsekwencje takiego czynu: obmowę przez przyjaciół, uznanie za skąpca, zdobycie „złego imienia”, odmówienie mu w przyszłości

pomocy, potrzebnej do pracy przy budowie domu czy w ogrodzie. W wychowaniu moralnym kładzie się nacisk na przykłady: zobacz, podziwiasz itd. Unika się ogólników typu „nie wolno”. Raczej tłumaczy się: nie zbij naczynia, bo jego właściciel będzie na ciebie zły, lepiej więc nie dotykaj go. Podczas nauki często stosuje się pochwały. Wychowawcy, ganiąc podopiecznych, starają się nie zawstydzają ich wobec innych dzieci.

Oprócz zasady miłości do rodziców, szczególną uwagę zwraca się na respektowanie cudzej własności. Uczy się dzieci, by prosiły o zgodę na wykonanie jakiejś czynności, oraz by przyznawały się do popełnianych błędów. Zwraca się uwagę, że buszowanie po czyichś ogrodach oraz wchodzenie do cudzych domów podczas nieobecności właścicieli jest surowo zabronione, gdyż uchybia to godności człowieka — *niau tamot*. Uczy się dzieci zasady gościnności, szczodrości, dzielenia się z innymi tym, co się posiada, w myśl zasady: „pamiętaj, żeby nikt nie opuścił domu o pustym brzuchu; zrób wszystko, by brzuch gościa był napięty”. Dzieciom przekazuje się dary, które mają wręczać innym członkom rodziny czy społeczności, mówiąc: „Weź to, zanieś wujowi i połóż przy jego nogach; on ma tę samą krew co ty”.

W wychowaniu dominuje zasada, że własna godność ustępuje miejsca dobru społecznemu. Nie powinno się okazywać złości: „Gdy się złościysz, roztrzaskaj coś, ale nie chodź bez uśmiechu na twarzy”. Nierzadko dorosły na widok chłopca, bijącego drugiego, upomina go: „Czy myślisz, że taki chłopiec będzie cię potem lubił? Czy przyjdzie ci z pomocą?” Zwraca się uwagę, że łamiąc zasady, szkodzi się sobie samemu.

Gdy młodzież dorasta, rodziców zaczynają obowiązywać nowe nakazy, związane z przystosowaniem potomstwa do samodzielnego życia i założenia własnej rodziny. Chłopcy uczeni są przez ojców, dziewczęta przez matki. Dzieci dorastające nie bawią się razem, a chłopcom wpaja się nauki o niebezpieczeństwie, wypływającym z kontaktu z ciałem kobiety, czego skutkiem może być zahamowanie wzrostu.

Dorastający synowie, pomagając w pracy ojcom, uczą się budować domy lub łodzie. Wypływając z mężczyznami na połów, uczą się rozmaitych sposobów łowienia ryb. Młodzi pracują w ogrodach i polują. W rodzinach, w których ojciec lub wuj jest znachorem–uzdrowicielem i zajmuje się praktykami magicznymi, w ich tajniki wprowadzani są synowie.

Wreszcie przychodzi moment przygotowania ogrodów synowi lub córce — oraz ich przyszłym współmałżonkom. Ojciec przekazuje pierworodnemu synowi ziemię i należący do niego teren w buszu (*kubur be singiab*); magiczne środki i przedmioty, związane z uprawą ziemi i osiaganiem wysokich plonów (*adour*); wreszcie — reguły próśb i modlitw do duchów, mających pomagać rodzinie w pracy i zapewniać jej dobrobyt i magiczną moc (*malong*).

Córki wcześniej niż synowie przyuczane są do wykonywania różnych obowiązków domowych. Uczone są przez matki pracy w domu, tj. gotowania posiłków. One też znacznie lepiej, bo z opowieści starszych kobiet, znają dzieje rodziny, wioski czy klanu, a także rozmaite ogólnoplemienne mity i legendy. Ich bohaterowie raczej nie służą jako wzorzec postępowania dla dziewcząt: sami miewali zły charakter, nierzadko kradli, byli nieposłuszni, sprowadzali nieszczęście na siebie i innych. Czę-

sto wręcz przytacza się dziewczętom przykłady ukarania bohaterów za nieposłuszeństwo. Sprowadza się to do wniosku, że kradzież jest surowym występkiem, skoro nawet mityczny bohater był za nią ukarany.

Tubylcy uważają, że dziewczęta, które zbyt wcześnie podejmują ciężką pracę (jeszcze przed *menarche*) szybciej się starzeją, tzn. przedwcześnie „opada im skóra”. Dlatego też dziewczęta rozpoczynają pracować w domu dopiero w momencie, gdy zaczynają dojrzewać. Tubylców potępiają zbyt bliski kontakt ojca z dorastającą córką, określając go terminem *tamot matu igungi*, co można przetłumaczyć jako „ojciec bawi się z córką” (kazirodstwo). Mężczyzna taki zmuszony jest do opuszczenia rodziny i wioski, musi zamieszkać w buszu; często kończy życie śmiercią samobójczą.

Dzieci „mają kochać rodziców, bo oni dali im życie” (*tin be tam gurierek dioan-glakik ru*). To zobowiązanie trwa nawet po ich śmierci. Rodzice bowiem dają dzieciom: *anu be singab gusur*, czyli ziemię i miejsce pod dom, *rum tou gusiki*, dom w którym mieszkają. To zobowiązuje dzieci do nieustającej dobrej pamięci i do dbania o zmarłych rodziców.

Wdrażanie do obowiązków dzieci i młodzieży ma odmienny przebieg w różnych grupach społecznych. Związane to jest z pochodzeniem rodziny, jej funkcją społeczną oraz zamożnością. Inaczej wychowywane jest dziecko wodza, inaczej zaś dziecko z biednej rodziny. Lepiej traktuje się przy tym dzieci pierworodne, gdyż to w nich rodzice widzą swoich przyszłych opiekunów. Dzieci wodza, a szczególnie jego najstarszy syn — przyszły *tanep* — traktowane są w sposób szczególny. Tutaj pierworodny od najmłodszych lat uczony jest i wdrażany do pełnienia w przyszłości funkcji wodza. Już jako dziecko powinien zdobyć sobie uznanie tubylców, jego poddanych już od momentu „pokazania ich twarzy” noworodkowi. Ci również muszą szanować takie dziecko, nie wolno im na nie krzyczeć, ani tym bardziej go skrzywdzić. Dzieciom wodza przede wszystkim wpajana jest zasada poszanowania najbiedniejszych, czyli *gadgad*.

Wyróżniane są także dzieci *dziangdziangów* oraz innych *bigmenów*, specjalistów, znających tajniki magii i kontaktujących się z duchami. W najgorszym położeniu są biedne sieroty i dzieci z pozamałżeńskich związków. Wychowywaniem dzieci kobiet niezamężnych zajmują się najczęściej dziadkowie. Dzieci te biegają samopas po wiosce, będąc na ogół głodne, kradną pożywienie i dlatego zawsze próbuje się na nie zrzucić winę za jakąś szkodę.

Mimo wielkiego znaczenia, jakie przywiązuje się w rodzinie do faktu posiadania dzieci, łatwo można dostrzec, że na wyspie istnieje wiele małżeństw bezdzietnych. Tubylcy najczęściej brak dziecka w rodzinie tłumaczą niepłodnością kobiety (sami uważani są zawsze za płodnych). Mężczyźni uważają też, że niektóre kobiety unikają potomstwa, chcąc uniknąć bólu przy porodzie<sup>27</sup>. Powszechnie też wiadomo, że kobiety znają metody zapobiegania ciąży lub aborcji. Uważa się również, że niepłodność jest wynikiem zemsty wroga, który skrycie podał kobiecie środki antykoncepcyjne.

<sup>27</sup> Istotnie, wiele kobiet rodzi przez kilkanaście czy nawet kilkadziesiąt godzin i dość częste są przypadki śmierci rodzających. Wiele kobiet staje się niepłodne przez aborcje, istnieją też przypadki niepłodności, które są wynikiem chorób wenerycznych.

W ostatnim czasie elementem sprzyjającym częstej bezpłodności stało się występowanie chorób wenerycznych. Biorąc pod uwagę szerzącą się na wyspie swobodę seksualną, można sądzić, że czynnik ten będzie odgrywał coraz większą rolę.

Nieplodne rodziny najczęściej wybierają adopcję. Około jednej czwartej dzieci na Biem to dzieci adoptowane. Przyjęcie takiego dziecka często zapobiega rozbięciu rodziny, czy też wzięciu przez mężczyznę drugiej żony. Bywa również, że małżeństwo, mając własne dziecko, adoptuje obce, co według relacji tubylców wzmacnia pozycję rodziny i bardziej integruje ją ze społecznością. Robią tak szczególnie rodziny napływowe, spoza wyspy.

Każda adopcja musi być przedyskutowana w rodzinie, gdyż łączą się z nią sprawy dziedziczenia. Najczęściej po poradę i zgodę na adopcję udaje się mąż — do swego brata, ale zgodę wyrazić muszą także inni bracia i wujowie, i to zarówno żony, jak i męża<sup>28</sup>. Jeżeli adopcja zostanie zaakceptowana, rodzice „nowo nabytych” dzieci traktowani są przez pozostałą rodzinę, jak również przez całą społeczność, jako rodzice prawowici<sup>29</sup>. Podobnie załatwia się sprawę nadania imienia, gdyż imię zawsze jest własnością rodziny.

Odpowiedzią rodziców na pytanie o przyczyny adopcji są zawsze słowa: „Adoptujemy dla przedłużenia imienia i dla przekazania ziemi”<sup>30</sup>. Mówiący to mają przed sobą obraz adoptowanych dzieci, które przekazują potomstwu wiadomości o swoich rodzicach, o swojej ziemi i drzewach. Ludzie wierzą, że będą nadal żyć przez nadanie ich imion wnukom czy prawnukom<sup>31</sup>. Bezdzielnym rodziców przeraża perspektywa odejścia do krainy duchów, gdzieś daleko za morze, bez możliwości bycia wzywaniem do pomocy żyjącym na wyspie krewnym, bez potrzeby wykopywania ich kości, używanych do praktyk magicznych. Taki stan oznaczałby „śmierć na zawsze”.

Brak dzieci, nawet adoptowanych, jest zatem oznaką odrzucenia, opuszczenia i samotności<sup>32</sup>. Nie oznacza co prawda skazania na śmierć głodową, czy kompletny brak opieki na starość, gdyż tę zawsze zapewni osobie bezpłodnej ktoś z krewnych. Sytuacja ta oznacza jednak starość bez radości, bez możliwości patrzenia na owoce swojego łona. Dodajmy też — bez możliwości wyprawienia godnego, tradycyjnego pochówku. Po śmierci człowieka bezdzietnego zawsze dochodzi do kłótni pomiędzy

<sup>28</sup> Braciom ojca również przysługuje termin *tama*. Każdy *tama* z zasady opiekuje się każdym dzieckiem w dużej rodzinie, a więc adopcja w jej ramach jest czymś naturalnym. Jednak niektórzy mężczyźni twierdzą, że wolą adoptować dzieci od obcych ludzi, by „wychowywać je samemu”.

<sup>29</sup> Istnieje na wyspie powiedzenie: „Możesz użyć oczu, by zobaczyć, do kogo to dziecko jest podobne, ale musisz użyć uszu, by odkryć, kto je kocha i wychowuje” — choć dziecko dziedziczy wygląd od naturalnych rodziców, sposób mówienia i zachowania wpajają mu rodzice adopcyjni.

<sup>30</sup> Adopcja może mieć miejsce z innych jeszcze powodów. I tak rodzice, którzy posiadają samych synów, zamieniają jednego z nich na córkę z kimś z rodziny. Dokonuje się to zaraz po narodzeniu, by ukryć przed fakt adopcji. Uważa się, że dzieci po odkryciu prawdy nie byłyby w stanie pokochać swych adoptowanych rodziców. Kiedy adopcja ma miejsce zaraz po narodzeniu, dziecko karmione jest piersią przez własną matkę i odchodzi od niej w pełni dopiero po odsunięciu od piersi.

<sup>31</sup> Mężczyźni często używają tu zwrotu: „Moje imię będą nosili wnukowie”. Nie mamy tu jednak do czynienia z reinkarnacją, bo tubylcy nie znają takiego pojęcia.

<sup>32</sup> Często mężczyźni używają porównania: „Jak z orzecha kokosowego wyrasta nowe drzewo, tak ze mnie powinny wyrosnąć nowe dzieci”.



krewnymi jego matki i krewnymi ojca, którzy spierają się o to, do kogo należy obowiązek wykopania grobu.

Wyspiarz Biem, posiadając dużo dzieci, uważany jest za bogatego. W pidgin-english osobę bezdzietną określa się jako *tarangu man*, czyli biedny, nieszczęśliwy człowiek. Brak dzieci, czy to własnych, czy adoptowanych, uchodzi więc na wyspie za poniżenie.

Kiedy nie ma możliwości dokonania adopcji w najbliższej rodzinie, poszukiwanie dziecka rozciąga się na potomstwo dalszych krewnych, a czasem nawet na dzieci ludzi zupełnie obcych. Bierze się przy tym pod uwagę tylko to, by dziecko nie należało do innego klanu. Jeżeli nie adoptuje się dziecka od brata ojca, albo jeśli nie dokonuje się z nim wymiany, dzieci wybiera się z grup spokrewnionych z matką, wyspiarze boją się bowiem, że syn, który pochodziłby z klanu ojca, dorósłszy, zorientowałby się, że jest adoptowany. Rodzice w każdym przypadku ukrywają fakt przysposobienia przed dziećmi. Nawet dorosłym już dzieciom nie mogą powiedzieć o fakcie adopcji. Starsze dzieci przestrzega się, by nie mówiły adoptowanemu dziecku o jego pochodzeniu. Mimo ostrożności i zakazów, większość adoptowanych dzieci w końcu sama dowiaduje się prawdy. W tym wypadku informatorkami są na ogół ciotki dziecka, siostry przybranej matki, lub bracia przybranego ojca, rywalizujący o jego ziemię.

Nawet gdy adoptowane dziecko wejdzie w wiek dorosły, nie powinno się mówić mu, skąd wzięło się w rodzinie, aby nie poczuło, że przywileje, które posiada jako jej członek, otrzymał niewłaściwą drogą. Nigdy nie spotkałem się z przypadkiem, aby ktoś podważał prawo dziedziczenia przez adoptowane dzieci. Istnieją jednak dosyć trudne sytuacje, w których rodzice posiadają dzieci zarówno naturalne, jak i adoptowane, i kiedy to „pierworodnym”, czyli dziedziczącym, jest to ostatnie. W takich przypadkach ojcowie przyznają, jak trudno im pogodzić się z faktem, że cała ziemia pójdzie w ręce dziecka „nie własnego”. Starają się jednak „uśmiercić i pogrzebać” takie myśli.

Dzieci adoptowane, w razie odkrycia faktu adopcji i odnalezienia naturalnych rodziców, starają się nawiązać z nimi uczuciową więź, nie zrywając z rodzicami adopcyjnymi. Pozwala mu się na częste kontakty z naturalnymi rodzicami i na obdarzanie ich prezentami od adoptowanych rodziców. Jeżeli takie odkrycie nastąpiło w wieku młodzieńczym czy dojrzałym, nie istnieje już bowiem obawa o zranienie dziecka. Uważa się, że będąc w tym wieku, jest w stanie samo docenić, co dla niego zrobili adoptowani rodzice, zaś ukrywanie faktu adopcji uzna za oznakę miłości.

Wyspiarze starają się, by adopcja dzieci przebiegała wolno i bezstresowo. Dzieci adoptowane mają zazwyczaj przynajmniej piętnaście miesięcy i do tego czasu powinny, o ile to możliwe, mieć kontakt z dwiema parami rodziców. Wyjątkiem będzie tu adoptowanie dziecka, pochodzącego spoza wyspy.

Adopcje dzieci powyżej 4 lat zdarzają się rzadko. Nieliczne znane mi przypadki dotyczyły tylko chłopców. Nie ma wtedy okresu przejściowego, gdy dziecko balansuje pomiędzy dwiema parami rodziców. Od dnia adopcji przebywa ono tylko z rodzicami adoptującymi. Dzieci panieńskie też najczęściej są adoptowane, chociaż w wielu przypadkach sprzeciwia się temu brat matki. Dzieje się tak zwłaszcza w ro-

dzinach, które posiadają dużo ziemi, a w których nie ma wielu dzieci. Sieroty nie są adoptowane, chyba że bardzo małe. Zadaniem sierot jest bowiem zachowanie pamięci o zmarłych rodzicach.

Istnieje też rodzaj adopcji czasowej, który ma na ogół miejsce w przypadkach, gdy ojciec pracuje na stałym łądzie, lub w sytuacjach, gdy dziecko posyła się do szkoły w mieście, przekazując je na czas nauki rodzinie tam mieszkającej.

Zwraca się uwagę, by adoptowane dzieci unikały stosunków kazirodczych, co mogłoby mieć miejsce w przypadku pochodzenia dziecka z innego totemu<sup>33</sup>.

Adoptowane dzieci powinny być wychowywane mniej rygorystycznie. Obyczaj nakazuje, by nie karać ich, gdyż mogą wtedy uciec do naturalnych rodziców. W rzeczywistości nakaz ten często jest łamany, a dzieci adoptowane karze się w praktyce tak samo, jak naturalne.

Warto tu podkreślić łatwość adoptowania dzieci, którym nie stawia się żadnych wymagań odnośnie pochodzenia, nie sprawdza się im rodziców. Można też zauważyć, że naturalni rodzice jakby pozbywają się uczuć względem oddanego dziecka. Jednak w przypadku, gdy przybrani rodzice obchodzą się z nim okrutnie — co jest rzadkością, jak w ogóle przemoc wobec dzieci — jego rodzice naturalni i ich rodziny zawsze przyjdą mu na pomoc.

Dziecku adoptowanemu nie stawia się pytania, czy kocha swoich rodziców lub rodzeństwo, choć podobne pytania stawiane są dzieciom naturalnym.

Naturalni rodzice, szczególnie matki, z trudem godzą się na oddanie dzieci do adopcji. Pytani o powód oddania dziecka, mówią najczęściej, że nie byli zbyt silni, by odmówić, że „nie wypadało”, lub że litowali się nad bezdzietnymi. Tylko niewiele osób jest w stanie odpowiedzieć negatywnie na propozycje adopcji ich dziecka. Będąc na wyspie, spotkałem się z przypadkiem, gdy naturalni rodzice, nie będąc w stanie oderwać się uczuciowo od oddanego dziecka, odebrali je z powrotem, wynagradzając adoptującym rodzicom wstyd prezentami i przyjęciem. Jednak przypadek został oceniony potępiająco, zarówno przez naturalnych, jak i adoptowanych krewnych dziecka.

Adopcji nie towarzyszy zapłata. Oficjalną formą zakończenia procesu adopcji jest wymiana jedzenia oraz przekazanie tradycyjnych podarków. Wyspiarze tłumaczą, że zazwyczaj nie adoptuje się dziecka od osób całkiem obcych, ale od rodziny, której przecież nie można za to płacić, bo byłoby to dla niej poniżeniem.

Zaznaczyć trzeba, że nawet w przypadku nieposiadania własnych, czy adoptowanych dzieci, nie istnieje niebezpieczeństwo pozostawienia kogoś bez opieki podczas choroby lub w chwili śmierci. Każdy człowiek jest częścią wielkiej rodziny — uważa się na wyspie. Chorzy i starzy są zawsze dobrze karmieni. Nie spotkałem się

<sup>33</sup> Podczas mojego pobytu zetknąłem się z przypadkiem chłopaka, który przez urodzenie należał do totemu orła, jednak przez adopcję — do totemu nietoperza. Gdy miał stosunki z kobietą z totemu orła, występowała przeciwko niemu cała wioska, twierdząc że doszło do zbliżenia seksualnego pomiędzy bratem i siostrą, a kiedy z kolei miał zbliżenie z kobietą z totemu nietoperza, oskarżano go o to samo. Na ogół jednak w takich przypadkach zrzuca się winę na rodziców adoptowanych, mówiąc że nie wprowadzili chłopca w społeczność. Oskarżenia takie mają zazwyczaj miejsce w chwilach zazdrości czy zemsty.

na Biem z przypadkiem śmierci głodowej. Uważa się raczej, że rodzice, posiadający dzieci, są „bardziej szczęśliwi” i umierają w radości, bo wszystko przekazują swoim.

Na wyspie można zetknąć się ze zjawiskiem zabijania niemowląt. Zasadniczo ma to miejsce w przypadkach urodzenia dzieci z defektem fizycznym, a czasami też w przypadku urodzenia bliźniąt lub dzieci panieńskich.

Po rytualnych zabiegach chłopcy i dziewczęta zostają włączeni do grupy dorosłych — odtąd już sami ponoszą odpowiedzialność za własne życie. Od tej chwili mogą też zawierać małżeństwa.

W rodzinach, które nie mają własnych dzieci, dość popularna jest adopcja. Preferowana jest ona szczególnie w kręgu rodziny ojca, gdyż ważne jest tu posiadanie i dziedziczenie ziemi. Adopcja ma zapewnić rodzicom posiadanie dzieci, najlepiej obu płci. Bywa, że małżeństwo przysposabia córkę, mając rodzonego syna, albo adoptuje syna, mając rodzoną córkę.

Najstarszy syn lub pierworodna córka zobowiązani są opiekować się starymi rodzicami i zorganizować im pochówek oraz ucztę pogrzebową. W relacji młodych z rodzicami szczególne miejsce zajmują krewni ze strony żony, nazywani tu *lika*, a w tym wyróżnia się szczególnie pozycja jej brata zwanego *raunga*. Ważną rolę odgrywają też teściowie — *dżan*.

Rodzice muszą znać i przestrzegać tradycyjnych zakazów podawania dzieciom pewnych potraw i posiłków, które mogą im zaszkodzić. Tubylcy twierdzą, że nieprzestrzeganie tych zakazów spowoduje, że dzieci staną się „twardogłowe”, to znaczy — mało pojętne.

Spłodzenie i wychowanie dzieci jest naczelnym celem egzystencji wyspiarzy. „Dopełniłem życia” — mówią starzejący się mężczyźni i kobiety, patrząc jak ich synowie i córki wchodzą już w dorosłość. Zaś w momencie śmierci, wybierając się do krainy duchów, ludzie z Biem zobowiązani są pamiętać o imionach dzieci i wnuków.

## Inicjacja — ustanowienie mężczyzny i kobiety

Wspólnym elementem inicjacji dziewcząt i chłopców jest przemiana ich w osoby dorosłe, w dojrzałych seksualnie mężczyzn i dojrzałe seksualnie kobiety. Oba te obrzędy ukierunkowane są na przemianę ciała i ducha. Jednak to poprzez ciało pokazywana jest dojrzałość i seksualność. W obrzędach inicjacji podkreślana jest fizyczna piękność ciała, zdrowie — a raczej tężyzna. Wielką uwagę przykładają się do koloru i jakości skóry. Jest ona wyrazem piękna, ale i prawowierności. Inicjowani mają „świecić jak słońce”; ich skóra, namaszczona olejkami kokosowymi i pomalowana na czerwono, ma świadczyć o mocy życiowej i płodności. Inicjacji młodych ludzi towarzyszą śpiewy umierania i śmierci, gdyż bohaterowie obrzędu umierają dla dzieciństwa i rodzą się dla dojrzałości. Wchodzą w społeczność jako nowi, inni ludzie. Szczególną wagę do wyglądu skóry przywiązują mężczyźni; jest to dla nich wyrazem osobistej wartości i politycznego znaczenia.

Istnieje też ścisły związek pomiędzy inicjacją a małżeństwem. Zawarcie związku małżeńskiego i założenie rodziny jest bowiem oznaką dojrzałości. Dlatego też prosto z uroczystości dziewczyna przenosi się do domu teściowej.

W filozofii ludzi Zachodu pojęcie osoby i osobowości jest wynikiem relacji danej jednostki, zarówno w sensie społecznym, jak i fizycznym (seksualnym). U wypia-rzy osoba, podobnie jak osobowość, jest wynikiem działania i doświadczenia nie jednostki, ale całej społeczności. Dziecko jest wynikiem pracy wielu członków danej społeczności, a nie tylko rodziców — powstało ono dzięki staraniom wielu dawców „wody” i krwi, jedzenia, imienia, zdolności itd. Rzeczy (jedzenie, substancje seksualne) przemieniają się, lub zostają przemienione w osoby. Wszystko co istnieje, jest też wynikiem relacji ludzi z istotami nadprzyrodzonymi. Pożywienie w ogrodzie, ryby, zwierzęta — to nie tylko wynik pracy człowieka, ale i magii, przekazanej przez przodków. Ten aspekt relacji społecznych, budujących jednostkę, widać od dnia poczęcia. Takim elementem jest na przykład karmienie: mężczyzna karmi swym nasieniem dziecko, nadaje mu ciało; po narodzeniu „karmią je” inni członkowie grupy. Czynność karmienia jest więc czymś w rodzaju przekazywania tożsamości, jest „pokazywaniem twarzy”<sup>54</sup>. To właśnie poprzez proces karmienia i dawania darów demonstruje się swoją relację do innych jednostek. Stąd relacje w społeczności określa się mianem: *dar tini* (jedna krew) i *kusie tini* (jedna skóra)<sup>55</sup>. Także matka poprzez karmienie dziecka wchodzi z nim w osobistą relację<sup>56</sup>. Imię, to dar całej rodziny dla nowonarodzonego dziecka — i jako dar zawiera w sobie element tożsamości dającego, tak imię zawiera element tożsamości całej rodziny, a nie tylko rodziców<sup>57</sup>. Tak to cała społeczność nadaje więc tożsamość jednostce, zaś najbardziej widoczne jest to właśnie w ceremoniach inicjacyjnych chłopców i dziewcząt.

Inicjacja, zwana tu *malo kiluol* (*malo* to przepaska biodrowa), jest tradycyjną formą rozmaitych zabiegów magicznych, które pozwolą wejść dziecku w wiek dojrzały. Podobnie jak w całej Papui Nowej Gwinei, ceremonie związane z inicjacją trwają długo i mają bardzo uroczystą oprawę. Tubyłcy przypisują dużą rolę ceremoniom inicjacyjnym, związanym z dojrzewaniem. Chłopcy po inicjacji są traktowani jak dojrzały mężczyźni i odtąd mogą już się żenić. Również dziewczęta przechodzą przez tradycyjny ceremoniał, związany z pojawieniem się pierwszej miesiączki, którą nazywają tu *madzir*, szczególnie uroczysty w przypadku inicjacji młodej *med*. Pomyślne zakończenie tych uroczystości oraz przyjęcie odpowiednich przestróg

<sup>54</sup> Por. Strathern 1986: 25; Podobnie wielu antropologów zwraca uwagę na inne, niż zachodnie podejście do „własnej osobowości”. Leenhardt (1979) sugeruje, że jednostka na Melanezji w pewnym sensie ma obraz „wieloosobowości”. Aspekt ten przyjęła i poddała wnikliwej analizie Marilyn Strathern (1986, 1987, 1988). Podobnie twierdzą Battaglia 1990; Clay 1986; Weiner 1976. Gewertz i Errington (1991: 131) uważają, że różnica pomiędzy podejściem zachodnim a melanezyjskim tkwi w położeniu nacisku na relacje wspólnotowe, którym podporządkowana jest jednostka.

<sup>55</sup> Por. także Clay 1986; LiPuma 1987; A. Strathern 1973.

<sup>56</sup> Stare kobiety, wskazując na swe piersi, mówią do dzieci: „One cię wykarmiły; je ssałeś, dzięki nim urosłeś i jesteś wielki”.

<sup>57</sup> Böhm zauważa, że na wyspie Manam pojęcie *ara* oznacza nie tylko imię, ale także ozdoby (1983: 180). Z tego wynika, że imiona mają taką samą wartość, jak muszle, oraz naszyjniki z psich zębów czy nietoperzy. Noszący te ozdoby zawsze podkreśla: „Dostałem to od...”

i nauk oznacza, iż młodzi chłopcy i dziewczęta osiągnęli już wiek dojrzały i mogą rozpocząć samodzielne życie, zawierać małżeństwa, a w przypadku młodego wodza lub młodej *med* — także sprawować władzę. Zabiegi te muszą wykazać, że młody *tanep* jest mężny, silny i w pełni przygotowany do sprawowania władzy wodzowskiej.

Razem z młodym wodzem inicjacji podlegają wszyscy dorastający chłopcy z jego klanu. Przechodzą tę ceremonię między trzynastym a osiemnastym rokiem życia. Pełną inicjację przechodzi tylko syn wodza — i tylko jakby „przy okazji” przechodzą przez nią inni młodzieńcy<sup>38</sup>.

Ceremonia inicjacji odbywa się w domu duchów *kied*, który swoim wyposażeniem przypomina mieszkanie wodza i symbolizuje jego „moc” oraz autorytet. Razem z wodzem wszyscy mężczyźni, których synowie będą przechodzić przez inicjację, sami wykonują dla nich *malo*<sup>39</sup>. wykonane z łyka i plecione w noc, poprzedzając rozpoczęcie ceremonii<sup>40</sup>.

Następnego dnia rano wyznaczony specjalnie dobosz (*garamut-giram*) bije w bęben i na ten znak wszyscy udają się pod *kied*, albo w pobliże sakralnego pomieszczenia w domu wodza. Dobosz uderzeniami w bęben przywołuje ducha *tambaran-nibiek*. Każdy klan ma swe własne duchy *tambaran* — na wyspie Biem właściwym imieniem dla ducha *tambaran* jest *nibiek*. Na odgłos bębnów, które zwiastuje nadejście ducha, kobiety — zabierając ze sobą dzieci — uciekają daleko od domu wodza i kryją się, by nie być zjedzone lub zabite przez *tambarana*. W tym czasie mężczyźni, trzymając w dłoniach gałęzie palm kokosowych lub sagowych (*pan-gal*), uderzają nimi o ziemię, co ma naśladować odgłos kroków ducha. Dwóch mężczyzn gra na fletach, symbolizujących dźwięk jego głosu. Kobiety cały ten czas przebywają w ukryciu, i trzęsąc się ze strachu, chronią swoje dzieci. Co w tym czasie robią chłopcy przebywają w *kied*, jakby ukryci w łonie matki (*bilum bilong mama*)<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Wedgwood 1934: 399 zauważyła, że grupa ta nie jest z sobą zjednoczona w tym stopniu, jak ma to miejsce w Afryce Wschodniej. Z pewnością miała na uwadze Masajów, którzy po przejściu inicjacji tworzą grupę zjednoczoną politycznie i ekonomicznie. Z moich informacji wynika, że grupy inicjacyjne zarówno na Manam, jak i na Biem miały raczej charakter bojowo-obronny: współinicjanci walczyli u boku *tanepa*, byli jego wojownikami.

<sup>39</sup> *Malo* jest oznaką przyjęcia do grona mężczyzn. Wyrabia się je łyka figusa. Do czasu inicjacji chłopcy mogą biegać nago. Przed inicjacją zarówno chłopców, jak i dziewczynki określało się słowem *nat*, dziecko — odtąd jedni i drudzy nazywani będą *ain be tamot*, mężczyznami i kobietami.

<sup>40</sup> Udanie się do domu duchów w przepasce biodrowej oznacza odcięcie się od kobiet i przejście na stronę mężczyzn. Jest to w pewnym sensie zakończenie procesu oddalania się od matki, który zaczyna się, kiedy chłopcy mają około sześciu lat.

<sup>41</sup> Przez kilka dni po założeniu *malo* chłopców obowiązuje tabu odnośnie spożywania świńskiego mięsa, małży, krabów i homarów, oraz jedzenia, przygotowanego przez kobiety *barau* i *basrasu*, czyli będące w wieku rodzenia. Jedzenie mogą dla nich przygotowywać mężczyźni lub kobiety *ain kiskisu*, czyli po menopauzie. Tabu względem spożywania świńskiego mięsa obowiązuje zazwyczaj dłużej i może trwać aż do narodzin pierwszego dziecka. Na wyspie uważa się, że tym, którzy to tabu łamią, grozi choroba psychiczna. „Tylko szczury jedzą świńskie mięso i nie wstydyją się tego” — mówi się młodym. Por. Böhm 1983: 85.

Kolejnego dnia rano mężczyźni i chłopcy, którzy zostają poddawani inicjacji, udają się nad brzeg morza i tu obmywają swoje ciała. Następnie nakładają nowe przepaski biodrowe — *malo*, a stare wrzucają do wody<sup>42</sup>. Każdy dzień ceremonii rozpoczynać się będzie kąpielą w morzu, co wskazywać ma na to, że chłopcy posiadają kondycję fizyczną i mogą dorównać dorosłym.

Po pięciu dniach wszyscy udają się do odległego miejsca na wybrzeżu, zwanego Robo, gdzie młodzi są strzyżeni. Dla kobiet jest to sygnałem, że mogą już bezpiecznie wrócić do domów. Strzyżenie wykonywane jest specjalnymi, wykonanymi z bambusa nożami *mateit*. Kolejnym punktem ceremoniału jest udanie się do pierwszego domu duchów, miejsca tabu — *singermatano*. Tu mężczyźni przygotowują posiłek, który składa się głównie z pieczonego mięsa, co ma zaświadczyć, że młodzi, będąc pod opieką ojców, stali się ich partnerami. Nocą dźwięk *garamutów* i *kundu* rozpoczyna tańce i śpiewy, zwane *singsing kurang*. Są one wprowadzeniem do dalszej inicjacji i mówią o tym, że chłopcy niedługo zostaną poddani kolejnej próbie męstwa: będą pożarci zostaną przez świnie (*buor*) *be tambarana (nibiek-nakandi)*.

Po zakończeniu śpiewów, następnego dnia rano, chłopcy poddani zostaną próbie wykazania się odwagą. Ustawiają się w szeregu, a za każdym z nich staje jego opiekun („chrzestny”), trzymając w ręku dzidę. Naprzeciw tej pary staje specjalnie wyznaczony *bigmen*, zwany *sakanau*, który będzie ich straszyć młodzieńców, udając że ciska w nich dzidą — by w końcu rzucić ją naprawdę. Taki rzut powinien być wykonany z dużą precyzją: *sakanau* stoi około 10 metrów od chłopca, a jego dzida powinna przejść jak najbliżej ciała. Taką szkołę odwagi przechodzi osobno każdy z młodzieńców. Musi stać mężnie, nie wolno mu się poruszyć i wykonywać uników. Z kolei *sakanau* nie może zranić ani chłopca, ani jego opiekuna. W przypadku uszkodzenia ciała lub zabójstwa chłopca, jego „chrzestny” ma prawo zranić, lub nawet zabić *bigmena*. Na bezpieczeństwem wszystkich czuwa specjalny pielęgniarz, *bigmen* zwany *auruok*, który — w razie konieczności — powinien jak najszybciej udzielić pomocy poszkodowanemu.

pozytywny wynik próby odwagi jest poświęceniem, że z chłopiec stał się młodym mężczyzną (*amun*). Od tego momentu zawsze powinna cechować go odwaga, nie może uciec z pola bitwy, a w razie napadu musi bronić swojego domu, kobiet i dzieci.

Inną próbą jest sprawdzanie długości oddechu, zwane *abruo*. W tym celu wszyscy wypływają łodziami w morze, gdzie młodzieńcy muszą wykazać swoją siłę i sprawność, aby jak najszybciej dopłynąć do brzegu. Często taki powrót odbywa się w pław. Tubylcy wierzą, że jeżeli oddech mężczyzny jest długi, posiada on dużą „moc” i jest silny. Krótki oddech wskazuje na chorobę i może być powodem różnych innych schorzeń, np. bezpłodności.

<sup>42</sup> Dzieje się to bez obecności kobiet, które zazwyczaj w tym czasie jeszcze śpią. Czas do rozpoczęcia tej ceremonii wskazuje pojawienie się jutrzeńki. Gdyby kobiety zbudziły się przedwcześnie i przepasały swoje spódniczki, szczególnie *balig*, z liści bananowych, oznaczające czas menstruacji lub porodu, ceremonię trzeba byłoby przesunąć na inny dzień.

Kolejny punkt ceremoniału inicjacyjnego, to próba, zwana „utwardzaniem języka”. Przez kilka dni chłopcy poddawani są specjalnej diecie, która powoduje, że ich języki robią się szorstkie<sup>43</sup>. Dorośli codziennie sprawdzają, czy ich języki stwardniały. Sam rytuał polega na tym, że młodzieńcy, po pięciu w każdym szeregu, kładą się na ziemi, a specjalnie przygotowany do tej czynności mężczyzna przebija ich wystawione języki<sup>44</sup>. Potem wioskowy *bigmen*, lekarz zwany *uum*, tamuje upływ krwi i leczy rany, stosując specyfik, uzyskany z dziko rosnącego drzewa chlebowego. Chłopcy przez pięć następných dni muszą rytualnie poruszać językami; dając dowody żywotności i pokazując, że są gotowi do nauki gry na świętym flecie *nibiek*. W tym samym czasie matki młodzieńców, na znak jedności z dorastającymi synami, kaleczą swoją skórę, tnąc ją nożem<sup>45</sup>.

Uczenie gry na *nibiek* musiało być poprzedzone aktem rytualnym podwójnego pożarcia chłopców, najpierw przez swinie, potem zaś przez *tambarana*. Czynnością tym towarzyszyło bicie chłopców parzącymi liśćmi *salad*, chłostanie ich lianą, polewanie ran słoną morską wodą itd.

Flety jakby dzieliły mieszkańców Biem na dwie grupy: kobiety i dzieci nie mogą na nich grać; nie mogą ich nawet oglądać. Wszystko to jest domeną mężczyzn. Flety „uzdrawiają” mężczyzn, natomiast sprawiają, że kobiety chorują. Jeden z mitów mówi o tym, jak mężczyźni, zdobywając flety, pozbyli się piersi, uzyskując za to zarost na twarzy. Magiczne instrumenty świadczą więc o wyższości rodzaju męskiego: mężczyźni zdobyli flety, mogą na nich grać i mogą walczyć, bo nie mają piersi. Rola kobiet jest karmienie dzieci<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Na wyspie Manam w celu uzyskania szorstkości języka używano parzących liści *salad* i ziół. Pocierano nimi na przemian języki, które najpierw krwawiły, a potem stawały się szorstkie. Por. Luthehaus 1995: 209.

<sup>44</sup> Dawniej kaleczono żołądź prącia; nie stosowano jednak obrzezania, jak twierdziła Wedgwood, opisując inicjację na Manam, WA: NB 7: 276–279. Niemiecki misjonarz i antropolog Karl Böhm podaje, że „od najmłodszych lat, od rozpoczęcia inicjacji, młodzieńcy za pomocą patyczka zrobionego z liścia palmy, wkładając go do otworu penisa, wytaczali z niego krew”. Czynność tą kontynuowali nawet po zawarciu związku małżeńskiego. Podobne praktyki zauważył Hogbin wśród wyspiarzy Wogeo. Określił je jako „męską menstruację” (1970: 114–121). Czynności te symbolicznie podobne są do „krwawienia nosa czy języka” (Herd 1982). Interpretacja Hogbina wskazywała na oczyszczenie z rytualnych nieczystości ciała, podobnie jak kobiety okresowo oczyszczają swoje ciało, pozbywając się „złej krwi” i „złych skutków stosunków seksualnych”. Por. także Meigs 1984. Ważnym też dla chłopców jest fakt, że zarówno „upuszczanie” krwi, jak i gra na fletach stają się ich „sekretemi”, tym, co ma ich oddzielać od kobiet, co jest istotą określenia *nia tamot* — jestem mężczyzną.

<sup>45</sup> Granie na flecie posiada wyraźny aspekt społeczny. Nikt nie gra na flecie sam, zawsze kilka fletów „gra” razem. Każdy flet ma swoje imię; istnieją w parach, flet „mężczyzna” i flet „kobieta”. Różnica w wysokości tonów spowodowana jest przez długość fletów — „męski” jest zawsze dłuższy. Wskazuje to na aspekt współżycia seksualnego. To kobieta stworzyła flet, do niej on należał. Jak stwierdził Burieng, otwór fletu to otwór w pochwie kobiety. Język natomiast symbolizuje penis mężczyzny. Nacięcie języka, to „męska menstruacja”. O nieplodnym mężczyźnie mówi się: „On nie potrafi grać na flecie”.

<sup>46</sup> Marlyn Strathern trafnie zauważyła (1986, 1988), że rytuały męskie pokazują, iż to, co „męskie”, składa się z elementu męskiego i żeńskiego. Inicjacja ma za zadanie podkreślenie elementu męskiego, ale czyni to poprzez zduszenie elementu żeńskiego. Jednostce nadawana jest „jedna seksualność” czy „seksualność pojedyncza”. Dziś, gdy inicjacja zanika, starzy wodzowie mówią o młodych, że są *ain bai*, „jak kobiety”, nie mają w sobie czystej męskości.

Kiedy zakończy się czas prób, wszyscy razem idą do domu duchów, gdzie młodzi otrzymują nowe przepaski na ramiona, zwane *sabagau*<sup>47</sup>. Potem, po spożyciu posiłku, obecni w *kied* udają się na spoczynek<sup>48</sup>. Synowie *tanepów* śpią zawsze z brzegu.

Następnego dnia każdy z młodzieńców otrzymuje nowy strój, wykonany przez ojca. Syn *tanepa* dostaje strój wodzowski. Strojenie ciał, malowanie, upiększanie ma na celu uczynienie chłopców fizycznie atrakcyjnymi, a co się z tym wiąże — silnymi społecznie. Ciało jest dla wyspiarzy jakby zwierciadłem mocy.

Gdy młody wódz i pozostali chłopcy zostaną już ubrani, mężczyźni dają znak, że nadchodzi *tambaran nibiek*, co jest jednocześnie sygnałem dla kobiet i dzieci do ponownej ucieczki. Wtedy to młodzi i pozostali mężczyźni powracają do wioski, śpiewając *singsing Tomiage*. Śpiew ten, adresowany do *tambarana*, powinien być zakończony przed wejściem do wioski, ażeby nie usłyszały go kobiety i dzieci. Teraz rozpoczyna się następny *singsing*, zwany *Malal Isereki*, który oznajmia, że *tanep* przyszedł już i znalazł się w centralnym miejscu wioski. Ma to na celu uświadomienie młodemu wodzowi, że kiedyś zajmie miejsce ojca a wtedy pozostali młodzieńcy będą jego pomocnikami, a niektórzy z nich zostaną *dziangdźiangami*.

Po posiłku młodzi mężczyźni i ich wódz wysłuchują kolejnych nauk<sup>49</sup>. Dotyczą one nakazów i zakazów, których przestrzegać powinni wszyscy młodzi mężczyźni, a które przede wszystkim obowiązują *tanepa*. Prestrogi te przekazują młodzieńcom poszczególni *bigmeni*. Ważne jest przy tym, by wygłaszający naukę mężczyzna sam był człowiekiem, znanym jako ten, który tych zasad przestrzega. W innym przypadku nauka będzie niewiarygodna i mówca narazi się na śmieszność i pomówienia.

Nauki dotyczą kilku podstawowych zasad. Zasada *naknak* przestrzega przed kradzieżą. Starsi uczą młodych, że nawet jeżeli postąpią źle i ukradną np. orzech betelowy czy kokosowy, powinni go jak najszybciej oddać właścicielowi albo chociaż poinformować go o tym fakcie. W żadnym wypadku nie można natomiast ukraść komuś świni, która jest podstawą pożywienia na wyspie.

Tubylcy bezwzględnie negatywnie oceniają osoby bogate, które umyślnie dokonują kradzieży. Dopiero takiego człowieka społeczność będzie nazywała złodziejem, straci dla niego respekt, co w skrajnych przypadkach może nawet doprowadzić do zniszczenia jego domu i zabójstwa. Łagodniej oceniana jest sytuacja, gdy kradzieży dokonuje człowiek biedny; bywa wtedy, że poszkodowany nikomu nie ujawnia jej faktu, a czasem nawet osoba trzecia naprawia szkodę, czyli zwrócić poszkodowanemu to, co ukradł biedak.

*Malmal* dotyczy zgodnego pożycia w rodzinie. *Bigmen* zwraca się do zebranych: „Popatrzcie na mnie. Jestem dobrym człowiekiem i nie biorę żony drugiemu człowiekowi, nie chodzę za dziewczętami. Doglądam swojego *malo* należącego do Nananaranga. Wszyscy mnie znają. Wszyscy wiedzą, że tego nie czynię”. Nauczając

<sup>47</sup> Ten ceremonial Wedgwood określała jako drugi etap inicjacji WA: NB 5: 94.

<sup>48</sup> Przez kilka dni po założeniu przepasek chłopcy powinni powstrzymać się też od jedzenia ryb i picia wody.

<sup>49</sup> Wedgwood określa te nauki mianem „świętej szkoły w buszu” WA: NB 6: 9–11, 121–124.



trzyma ręce na swojej przepasce biodrowej i pokazuje, jak mocno jest nałożona. Podobnie jak w poprzedniej nauce, istotna jest tutaj prawdomówność *bigmena*. Młodzi informowani są, że gdy spotkają na drodze samotną i nieznaną kobietę, mogą ją zagadnąć, ale ich intencje muszą być dobre: można jej ofiarować podarunek w postaci np. orzecha betelowego, lecz potem jak najszybciej powinno się zostawić ją w spokoju. Mężczyźni nigdy nie powinni patrzeć pożądliwie na inne kobiety. Mężczyzna nie powinien też siadać zbyt blisko młodej kobiety (*ainmumu*).

Zasada *taraman* — oznacza kij kopieniaczy. Nauczający, trzymając to narzędzie w rękę, pokazuje, że można nim uderzyć drugiego człowieka, ale właściwym jego przeznaczeniem jest być narzędziem pracy w ogrodach. Nauka *tamaran* mówi o pracowitości, tak ważnej w życiu młodych ludzi, którzy już niedługo założą własne rodziny. Nie wolno im chodzić beczynnie po wiosce, nie wolno siedzieć po próżnicy. Człowieka leniwego nikt nie szanuje; żadna kobieta nie będzie chciała zostać jego żoną.

Określenie *bubura* należy rozumieć jako „dać respekt, uszanować”. Tej nauki udzielać może młodym tylko człowiek bez skazy, który szanuje całą społeczność, zarówno biednych jak i bogatych, starców, kaleki, dzieci i chorych. Mówca przekazuje chłopcom, że muszą jednakowo szanować każdego człowieka (*ain be tamot be nat muak* — „okaż respekt dorosłym i dzieciom”), a nawet każdy przedmiot i narzędzie, np. łódzie, wiosła, dzidy, grunta ogrodowe, a także pożywienie, owoce oraz otaczający wioskę busz. Nauczyciel nakazuje: *ratrat bou* — „nie niszcz”; *tangling bou* — „nie niszcz mienia drugiego człowieka”; *anu muak* — „miej respekt dla ziemi”. Mężczyźni nie powinni wszczynać kłótni i gniewać się (*misir bou* — „nie kłóć się”). Powinni też dbać nie tylko o zabezpieczenie dostatniego bytu swojej rodzinie, ale także „uszanować” potrzeby innych, mniej zaradnych. *Dział muan* — „podażaj drogą Wielkiego” — mówi *bigmen*, idź drogą przodków i duchów, szanuj tradycję.

Na zakończenie ceremoniału inicjacji młodzieńcy idą ponownie do *kied*, gdzie oczekiwać będą na sygnał, wzywający ich do przybycia do wioski. W tym czasie w klanach, z których młodzież przystąpiła do inicjacji, przygotowywane są uczty. Zabija się świnię, przygotowuje się rozmaite posiłki. Każdy klan osobno buduje specjalny dom, w którym przyjmuje swoją młodzież. Gdy pierwszy klan zakończy ucztę, wówczas drugi klan powinien być już przygotowany na przyjęcie gości, a po nim — klan trzeci. Biesiadnicy, przenosząc się z wioski do wioski, bawią się doskonale. Zakończenie ceremoniału inicjacji jest zwieńczeniem ich oczekiwań. Odtąd wszyscy ich dorastający młodzieńcy będą traktowani jak dorośli mężczyźni, będą mogli uczestniczyć w polowaniach, połowach ryb i innych pracach. Teraz, będąc dorosłymi, mogą założyć własne rodziny i poślubić kobiety już wcześniej im przeznaczone. Również syn wodza, zgodnie z wolą ojca, zaślubi przeznaczoną sobie młodą kobietę i po pewnym czasie będzie mógł przejąć obowiązki wodzowskie. Młodzieńcy, o których dotąd można było mówić *ain bai*, czyli że są „jak kobiety”, teraz stali się mężczyznami, posłusznymi *tanepowi* i pracującymi dla dobra nie tylko rodziny, ale i całej społeczności<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Por. Keesing 1982; Herdt 1981, 1982, 1988; Tuzin 1980, 1982. Herdt mocno podkreśla fakt, że

*Menarche*, podobnie jak śmierć i pogrzeb, jest uroczystością czysto kobiecą; podczas innych pierwszą rolę zawsze grają mężczyźni. Dziewczynę przechodzącą przez *menarche* określa się jako *basas madžir* (dziewczyna miesiączkująca), lub *basas di rur* (dziewczyna ze stojącymi piersiami). Ona sama może określić się jako *Naneg ain*, czyli „stałam się kobietą”. Można też ją określać, jako „noszącą *balig*”. Dziewczęta, podobnie jak chłopcy, podczas inicjacji oddzielane są od matek.

Chociaż uroczystości związane z *menarche* nie mają w sobie nic z dramatyzmu uroczystości inicjacyjnych towarzyszących młodzieńcom, to jednak nie są pozbawione znaczenia społecznego. Jednak z pewnością nie mają znaczenia edukacyjnego. Dziewczyna nie zdobywa żadnych nowych wiadomości, których by do tej pory nie знаła, nie wprowadza się jej w żadne tajemnice kobiet, nie ma też żadnego rytualnego potwierdzenia znanych jej wiadomości. Uroczystości te mają kłaść nacisk — wobec niej, jak i wobec innych członków społeczności — na nową pozycję dziewczyny jako kobiety, med, potencjalnej żony i matki<sup>51</sup>.

Inicjacja chłopców zawsze ma charakter zbiorowy, w odróżnieniu od indywidualnej inicjacji dziewcząt, stąd ta ostatnia wydaje się skromniejsza i pozbawiona „rozmachu” inicjacji chłopców. Poniżej opiszemy uroczystości *menarche* młodej *med*, jako typowe dla kobiecych obrzędów inicjacyjnych.

Już na kilka lat przed *menarche* rodzice młodej *med* sadzą w buszu lianę, która będzie miała magiczne znaczenie w czasie uroczystości *madžir*. Lianę tę nazywają tu *uar arbab*. Bezpośrednie przygotowania do uroczystości, związanych z pierwszym miesiączkowaniem córki wodza, rozpoczynają się już kilka miesięcy wcześniej.

W dniu pojawienia się pierwszej w życiu młodej *med* miesiączki wiadomość o tym obiega całą wieś lub klan<sup>52</sup>. Dziewczyna zostaje wówczas umieszczona w specjalnie przygotowanej na tą okazję części domu — w *baruk*. Na radosną wieść o *menarche* wszyscy mieszkańcy wioski zaczynają przygotowania do uczty, gromadząc orzechy betelowe, tytoń itd. Wówczas to zabrania się wspólnocie zrywania owoców z niektórych palm betelowych i kokosowych, gromadzi *dakę* i tytoń, dba, by ilość hodowanych świń, wystarczała ma dostatanie przyjęcie gości. Wódz przekazuje wówczas poddanym świnię do wykarmienia na ucztę. Długie przygotowania

---

głównym zadaniem inicjacji chłopców z Sambia była ich radykalna resocjalizacja; cel ten osiągnano przez traumę psychologicznego oddzielenia ich od matek i wskazania im modelu męskości. Na Melanezji to kobiety odpowiedzialne są za fizyczną prokreację; natomiast rolą mężczyzn jest prokreacja społeczna (często osiągnana poprzez wymianę handlową).

<sup>51</sup> Wedgwood 1933: 155.

<sup>52</sup> W zasadzie uroczystości związane z *menarche* powinny mieć miejsce zaraz po powiadomieniu przez dziewczynę swojej matki o rozpoczęciu okresu płodności. Por. Wedgwood 1933: 135; także Lutkehaus 1995: 182. Często jednak uroczystości mają miejsce dopiero po jakimś czasie, czego powodem jest niewystarczająca ilość pożywienia (słodkich ziemniaków, bananów, orzechów kokosowych, orzechów betelowych, sago, świń oraz tytoń) na *kuluou*. Wedgwood (1933: 189), podobnie jak Bateson (1958), zauważyła że wyspiarze z Manam (sąsiedniej wyspy) są w takich sytuacjach nastawieni do życia bardziej praktycznie i materialnie niż duchowo. Ich życie rytualne skoncentrowane jest wokół magii, której celem jest uzyskanie dobrych zbiorów, pomyslniej podróży, sukcesu w miłości i w życiu codziennym, Wedgwood 1937: 188. Jednak Wedgwood nie zauważyła, że również takie rytuały mają określony cel wyższy; w przypadku inicjacji chłopców jest to uczynienie z nich żywotnych i silnych mężczyzn, w przypadku dziewcząt — płodne i żywiące kobiety.

do ceremonii *menarche*, angażujące wszystkich mieszkańców wioski czy klanu, mają na celu ukazanie, że młoda dziewczyna — *med*, jest osobą szczególną, wyznaczoną na przyszłą żonę wodza. Także rodzice młodej *med*, pragnąc okazać szacunek dla tradycji, nie oszczędzają ani pracy ani żywności w celu godnego przyjęcia poddanych jej córki, uczestników tej uroczystości. W żadnym razie nie chcą być pomówieni o skąpstwo.

W czasie uroczystości, związanych z *menarche*, szczególną rolę spełniają pomocnice młodej *med*, zwane *silsil*. Wybierane one są spośród młodych mieszkank danej wioski lub klanu. Są nimi w pierwszej kolejności pierworodne córki, spokrewnione z młodą *med*, najczęściej ze strony ojca lub rodziny jej przyszłego męża. Mogą one pochodzić również z innych szanowanych tu rodzin, np. *dziangdziangów*. Przy wyborze *silsil* najczęściej przestrzegana jest zasada, ażeby jedna lub dwie z nich wywodziły się z rodziny przyszłego męża młodej *med*. Dwie pozostałe *silsil* mogą wywodzić się z innej, nie spokrewnionej rodziny, ale pod warunkiem jej zamożności.

Pierwszy dzień miesiączki uważany jest za dzień szczególny i czyni się wtedy różne zabiegi magiczne, które mają zabezpieczyć młodą *med* przed utratą urody i witalności. Jednym z takich zabiegów magicznych jest *luotan*: matka młodej dziewczyny wkłada jej do ust, pomiędzy zęby, kawałek drewna zwany *anulabu*, który został wcześniej wyłowiony z morza i przechowywany był w domu, właśnie dla użycia go w ceremonii *luotan*. Dziewczyna mocno zaciska drewno zębami, co ma je wzmocnić i sprawić, że szybko nie wypadną.

Przez całą noc na placu przed domem wodza kobiety tańczą i śpiewają swoje *singsingi*. W tym czasie rodzina młodej *med*, jak również ludność wioski czy klanu, całą, wcześniej zgromadzoną żywność, przynosi na plac przed domem wodza i układa ją w kopiec. Wszyscy mogą się w to angażować, gdyż wspólnota na czas uroczystości przestaje wykonywać codzienne prace.

Następnego dnia, rano, na dźwięk bębnów wszyscy ponownie gromadzą się na placu, gdzie kontynuowane są uroczyste *singsingi*, którym wtórują *garamuty* i *kundu*. Ten ceremonial tańców i śpiewu przy akompaniamencie bębnów nazywają *kurang medsodek*. Rodzina wodza dzieli teraz zgromadzone pożywienie na dwa kopce. Jeden z nich przeznaczony jest dla mężczyzn, biorących udział w *singsingu* i grających na bębnach. Drugi kopiec jedzenia przeznaczony jest dla kobiet, które przez całą noc uczestniczyły w swoim *singsingu*. Uczestnicy uroczystości co jakiś czas podjadają wydzielone przez rodzinę wodza mięso świni, żują orzechy betelowe, palą tytoń i piją sok z orzechów kokosowych. Tańce i śpiewy trwają całą następną noc. Wyrażają one prośbę, ażeby młoda *med* miała skuteczną siłę i mogła sprostać obowiązkom, które spoczywają na żonach wodzów. Uczestnicy ceremonii zanoszą również prośby do duchów przodków o wzmocnienie duchowe młodej *med*, modląc się, by po śmierci opuściły ją złe duchy i by mogła wtedy iść prosto do „niebiańskiego miejsca spokoju”, tam, gdzie przebywają poprzedni *tanepowie* i ich żony.

Teraz rozpoczyna się część uroczystości, w której uczestniczą tylko kobiety. Przywołują one ducha *tambaran* kobiet, podobnie jak to czynili mężczyźni w czasie inicjacji młodego wodza. Kobiety, uderzając suchymi gałęziami palm kokosowych o ziemię, oznajmniają nadejście *tambarana*, co jednocześnie jest sygnałem dla męż-

czyzn, że muszą opuścić wioskę i ukryć się, gdyż — według wierzeń tubylców — duch ten przynosi im zmartwienia i choroby. Teraz zasadzona w buszu przez rodziców młodej *med* liana — *uar arbab* — zostaje wykopana, by posłużyć do przeprowadzenia tradycyjnego ceremoniału *uarlalakau*. Przy wrywaniu gałęzi liany kobiety, śpiewając, wypowiadają słowa prośby (*lalakau*) do duchów zmarłych wcześniej żon wodzów, by „otworzyły” dla młodej *med* „drzwi do niebiańskiego domu duchów”, przeznaczonego dla kobiet. Tubylcy twierdzą, że już za życia należy wyprosić sobie u duchów znalezienie spokojnego miejsca w zaświatach i „otwarcia drogi i drzwi” do niego. Gałęzie liany *uar* — cięte na długie paski specjalnym nożem z kości świni, zwanym *duog* — symbolizują właśnie tę „drogę” szczęścia do wieczności. Tubylcy wierzą, że tą drogą są właśnie ułożone gałęzie *uar*, zaś nóż *duog* jest kluczem, który otwiera „drzwi” do tego miejsca. Pocięte paski liany kładą kobiety na ziemi, zaś młoda *med* przechodzi pomiędzy nimi. Następnie robią to pozostałe młode dziewczyny, uczestniczące w uroczystości. Ten tradycyjny ceremoniał, według opinii tubylców, ma uświadomić przyszłej żonie wodza i pozostałym młodym kobietom, że mają trzymać się tradycji, postępować zgodnie z jej zasadami i — myśląc o zmarłych — brać z nich przykład. Jeżeli młode kobiety nie będą tego przestrzegaly, mogą zagubić „drogę” i nie odnaleźć duchów przodków.

Podczas tego *singsingu* kobiety wykonują gesty pukania do drzwi i wymieniają imiona zmarłych, co określane jest jako „liczenie *kiet* istniejących na tamtym świecie”.

Tego dnia wieczorem, na placu przed domem wodza, w dalszym ciągu trwają *singsingi* zwane *kurang matsodek*, czyli poszukiwania „niebiańskiego domu duchów”. Początkowo uczestniczą w nich zarówno kobiety jak i mężczyźni, jednak w krótkim czasie kobiety dają znak przybycia ducha *tambaran* i wówczas mężczyźni w pośpiechu uciekają i chronią się przed jego złą mocą. Podczas tej części uroczystości, zwanej *marabain*, kobiety przynoszą przed dom wodza siedzisko starej łodzi (*bab*), na którym od tej pory siedzieć będzie młoda *med*. Ustawiając się parami wokół *bab*, tańczą w korowodzie, uderzając stopami o klepki łodzi. W przerwie między poszczególnymi *singsingami* śpiewaczki żują orzechy betelowe i palą tytoń. Te śpiewy i tańce, podczas których młoda *med* cały czas siedzi w centralnym miejscu, trwają całą noc.

Następnego dnia rano uroczystości przenoszą się nad brzeg morza. Młoda *med*, którą kobiety, przeważnie starsze — dla podkreślenia szacunku wobec niej — niosą na noszach *bab*, poddana zostaje rytualnej kąpeli (*madžir*)<sup>53</sup>. Siedząca dziewczyna podtrzymywana jest z obu stron przez towarzyszące jej kobiety. Głowa jej okryta jest gałęzią palmy betelowej, co tworzy ochronę dla włosów przed zniszczeniem i wypadnięciem, bowiem według opinii tubylców, w czasie, gdy dziewczyna ma menstruację, działanie wodzy morskiej jest szczególnie szkodliwe dla włosów. Teraz *med* zostaje poddana, pięciokrotnemu obmyciu, w celu oczyszczenia jej ciała z nieczystości menstruacyjnej, następnie zaś zakłada spódniczkę z liści banano-

<sup>53</sup> Inne kobiety, a zwłaszcza przyszłe szwagierki miesiączkującej dziewczyny, podczas kąpeli ciągną się za piersi, łapią za genitalia, wykrzykując przy tym określenia, których by nigdy nie użyły w wiosce.

wych, zwaną *balig*. Obmycia mają sprawić, by ciało, skażone menstruacyjną krwią, było na nowo czyste, by dziewczyna rozwijała się fizycznie, by była zdrowa, dojrzała i płodna. Poza tym ma to uczynić jej ciało pięknym i atrakcyjnym. Piękno i seksualność to w życiu wyspiarzy dwa przeplatające się nawzajem pojęcia. Są one znakami osobistej mocy i potencji. Dlatego też ablucjom towarzyszą słowa i gesty, odnoszące się do płodności<sup>54</sup>.

Po obmyciu *med* wszystkie kobiety — podobnie jak na początku tego ceremoniału — udają się do buszu, gdzie rośnie liana *arbab*. Tam wypowiadają wspólnie słowa tradycyjnej „modlitwy”:

*Pur hoa iserki*  
*ngek hoa iserki*  
*mandar hoa iserki*

Daj jej moc,  
uczyn ją mocną,  
niech wzrasta w mocy!<sup>55</sup>

Kobiety tną gałęzie liany na długie wstęgi, które położone na ziemi, wskazują drogę młodej *med* do „niebiańskiego domu duchów”. Dlatego też *med* i pozostałe kobiety po kolei przechodzą pomiędzy lianą *arbab*, ażeby po śmierci drogę tę mogły szybko odnaleźć. Potem młodą *med* przenoszą z powrotem do wioski, do specjalnie wyznaczonego miejsca zwanego *anu be malal*. Po przyjsciu kobiet do wioski, mężczyźni opuszczają ją, gdyż pozostanie na miejscu spowodowałoby opanowanie ich przez *marabain*, czyli złe duchy kobiet.

Teraz młoda *med* zostaje przeniesiona — według wierzeń nie może stanąć na ziemi — do domu, do *babar*. Miejsce to od pozostałej części domu odgródzone jest plecionką z liści palmy kokosowej. Dziewczyna siedzi na specjalnie wcześniej przygotowanym podium, tworzącym rodzaj łodzi i nazywanym *nat*. Posłuży ono później, w czasie uroczystości związanych z jej pogrzebem, do złożenia ciała w drodze do „niebiańskiego domu duchów”. Dziewczyna, która po raz pierwszy miesiączkuje i przebywa w *babar*, nazywana jest *buruau*, zaś po poddaniu się rytualnemu obmyciu staje się *madzirou*<sup>56</sup>.

W czasie pierwszego miesiączkowania, zwanego *madzir*, obowiązują dziewczynę liczne zakazy — między innymi nie może dotykać rękami własnego ciała. Służą do tego dwa patyczki nazywane *kuar*; jeden służy do dotykania części górnej ciała aż do pasa, drugim zaś może dotykać nóg<sup>57</sup>.

Przebywając w *babar*, miesiączkująca kobieta traktowana jest jak chora lub położnica. *Silsil* przebywają z nią cały czas, doglądając jej. Stroje dziewcząt są uroczyście, lecz tylko młoda *med* posiada wyróżniające się atrybuty. Głowa dziewczyny

<sup>54</sup> Idealnym zakończeniem obrzędu *madzir* było zamażpójście dziewczyny.

<sup>55</sup> Moc ma się okazać w przemianie dorastającej dziewczyny w dojrzałą seksualnie kobietę.

<sup>56</sup> Miesiączkujące kobiety nie zawsze muszą przebywać w domu menstruacyjno-porodowym. Muszą natomiast powstrzymać się od gotowania i kontaktu z ogniem. Ogień bowiem wziął swój początek z pochwy kobiety.

<sup>57</sup> Z patyczków trzeba usunąć najpierw korę. Używa się ich wierząc, że moc krwi menstruacyjnej i potu są niebezpieczne dla wnętrza człowieka, stąd nie można ich przenosić palcami do wnętrza poprzez usta czy odbył.

przykryta jest dokładnie podwójną „czapką”, wykonaną z palmy betelowej i nazywaną *kadagab* lub *katalour*. Chroni ona włosy przez przedwczesnym siwieniem<sup>58</sup>.

W czasie przebywania młodych dziewcząt w *babar* do domu rodziców młodej *med* przybywają goście, którzy przynoszą pożywienie. Odbywa się to w specjalnie wyznaczonym miejscu — tam gdzie wcześniej przyniesiono młodą *med* — zwanym *anu be malal*. Na pożywienie składają się najczęściej orzechy betelowe i kokosowe oraz tytoń. Całe jedzenie — według tradycji zwanej *tabir aru*, czyli metoda „dwóch talerzy” — dzielone jest na dwie części. Jedna, zwana „małym talerzem”, przeznaczona jest dla dziewcząt w *babar*, zaś druga („duży talerz”), spożywana jest przez rodziny ojca i matki młodej. Spożywanie pożywienia przeznaczonego dla rodziny młodej *med*, zarówno ze strony ojca jak i matki, nazywa się *damokan*, co można określić jako „głowa dziecka”. Obdarowywanie rodziny wodza pożywieniem ma głębsze znaczenie: tubylcy mówią w tym wypadku o „oddaniu talerza”, czyli formie rewanżu za wcześniejsze przyniesienie pożywienia przez rodzinę wodza<sup>59</sup>. Uroczystości *tabir aru* trwają pięć dni.

Rano następnego dnia kobiety prowadzą młodą *med* i jej pomocnice nad brzeg morza, gdzie ciała ich zostają obmyte i pomalowane na kolor czarny — *dżim*; czynność malowania określają wyspiarze jako *uar ikap li*. Czarna barwa oznacza w tym wypadku chorobę i tak właśnie — jako chore — traktowane są dziewczyny przebywające w *babar*. Po pomalowaniu ciał, otrzymują nowe spódniczki z trawy zwane *balig* i wracają z powrotem do domu wodza, do *babar*.

Teraz przychodzi pora, by rodzina młodej *med* sama urządziła ucztę na cześć gości. Uroczystość ta nosi nazwę *uar kap li*. Gospodarze zabijają na nią jedną świnie. W przyjęciu tym — z powodu obecności ducha *tambaran* zastrzeżonego dla kobiet — nadal nie mogą uczestniczyć mężczyźni.

Przez następne dni, kolejno każdy z trzech zamieszkujących wyspę klanów przynosi dla *med* w darze pożywienie. Tubylcy określają to jako *liltoknok*, czyli „pokazanie twarzy”. Równocześnie też rodzina *med* przyjmuje dary od rodziny wodza w postaci orzechów betelowych, kokosowych i tytoniu. Przyjmując dary, musi zwracać uwagę, aby ludzie z poszczególnych klanów nie jedli przyniesionego przez siebie pożywienia. Zwyczaj „pokazania twarzy” ma na celu uświadomienie młodej *med* i jej rodzinie, że będąc przyszłą żoną wodza, należy już do całej społeczności wyspy, więc powinna opiekować się jej mieszkańcami oraz dbać o ich spokój i dobrobyt.

W kolejnym, dziewiątym dniu uroczystości, wszystkie kobiety znowu udają się nad brzeg morza, gdzie obmywają swoje ciała i gdzie ponownie twarze młodych zostają pomalowane czarną farbą. Otrzymują teraz kolejne spódniczki, tym razem wykonane z liści bananowych (*balig sublak*). Po przybyciu z powrotem do wioski młoda *med* i *silsil* mogą już poruszać się swobodnie, nie są zobowiązane do przebywania w *babar*. W tym czasie przed domem wodza gromadzą się ludzie, kobiety

<sup>58</sup> Często podczas ceremonii związanych z *madzir* goli się głowę dziewczyny, czy to kompletnie, czy też w różne wzory geometryczne, specyficzne dla danego klanu.

<sup>59</sup> Ważny jest też aspekt psychologiczny. Tubylcy widzą kobietę jako karmicielkę i rodzicielkę, stąd dawanie pokarmu dziecku jest „oddawaniem” go wspólnie.

i mężczyźni, na *sabruok*, czyli wspólne wykonywanie dla młodej *med* przepasek na ręce (*sab*) i nogi (*madoi*).

Następnego dnia *med* poddana jest ponownemu rytualnemu obmyciu ciała, które tym razem pomalowane zostaje na kolor czerwony (*riu*). Dziewczyna otrzymuje teraz spódniczkę z trawy i wszystkie ozdoby przeznaczone dla *med*, w tym również przepaski *sab*. Ozdoby te wywodzą się jeszcze od mitycznego Matangureia, który przyozdabiał nimi swoją żonę, Dżin.

Teraz, podobnie jak po ceremoniale inicjacji młodego wodza, *med* otrzymuje tradycyjny strój i ozdoby, w które do dziś ubierają się na Biem żony wodzów.

Pomocnice *silsil* dostają także swoje ozdoby, przynależne poszczególnym klanom. Uczestnicy tego przyjęcia składają przyniesione młodej *med* i jej pomocnikom prezenty, którymi są najczęściej spódniczki z trawy lub ozdoby. Obdarowywanie to nazywają *waklolok*.

Wszędzie panuje ogólna radość.

Po kolejnym posiłku — podobnie jak w czasie inicjacji młodego *tanepa* — dziewczęta ustawiają się w szeregu, ażeby przejść na plac przed domem wodza, na którym jego żona w przyszłości będzie przyjmowała ludzi i wysłuchiwała ich prośb — *rairai*. Na czele tego szeregu idzie młoda *med*, a za nią córka *dziangdzianga*, która niesie przystrojoną piórami rajskiego ptaka włócznię — *lalabur*, co wskazuje, że jest ona najbliższą osobą przyszłej żony wodza i będzie zawsze jej pomagać w zdobywaniu pożywienia i organizowaniu przyjęć. Córka *dziangdzianga* niesie również koszyk — *guat*, w którym znajdują się ozdoby stroju wodza, symbolizujące władzę.

Tu, na placu przed domem wodza, młode dziewczyny wysłuchają one rad i nauk starszych, doświadczonych kobiet. Wedle nich kobieta — a szczególnie żona wodza — musi być posłuszna swemu mężowi i przez całe życie kroczyć razem z nim „prostą drogą” — *dżalmuan*, wyznaczoną przez „Najwyższego”. Nie może zdradzać męża, choćby był chory i niedołężny. Powinna ją cechować pracowitość i dbałość o podanych. Nigdy nie powinna kierować się egoizmem.

Po skończonych naukach, mężczyźni, stanowiący starszyznę, malują ciała młodych dziewcząt białą, aromatyczną farbą pochodzącą z wyspy Wogeo, nazywaną tu *tarau*. Wzory malowane na piersiach, policzkach i wokół oczu są znakami klanowymi i mają w przyszłości, po śmierci kobiet, wskazać im drogę do przodków, przebywających w „niebiańskim domu duchów”<sup>60</sup>. Zapach farby pomoże duchom w przygotowaniu godnego przyjęcia. Malowaniu towarzyszy *singsing* przy akompaniamencie bębnów *kundu*. Rodzina młodej *med* częstuje wtedy jedzeniem uczestników, którzy posilają się w osobnych grupach kobiecych i męskich.

Ostatnia część rytuału odbywa się po następnych pięciu dniach. Wówczas wszystkie dziewczyny dokonują rytualnego obmycia w morzu przy pomocy liści *auriem lane*, co usunąć ma wszystkie nieczystości po *menarche*. Potem otrzymują do wypicia magiczny napój *meir*, przyrządzony z soku orzechów kokosowych z dodatkiem ziół, liany, imbiru i *gorgor*. Ma to je uchronić przed przedwczesnym starzeniem. Dopiero po tym oczyszczeniu i po wypiciu magicznego napoju, będą one mo-

<sup>60</sup> Namaszczenie olejkami i malowanie podkreśla aspekt seksualności i płodności ciała kobiety.





Innym celem małżeństwa jest wspólne spożywanie posiłków. Ma to oparcie w micie, w którym mężczyźni szukali kobiet, by te im gotowały. I tak Jin zaprosiła mężczyznę na gotowane jarzyny. Ten się ucieszył, bo do tej pory spożywał wszystko na surowo. Po przyjęciu zaproponował Jin wspólne zamieszkanie u niego, ona się zgodziła a od tej pory mężczyzna i kobieta mieszkają razem<sup>61</sup>. Innym argumentem za zawarciem związku małżeńskiego jest uzyskanie wolności. „My sami będziemy decydować, a nie rodzice za nas” — twierdzą często młodzi. Nadchodzi czas, kiedy mężczyzna chce mieć własny dom i ogród oraz sam wydawać rozkazy, a nie słuchać. Choć wiąże się z tym obowiązek cięższej pracy, rekompensuje ją radość z dzielenia się z przyjaciółmi „własnym jedzeniem”. Podobnie ważny jest fakt, że ojcostwo — w aspekcie społecznym — jest niemożliwe bez zawarcia związku małżeńskiego.

Kobiety wchodzą w związki małżeńskie w zasadzie z tych samych powodów co mężczyźni, kładąc jednak większy nacisk na aspekt ekonomiczny, posiadanie własnego domu i urodzenie dzieci.

Status mężczyzny i kobiety jest nierówny. Ta ostatnia ma mniej do powiedzenia nawet przy wyborze partnera. Małżeństwo zmienia status kobiety — podobnie jak w przypadku mężczyzny — jednak na polepszenie jej statusu wpływ ma nie tylko fakt zawarcia małżeństwa, ale przede wszystkim urodzenie dziecka i kolejnych dzieci. Liczą się także sukcesy męża, jako dobrego ogrodnika, rybaka czy czarownika.

Małżeństwo dla tubylców do lat osiemdziesiątych wiązało się na ogół z życiem na wyspie. Gdy zawierano nieliczne związki małżeńskie z kimś spoza wyspy, rodzina nowożeńca z Biem zawsze płakała i rozpaczała. Ci ludzie spędzili bowiem tutaj większość swego życia, choć nie stronili od czasowych wyjazdów poza wyspę, czy to w celach zarobkowych czy towarzyskich.

Małżeństwo zawierane jest zazwyczaj pomiędzy wyspiarzami, nawet mieszkańcami tej samej wioski; wyjątkiem będzie małżeństwo ludzi wywodzących się z *tanepów* czy innych *bigmenów*. Istnieje ścisły zakaz zawierania małżeństwa pomiędzy osobami należącymi do tego samego klanu. Także mężczyzna nie może pojąć za żonę swojej pierwszej kuzynki (niezależnie od klanu, do którego ona należy), a także bliskiej krewnej, jak np. siostrzenicy, ciotki lub wnuczki. Oczywiście jest także fakt, że nie może pojąć za żonę kobiety przynależącej do jego własnej rodziny, a nawet żadnej z córek braci i siostr ojca lub matki. Na ogół nie jest zabronione branie za żony dwóch siostr, chociaż takie przypadki spotykane są bardzo rzadko; także dopuszczalne jest małżeństwo z siostrą zmarłej żony. Z drugiej strony, według tradycyjnego prawa zabroniony jest związek małżeński z wdową po zmarłym bracie,

<sup>61</sup> Na wyspie Wogeo istnieje podobny mit o kobiecie Jari i Kamarongu, mężczyźnie z buszu. Jari była żoną węża. Pokłóciwszy się z nim, uciekła, chowając do pochwy dom, naczynia gliniane i *taro*. Gdy spotkała Kamaronga, zaproponowała mu wspólne mieszkanie. On nie wiedział jednak, co to dom, więc Jari wyciągnęła go z pochwy, potem podobnie uczyniła z naczyniami glinianymi i bulwami *taro*. Kamarong, ucieszył się i powiedział: „Zamieszkajmy razem. Ty będziesz zbierała i gotowała *taro*, a ja będę przynosił ci złowione ryby”. I tak dali oni początek instytucji małżeństwa i podziałowi pracy. Por. Hogbin 1945: 325.

choć podczas mojego pobytu na wyspie kilka takich związków miało miejsce, szczególnie wśród ludzi starszych wiekiem.

Małżeństwo zazwyczaj ma charakter patrylokalny; zdarzają się jednak przypadki małżeństw matrylokalnych. Ma to miejsce, gdy żona wywodzi się z innej wioski niż mężczyzna i ten ostatni, z różnych powodów, opuszcza swoją wioskę i zamieszkuje na terenie żony<sup>62</sup>. Najczęściej dzieje się tak, kiedy mężczyzna skłócony jest z własną rodziną, oraz w przypadkach, kiedy nie posiadający ziemi *gadgad* zawiera związek małżeński z kobietą dziedziczącą ziemię.

Grupa elitarna na wyspie praktykuje poligamię i mężczyźni zazwyczaj mają po trzy żony. Istnieje wierzenie, że *tanep* jest odbiciem, słońca, a słońce według mitów posiada trzy żony: *ran*, żonę południa i żonę nocy. *Dziangdziangowie* biorą sobie nawet więcej żon, ale tym razem ze względu na możliwość posiadania większej ilości rąk do pracy. *Tanepowie* zawsze wybierają dla swoich dzieci odpowiednich partnerów. Przynajmniej jedna z żon młodego *tanepa* musi wywodzić się z rodziny innego wodza, by wydać na świat potomstwo, mogące nosić tytuł *tanepa* i *med*.

Istnieją dwie formy zawierania małżeństwa: tradycyjna (*sigien*) i alternatywna (*rier*). Według sposobu tradycyjnego rodzice, bądź krewni, wyznaczają młodemu człowiekowi małżonka już w dzieciństwie. Poszukiwanie przez ojca żony dla syna — a co ważniejsze: matki dla jego wnuków — rozpoczyna się od powiadomienia rodziny o tym zamiarze (*kabitangek*). Mężczyzna, którego syn ma 8 lub nieco więcej lat, postanawia wydać go najczęściej za córkę przyjaciela lub krewnego. Zaznaczyć tutaj trzeba, że dzieci z tych samych rodziców mogą dziedziczyć różne totemy, w zależności od tego, czy dziedziczą je po ojcu, czy po matce. Kandydatki zazwyczaj poszukuje się w wiosce, z której wywodzi się ojciec chłopaka i sięgającej korzeniami tej samej przodkini. W ten sposób nazwa miejsca i przodkini nie zaginie.

Przy wyborze kandydata dla swojej córki ojciec ma na uwadze spłacanie długu za kobiety, które przyszły do jego rodziny, a wywodziły się z rodziny narzeczonego. Istnieje bowiem zasada, że nie płaci się za to, co się dostaje — ale nie honor jest nie pamiętać o tym i kiedyś nie zrewanżować się takim samym darem.

Kiedy kandydatka zostanie znaleziona i uzyska aprobatę całej rodziny, krewni mieszkający najbliżej domu rodziców dziewczyny powiadamia ich o propozycji małżeńskiej. Rozmowa ta musi być zachowana w tajemnicy. Ojciec chłopaka, przy pomocy pośredników, zapytuje więc o zgodę ojca dziewczyny, lub kogoś z jej bliskich krewnych. Gdy następuje zgoda, ojciec chłopaka — który dowiaduje się o niej również za pomocą pośredników — szykuje świnie i duże ilości jedzenia, w czym pomagają mu zazwyczaj jego bracia wraz z żonami. Następnie udaje się z przygotowanym jedzeniem do domu rodzinnego przyszłej synowej. Tam jedzenie zostaje podzielone pomiędzy rodzinę dziewczyny; dzielenie jest domeną jej ojca. Ten ostatni sobie nie pozostawia nic. Podarunki mają charakter jednostronny, gdyż — podobnie jak w momencie zawierania małżeństwa — zawsze pochodzą od rodziny pana młodego. Czasami dary w postaci jedzenia towarzyszą dopiero przejściu dziewczyny do domu narzeczonego.

<sup>62</sup> Ma to duże znaczenie ze względu na dzieci, które w takim przypadku wychowywane będą przez rodzinę żony, a przez to będą miały mniejszy kontakt z rodziną męża.

Podobną naradę rodzinną odbywa się w domu rodziców dziewczyny i po zaaprobowaniu przekazywana jest tą samą drogą odpowiedź. Teraz przystępują do przygotowania uczyty *kuluou* na cześć młodej. Rodzina chłopca przygotowuje specjalny koszyk — *sikmuar*. Są to prezenty w formie pożywienia, ubiorów i podczas trwającej uczyty *kuluou* przekazują — na oczach wszystkich zgromadzonych mieszkańców — *sikmuar* rodzinie dziewczyny. Przekazanie prezentów przyszłej żonie i jej rodzinie nazywane jest tu *gulai diluak* lub *gulai lolok*, co oznacza, że dziewczyna stanowi *tabu* dla innych mężczyzn. Rodzina młodej po przyjęciu prezentów dzieli je między siebie. Większa część przydzielona zostanie rodzinie ojca dziewczyny, mniej otrzyma rodzina matki. Po tych oficjalnych zaręczynach dziewczyna staje się własnością rodziny chłopca i żadna inna nie powinna ubiegać się o jej względy, co jest zakazane pod groźbą kary. Ten fakt oficjalnego narzeczeństwa nazywają wyspiarze *disikenki*. Jeżeli dziewczyna jest jeszcze dzieckiem, rodzina chłopca będzie jeszcze musiała zorganizować uroczystą inicjację dziewczyny.

Rodzice ogłaszają dzieciom swoją decyzję, dopiero gdy osiągną one wiek 16–18 lat, czyli wstępują w okres inicjacji. Członkowie obu rodzin obserwują wtedy zachowania młodych, chcąc pomóc im w dochowaniu wierności i uniemożliwić bliższą znajomość przed oficjalnym wstąpieniem w związek małżeński. W tym czasie młodzi powinni przebywać zawsze w towarzystwie dorosłych i okazywać sobie wzajemne zawstydzenie (*kusiedirudimai*). Nie powinni mieć już żadnych bezpośrednich kontaktów. Jest to istotne, ponieważ dziewczynę, która nie jest dziewczicą, rodzice młodego mogą odesłać z powrotem do domu rodzinnego, może to nawet uczynić mąż już po ślubie.

Związki małżeńskie, w których partnerzy zostali sobie przeznaczeni jeszcze we wczesnym dzieciństwie, zawierane są zaraz po zakończeniu tradycyjnych ceremonii rytualnych, związanych z inicjacją chłopca i *menarche* dziewczyny. Rodzina chłopca włącza się do organizacji tych ostatnich, urządzając młodej specjalne pomieszczenie, zwane *babar*, i przynosząc jej pożywienie (*lululek*).

W noc, poprzedzającą zakończenie czasu w *babar*, rodzina młodego zabiera dziewczynę bezpośrednio do domu narzeczonego, wyruszając nocą w kierunku wioski panny młodej. Wymieniane są przy tym standardowe prezenty: orzechy betelowe, kokosowe, tytoń. Ceremoniał ten nosi nazwę *uelkuot*. Potem, zabrawszy dziewczynę, rodzina pana młodego udaje się w drogę powrotną. Członkowie tej wyprawy, po przybyciu na plac przed domem ojca pana młodego, otrzymują za przeprowadzenie mu żony *uepuai* — „zapłatę za nogi”. Uroczystości tej towarzyszą śpiewy *singsing* i tańce.

Bywa też, że rodzina panny młodej sama przyprawia ją do domu rodziców jej przyszłego męża, który w tym czasie najczęściej przebywa u swego wuja, brata matki (*kandere*). Rodzice dziewczyny przynoszą do domu przyszłych teściów przygotowany przez siebie posiłek (*sidaudikaniru*). Wtedy matka młodego udaje się do domu wuja, oznajmiając synowi, że „jego żona” przygotowała już posiłek i prosząc go, by jak najszybciej wrócił do domu. Gdy syn zdecydowanie odmówi, unosząc się gniewem, będzie to znaczyć, że nie akceptuje dziewczyny. Odmowa jej poślubienia pociągać może za sobą pewne konsekwencje, szczególnie dla synów pierworo-

nych, m.in. utracenie prawa dziedziczenia po ojcu rodzinnej mocy (*malong*). Zdarzają się nawet przypadki wydziedziczenia z ziemi.

Natomiast okazywanie niechęci w sposób spokojny odbierane jest jako dalsze „wstydenie się” i brak zdecydowania. Wtedy ponawiane są próby nakłonienia młodego do powrotu do domu. Gdy młody się upiera, po pewnym czasie obie rodziny dochodzą do wniosku, że chłopak, choć lubi i akceptuje dziewczynę, nie zdecydował się jeszcze na zawarcie małżeństwa. Dziewczyna — która cały czas czeka w domu kandydata na męża — wraca wówczas do rodziców, obdarowana „za wstyd” prezentami w postaci naczyń, wiosła czy dzidy.

Powrót młodzieńca do domu i spożycie posiłku na tradycyjnym wspólnym stole (*tabir*) wskazują na fakt zawarcia małżeństwa. Podczas pierwszego wspólnego posiłku młodzi powinni rozmawiać, a dziewczyna oczekuje ze strony męża na oznaki akceptacji. To wspólne jedzenie młodych nazywa się *sidau dikaniru*. Jedzenie pierwszego wspólnego posiłku oznacza, że powinność małżeńska została spełniona i odtąd są mężem i żoną. Dziewczyna, wchodząca w taki sposób w związek małżeński, nazywana jest *sigien*. Posiada ona szczególną pozycję w rodzinie. Tak najczęściej zawierają małżeństwo młodzi wodzowie — *tanepowie* z pierwszymi żonami — *med*; czynią tak też inni *bigmeri*.

Kolejnym zadaniem rodziców młodego jest skłonienie go do *dien rukabatini*, tzn. „spania razem”, czyli pożycia seksualnego. W czasie pierwszej nocy rodzice przebywają poza domem, również przez najbliższe dni starają się jak najczęściej pozostawiać młodych samych.

W przypadku poszukiwania męża dla dziewczyny, proces ten rozpoczyna się, gdy dziewczyna znajdzie się w stadium „nabrzmiwiających piersi”.

Ludzie wywodzący się z pospólstwa zazwyczaj nie dbają o szukanie partnerów swoim dzieciom. Wyjątkiem będzie mężczyzna, który został zaadoptowany i stara się zachować swoją obecność w miejscu swego narodzenia — w tym celu poszukuje w tym miejscu męża dla swojej córki, która zamieszka tam po ślubie.

Zaręczyny, a co się z tym wiąże — wybór partnerów przez rodziców czy rodziny, uważane są za najlepszą metodę zawarcia małżeństwa. Jednak w trzech czwartych przypadków młodzież sama dokonuje doboru partnerów. Większość z młodych wchodzi w związki małżeńskie po długotrwałej i zażyłej znajomości.

Porwanie dziewczyny, przeznaczonej innemu mężczyźnie, tubylcy określają terminem *sigien muang*. Nigdy nie odbywa się ono wbrew woli dziewczyny. Jeżeli dziewczyna przed zawarciem małżeństwa zostanie porwana przez innego mężczyznę (*ain itargoki*), to w celu zapobieżenia kłótniom i bójkom jego rodzina stara się zadośćuczynić rodzinie narzeczonego poprzez obdarowanie jej różnymi przedmiotami, np. koszykami, glinianymi naczyniami, zębami psów czy świń, a także pożywieniem.

Wybranie partnerki na żonę według własnego upodobania określane jest jako *rier*, co znaczy „lubić, podobać się”. Mężczyzna, któremu rodzice nie wyznaczyli żony (*rier tamot*) sam dokonuje wyboru, najczęściej w wieku około 18 lat. Intensywne poszukiwania kandydatki na żonę powodują, iż częściej przebywa on poza domem w towarzystwie dziewczyn, co ułatwia podjęcie próby pożycia seksualnego. Kawa-

lerowie dają dziewczynom znaki (*basas*) — pytanie o zgodę na spotkanie. Takim znakiem będzie np. obdarowanie wybranki orzechem betelowym. Przyjęcie przez dziewczynę podarunku jest akceptacją młodzieńca jako partnera i ewentualnie przyszłego męża. Dla uniknięcia wstydu w przypadku odmowy przyjęcia podarunku, prezenty przekazują pośrednicy, czyli *pil lalalek*, którymi najczęściej są przyjaciele chłopaka (*asek*). Zadaniem pośrednika jest też doprowadzenie do spotkania oraz ustalenie jego czasu i miejsca. Obowiązuje go zachowanie tego faktu w tajemnicy przed mieszkańcami wyspy, a szczególnie przed rodzinami młodych. Po udanym, zakończonym stosunkiem spotkaniu młodzi określają sobie nawzajem jako „przyjaciela” i „przyjaciółka” (*arke*). Rola *asek* jest bardzo ważna, bo dziewczyna i chłopiec, stale obserwowani, muszą przecież jakoś uzgodnić chęć bycia razem, spotykania się i połączenia w związek małżeński. A żadna ze stron, nawet w przypadku *rier*, nie może zaryzykować ośmieszenia się w wypadku odmowy.

Na ogół to ze strony dziewczyny pada pytanie, bo w nim jakby zawarta jest już propozycja nie tylko stosunku seksualnego, ale i sprawdzenia możliwości bycia razem w przyszłości jako mąż i żona. Gdy pyta chłopiec, zawsze istnieje podejrzenie, że szuka „skóry” (*skin*), czyli kolejnej dziewczyny „do zaliczenia”. Jednak gdy chłopak zdecyduje się wreszcie, że dziewczyna, z którą zamierza się kochać, ma być jego żoną, nie korzysta już z usług dotychczasowego „przyjaciela”, lecz wybiera sobie nowego *asek*, który staje się przez to usankcjonowanym tradycją pośrednikiem małżeńskim.

Od momentu pierwszego spotkania młodzi często są razem — co prędzej czy później nie stanowi już tajemnicy — i oboje z niecierpliwością oczekują na reakcję rodziców. Sygnałem wskazującym na akceptację związku jest fakt, iż rodzice chłopaka dobrze wyrażają się o dziewczynie, uśmiechają się do niej i obdarowują ją orzechami betelowymi. Z kolei milczenie rodziców wskazuje na brak akceptacji i dezaprobatę dla tego związku. Syn może uszanować taką decyzję, ale nie jest to od niego konieczne wymagane. Może też wtedy wysłać przyszłą żonę do domu wuja, czyli „małego ojca” lub do innych krewnych, gdzie oczekiwać będzie dnia, gdy rodzice chłopaka, z konieczności, zaakceptują ją jako synową. Jeżeli pozostaną nieugięci, młodzi będą zdani na własne siły i nie powinni wtedy oczekiwać z ich strony pomocy np. przy budowie domu czy urządzeniu ogrodu. Zawarcie związku małżeńskiego bez zgody rodziców może być powodem wydziedziczenia lub przekazania części spadku innemu dziecku albo dzieciom siostry.

Trzecią drogą wejścia w związek małżeński jest porwanie dziewczyny przez narzeczonego — oczywiście przy jej pełnej zgodzie. Ma to miejsce w przypadku, gdy jakaś wpływowa część jej rodziny nie wyraża zgody na ten związek. Dla zażegnania sporu w rodzinach młodych, jak i dla zmiany nastawienia części przeciwników, rodzina chłopaka powinna przekazać im dar kompensujący. Na taki „dar pokoju” do niedawna składał się zazwyczaj naszyjnik z psich zębów, obecnie zaś rodziny obdarowują się pieniędzmi.

Čzęsto wymagania wobec przyszłego zięcia czy synowej są zbyt wygórowane, a wtedy młodym nie pozostaje nic innego, jak postawić jedną z rodzin — lub obie — przed faktem dokonanym. Młodzi powiadamiają wtedy te części swoich rodzin,

które należą do innych klanów, lub znajomych z tych klanów, o zamiarze zawarcia małżeństwa i o trudnościach, jakie napotykają ze strony swoich rodzin. Udają się z tym do ludzi z obcego klanu, bo na Biem mówi się: o małżeństwie nie rozmawiasz ze swoimi. Po tym powiadomieniu uciekają z rodzinnej wioski, ukrywając się w domach ogrodowych, należących do obcego klanu. Tam nikt ich w pierwszej kolejności szukać nie będzie. Najszybciej zauważana jest nieobecność dziewczyny, bo według zwyczaju panny powinny wracać na noc do rodzinnego domu. Następuje dochodzenie: „Który to chłopak zniknął?” — choć w większości przypadków wiadomo, kto kręcił się koło zaginionej. Po radzie rodzina dziewczyny — jej ojciec, bracia matki i jej starsi bracia — udają się do rodziny chłopaka z żądaniem natychmiastowego odesłania córki. Winę w tym wypadku zawsze zrzuca się na chłopaka: „Twój syn ukradł nam córkę, to, co zrobił, jest bardzo złe. Niech ją natychmiast zwróci!” — wołają przybysze.

Mimo preferowania w społeczności sposobu zawierania małżeństw poprzez wybór rodzinny, status nowożeńców pozostaje taki sam w wypadku wszystkich trzech rodzajów małżeństwa.

Tubylcy znają jeszcze inne sposoby wyznaczenia synowi przyszłej żony. Zdarza się, choć dość rzadko, że tuż po urodzeniu dziewczynki, babcia, matka ojca chłopca (też jeszcze bardzo małego dziecka), wyznacza ją wnukowi za żonę. Oczywiście niezbędne jest przy tym wręczenie prezentu rodzinie dziewczynki, a jego przyjęcie jest świadectwem zgody na kontrakt. W takich szczególnych przypadkach często decydują sprawy materialne, np. prawo dziedziczenia ziemi, a tym samym uniemożliwienie jej dalszego podziału.

Bywa też, że ojciec chłopca przyrzeka rodzicom dziewczynki, że jego syn ożeni się z ich córką, gdy dorośnie. Sytuacja ta dotyczy najczęściej wypadków, gdy dzieci mają tych samych dziadków, tzn. ojciec chłopca i matka dziewczynki są rodzeństwem. Takie związki są szczególnie mile widziane przez matkę dziewczynki, która wie, że ojciec chłopca, czyli jej brat, scalając ziemię rodzinną, wzbogaci i wzmocni obie rodziny. Takie związki występują najczęściej u pierworodnych synów. Spotykane są również i sytuacje odwrotne, tzn. ziemia, zabrana rodzinie przez wcześniej zawarty związek, wraz z małżeństwem córki wraca do jej rodziny lub wraz z mężem wraca do krewnych matki.

Podczas mojej bytności na wyspie, Kabung, syn Badzia, *tanepa butuang*, dostał za żonę Nanar, własną ciotkę, córkę brata swego dziadka. Przy naznaczaniu takich partnerów bierze się pod uwagę nie tylko fakt połączenia ziemi, ale też wzrost mocy magii i mocy dwóch braci — przez połączenie ich córki i wnuka.

W rodzinach wodzowskich i *bigmenów* dobór odpowiedniego partnera stanowi istotny problem, który wiąże się w pełnieniem funkcji społecznych a także często z przekazaniem dużego majątku.

Poza przypadkiem małżeństwa *tanepów* prawa, dotyczące ograniczeń doboru małżeńskiego, są proste. Mężczyzna nie może poślubić kobiety, należącej do tego samego klanu, nie może także wiązać się z kobietą, którą określa terminem *marau* (włączając w to jego pierwszą kuzynkę), a także kobietą spokrewnioną z nim równoległe, jak np. z siostrą swej matki czy siostrzenicą. Poślubienie córki ciotki, sio-

stry ojca, jest jednak czymś bardzo wskazanym, szczególnie gdy panna młoda pochodzi z innej miejscowości. Chodzi tu o powrót dziewczyny na ojcowiznę, gdzie może zająć się uprawą rodzinnej ziemi.

Wdowy mogą bez przeszkód ponownie wchodzić w związki małżeńskie. Ograniczenia istnieją tylko wobec *međ*. Prawo lewiratu jest bardzo rzadko praktykowane i o takiej kobiecie tubylcy wyrażają się, że uczyniła coś nieprawidłowego, ale nie ma w tym określeniu potępienia<sup>63</sup>.

Od dzieci *tanepów*, *dziangdziangów* i innych *bigmenów* oczekuje się wstąpienia w stan narzeczeński. Twierdzi się bowiem powszechnie, że żonom takich osobistości muszą być stawiane większe wymagania. Wynika stąd konieczność sprawdzenia, czy są one kobietami pracowitymi i niekonfliktowymi. Ich zadaniem będzie bowiem nie tylko pełnienie obowiązków żony, ale i odpowiedzialność za przygotowanie pokarmu na *kuluou*, konieczność dbania o partnerów wymiany *luou*, a także udzielania porad i pomocy innym kobietom z wyspy.

Narzeczone poddawane są więc różnym próbom, szczególnie ze strony przyszłych teściowych. Podczas narzeczeństwa dziewczyna musi z pokorą przyjmować uwagi rodziny jej przyszłego męża. Wykonując różnego rodzaju obowiązki, słyszy nieustannie uwagi, że można to było zrobić inaczej, lepiej, szybciej, itd. Często przyszła teściowa twierdzi, że musi nadrobić braki, które wyniosła dziewczyna z domu rodzinnego. Okres takiego narzeczeństwa najczęściej obejmuje dwa do trzech lat przed zawarciem związku małżeńskiego.

Cały ten czas spędza ona w zasadzie bez kontaktu sam na sam z narzeczonym. Oboje młodzi znajdują się pod ciągłą obserwacją, i kiedy tylko przytłapie się ich razem, jedno z nich spuszcza głowę ze wstydu i ucieka, ku wielkiej ucieście i żartom zebranych. Chłopcy są zazwyczaj bardziej wstydliwi. Muszą pokonać wstyd i zacząć rozmawiać z narzeczoną. Czasami wstyd jest tak ogromny, że chce im się wymiotować — określają swój stan psychiczny. Tak może trwać przez miesiąc czy nawet dłużej — młodzi nie chcą pozostać razem sami i przy pierwszej sposobności on lub ona ucieka. Jeżeli dziewczyna jest bardzo młoda, jej narzeczony — czekając aż dojdzie do właściwych lat — często bierze sobie za żonę inną kobietę. Trudniej rozwiązać tę sytuację, gdy dotyczy ona mężczyzn pochodzących z plebsu, gdyż im nie pozwala się na poligamię. Mężczyzna taki najczęściej zostawia wtedy dziewczynę i ucieka z inną.

Dziewczyna często musi znosić długą nieobecność narzeczonego, który uczy się lub pracuje gdzieś daleko na stałym lądzie. Dlatego niejedna narzeczona ucieka z innymi mężczyznami, często żonatymi, by z czasem wrócić do rodzinnego domu, zazwyczaj już w ciąży. Na ogół sytuacja ta doprowadza do zerwania narzeczeństwa, a skompromitowana dziewczyna może liczyć na ożenek jedynie z wdowcem lub kimś spoza wyspy. Tak było w przypadku Reginy, córki Burienga. Przeznaczona na żonę dla przyszłego *tanepa*, nie była w stanie dochować wierności przyszłemu

<sup>63</sup> Często jako powód zastosowania prawa lewiratu podawano fakt, że osoba pochodząca z tej samej rodziny otoczy lepszą opieką dzieci. Por. też Wedgwood 1938: 11.

mężowi, który przebywał na stałym lądzie. Potem długo musiała czekać na znalezienie nowego kandydata na męża.

Niedługo przed zawarciem związku małżeńskiego narzeczona zostaje bogato obdarowana przez własną rodzinę: dostaje kawałek ziemi, duże ilości jedzenia, stroje, przyrządy kuchenne, itd. To wszystko ma jeszcze bardziej podnieść jej status.

Narzeczeństwo praktykuje się nie tylko w klasie wyższej, ale także w rodzinach, które posiadają dużo ziemi. Wybór przyszłej żony dla syna stanowi bowiem gwarancję, że ziemia ta nie będzie dzielona. W takim wypadku wybiera się na ogół dziewczynę z rodziny, która posiada ziemię w najbliższym sąsiedztwie rodziny narzeczonego, aby przez małżeństwo można było połączyć dwa kawałki gruntu.

Mężczyźni wywodzący się z plebsu (*gadgad*) nie zaręczają się przed ożenkiem. Wyjątek stanowią ci, którzy zostali zaadoptowani z innych wiosek — zaręczyni mają im pomóc w nawiązaniu kontaktu z nową wspólnotą.

U dziewcząt zaręczonych bardziej okazale celebrowane są uroczystości związane z *menarche*. Rodzina narzeczonego stara się bowiem pokazać wówczas swoją hojność. Stąd prezenty dla narzeczonej i jej rodziny, a także uczyty są sprawą wielkiego prestiżu. Na zakończenie tych uroczystości narzeczona jest strojona, obdarowywana prezentami (tym razem przez swoją rodzinę) i odprowadzana w uroczystym korowodzie do rodziny narzeczonego. Wszystkim tym kieruje matka dziewczyny; tubylcy twierdzą, że ojcowie związani są zbyt mocno z córkami i będą robili wszystko, by opóźnić ich odejście z rodzinnego domu. I rzeczywiście, często ojcowie nawet nie biorą udziału w ceremonii przejścia. Narzeczonej towarzyszy matka z ciotkami, z których każda niesie prezenty dla nowożeńców. Matka też jako ostatni gość opuszcza przyjęcie, wydane przez rodzinę narzeczonego.

Dziewczyna po osiągnięciu *menarche* zamieszkuje z rodziną narzeczonego. Jednak związek małżeński uważany jest za ważny już od chwili podarowania i zaakceptowania darów. Od chwili zaręczyn, aż do osiągnięcia przez chłopca wieku 18–19 lat, musi on przestrzegać zakazu przebywania w towarzystwie żony. W przypadku wystąpienia nieporozumień w okresie przebywania dziewczyny w domu teściów, może ona udać się z powrotem do domu swoich rodziców. Jednak praktyka wskazuje, że mimo takiego obrotu spraw, zazwyczaj powraca ona do rodziny narzeczonego po miesiącu czy dwóch. W przypadku niezadowolenia teściowej z przyszłej synowej, z racji jej flirtów z innymi chłopakami lub lenistwa, zostaje ona odesłana do domu rodziców, ale już bez szans powrotu. Kiedy narzeczeństwo zostaje przerwane, niezależnie od tego, czy następuje to ze strony dziewczyny czy rodziny chłopaka, świnia i reszta jedzenia muszą być zwrócone.

Bywają też przypadki, kiedy zaręczyni mają miejsce dopiero po osiągnięciu przez dziewczynę okresu *menarche*. W takich wypadkach na ogół dziewczyna, zaliczona do społeczności dorosłych kobiet, ma dużo swobody w wyborze przyszłego męża. Jeżeli jakiś młodzieniec zaczyna ją często odwiedzać w domu jej rodziców — nie napotykając przy tym na sprzeciw domowników — to w końcu, też przy pomocy pośredników, dochodzi pomiędzy rodzinami młodych do spotkania i dyskusji o małżeństwie. Spotkaniu takiemu nie musi towarzyszyć tradycyjny dar jedzenia,



ale wskazane jest, by chłopiec ofiarował jakiś dar rodzicom dziewczyny oraz by rodziny młodych od czasu do czasu obdarowywały się pożywieniem.

To składanie prezentów zwane *diounki* ma na celu pokazanie, że dziewczyna nie jest już dzieckiem a kobietą, która posługując się tymi przedmiotami będzie dbać o swój nowy dom. Inną wymową tego oficjalnego składania prezentów jest pokazanie rodzinie, że żona nie jest biedna, że wnosi własny dobytek i dzięki temu powinna być obdarzona szacunkiem przez męża i jego rodzinę. Ponadto ojciec młodej daje córce w posagu kawałek ziemi uprawnej oraz np. wyznacza do użytkowania drzewa np. palmy betelowe i kokosowe lub drzewa chlebowe. Ma to jej przypominać dom rodzinny. To samo czyni rodzina młodego. Wyróżniać się jednak powinien posag, który przekazuje matka synowi, szczególnie dla podkreślenia jego rodowodu. W ten sposób kończą się uroczystości zaślubin.

Według tradycji dawniej nie było praktykowane płacenie ani kupowanie panny młodej, gdyż małżeństwa zawierane były w obrębie rodziny i funkcjonował tu tylko system naznaczanie przez ojców — *sigien*. Jednak obecnie wraz z większą migracją ludzi formy te uległy zmianie, teraz najczęściej występuje zwyczaj płacenia braciom dziewczyny za jej odejście z domu rodzinnego do męża. I tak w przypadku Agnes, siostry Gabisa, która wyszła za mąż za mężczyznę z Koiken, blisko Wewak, na głównym łądzie, to zapłata za nią dokonała się w tradycyjnych pieniądzach z Koiken, w pierścieniach z muszli. Podobnie wojskowy Willy z wyspy Sias, zapłacił szwagrom za żonę pieniędzmi, piwem i prezentami w postaci silników do motorówek.

Fakt zamieszkania panny młodej w domu rodziny narzeczonego nie oznacza jeszcze uznania jej małżeństwa. Rodziny przyglądają się młodym, pouczają ich i dopiero gdy okaże się, że ci rzeczywiście mają się ku sobie i gdy teściowie (zwłaszcza teściowa) nie mają nic przeciwko przyszłej synowej, jej ojciec wysyła rodzinie narzeczonego kilka świń. Dar ten ma oficjalnie zamknąć okres narzeczeństwa. Dziewczyna staje się pełnoprawną małżonką. Odtąd może legalnie współżyć seksualnie ze swoim mężem.

Przed zawarciem małżeństwa mężczyzna pobiera nauki na temat swoich przyszłych obowiązków jako męża i ojca — od wujów, braci swojej matki, *kandere*. Nauk takich może udzielić mu także ojciec, dziadek lub brat ojca. Podobne nauki pobiera ją również dziewczęta, a udzielają je im najczęściej matki lub babki.

Żona wnosi do małżeństwa też posag. Rodzina dziewczyny przekazuje go, wydając przyjęcie dla rodziny narzeczonego. Prezenty wówczas ofiarowane — w odróżnieniu od darowanych uprzednio świń, które zostają szybko zjedzone — to najistotniejsze przedmioty domowego użytku: gliniane naczynia, drewniane talerze, dzisiaj także metalowe sztućce i aluminiowe garnki. Posag stanowi też często część ogrodu, drzewa owocowe czy wydzielony teren w buszu. Gdy dziewczyna jest córką pierworodną, w posagu przekazywana jest jej także znajomość rodzinnej magii i stosowania tradycyjnych lekarstw.

Naczelną rolę pełni zakaz zawierania związków małżeńskich pomiędzy członkami jednego klanu. Postępowanie takie być powodem wydziedziczenia młodych z ziemi. Tubyłcy określają to jako *kusie tini bagbagai bou* — „nie wolno żenić się w tej samej skórze”. Zawarcie takiego związku spowoduje, że dla występnej pary „wszystkie drogi będą zamknięte”, co oznacza, że takiemu małżeństwu nie należy

się szczęście i spokój. „Zamknięcie drogi” oznacza tutaj dosłownie usunięcie ich z wioski przez społeczność klanową. Używa się tu jeszcze określenia *kubur be sin-giab* — „wydziedziczenie z ziemi i z buszu”.

Łamanie tego zakazu dawniej mogło skończyć się nawet wydaniem na winnego wyroku śmierci przez *tanepa*. Dziś zazwyczaj młodzi uciekają z wyspy na inną wyspę lub na główny ląd, jednak po kilku latach wracają bez większego lęku przed czekającą na nich karą, bo ta zdążyła już pójść w zapomnienie. Częściej podawanym mi argumentem za podtrzymywaniem zakazu zawierania związków małżeńskich pomiędzy ludźmi z tego samego klanu, czy wywodzącymi się z tej samej rodziny, było fakt wspólnego spożywania przez nich posiłków od dzieciństwa. „Je się razem, więc nie myśli się o seksie. Do tego są inne dziewczyny czy chłopcy”; „Spożywam z nią — którą nazywam siostrą — posiłki już od dzieciństwa, ona jest moją siostrą”; „Przebywając z nimi [moimi siostrami] nie mówimy o seksie, to nie przechodzi przez nasze głowy” — mówili młodzi tubylcy. Innym argumentem przeciwko takim małżeństwom jest podział ogrodów i pracy w nich. „To spowodowałoby zamieszanie, nie wiedzielibyśmy, kto i w jakim ogrodzie ma pracować”.

Według obowiązujących zwyczajów trzy klany, które zamieszkują wyspę Biem, tj. Sagalub, Kukubua i Biat, nie mogą zawierać w dowolny sposób związków małżeńskich. Członkowie klanu Sagalub mogą zawierać związki małżeńskie z członkami pozostałych dwóch klanów. Natomiast członkowie klanów Kukubua i Biat nie mogą wchodzić w związki pomiędzy sobą. Tubylcy tłumaczą to, opowiadając że dawniej członkowie klanów Kukubua i Biat mogli zawierać małżeństwa między sobą, jednak w wyniku wzajemnej wojny międzyklanowej, wszyscy ludzie pochodzący z klanu Biat zginęli. Pozostała tylko jedna dziewczyna o imieniu Maded, która w czasie walki przebywała w *babar* podczas swego *menarche*. Ludzie z klanu Kukubua zaopiekowali się dziewczyną i wychowali ją tak, jak to czynią z własnymi dziećmi. Spowodowało to — według opinii tubylców — zbyt dużą integrację potomków Maded z ich klanem.

Obecnie — z powodu znacznego wzrostu ilości mieszkańców — małżeństwa zawierane są wewnątrz klanu czy nawet rodziny. Bywa, że mężczyzna bierze za żonę córkę ojca lub jego siostrę, czyli swoją ciotkę, pochodzącą z innej wioski i wówczas młoda będzie mieszkała w wiosce męża, w ten sposób będą gospodarować na rodzinnej ziemi i to w podwójnym tego słowa znaczeniu. Ten sposób zawierania małżeństw zapobiega dalszemu rozdrobnieniu gospodarstwa i ziemi. Najczęściej jednak młodzi dobierają sobie partnerów według własnego uznania<sup>64</sup>.

Napomknąłem już, że małżeństwa wyspiarzy mogą mieć charakter zarówno monogamiczny, jak i poligamiczny. I jeden i drugi rodzaj małżeństwa ma swoje wady i zalety. Do dodatknych punktów poligamii zaliczyć można poszerzenie sojuszy oraz większą liczbę dzieci. Jednak w takim związku, by uniknąć przejawów zazdrości, mąż musi unikać faworyzowania którejsz z żon. Nie dotyczy to zazwyczaj dziele-

<sup>64</sup> Obecnie związki małżeńskie wewnątrz klanu czy rodziny, choć nadal się zdarzają, zanikają, ponieważ coraz więcej wyspiarzy preferuje zażyłość seksualną bez zawierania związków małżeńskich. W takich wypadkach tubylcy twierdzą, że robią to dla dobra dzieci, by nie wypominano im podczas kłótni, iż ich rodzice pochodzą „z tego samego gniazda”.

nia się jedzeniem, którego zazwyczaj wystarcza, ale mąż wielu żon powinien zwracać uwagę na to, której małżonce i jakie wręcza prezenty, szczególnie stroje i ubrania. Chociaż żony poligamiczne traktowane są w teorii równo, to jednak w praktyce przyjęło się, że druga żona powinna być młodsza od pierwszej, gdyż w przeciwnym razie można spodziewać się dużych problemów. Zazwyczaj małżonki traktują siebie jak przyjaciółki, a przede wszystkim jako osoby, które dzielą się domowymi zającami.

Tradycyjnie dawniej wódz — *tanep* oraz jego pomocnicy — *dziangdziangowie* mogli żyć w związkach poligamicznych i mieć po trzy żony. Poligamie ta związana była z tradycyjnym naśladowaniem słońca, gdyż wierzono, że ono również ma trzy żony. Pierwszą żoną wodza zawsze była kobieta wywodząca się z rodziny wodzowskiej, którą tytułowano *med*, natomiast pozostałe dwie żony mogły pochodzić z grona zwykłych ludzi. Podobnie *dziangdziangowie* mieli pierwszą żonę wywodzącą się z rodu wodzowskiego tj. z ojca *tanepa* i matki, zwykle drugiej lub trzeciej jego żony wodza, tj. nie będącej *med*.

Przyczyną związków poligamicznych jest najczęściej brak potomstwa z pierwszego małżeństwa, chęć zaspokojenia potrzeb seksualnych np. w czasie choroby lub ciąży żony, lub chęć powiększenia rodziny — przez więcej dzieci, ale też więcej szwagrów i szwagierek. Poślubienie drugiej żony wiąże się z jej uprowadzeniem, gdyż jej rodzina zazwyczaj nie chce zgodzić się na małżeństwo. Dość często zdarza się bowiem, że kobiety ze związków poligamicznych są porzucane i pozostawiane bez środków do życia. Takim przykładem jest małżeństwo Grega Kibaia, parlamentarzysty rządu prowincjonalnego. Zapładniał, żenił się i zostawiał starą żonę dla nowej. Temu wszystkiemu towarzyszyły sądy wioskowe, do którego zażalenia wносиły pierwsze żony.

Często — jako na ujemną cechę poligamii — wskazuje się na brak harmonii pomiędzy żonami tego samego mężczyzny. Zazwyczaj nie chcą one mieszkać pod tym samym dachem, albo, o ile mieszkają, prowadzą pomiędzy sobą nieustanne wojny. Także mity wskazują na niebezpieczeństwa kłótni kobiet w małżeństwach poligamicznych. Bohaterki mityczne ciągle się kłóciły, co często kończyło się tragedią nie tylko ich samych i ich rodzin, ale i całej wyspy<sup>65</sup>. Wielu mężczyzn z monogamicznych małżeństw, twierdziło, że mając jedną żonę, choć pozbawieni są przez to dużej liczby dzieci, ogrodów i płodów ziemnych, to jednak mają spokój a i tak kobiet do seksu na wyspie nie brakuje. Z poligamistów młodzież często żartuje, że ciężko jest, na co dzień, zaspokoić dwie lub trzy pochwy jednym penisem.

Wzięcie drugiej żony zazwyczaj wiąże się z ucieczką męża i panny do buszu, przy położeniu nacisku na to, by dowiedziała się o tym pierwsza żona, podobnie jak i rodzina dziewczyny. Młodzi spędzają noc lub kilka nocy poza wioską, by następnie, po powrocie, rozpocząć trudne negocjacje z rodzinami. Rozmowy takie kończą się jednak zazwyczaj zawarciem związku małżeńskiego. Negocjacom prawie zawsze towarzyszy walka żony z kochanką męża. Towarzyszą temu epitety rzucane

<sup>65</sup> Według jednego z mitów brak ptaków na wyspie spowodowany został kłótnią dwóch żon. Inny mit mówi o utracie dźwięku przez święte flety.

pod adresem kochanki: „złodziejko męża!”; „kobietę z permanentnie swędzącą pochwą!” Często mężczyzna przychodzi wtedy z pomocą swojej kochance, czyniąc to przez poniżenie swojej żony, mówiąc do niej na przykład: „Twoja pochwa jest tak wielka, że zmieściłby się w niej luźno nawet owoc drzewa chlebowego, a co dopiero męski członek!” Jednak takie określenia, mające doprowadzić do przerwania bójk, są ostatecznością. Ludzie oczekują walki, z której widownia będzie miała uciechę, wiedząc że decyzja co do wzięcia drugiej żony i tak już zapadła. Sprawa może też zakończyć się odejściem, zazwyczaj czasowym, pierwszej żony.

Problemy między żonami występują tylko wtedy, gdy wszystkie wywodzą się z *gadgad*, z plebsu. Natomiast gdy jedna z nich ma pochodzenie arystokratyczne, automatycznie przejmuje funkcję dowodzącą i trzyma porządek. Jednak interwencje jej zazwyczaj dotyczą tylko spraw ważnych, co nie wyklucza rywalizacji i sporów.

Dom musi tak być podzielony, by każda z żon miała własne pomieszczenie i ognisko, tak samo, jak własne naczynia i narzędzia pracy. Również w ogrodzie, przynajmniej z początku, każda powinna mieć swoją działkę do uprawy. Mężczyzna ma spożywać posiłki na werandzie, tak by każda z kobiet mogła mu przynieść coś do jedzenia i włożyć tytoń czy orzechy betelowe do stojącego obok niej koszyka. Powinny mu wtedy towarzyszyć starsze dzieci, ma jednak uważać, by wybór dzieci nie doprowadzał do kłótni.

Wyspiarze wierzą, że w przypadku poligamii każda z żon posiada umiejętności czarnej magii, mogącej zniszczyć zarówno rywalki, jak i plody w ich ogrodach. Każda choroba którejś z kobiet czy dzieci jest powodem rzucania podejrzeń pod adresem rywalki. Rywalizacja kobiet często przenosi się na rywalizację dzieci i całych rodzin.

Bywają jednak rodziny poligamiczne żyjące w wielkiej zgodzie.

Ważną rolę w kojarzeniu par, a nawet w wydaniu zgody na zawarcie małżeństwa, odgrywa wódz. Tradycyjna instytucja zaręczyn, dokonywanych *per procura* przez rodziców, jeszcze w dzieciństwie młodych, wydaje się być w zaniku.

Przez okres pięciu pierwszych dni po zawarciu związku małżeńskiego młodzi mieszkają osobno, a następnie zamieszkują razem, najczęściej w domu rodziców męża lub brata żony. Wybudowanie domu dla młodych małżonków należy do obowiązku ich rodzin, które starają się go wypełnić w ciągu jednego roku. Obowiązuje też zwyczaj, że w pierwszym roku małżeństwa uprawą ziemi nowożeńców i pielęgnacją ich drzew zajmują się obie rodziny. Dopiero w następnym roku młodzi przystępują samodzielnie do pracy na własnym gospodarstwie.

Tubylcy uważają małżeństwo za niesamodzielne, że dopóki ojciec męża nie przyjmie z rąk synowej jedzenia. Ale w pełnym znaczeniu tego słowa małżeństwo stanowi osobną i samodzielną rodzinę dopiero po narodzinach się dziecka.

W związki małżeńskie wchodzi prawie wszyscy mieszkańcy wyspy, z wyjątkiem osób chorych psychicznie, kalek i ludzi nie posiadających żadnego dobytku.

Tubylcy uważają, że młodzi ludzie nie powinni zbyt wcześnie wchodzić w związki małżeńskie. U chłopców oznaką wieku, w którym mogą oni zawrzeć małżeństwo, jest nie tylko pojawienie się zarostu na twarzy, ale też okazanie wystarczających sił fizycznych, sprawności w pracy w ogrodzie czy w podczas łowienia ryb —

musi udowodnić, że potrafi zapewnić pożywienie przyszłej rodzinie. Jednak ostatnio pojawiła się tendencja do zawierania małżeństw przez ludzi młodszych, na co zdecydowany wpływ ma ogólna sytuacja materialna. Dawniej, gdy warunki życia były bardziej prymitywne, młodzi ludzie musieli pomagać rodzicom w pracy w domu i w ogrodach, obecnie zaś najczęściej rodzice sami muszą utrzymywać dorastające dzieci. Ta sytuacja martwi wodzów, którzy twierdzą, że konieczność doglądania żony i dzieci odciąga młodzieńców od prac dla wspólnoty. „Dawniej — mówią — chłopiec najpierw się goił, a dziś nawet włos mu dobrze na twarzy nie porośnie, a już jest ojcem kilkorga dzieci!”

Młodzi ludzie wchodzą w związki małżeńskie przede wszystkim dla uzyskania większej swobody i z chęci wyrwania się spod opieki rodziców. „Jesteśmy zmęczeni — mówią — by po wszystkim chodzić i prosić rodziców, by pracować w ich ogrodzie, czyścić ich ziemię, zamiatać wokół ich domu, gotować w ich garnkach, łowić ryby w ich *kanu*”. Chcemy, by nas traktowano jak dorosłych, byśmy mieli swoje domy, założyli swoje rodziny. Wiemy, że będziemy pracować ciężiej, ale to będzie szło na nasze konto, sami będziemy dysponowali jedzeniem i rozdzielali je swoim przyjaciółom. Inny powód to chęć posiadania własnych dzieci i uregulowanie spraw, związanych z życiem seksualnym. To ostatnie jest ważne zwłaszcza dla chłopaków. Według tradycji uznawani są bowiem za ojców swoich dzieci dopiero po ślubie. Kawalerskie dzieci w pełni przynależą do matek i ich rodzin, natomiast od ojca żąda się tylko kawałka ziemi, które te dzieci będą w przyszłości uprawiały. Nieślubne dziecko nigdy nie będzie nazywało takiego mężczyzny ojcem, chyba że ten zarwie związek małżeński z ich matką.

Mężczyźni jako powód małżeństwa podają też chęć zdobycia gospodyni. Ważne, by mieć kogoś, kto będzie dla nich gotował. Ten argument ma skądinąd uzasadnienie mityczne, bowiem bohaterowie, sprowadzili kobiety z chmur właśnie po to, by im gotowały. Nawet po śmierci żony, gdy zwyczajowo pociesza się wdowca, mówi mu się: „Biedaku, jaki to ciężki los cię spotkał, straciłeś ręce do pracy i gotowania, kto ci będzie teraz gotował?”

Zawarcie związku małżeńskiego przez dziecko pierworodne — zarówno syna, jak i córkę — jest w każdej rodzinie wydarzeniem szczególnym. Według tradycji pierworodne dzieci dziedziczą wszystko po rodzicach i dlatego w sytuacji ich ożenku funkcjonują osobne zasady: rodzice wyłączają wcześniej małe kawałki ziemi lub te drzewa, które przeznaczili dla młodszych dzieci. Dlatego dla dobra zachowania rodzinnego majątku, o doborze partnerów dla dzieci pierworodnych decydują rodzice.

Małżeństwo pierworodnego syna (*nat lablabu*) czy córki (*basas lablabu*), określane tu jako *sigien muang*, musi więc zapewnić kontynuację rodu i utrzymania ziemi w rodzinie, a zasadniczy element spełnienia tych warunków stanowi trafny wybór kandydatki na żonę. Dziewczynę w tym wypadku naznacza ojciec pierworodnego syna, jeszcze gdy ten jest dzieckiem. Najczęściej pochodzi ona z jego rodziny, np. jest córką siostry, która będąc mężatką, weszła do innego klanu. Należy tu przypomnieć, że żona po ślubie staje się własnością rodziny męża. W takim wypadku, ażeby odziedziczyć majątek, syn musi zaakceptować wybór ojca i wówczas w tajemniczo zostaje w skrywanej rodową tajemnicą dzieje rodziny. Ojciec przekazuje

mu też — w szerszym wymiarze, niż to czynił w stosunku do pozostałych dzieci — wiedzę o pracy w ogrodach i o hodowaniu świń. Wyjawia mu też tajemnice stosowania w ich rodzinie czy klanie praktyk magicznych, leczniczych bądź zapewniających obfitość plonów czy połowów. Przekazywane są one tylko pierworodnemu. Dlatego też — po śmierci rodziców — dom najstarszego syna jest dla młodszego rodzeństwa zawsze domem rodzinnym.

W podobny sposób wygląda dobór męża dla pierworodnej córki, która aby zostać spadkobierczynią całego majątku, tak jak syn zmuszona jest pogodzić się z faktem, iż męża wybiera jej ojciec. Taka dziewczyna wychodzi najczęściej za mąż zaraz po zakończeniu rytualnych uroczystości w *babar*, związanych w *menarche*. Ceremoniał ten jest szczególnie uroczyste obchodzony w przypadku najstarszej córki. W czasie jej pobytu w *babar* obie rodziny doglądają jej i przynoszą jej pożywienie. Odprowadza się ją stamtąd już prosto do domu rodziców jej przyszłego męża.

## Mąż i żona — wypełnianie powinności

Ojciec, głowa rodziny, określanym jest u wyspiarzy słowem *tama*. Słowem tym dziecko (syn i córka) zwraca się nie tylko do rodzzonego ojca — może też określać nim wszystkich mężczyzn z jego generacji i klanu, a nawet mężczyzn z innych klanów, których jego ojciec nazywa „braćmi”.

Prawo *rier* określa tożsamość mężczyzny właśnie jako ojca rodziny. Dominująca pozycja ojca — mężczyzny (*tamot*) polega głównie na trosce o własną rodzinę (*mugum*) przez zapewnienie jej dostatecznej ilości pożywienia. Powinien on pracować ze szczególną starannością: uprawiać ziemię, hodować zwierzęta, łowić ryby i polować. Zobowiązany jest do tego w każdej sytuacji, zarówno w czasie dobrobytu i pokoju, jak i w czasie wojny lub nieurodzaju. Szczególną opieką obejmować ma tych członków rodziny, którzy są starzy, chorzy i niezaradni. Obowiązek ograniczonej opieki ze strony ojca rozciąga się nie tylko na jego własną rodzinę, ale również na rodzinę żony.

Mężczyzna leniwy i nie dbający o dom spotyka się z potępieniem całej społeczności. Mówią o takim: „on nie ma mocy” (*piu tag*), lub nawet: „on nie jest mężczyzną” (*tamot tag*). Oprócz pracowitości, ojca rodziny powinna cechować rozwaga i prawość. Nie powinien też cudzołożyć (*itamoattagi*).

Słowem „matka” (*tina*) — podobnie jak w przypadku ojca — dzieci mogą zwracać się do wszystkich kobiet, które matka nazywa siostrami. Zajęcia matki-kobiety (*ain bai*) to głównie doglądanie domu, przygotowywanie posiłków i opieka nad dziećmi. Kobieta ma pamiętać, że osobą najważniejszą w rodzinie jest mężczyzna, czyli mąż, któremu należy okazywać respekt i posłuszeństwo (*nabarangaki*). Podobnie jak w przypadku mężczyzn, społeczność piętnuje kobietą zdradę i cudzołóstwo. Jeżeli kobieta nie wywiązuje się ze swych obowiązków to — również podobnie jak w przypadku mężczyzn — mówi się o niej, że „nie jest kobietą” (*ain tag*), czyli nie spełnia swoich powinności.

Żona powinna zawsze okazywać mężowi szacunek i respekt, ma mu być poddana. Nie powinna oglądać się za innymi mężczyznami, ani tym bardziej zdradzać męża. Powinna dochować mu wierności nawet wtedy, gdy mąż przebywa poza domem przez kilka miesięcy czy lat. W wypadku naruszenia tych zasad kobietę spotyka potępienie ze strony wioskowej społeczności, zaś rodzina męża może wówczas zażądać zwrotu wszystkich dóbr, które wniosła do tego małżeństwa.

Dbanie o dom i zagrodę jest domeną kobiet. One powinny zamiatać dom i okolice dwa razy dziennie, trzymać w domu naczynia, napełnione wodą (zarówno słodką, jak i morską) oraz mieć wystarczająco drewna na ognisko. Nie wolno im doprowadzać do sytuacji, gdy ktoś z domowników lub gości odczuwa głód — w domu zawsze powinno znajdować się coś do zjedzenia. Mąż odpowiedzialny jest za porządek, za rozkazywanie. „Kobiety nie mają ust do mężczyzn (nie wolno im podważać ich decyzji ani złośliwie odpowiadać) i mają siedzieć twarzami zwróconymi w ich stronę (znak posłuszeństwa)” — twierdzą mężczyźni na wyspie. Jednak kobieta nie jest w tej sytuacji bezsilna: groźba magicznego użycia krwi menstruacyjnej dla ukarania mężczyzny daje jej potężną broń do ręki.

Żona, razem z mężem, powinna też pracować w ogrodach i w buszu. Z kolei mąż, będąc głową rodziny, powinien szanować swoją żonę. „Miłość”, okazywana żonie, ma być tak wielka, jak miłość do matki.

Młodzi po ślubie powinni współżyć ze sobą tak często, jak tylko mogą. Jeśli nie mają jeszcze własnego domu, mąż sypia nadal w domu mężczyzn, zaś żona — u jego rodziny. Wtedy członkowie rodziny mają robić wszystko, by zagwarantować im czas na współżycie seksualne. Najczęściej służą do tego przerwy w pracy w ogrodach. Tak ma trwać przynajmniej przez rok, a potem — jak się uważa — wystarczy mieć stosunek raz na tydzień. To żona ma być stroną, która go zainicjuje.

Do obowiązków męża należy karanie kobiety, które polega na udzieleniu jej pouczeń. Kobieta nie ma tu innego wyjścia, jak przyjmować je z pokorą — gdyby chciała zbuntować się i uciec, jej rodzina przyprowadzi ją z powrotem do męża. Uważa się bowiem, że sprawy małżeńskie należy pozostawić samym małżonkom. Natomiast bicie żony i kłócenie się z nią jest źle notowane, a jej rodzina może wtedy powiedzieć, że jej mąż nie jest *tamot tag*, czyli „prawdziwym mężczyzną”.

Obecnie ten tradycyjny model rodziny zaczyna zanikać. Nie zawsze też przestrzegane są zasady zgodnego i wspólnego życia w rodzinie, pojawiają się waśnie i kłótnie. Coraz częściej można usłyszeć słowa *Ain be tamot dimisirairu* — „małżonkowie kłócą się”. U młodych małżeństw kłótnie i nieporozumienia są wręcz czymś nagminnym. Dochodzi do nich często, zazwyczaj bez żadnego powodu. Niektórzy twierdzą, że kłótnie są wyrazem zazdrości — *sipiei* oraz inaczej rozumianej miłości — *riek*. Trzeba powiedzieć, że według tradycyjnych pojęć drobne sprzeczki i swary są w małżeństwie nieodzowne. Tubylcy uważają nawet kłótnie i sprzeczki pomiędzy młodymi za oznakę trwałości związku małżeńskiego. Osoby postronne, a nawet członkowie rodziny nie mogą tu interweniować: zasada głosi, że jest się zapraszany na *kuluou*, ale nie na kłótnie rodzinne. Jednak rodzina powinna obserwować młodych i jeżeli dojdzie do wniosku, że pojawiające się między nimi kłótnie nie są spowodowane „miłością” (*riek*), postanawia zbadać ich przy-

czynę. Jeśli najbliżsi dochodzą oni do wniosku, że winną jest synowa, wtedy wysyłają ją do jej rodziny, by tam na nowo pobrała nauki, jak być dobrą żoną i matką. Jeżeli kobieta podczas kłótni ucieka do swojej rodziny, jej członkowie mają obowiązek — po udzieleniu młodej żonie odpowiednich wskazówek — przyprowadzić ją z powrotem do męża, obdarowując go prezentami. W przypadku winy męża to jego rodzina udziela mu rad (*ador*).

Najczęściej rodzina czeka jednak na czas, gdy urodzi się dziecko. Wierzy się, że wtedy kłótnie miłosne (*rier misir*) ustaną same.

Gdy kłótnie małżonków mimo to nie ustają, a nawet są coraz gwałtowniejsze, rodzina małżonka, którego uznano za winnego, organizuje wspólną ucztę, zwaną *kusie puaidź*, co można przetłumaczyć jako „zapłata za skórę”. W sytuacji, gdy winę ponosi żona, może ona zostać odesłana z powrotem do rodziców. W przypadku, gdy ślub zawarto w formie tradycyjnej *sigien*, wraz z rozpadem małżeństwa następuje *kubur bur buai*, czyli utrata praw męża do ziemi i drzew, które otrzymał od rodziny; dotyczy to najczęściej pierworodnego syna.

Tubylcy powiadają, że najczęstszym powodem kłótni i awantur domowych jest lenistwo, zaniedbywanie obowiązków, zarówno przez żonę, jak i przez męża. Lenistwo jest według wyspiarzy największą wadą ludzi dorosłych: „Lepiej wziąć za żonę czy męża kogoś z liszajem (*grile-ringworm*), niż notorycznego lenia”. Kłótnie z powodu lenistwa żony kończą się zniszczeniem ubrań i przedmiotów domowych<sup>66</sup>. Podczas mojego pobytu na Biem jeden z mieszkańców wioski o imieniu Ron w czasie kłótni z żoną tłukł w domu wszystkie naczynia; inny mężczyzna, Vincent, w czasie sprzeczki spalił nawet ze złości własny dom. Z kolei mężczyzna z opinia lenia będzie miał trudności w znalezieniu żony, a nawet kochanki.

Podczas kłótni nie wolno przeklinać rodziców partnera. Najcięższym przekleństwem jest powiedzenie: „Przyrodzenie twej matki jest czerwone”. Ten, do kogo zostało skierowane, zmuszony jest do walki ze szkalującym, w której mają prawo pomóc mu jego bracia i siostry, natomiast winnemu nikt nie może udzielić pomocy.

*Bieko*, rozwody pomiędzy ludźmi wywodzącymi się z *gadgad* mogą mieć miejsce, jednak w przypadku *tanepów* i *med* jest to prawie czymś niespotykanym. Na ogół jednak w przypadku wielkiego sporu i niemożności załagodzenia go na poziomie rodzinnym, do akcji wkracza *tanep*, który pomaga w zaprowadzeniu zgody. Rozwody mogą mieć miejsce tylko przed narodzeniem dziecka, potem właściwie stają się niemożliwe. Różnice charakterów, preferowanie innej osoby, często powtarzające się cudzołóstwo, lenistwo, podobnie jak okrucieństwo — takie powody podaje się na ogół, motywując chęć rozwodu. Zawsze przy tym dodaje się, że skarżony występki miał miejsce przed przyjściem na świat dziecka.

Chociaż mąż nie ma prawa odesłać rozwiedzionej żony do jej rodzinnego domu, może do tego doprowadzić poprzez nieustanne i ostentacyjne jej ignorowanie. Największym jednak poniżeniem dla kobiety jest niedostrzeżenie postawionego przed mężem posiłku. Tak potraktowana kobieta ucieka z płaczem do domu ojca lub bra-

<sup>66</sup> Często kobieta tłumaczy swe lenistwo faktem menstruacji. Na wyspie można usłyszeć mężczyzn, mówiących: „Moja to męstruuje większość czasu, chyba księżyc ją zabił na dobre”.



ta, gdzie witana jest wtedy z otwartymi ramionami. Nie jest jednak mile jednak widziana w domu rodzinnym, gdy ucieknie od męża z powodu zauroczenia innym mężczyzną, czy też z powodu sprzeczki. W takich sytuacjach zmuszana jest do powrotu do domu męża; jednak powtarzające się ucieczki zazwyczaj wpływają na zmianę decyzji jej rodziny.

Sytuację zmieniają narodziny dziecka. Jest ono bowiem własnością ojca. Kobieta może rozstać się z mężem, ale trudno przychodzi jej porzucenie dziecka. Czymś poniżającym byłby fakt, że dzieci, które urodziła, nie nazywają ją matką — a taki finał miałoby związaną się na stałe z innym mężczyzną.

Zazdrość jest dla wyspiarzy czymś naturalnym, chociaż gdy występuje u mężczyzn, ci obsypywani są przez otoczenie epitetami typu: „Ten to by najchętniej przywiązał pochwę żony do paska”; „Jak by mógł, to by zaszył żonie pochwę, tak by oddawała mocz ustami”; „On bije żonę, gdy tylko zapach innego mężczyzny pojawi się w powietrzu”, albo „Nawet knur czy pies boi pojawić się w pobliżu tego domu”. Wielu mężczyzn, szczególnie znacznie starszych od swoich młodych żon, przyjmuje zdradę jako coś normalnego: „Nie mogę chodzić od gwiazdy porannej do zachodu słońca z palcami w jej pochwie!” Ogólnie uważa się jednak, że zazdrość jest cechą charakteru kobiet, a nie mężczyzn.

Ziemia ojca pana młodego jest żywicielką rodziny, natomiast ziemia należąca do rodziny panny młodej jest miejscem budowy domu, małego ogrodu oraz rodzinnego cmentarzyka. Poprzez małżeństwo młodzi nie oddzielają się od reszty rodziny; zarówno rodzice młodych, jak i inni członkowie rodziny często przychodzą do nich w odwiedziny, szczególnie na wieczorne pogawędki przy ognisku. Rzeczą bardzo ważną jest, aby nowonarodzone dzieci znały twarze swej rodziny oraz poznały jej tajemnice, zwłaszcza te dotyczące magii i leczenia. To wszystko razem sprawia wrażenie, że dzieci przynależą bardziej do klanu i szerszej rodziny, niż do swoich własnych rodziców.

Tubylcy wierzą, że zajście w ciążę uzależnione jest od ilości odbytych stosunków, gdyż — jak mówią — mężczyzna musi „wlać” w kobietę dużą ilość spermy (*tamot dżalma*) by „zamknąć” jej drogi rodne, co uniemożliwi odpływ krwi menstruacyjnej. Twierdzą też, że duża ilość spermy konieczna jest do prawidłowego ukształtowania płodu w łonie matki. W przypadkach, gdy małżonkowie współżyli krótko lub sporadycznie, można podważyć nawet ojcostwo męża. Ludzie z Biem twierdzą również, że dziewczyna, która przed zajściem w ciążę miała stosunki z wieloma mężczyznami, została zapłodniona przez nich wszystkich. W konsekwencji każdy z partnerów jest ojcem dziecka, ponieważ wszyscy dali jego matce swoją spermę, która była „budulcem” dla poczętego ciała. Takie dziecko tubylcy określają jako *darabar*, czyli „powstałe z wielu krwi i różnych sperm”. Okres, konieczny dla nagromadzenia w drogach rodnych kobiety odpowiedniej ilości spermy i pozwalający na jej zajście w ciążę, wynosi około miesiąca. Gdy kobieta zachodzi w ciążę wcześniej, wówczas sądzi się, że współżyła ona z innymi mężczyznami. Wówczas rodzina męża może usunąć ją z domu, a dziecka nie uznać. Jednak, kiedy młodzi okazują sobie wzajemną miłość (*rier*), tubylcy uważają, że już wcześniej rozpoczęli oni współżycie, co jednoznacznie określa ojcostwo chłopaka.

Wśród tubylców istnieje kilka teorii, wyjaśniających poczęcie życia. Najbardziej rozpowszechnione wydają się być te, które wywodzą jego początki od kobiety, na co wskazuje fakt, że dziecko zawsze należy do klanu matki i ona nadaje mu imię, własność jej klanu<sup>67</sup>.

Poczęcie dziecka u tubylców jest planowane. Jeżeli w rodzinie są już starsze dzieci, narodziny kolejnego dziecka mogą nastąpić po 2–3 latach od ostatniego porodu. Wówczas najczęściej mąż zwraca się do żony, mówiąc: „Czas zrobić nowe dziecko” (*Takaru nat tini tanglakiru*). Przed stosunkiem małżonkowie powinni poddać się rytualnemu obmyciu ciała i spożyć magiczny napój, który doda im „mocy” w poczęciu dziecka.

Stosunki płciowe należy odbywać w domu, na czystej podłodze. Tubylcy twierdzą, że dziecko, narodzone po stosunku odbytym w buszu, wyrośnie na złego człowieka, na przykład na złodzieja. Kopulacja powinna nastąpić głęboką nocą, bliżej poranka, czyli „nim zapieją koguty” — wtedy, gdy inni ludzie i wszystkie zwierzęta jeszcze śpią mocnym snem. Po stosunku zarówno kobieta, jak i mężczyzna, uważani są za „brudnych” rytualnie. Nie wolno im w tym czasie mieć bliskiego kontaktu z dziećmi, gdyż mogłyby one od tego zachorować. Rodzice po odbytym stosunku płciowym muszą więc oczyścić się rytualnie. W tym celu obmywają ciała morską wodą i nacierają je określonymi liśćmi.

W czasie wspólnych starań nad powiększeniem rodziny małżonkowie powinni zawsze przebywać razem, wspólnie chodzić do ogrodów i do buszu. Winni być uśmiechnięci i czysto ubrani, nie mogą się też kłócić. Społeczność powinna zauważyć ich wspólną radość, wskazującą na fakt, że razem starają się o powiększenie rodziny. Kobieta w ciąży jest szanowana przez swoją społeczność

Tubylcy podają, że oznaką ciąży u kobiety jest pojawienie czarnych obwódok wokół piersi. Od tego momentu powstrzymuje się od współżycia seksualnego na cały okres ciąży. Natomiast mężczyzna może je mieć w dalszym ciągu, w przypadku poligamii — z pozostałymi żonami, w przypadku monogamii — z kobietami z wyspy. Ciężarna kobieta, aby nie zwracać na siebie uwagi męża i innych mężczyzn, nie czesze włosów i nie myje zębów. Musi dołożyć wszelkich starań, by utrzymać ciążę, gdyż w przeciwnym wypadku rodzina męża posądzi ją o spowodowanie sztucznego poronienia. Wtedy mąż może ją porzucić i wziąć inną kobietę.

Kobieta musi dbać, aby dziecko w jej łonie rozwijało się prawidłowo: powinna się dobrze wysypiać, nie powinna pić gorących płynów — by nie oparzyć płodu, nie może też spożywać ryb, które posiadają kolce i łuski. Nie wolno jej łątać krzewów i bulw *yamów* (pochryzna skrzydlatego czy jadalnego), bo mogłyby to być przyczyną deformacji twarzy lub rąk dziecka. Nie może siadać na prostych przedmiotach, np. na krześle. Owoce lub inne produkty, które spożywa, nie mogą być okrągłe. Niezastosowanie się do tych zakazów może spowodować zamknięcie lub zmniejszenie

<sup>67</sup> Często proces zapłodnienia kojarzony jest z ptasimi jajkami; krew — jak twierdzą wyspiarze — to żółtko, zaś sperma to białko i pokarm dla dziecka, jego „obudowa”. Z tego poglądu bierze się też określanie rodziny od strony matki jako *dar* (krew), a od strony ojca jako *dan* (woda, sperma). Rodzina matki, patrząc na noworodka, z reguły twierdzi, że ma ciemną skórę (przez krew), zaś rodzina ojca zawsze zwraca uwagę na kości i białe elementy ciała, które kojarzą się ze sperma.

„otworu rodzenia”. Z podobnych powodów drzwi w domu kobiety ciężarnej zawsze winne być otwarte na oścież, a zasłona odsłonięta. Ciężarnej zabronione też jest noszenie ciężkich przedmiotów, nie może używać noża ani siekiery, a jeśli już zmuszona jest pracować z użyciem ostrych przedmiotów, to skończywszy to zajęcie powinna odstawiać je na stronę bardzo ostrożnie. Niestosowanie się do tego zakazu może spowodować, że dziecko urodzi się kalekie, bez nogi lub ręki, albo jeszcze w łonie matki połamą się mu kości. Nie może chodzić „nieczystymi” ścieżkami, po których chodzą czarownice, żli *bigmeni* lub młodzi mężczyźni, poszukujący przygody.

Nakazy te są przyjmowane przez kobiety bez większych oporów, szczególnie w pierwszych latach małżeństwa, bowiem celem i dopełnieniem kobiet jest wydanie na świat potomstwa. By to osiągnąć, czynią więc wszystko, co możliwe.

W tym samym czasie również męża obowiązują bezwzględne zakazy. Poza tym, że nie może mieć stosunków seksualnych z żoną, nie może się z nią kłócić, ani nawet używać złych słów; nie może jej bić; nie może budować ogrodzeń, ponieważ żona miałaby wówczas trudności z urodzeniem dziecka; nie może wchodzić na drzewa, ponieważ dziecko mogłoby urodzić się chore, np. na astmę; nie może też rąbać drzewa, ponieważ dziecko mogłoby urodzić się kaleką. Na koniec, po uroczystościach związanych z *tambaranem*, musi poddać się rytualnemu oczyszczeniu.

Także i mężczyźni zachowują wszystkie przekazane im restrykcje, gdyż nie chcą być oskarżeni przez własny klan lub rodzinę, że stali się powodem śmierci niemowlęcia lub wpłynęli na bezpłodność żony. W mniejszym stopniu zakazy te są przestrzegane przez mężczyzn posiadających już kilkoro dzieci. Wielodzietny mężczyzna często się tłumaczy, mówiąc że te kilkoro dzieci, które urodziła mu już żona, może same „wskazać drogę” temu nowemu. I to zwalnia go od zachowywania tabu.

Po trzech miesiący ciąży oboje małżonkowie rozpoczynają intensywną pracę w ogrodach w celu nagromadzenia odpowiedniej ilości pożywienia na czas porodu. Zakazują innym zrywania orzechów betelowych i kokosowych, gromadzą też duże ilości tytoniu. Od szóstego miesiąca ciąży kobieta powinna na siebie szczególnie uważać, bo — jak mówią — dziecko jest już na tyle duże, że może przy nieostrożności matki „wyślizgnąć się” z łona.

Obowiązkiem męża, świadczącym o jego trosce o żonę i rodzinę, jest postawienie jeszcze przed urodzeniem dziecka specjalnego domu, w którym nastąpi poród. Dom ten nazywany jest *baruk*. Jest on mały i postawiony nad brzegiem morza, na ziemi należącej do rodziny. Tu przyszła matka poddana zostanie rytualnemu obmyciu po porodzie. Miejsce na wybudowanie domu musi być bezpieczne, nie mogą tam przebywać duchy, szczególnie *masalaje*, które mogą skrzywdzić zarówno matkę jak i dziecko. Dom porodowy zbudowany jest z drewna powiązanego lianami.

W ostatnich miesiącach ciąży kobieta na ogół przebywa w domu. Nie jest do tego zobowiązana nakazem, bo nie jest już niebezpieczna dla świata mężczyzn. Jednak bardzo często jest narażona z ich strony na żarty w rodzaju „Popatrz na tę butelkę na nogach!”, czy też „Zobacz, co to za kiwające się drzewo!” W pracy, nawet w robotach kobiecych, wyręcza ją mąż, szczególnie gdy w grę wchodzi pierwsza lub druga ciąża. Potem praca męża ogranicza się raczej do przynoszenia pożywienia lub orzechów kokosowych z terenów oddalonych od domu, by te rosnące bliżej pozostawić

na czas porodu. Dla własnych potrzeb żona sama przygotowuje wiele spódniczek z liści bananowych (*balig*) lub wykonanych z trawy (*uag*). Po każdorazowej rytualnej kąpeli zobowiązana jest założyć nową i czystą rytualnie spódniczkę, a zużyte rzucić do morza lub spalić.

Obowiązkiem kobiety w ciąży jest picie leku *kabok*, składającego się z wyciągu kory drzewa *posmacza* (mango cuchnące) i soku z dojrzałego orzecha kokosowego. Lek ten podawany jest jej trzy razy dziennie. Pierwsza dawka leku (*kabok dakapis*) spowodować ma prawidłowe ułożenie dziecka w łonie matki, ażeby spokojnie spało i odpoczywało, bo od tego zależeć będzie jego siła przy porodzie. Druga ma przygotować dziecko do opuszczenia łona matki. Wreszcie dawka trzecia powinna przyczynić się do tego, aby drogi rodne matki były śliskie. Dla dopełnienia leczenia znachor czyni jeszcze inne zabiegi magiczne z użyciem parzących liści (*dżalat*) i śpiewa specjalny *singsing* — *nat ngadeki*, który spowodować ma ułożenie dziecka głową w dół.

Gdy kobieta czuje, że zbliża się czas porodu, opuszcza dom i przenosi się do domu *baruk*. Mąż, podobnie jak inni mężczyźni, nie powinien zbyt blisko zbliżyć się do tego miejsca, jednak dość często zdarza się, że mąż, chroniąc żonę i dziecko przez „mocą” złego czarownika (*sanguma*) buduje dla siebie opodal tymczasowe schronienie.

Kobietę, przebywającą w *baruk*, obowiązują rozliczne zakazy: nie może dotykać własnego ciała (służą do tego patyki — *kuar*); nie może dotykać palcami jedzenia; nie może rozmawiać, ani tym bardziej kłócić się z mężem — zakaz ten będzie obowiązywał dłużej, tj. do czasu zmiany spódniczki z bananowej na spódniczkę z trawy. Musi też zakopywać w ziemi swoje odchody, aby nie zostały zjedzone przez zwierzęta, a także, by nie dostały się do rąk wroga.

Odpowiednie zakazy obowiązują również męża: podczas porodu powinien przebywać w wiosce; nie może się w tym czasie kąpać; nie może przebywać ani spać w pobliżu *baruk* (jednak powinien zachowywać czujność, by czarownik — *sanguma* nie próbował zrobić krzywdy matce czy dziecku; w domu, w którym przebywa, nic nie może być zawiązane, drzwi mają pozostawać otwarte a każda skrzynia ma mieć otwarte wieko; nie może w tym czasie wdawać się w spory, kłótnie i walki; nie powinien używać siekiery, noża czy innych ostrych narzędzi. Powinien przez cały ten czas być w kontakcie z miejscowym znachorem i dostarczać leki rodzącej żonie.

Podobne tabu może zachowywać brat rodzącej. Nie jest do tego zobowiązany, ale zazwyczaj czyni to na wszelki wypadek. Ma jednak obowiązek zachowywania tych tabu, gdy jego siostra rodzi dziecko panieńskie.

Tabu zachowuje też cała społeczność wioskowa. Jej członkowie muszą wstrzymać oddech, kiedy zobaczą ciężarną kobietę, nie wolno im też jej niczego podawać gołą ręką. Zakazuje się też mężczyznom, a nawet dzieciom, odwiedzania kobiety przebywającej w *baruk*, domu porodowym. W pobliżu *baruk* zabroniona jest kąpiel, bo woda skażona jest tam nieczystościami rytualnymi.

W *baruk* razem z rodzącą przebywa jeszcze kilka kobiet. Są to przeważnie najbliższe krewne rodzącej, czyli jej matka lub siostry. Ich zadaniem będzie masowa-

nie pleców rodzącej i przekazywanie jej „mocy”<sup>68</sup>. Obecność towarzyszących kobiet jest szczególnie ważna przy pierwszym porodzie. Inne, obce kobiety mają zakaz przebywania z rodzącą.

W przypadku trudnego porodu, z pomocą rodzącej musi przyjść ojciec dziecka; do tego celu używa magii. Wierzy się bowiem, że powodem trudności jest rzucone na kobietę zaklęcie.

Po narodzeniu dziecka kobieta powinna odpocząć przez kilka minut, by następnie sama była w stanie odciąć i związać pępowinę. Do tego celu zazwyczaj używa bambusowego noża. Następnie zajmuje się usunięciem łożyska.

Szczególną pozycję w tradycyjnym rytualnie związanym z porodem zajmuje łożysko, które obłożone jest bezwzględny zakazem dotykania. W przypadku, gdy rodząca nie jest w stanie je ze siebie wydalić, nikt w tym jej nie może pomóc, wówczas czeka ją śmierć. Łožysko przez tubylców uważane jest za istotą żywą, posiadającą ducha. Tubylcy wierzą, że łożysko pod wyjściu z dróg rodnych kobiety nie umiera i dalej samodzielnie żyje w zaświatach. Dlatego też traktowane jest jak brat lub siostra noworodka — *nat tari*. Łožysko jest ceremonialnie zakopywane w ziemi, owinięte w pochwę palmy betelowej; robi mu się pogrzeb, tak jak człowiekowi. Tubylcy wierzą, że *nat tari* po swojej „śmierci” przeobraża się w złego ducha, który wyrządzić może wiele szkód.

Po porodzie matka sama obmywa zarówno siebie, jak i nowonarodzone dziecko ze wszystkich nieczystości. W tym czasie zadaniem towarzyszących kobiet jest rozpalenie ogniska i przygotowanie w jego pobliżu miejsca do spania matki i dziecka. Matka rodzącej przygotowuje dla niej specjalny posiłek (*liluo rata*), którego celem jest oczyszczenie ciała położnicy, sprawienie, by zapomniała o zmęczeniu i bólu oraz dodanie jej sił do życia. Dziecko zaraz po urodzeniu nie otrzymuje jedzenia, gdyż spowodować to może jego chorobę (np. astmę) i częste przeziębienia. Noworodek karmiony jest pokarmem matki, a w przypadku jego braku szukana jest mamka. Za brak pokarmu w piersiach ponosi winę matka, która — według opinii tubylców — nie spełniała wszystkich zakazów w czasie ciąży. Mamką może być tylko kobieta, która w tym samym czasie przebywała w swoim *baruk*, a zapłatą za pokarm jest tytoń lub orzechy betelowe. W przypadku braku mamki noworodki próbuje się karmić sokiem z orzechów kokosowych lub — co jest bardzo rzadkie — pozwala się im umrzeć.

W przypadku, gdy rodzi się wcześniak lub martwy płód, wtedy chowany jest do ziemi razem z pozostałościami porodowymi. Natomiast gdy umiera zaraz po porodzie, to najczęściej grzebie je matka, lub daje zwłoki niemowlęcia ojcu w koszyku, a ten wnosi i grzebie je gdzieś daleko od wioski. Musi przy tym bardzo uważać, by nie dotknąć rękoma zwłok.

Dzieci niechciane lub kalekie zostają grzebane żywcem zaraz po narodzeniu. Matka jednak nie jest w takich przypadkach zwolniona od przebywania po porodzie w *baruk*.

<sup>68</sup> Na sąsiednich wyspach rodzącą towarzyszą raczej teściowa i szwagierki; Por. Hogbin 1943: 289.

Jeśli matka umiera po porodzie, to wtedy chowana jest do ziemi szybko jak to tylko możliwe, razem z żyjącym nawet dzieckiem. Jej ciało nie jest dekorowane i pochówkowi takiemu nie towarzyszy płacz i tradycją przepisany okres żałoby.

Zaraz po narodzeniu dziecka, leżąca w domu porodowym matka przesyła krzykiem wiadomość o płci noworodka. Jeśli jest nim chłopiec, okrzyk jest ostry i krótki, jeśli dziewczynka — długi i zwielokrotniony, jak echo. Inne kobiety, znajdujące się w *baruk* wraz z położnicą, natychmiast przekazują tę nowinę na zewnątrz. Nadanie imienia nowonarodzonemu dziecku określa się terminem *yar dini* lub *ara dini*.

Nadane imię musi być zgodne z obowiązującą tu tradycją. Konieczne jest przestrzeganie reguły przynależności imienia nie rodzinie, a klanowi. Kobieta, wychodząc za mąż za mężczyznę z innego klanu, ma prawo zabrać ze sobą imiona, przynależne jej matce i tylko takie może nadawać swoim dzieciom. Ojciec rodziny w zasadzie nie powinien nadawać swoim dzieciom imion rodziców, a jeżeli już to uczyni, imię to powinno być własnością jego matki. Może zresztą nadać takie imię tylko jednemu dziecku i nie może ono przejść na następne pokolenie, czyli na wnuki. Tu-byłcy uważają, że musi być zwrócone rodzinie kobiety. Zasadę tę określają jako *pu-raro*. Jeżeli w danej rodzinie nie ma synów, wtedy mogą oni dziedziczyć imiona matki. Gdy w rodzinie jest wiele córek, to według tej reguły właścicielką imion po matce jest najstarsza siostra; konieczne jest więc uzyskanie jej zgody na przeniesienie danego imienia do innego klanu.

Podczas nadawania imienia muszą być obecni wszyscy członkowie rodziny matki niemowlęcia. Ojciec kobiety lub jej wuj wymawia głośno imię, tak by usłyszeli je wszyscy zebrani. Następnie bierze orzech kokosowy, rozłupuje go, nabiera soku kokosowego do ust a następnie opryskuje nim zebranych.

W domu porodowym *baruk* matka z nowonarodzonym dzieckiem i towarzyszą im kobiety przebywają około miesiąca. Przed powrotem do domu męża musi poddać się rytualnemu oczyszczeniu oraz usunąć wszystkie nieczystości poporodowe i zniszczyć sam *baruk*.

Po kolejnym obmyciu, zwanym *ilum kap*, połączonym z wrzuceniem do morza spódniczki *balig*, matka — już rytualnie czysta — pozostaje w domu rodzinnym. Czekają tam jeszcze jeden zabieg rytualny, mający na celu usunięcie z niej i z dziecka pozostających na ciele nieczystości poporodowych. Matce i noworodkowi goli się wówczas głowy, smarując je olejkim kokosowym z dodatkiem ochry. Kobiecie powinien ogolić głowę mąż, głowę dziecka goli sama matka.

Zabieg ten ostatecznie kończy cykl rytualny związany z narodzinami dziecka. Teraz nie obowiązują już zakazy związane w okresie ciąży i porodu. Kobieta może dotykać pożywienia i jeść je rękoma (*lamakan*), może też swobodnie chodzić po domu i wykonywać w nim te wszystkie czynności, które wykonywała wcześniej.

Umieralność niemowląt na wyspie Biem jest stosunkowo wysoka, a ich śmierć, jak każda inna, zawsze przypisywana jest siłom nadprzyrodzonym. Na rodzicach ciąży więc wielka odpowiedzialność za życie dziecka. Po powrocie matki do domu obowiązują ich nowe zakazy. Najważniejsze z nich mają na celu podtrzymanie czystości mleka matki. Z tego też powodu będzie obowiązywał ją zakaz spożywania wielu potraw. Nie powinna ona dawać dziecka do bawienia na dłuższy czas innym

kobietom. Nie może dopuścić, by dziecko płakało, bo to może sprawić, że odejdzie jego „duch życia”. Rodziców obowiązuje też zakaz odbywania stosunków seksualnych, który ma ich zabezpieczyć przed kolejną ciążą, a także ich nowonarodzone dziecko przed chorobą.

Dziecko przez okres od dwóch do trzech lat powinno być karmione mlekiem matki. Przez ten czas, kobieta powinna zachowywać czystość mleka, czyli nie mieszać go z mlekiem (sperma) mężczyzny. Sperma powodować może zahamowanie wzrostu u dziecka oraz zatrucia pokarmowe. Tubylcy wierzą, że jest ona zbyt „mocna” dla niemowlaka. Z tego też powodu karmiąca matka powinna powstrzymać się od współżycia seksualnego. W razie złamania zakazu, musi obmyć swoje piersi, by usunąć z nich choć ten zewnętrzny „brud”. Z tego też powodu matki niemowlaków przestrzegają zakazu dotykania innych niemowląt, by nie być posądzone o spowodowanie ich choroby lub nawet śmierci<sup>69</sup>. Jeśli taka matka wzięłaby tylko na ręce dziecko, należące do tej samej rodziny, powinna bardzo uważać, by nie ssało ono jej piersi — chyba, że poprosi o to matka czy ojciec dziecka<sup>70</sup>. Chęć posiadania licznego potomstwa jest dla kobiet wystarczającym argumentem do zachowywania tych tabu.

Są też zakazy trwające dłużej, niż okres połogu. Kobieta przez dwa lata od urodzenia dziecka nie może stroić się ani malować, jak również dekorować spódniczki, nie powinna też czesać włosów. Powinna tak postępować, aby nie wzbudzać pożądania seksualnego u męża. Ojciec nie powinien nosić dziecka na rękach lub na plecach. Chodzi tu przede wszystkim o to, ażeby dziecko swoimi odchodami nie „zanieczyściło” skóry ojca, co spowodować może utratę jego sił fizycznych. Tubylcy wierzą bowiem, że odchody małego dziecka mają swój związek z domem rodzinnym i zachowują złą „moc”<sup>71</sup>. Rodzicom zabronione jest też przebywanie z dzieckiem w miejscach oddalonych od domu rodzinnego, np. w buszu lub nad morzem. Mieszkańcy Biem twierdzą, że dziecko ma bardzo dobry wzrok i widzi to, czego nie może zobaczyć człowiek dorosły. Istnieje zatem obawa, że może ono zobaczyć duchy zmarłych z rodziny ojca lub matki, które — z miłości do dziecka — mogą zabrać je do ze sobą w zaświaty.

Dla każdej rodziny mieszkającej na wyspie urodzenie dziecka jest momentem szczęścia. Tubylcy powszechnie mówią: „Dzieci sprawiają, że rodzina jest wielka” (*Mugum butuang — danu ngalab — buor be kiu um ngarai*). Dzięki obecności dzieci wzrasta w rodzinie „moc”, potrzebna do budowy domu, łodzi i do wspólnych zabaw w czasie uctw *kuluou*.

<sup>69</sup> Zakaz ten nie dotyczy niezamężnych dziewcząt i starych kobiet, gdyż te, nie mając pokarmu w piersiach, nie są „szkodliwe”.

<sup>70</sup> Prośba taka ma miejsce, kiedy matce dziecka brakuje pokarmu w piersiach, lub w przypadku jej choroby lub żaloby. Z informacji, jakie mogłem uzyskać, można wywnioskować, że w razie śmierci matki — o ile nie znajdzie się karmiąca kobieta, która przestrzega „czystości” mleka — żywe niemowlę grzebie się w ziemi. Podobnie ma się sprawa na wyspie Wogeo, por. Hogbin 1943; 295.

<sup>71</sup> Dzieci do wieku dwóch–trzech lat nie są brane przez ojców na ręce. Nawet obecnie łamanie tego prawa jest powodem żartów ze strony mieszkańców wyspy. Takim „łamiącym prawo” był Kabung, którego często nazywano z tego powodu „Mamą Kabung”, zaś dom jego określano jako *baruk*.

Po śmierci męża klan nadal opiekuje się wdową. Jeżeli po okresie żałoby zechce ona ponownie wejść w związek małżeński, członkowie klanu powinni jej w tym pomóc.

Ostatnio uwidacznia się na wyspie tendencja do nieokazywania uczuć, szczególnie w rodzinach, które nie mają dzieci. Zresztą w życiu małżeńskim nigdy nie mówiło się o miłości — takie słowo po prostu nie istnieje w relacjach pomiędzy żoną a mężem. Nawet młodzi małżonkowie nie chodzą przytuleni do siebie nawzajem, nie trzymają się za ręce, nie przebywają zawsze razem. Mężczyzna, który tak się zachowuje, jest oceniany przez społeczność jako *ain asek*, czyli „chłop, który stał się kobietą”. Co prawda, sytuacja taka zmienia się częściowo po urodzeniu dziecka — od tej pory mężczyzna przebywa przy żonie i pomaga jej. Dopiero gdy jeden z małżonków umiera, można się przekonać, jak wielka miłość ich łączyła; dopiero śmierć najbliższej osoby wyzwala w owdowiałym małżonku reakcje, które my określamy jako oznaki miłości. Podobnie dzieje się w innych sytuacjach kryzysowych, takich jak poród, choroba czy śmierć. Tubylcy biorą lojalność małżeńską za coś tak oczywistego, że o tym nie mówią i nie ma na to specjalnych określeń czy wskazówek. Dzieci, na drugim miejscu dom, a na trzecim ogród — to są, zdaniem wyspiarzy, najważniejsze i niezawodne oznaki łączności małżeńskiej.

## Krewni — z jednego gniazda

Rodzeństwo (*taritukua*) dzieli się na starsze (*tukua*) i młodsze (*tarik*). Słowem „siostry” (*marau*) określa się także kuzynostwo pierwszego stopnia, zarówno w linii prostej, jak i przekątnej, a także przynależność do tego samego klanu. Natomiast terminem *lika* określa się rodzinę matki.

Prześledźmy zastosowanie tych określeń na przykładzie rodziny *dziangdzian-ga* Leo Mando i jego żony Anny. Leo ma brata Gabriela i siostrę Helenę, a Anna brata Badź i siostrę Lucy. Leo zatem zwraca się do siostry Lucy per *tukua*, Lucy do Leo per *tarik*. Leo wobec Badź używa terminu *raungag* — i w ten sam sposób Badź zwraca się do Leo, podobnie jak Helen do Anny. Natomiast Anna do Gabriela zwraca się per *tarik*. Dzieci Lucy nazywają Leo *tama kinkinu*, ale ten sam Leo dla dzieci Badź to *lika*. Dzieci Heleny i Anny zwracają się do siebie jako *tarik* i *tukua*; tego samego określenia używają względem siebie dzieci Gabriela i Anny, Anny i Heleny, a także Anny i Gabriela.

W życiu codziennym rzadko używa się wszystkich określeń pokrewieństwa. Z wszystkich podanych wyżej tylko *tarik* jest ciągle w użyciu i to zarówno w życiu ceremonialnym, jak i codziennym. Do reszty krewnych można się zwracać, używając ich imion. Nawet dzieci mogą zwracać się po imieniu do swoich rodziców. Tak samo rodzeństwo nigdy nie powinno zwracać się do nich po imieniu. Trzeba jednak przy tym pamiętać, żeby używać imion wioskowych a nie imion świata zachodniego, które tubylcy dostawali na ogół przy chrzcie. Imię rodzime to relacja.

Tradycyjnych określeń pokrewieństwa używany się jednak zawsze w wypadku, gdy mówca chce podkreślić, że jest częścią danej społeczności.



Naczelną zasadą, regulującą stosunki wewnątrz rodziny, zarówno nuklearnej jak i wielkiej, jest *mugum* — troska o najbliższych i krewnych. Nakaz tej troski jest podstawą wszystkich szczegółowych relacji rodzinnych.

Ducha *mugum* rozpoznać można już w generalnej zasadzie wzajemnych relacji pomiędzy rodzeństwem, jaką jest wzajemne poszanowanie i zgoda, oraz wzajemna pomoc w potrzebie (*guloungi tukuam*). Tubylcy uważają, że „starsze dzieci powinny opiekować się młodszymi i doglądać ich oraz dzielić się z nimi wszystkim” (*tarim be maraum gutdi*). Gdy dzieci są jeszcze małe, mogą się razem bawić i często przebywać w swoim towarzystwie, lecz w czasie, gdy dorastają, zaczynają obejmować je pewne zakazy. Rodzeństwo nie powinno np. chodzić razem i trzymać się za ręce, bo jest to „rzecz wstydliva” (*atem narer*). Bracia i siostry zobowiązani są do zachowania tajemnic rodzinnych, szczególnie tych złych i wstydliwych.

Relację pomiędzy najstarszymi z rodzeństwa, zarówno bratem jak i siostrą, a pozostałymi dziećmi, określa się jako *tukua be tari(k)*. W każdej rodzinie uprzywilejowane miejsce zajmuje najstarszy syn i jego brat, zwany *tukua*, oraz pierworodna córka i jej siostra (*marou lablabu*). Młodsze rodzeństwo powinno okazywać szacunek i respekt dla starszych braci, gdyż to właśnie oni w przyszłości zajmą miejsce rodziców. To oni najczęściej — po śmierci rodziców — decydują i wydają zgody na nadanie imienia nowonarodzonemu dziecku w rodzinie, wysokości posagu i przydzielaniu młodym parom małżeńskim ziemi pod dom lub ogród, wyznaczają okres żałoby dla wdów i wdowców itp.

Jednak ta uprzywilejowana pozycja najstarszych dzieci według obowiązujących tu zasad obyczajowych nie pozwala na niespodziewane nawiedzanie domu młodszego rodzeństwa (*rum tarim re gusil tag*). Starszy brat, bez wcześniejszego zaproszenia, nie może wejść do domu młodszego, nie mógłby wtedy go zawstydzić, gdyby w danym momencie młodszy nie miał czym poczęstować starszego. Tubylcy powiadają, że kiedy „młodszy brat jest w domu i zaprasza cię, możesz wejść” (*Tarim imsiod re, gusil*); stosują się też do zasady „nie proś młodszego brata, by ci coś подарował, o ile nie wiesz, czy to posiada” (*tarim pumruani bou*).

Młodsze rodzeństwo traktuje za to dom najstarszego brata lub siostry tak samo, jak dom rodziców — może do niego wejść zawsze, nawet bez zaproszenia. Może również zabrać wtedy owoce z ogrodu, czy drobne przedmioty z domu, nie pytając o pozwolenie. Jednak nigdy nie mogą odmówić pomocy, gdy poprosi o nią starszy brat.

Ludzie na Bie mawiają: „Jeśli coś masz (zdobyłeś), podziel się z młodszym rodzeństwem” (*Kan kiaki tarim guari*), a jeżeli „prosi cię o coś młodszy brat, nie odmawiaj mu” (*tarim itiegik kana gubani*). Starszy też, gdy chce wziąć sobie jakąś rzecz, powinien najpierw poprosić o nią młodszego brata (*tarim gulungigni nok dum re kan guiaki*). Nie wolno niczego brać samemu z koszyka młodszego brata (*guat tarim re lamlam ngabngab di bou*).

Ważne są jeszcze takie formy współpracy i wzajemnej pomocy, jak wspólna budowa łodzi, pomoc przy wznoszeniu domu, w czasie choroby, czy w obrzędach pogrzebowych. Przy wspólnej pracy w ogrodach obowiązuje zasada *tukuam ngapil, gien gubani*: „gdy brat poprosi, trzeba go słuchać”.

Każde dziecko jest związane szczególnymi więzami ze starszą siostrą. Rola starszych sióstr polega na niesieniu pomocy matce w doglądaniu młodszego rodzeństwa. Są one jak gdyby drugimi matkami. Podczas gotowania posiłku przez matki to w ich ramionach spoczywają maleństwa, to one noszą je pierwsze po wiosce i do ogrodów, one też pomagają matce je karmić i doglądają podczas zabaw.

Oprócz sióstr dzieci, najważniejszymi w życiu nowonarodzonych są siostry ich matek i ojców. Kobiety te robią wszystko, by dzieci ich sióstr czy braci patrzyły na nie z miłością i przywiązaniem. Gdy są jeszcze niezamężne, mogą pomagać matkom dzieci w ich bezpośrednim doglądaniu, trzymają je w ramionach, noszą i karmią. Gdy są już kobietami zamężnymi muszą jak wszystkie mężatki przestrzegać tabu związane z dotykiem niemowląt. Kiedy jednak dzieci już chodzą, wtedy siostry matki czy ojca mogą karmić te dzieci nawet swoją piersią. To pozwala matkom pójść do ogrodów czy w odwiedzin.

Męska część rodziny nie zabiega o względy dzieci, z wyjątkiem najstarszego brata matki (*kandere*). W ogóle wuj, brat matki (*lika muan*) jest kimś bardzo ważnym w rodzinnej hierarchii i śmiało można powiedzieć, że niekiedy dorównuje godnością ojcu a nawet ją przewyższa. Jednak nawet i on zaczyna wkraczać w życie dziecka dopiero w późniejszym okresie jego życia.

Słowem *kandere* określa się też siostrzeńców i siostrzenice. Ich wuj musi doglądać je tak samo, jak swoje dzieci, a z kolei siostrzeńcy i siostrzenice powinni szanować wuja, jak własnego ojca. Wuj musi dzielić się z nimi jedzeniem, pomagać im w czasie choroby, a nawet w pewnych okolicznościach darowywać okresowo lub na stałe kawałki gruntu.

Swoje życiowe doświadczenie wuj zobowiązany jest przekazać przede wszystkim siostrzeńcowi, a dopiero w wypadku, gdy ten nie jest tego godny — własnemu dziecku. Mieszkaniec Biem uważa, że przekazując coś siostrzeńcowi, i tak zatrzymuje tę rzecz czy wiadomość w rodzinie.

Obowiązki względem *kandere* trwają przez całe życie. Gdy mężczyzna wraca z polowania lub z ogrodu, powinien zawsze pamiętać o swoim *kandere* i podzielić się z nim płodami rolnymi i mięsem. Szczególne zobowiązanie do wzajemnej pomocy spada na *kandere* w sytuacjach krytycznych — w czasie walki lub kłótni.

Siostrzeńcy, tak jak synowie, zobowiązani są otoczyć opieką starzejących się krewnych ze strony matki i pochowanie ciała, gdy któryś z nich umrze. Za to otrzymują część ziemi zmarłego. Dzieci brata i siostry, czyli siostrzeńcy i bratankowie, nazywani są tu *ainene natu* lub *muaname natu*, co wskazuje, że pochodzą od jednej kobiety i różnych mężczyzn. Syn brata i córka siostry określane są jako *kulieu be alau*, czyli „haczyk i żyłka”, natomiast w sytuacji, gdy brat ma córkę a siostra syna, mówi się na nich *mala be masar*, czyli „przepaska biodrowa i spódniczka z trawy”.

Dziadkowie (*tibu*) — z dodatkiem *manei* („stary dziadek”) i *molmolu* („stara babka”) — nie rządzą w rodzinie, ale cieszą się respektem i autentycznym zainteresowaniem. Dzieciom często tłumaczy się, by „przyklejały się” do dziadków, *pas tru long ol tumbuna*, i trzeba przyznać, że korzystają one z tej rady podczas każdej nadarzającej się okazji. Dobra relacja z dziadkami jest ważna z dwóch powodów: po pierwsze dziadkowie mają więcej wolnego czasu od rodziców, służąc tym samym

w roli łączników rodzinnych i pokoleniowych, po drugie zaś to na nich spoczywa obowiązek uczenia wnucząt powiązań rodzinnych i klanowych, wraz z wynikającymi stąd obowiązkami i przywilejami. Dziadkowie przekazują też uwagi odnośnie zachowywania tabu. Zasady te muszą być poznane przed inicjacją i zawarciem związku małżeńskiego. W kompetencji dziadków leży także uczenie wnucząt pieśni klanowych i mitów.

Bardzo dużą rolę w życiu rodzinnym odgrywa instytucja *tambu*. Istnieją dwa rodzaje *tambu*: rodzeństwo żony (*ruanga*) oraz jej rodzice (*jan*).

Dla nowożeńca bliższą rodziną staje się szwagier i szwagierka — *lika*, a nie — jak dotąd — brat i siostra. Nie jest to sprawa osobistych emocji — to tradycja nakazuje, by relacja zameężnej kobiety z siostrą jej męża była serdeczniejsza nawet od związków pomiędzy rodzonymi siostrami.

Rolę szwagra (*ruanga*) można porównać do roli, jaką spełnia *dziangdziang wobec tanepa*. Szwagier ma nie tylko zastąpić ojca, z którym samodzielny syn czy samodzielna córka nie może już mieć takich relacji, jak w okresie dzieciństwa, ale również powinien być najbliższym przyjacielem. Często określany jest jako *guat*, koszyk, z którym dorosły mężczyzna nie rozstaje się, mając w nim wszystko potrzebne do życia na co dzień i od święta. Szwagrowie mają prawo do żartowania z siebie, co ma rzekomo wzmacniać małżeństwo.

Tradycyjny nakaz głosi: *ruangam gurierki*: „masz lubić i szanować brata żony”. Ten ostatni powinien z kolei pomagać rodzinie szwagra w pracach w ogrodzie, aby móc potem uczestniczyć w podziale plodów rolnych i owoców. W pewnym sensie rodzina szwagra traktowana jest jak własna. Szwagier, podobnie jak rodzony brat męża, może wejść bez zaproszenia do domu siostry, nawet pod nieobecność jej męża (*ngasil rum keigre, keik kumsiot tag*). Szwagra nie można poniżać ani kpić z niego, należy mu się równie wielki szacunek, jak żonie. W jego obecności muszą ustąpić wszelkie kłótnie i nieporozumienia i to on właśnie często jest rozjemcą w sporach rodzinnych. Gdyby *raunga* był obecny podczas kłótni swojej siostry z mężem, to wtedy ten ostatni musi pamiętać, że nie może uderzyć szwagra (*kusie kakani bou*), nie wolno mu nawet dotknąć jego skóry (*kusie gukani tag*). Co więcej, *ruanga* nie powinien usłyszeć podniesionego głosu szwagra.

Relacja pomiędzy obydwoma *raunga* polega też na dzieleniu się dosłownie wszystkim (*ruanga kan muku, ien guni*). Szwagier powinien odgadywać myśli swojego *raunga*, nawet nie czekając, aż ten o coś poprosi. *Ruanga* ma nawet prawo bez zapytania wziąć sobie z koszyka szwagra to, co jest mu potrzebne (*kan ngapasi, rier ngeire ruanga*). Zresztą tradycja nakazuje, aby *raunga* nosił szwagrowi koszyk (*ruangam guat guandini*) i obserwował go, gdy stoi pozostawiony na macie, aby nikt go nie ukradł i aby nikt nie włożył do niego trucizny. Tę powinność należy rozumieć jako obowiązek opieki nad dobytkiem i zdrowiem rodziny siostry. Jednym słowem, relacja pomiędzy *raunga* ma być tak serdeczna, jak związek, który istnieje pomiędzy braćmi i siostrami (*raungam gurierki tarik be tuakua bai*).

W relacjach rodzinnych ważną rolę mają również krewni ze strony matki (*lika*). Jeszcze przed ślubem młodzi wprowadzani są w problemy ważności *lika* w ich życiu. Rodzice mówią im: „Gdy rodzina matki prosi cię o pomoc, wtedy pomóż jej”

(*Irier kana dabani*). Dotyczy to spraw życia codziennego, ale bardziej jeszcze działań, związanych z potrzebami życia duchowego (*malong*), z magicznymi praktykami leczniczymi (*ngadur*), z prośbami o lepsze zbiory (*kabok*) czy połowy. Obowiązuje też zasada, aby w trudnej sytuacji (np. w czasie głodu) zwrócić się o udzielenie pomocy do rodziny matki. Tubylcy określają ją sentencją *Puram ramram bou* — „Nie proś obcych, poproś *raunga*, a [bliscy] przyjdą ci z pomocą”.

W miejscowym języku funkcjonuje określenie *Bin be tinal* — *kan ien kasau ngdeidi*, co oznacza „Rodzina matki może cię poprosić o udanie się w odległe miejsce [w celu przyniesienia jakiejś rzeczy z ogrodu czy z buszu] — i masz to uczynić”. Z wielu przykazań, dotyczących *lika*, najważniejsze brzmią: „Masz pomagać rodzinie matki” (*Lika ngadumdi*), szczególnie w trudnym dla niej czasie; „Pomagaj jej w czasie kłótni i walki” (*Misir dabani*) oraz *Ngamanei be ngamasod* — co znaczy: kiedy *lika* zestarzeją się, twoim obowiązkiem jest zadbać, aby byli zawsze czysti, najedzeni i mieli drewno do ogniska. Z ważniejszych powinności trzeba jeszcze wymienić *ngamat* — obowiązek umycia ciała *lika* po śmierci, tradycyjny pochówek i urządzenie stypy.

Relacje pomiędzy krewnymi ze strony matki przebiegają podobnie w następnym pokoleniu. Szwagier i inni członkowie *lika* opiekują się dziećmi siostry tak samo jak swoimi, dzieląc się z nimi jedzeniem, pomagając im w leczeniu chorób i zaopatrując w lekarstwa, czy wypożyczając ziemię pod uprawę. Pierwsze wtajemniczenie, wprowadzające z dorosłe życie, młody chłopak często otrzymuje — o czym już wspomniałem — właśnie od wuja, brata matki.

Szczegółowe zasady powinności względem *lika* są rozwinięciem kilku naczelnych norm: *irier kana dabani* lub *lika ngadumdi* oznacza obowiązek pomocy swemu *lika* w razie potrzeby. Młodych uczy się też zasady *lika darierki*, którą można przetłumaczyć jako „masz kochać swego *lika*”, czy bardziej dosłownie — „masz mu sprzyjać”.

Rodzina — w szerokim znaczeniu tego słowa — jest na Biem instytucją, która determinuje właściwie wszystkie aspekty życia jednostki w stopniu nieporównywalnie większym, niż dzieje się to w wielkomiejskich rodzinach Zachodu. Poszczególne członkowie wyspiarskiej rodziny określani są przez mocne relacje nie tylko z ojcem i matką, najbliższym rodzeństwem i ewentualnie dziadkami, ale przede wszystkim z całym szeregiem wujów, ciotek i kuzynów. Niektórzy spośród tych ostatnich — na przykład *lika muan* — liczą się w rodzinnej hierarchii wyspiarza nie mniej, niż własni rodzice.

Mieszkaniec Biem, gdy dorasta i zakłada własną rodzinę, zobowiązany jest „przeciąć pępowinę” zależności od rodziców — ale jednocześnie wzrasta znaczenie całej sieci jego różnorodnych i skomplikowanych powiązań z bliższymi i dalszymi krewnymi. Powiązania te obligują go niejako już od urodzenia, ale dopiero teraz ich znaczenie ukazuje się z całą mocą — rodzeństwo, jako zbiorowość, przejmuje niejako dotychczasowe prerogatywy rodziców. Dlatego wejście w związek małżeński, które dla wyspiarza jest równoznaczne z nałożeniem na niego ciężaru nowych i niezwykle poważnych obowiązków, nie oznacza wykorzenia go z jego dotychczasowego „naturalnego środowiska” — wielkiej rodziny. Również śmierć rodziców nie

jest dla niego ciosem, gdyż łagodzona jest ona oparciem, jakie dają osieroconemu krewni.

Pokrewieństwo w rodzinie określa się na Biem słowami *mugum tini*, albo *dar tini*, co oznacza „jedna krew” lub „jedno miejsce”. W stosunku do rodziny i krewnych funkcjonuje też określenie *bag tini* — „jedno gniazdo”.

Wyspiarze — podobnie jak cała autochtoniczna ludność regionu — wierzą że źródłem życia jest krew. Dlatego ta „jedna krew” oznacza też w praktyce jedno i to samo życie. Dotykamy tu najgłębszego znaczenia istoty rodzinnej zażyłości. Pomagając innym członkom bliższej i dalszej rodziny, wyspiarze nie robią tego z altruizmu — to pojęcie zupełnie nie pasuje do opisu relacji rodzinnych na Biem — ale z chęci wzmacniania wspólnego życia. Rodzina na wyspie traktowana jest przez jej członków jako swoisty „bank krwi”, którego zasoby wzmacniane są przez indywidualne „wkłady udziałowców”, którzy jednocześnie sami korzystają z nich w razie potrzeby.

Wspominałem wcześniej kilkakrotnie o obowiązujących powszechnie nakazach miłości względem poszczególnych bliskich krewnych. Jednak ta miłość nie oznacza okazywania uczucia. Przeciwnie — w większości wypadków kochający powinien wręcz powstrzymać się od okazywania ich kochanej osobie. Gdy dziewczyna wyjdzie za mąż, jej brat nie może otaczać jej bezpośrednią opieką — natomiast dba o nią, pomagając jej mężowi, swojemu szwagrowi. Podobne relacje występują pomiędzy rodzonymi braćmi. Brat nie może bezpośrednio pomagać bratu, gdyż wtedy mógłby wyjść na jaw fakt jego przewagi materialnej.

Uczucia w rodzinie wyraża się poprzez dawanie sobie prezentów. Doskonale ujmuje tę sytuację samo określenie „kocham”, które w pidgin brzmi *mi givim bel bilong mi long yu*, co znaczy „daję ci swój brzuch”. W biem zaś w ogóle nie ma ekwiwalentu tego pojęcia.

Zasada „jednej krwi” ma więc całkiem praktyczne konsekwencje. Determinuje stosunek do dzieci braci i kuzynów, które traktowane są jak własne. Jeżeli dziecko, zbuntowane lub niezadowolone z warunków życia we własnym domu, ucieka do brata lub do wuja, jego rodzice uznają tę sytuację za normalną i nie domagają się wtedy szybkiego powrotu córki czy syna. Ten szczególny stosunek przelewa się nawet na małżeńskie dzieci siostry, choć formalnie należą już one do innego rodu. „Rodzi innemu, ale to też nasze dzieci” — mawiają między sobą tubylcy.

To wszechogarniające życie rodzinne poczucie „jednej krwi” przekracza to, co my, wychowani w cywilizacji zachodniej, nazwalibyśmy podziałem, napięciem pomiędzy wymogami tradycji a życia codziennego. Zarówno najważniejszy dla mężczyzny nakaz nieustannej dbałości o dobrobyt własnej rodziny, jak i obligująca go opieka nad starymi rodzicami, wynikają z jednego determinantu — dbałości o wspólne życie. Kości rodziców, występujące w mitach wyspy, są czymś więcej niż reliktem: codzienny kontakt z nimi pomaga w różnych, konkretnych sytuacjach życiowych.

Najogólniej „miłość rodzinną” na Biem można byłoby zdefiniować jako wypełnianie obowiązku względem drugiej osoby, która jest konkretną, ściśle osadzoną w strukturze socjalnej częścią rodzinnej wspólnoty. W wielkiej rodzinie każdy

ma własne, odrębne od innych zadania względem drugiego jej członka. Babka uczy wnuczkę, dziadek wnuczka, wujowie dostarczają dziecku doraźnej rozrywki — dosłownie wszystkie, codzienne i okazjonalne relacje usankcjonowane są tutaj tradycją i obyczajem. Opisywana wyżej figura „haczyka i żyłki” jest dobrym przykładem tego, jak widzą relacje rodzinne sami wyspiarze: każdego członka rodziny porównać można do jakiejś części złożonego mechanizmu, każdy wykonywać tu musi odpowiednie dla niego funkcje. Co więcej, wyspiarze są autentycznie szczęśliwi, wypełniając te obowiązki — albowiem wtedy czują się potrzebni. Ten mechanizm struktury rodzinnej można by więc raczej ochrzcić mianem żywego organizmu.

Również występująca w każdej rodzinie hierarchia służyć ma dobru wspólnemu. Ci stojący wyżej zobowiązani są do większego zakresu pomocy krewnym. Dawanie jest przy tym uznawane za przywilej, a nie ciężar. Nie każdy może sobie pozwolić na status dawcy. Kiedy wuj mówi z dumą, patrząc na siostrzeńca: „Twoja skóra podobna jest do mojej” — oznacza to: „Zjadłeś moją świnie, którą ofiarowałem twoim rodzicom”. Nie ma w tym samochwalstwa, jest to po prostu komunikat: mówiący te słowa wchodzi w obowiązki i przywileje dawcy.

W takim układzie każdy członek rodziny uzależniony jest od innego. Poczucie tej zależności nie tylko nakazuje dawać bratu — nierzadko jego konsekwencją jest właśnie powstrzymanie się od świadczeń. Jeśli bowiem obdarowywany brat nadal pozostaje biedny, jego dobrodziej na pewno stanie się obiektem krytyki ze strony wspólnoty. Lepiej nie pomagać w ogóle, niż być posądzonym o to, że nie potrafi się pomóc bliskiemu.

Wskazując człowieka, który szanuje swoją rodzinę, tubylcy podkreślają, że „chodzi on dobrymi drogami” (*gulat adoat*), często dodając, że jest on „dobrym człowiekiem” (*mit kulangu*). Mężczyzną jest ten, który wypełnia swoje obowiązki męża i ojca, kobietą ta, która jest dobrą żoną i matką, wreszcie dzieckiem jest to, które słucha rodziców. To fakt wypełniania obowiązków w rodzinie decyduje o tożsamości człowieka, nie tylko wśród krewnych, ale i w całej społeczności.

Prawo rodzinne na Biem, przy całej jego wszechobecności i konsekwencji, cechuje pragmatyzm — w sytuacjach trudnych i kolizyjnych z reguły pozostaje możliwość wybrania drogi alternatywnej. Dobrym tego przykładem są dwa sposoby („kontraktowy” i „woluntatywny”) zawierania małżeństwa. Nawet wtedy, gdy chłopak porывa dziewczynę, jej rodzice z czasem, może dopiero po kilku latach, zaakceptują wybór młodych. W przeciwnym bowiem wypadku nie mogliby przekazać ziemi zięciowi, co jego narażałoby na utratę statusu społecznego, ich zaś — na pozabawienie się opieki na starość i niemożność kontynuacji życia w zrodzonym z tego związku potomstwie.

# W kręgu władzy i odpowiedzialności

Mieszkaniec Biem, osadzony w konkretnym miejscu struktury rodzinnej przez liczne, krzyżujące się uwarunkowania i współzależności, jest jednocześnie elementem rozleglejszej sieci wzajemnych powiązań społecznych. W poprzednim rozdziale naszkicowaliśmy relacje w rodzinie, których synonimem może być układ stosunków pomiędzy rodzeństwem, określane jako *tarik be tukua*. Teraz zaś będziemy rozważać zagadnienia stosunków międzyludzkich na wyspie w relacjach pozarodzinnych. Chcąc je poznać i zrozumieć, należy przede wszystkim określić pozycję społeczną jednostki, związaną z jej miejscem w hierarchii władzy, ze statusem majątkowym, wiekiem oraz płcią.

Szczytem piramidy społecznej wyspy Biem jest wódz — *tanep*. Tak jak słońce panuje nad światem, tak *tanep* panuje nad swoim ludem. Słońce jest dla niego wzorem. Idealny wódz posiada trzy żony — bo tyle ma ich słońce, które poślubiło żonę poranku, żonę południa i żonę wieczoru.

O ile wódz jest wierzchołkiem społecznej piramidy, o tyle jej podstawę stanowią poddani — *gadgad*. Tubylcy określają relację pomiędzy wodzem a nimi terminem *tanep be buor be kiu* (wódz razem ze swoim ludem); stanowi ona podstawowy podział w hierarchii władzy. *Tanep* i *gadgad* to *dan tini* („jedna woda”), czyli społeczność kilku klanów lub całej wyspy. Natomiast grupę ludzi złożoną z jednego klanu nazywają tu *kusie tini*, czyli „jedna skóra”.

## Wódz — filar wspólnego domu

Słowo *tanep* jest rodzimym określeniem wodza na wyspie Biem. Często używane jest też synonimiczne określenie *kukurai*, które pochodzi z sąsiedniej wyspy Manam. K. Bohm słowo to tłumaczy jako „pan” albo „władca”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Wedgwood określała *tanepów* mianem arystokracji. Podobnie, choć odnośnie terenów Oceanii uważali Goldman (1970). Zob także: Firth (1970), i Marcus (1989) i Thomas (1989); Budridge (1960, 1969) wobec *tanepa* użył jednak określenia „boss”. Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem Budridge'a, że

Naczelnego wodza określa się jako *amumrau tanep*, czyli *tanep* całej wyspy. Na niższego rangą mówi się *aker tanep*, czyli wódz części wyspy. Bardziej popularne jest określenie *tanep sisik*, czyli „wódz mniejszy”, jako przeciwstawienie określenia *tanep butuang*, „wielkiego wodza”, czyli pana całej wyspy, któremu podporządkowane są trzy klany: Sagalub, Kukubua i Biat. Na czele każdego z tych klanów stoi właśnie *tanep sisik*<sup>2</sup>.

Określenia *tanep sisik* używa się też często w stosunku do synów *tanepa butuang* — poza pierworodnym. Nie dziedziczą władzy, dlatego nie przysługuje im naczelną tytuł. Do zadań *tanepów sisik* należy obowiązek organizowania tradycyjnych uct *kuluou*.

W rękach *tanepów* do dzisiejszego dnia leży władza nad życiem i śmiercią poddanych.

W każdej wiosce na wyspie Manam *tanep* był nie tylko osi, wokół której kręciło się życie społeczne i ekonomiczne wyspiarzy, ale także jego rolą była praca nad przestrzeganiem prawa przez *gadgad* [lud]. To on miał w swoim ręku prawo życia i śmierci nad *gadgad*; mógł zgodzić się na zawarcie przez *gadgad* związku małżeńskiego lub go zabronić; miał wystarczającą moc, by zakończyć spory w wiosce, lub też rozpocząć wojnę albo walkę i doprowadzić do niej swoich poddanych<sup>3</sup>.

Ten cytat, dotyczący stosunków na wyspie Manam, dobrze oddaje też charakterystykę tradycyjnych relacji wodza i ludu na Biem.

Od wodzów zależy dobrobyt ludzi, od nich też uzależnieni są specjaliści od magii (*sanguma*), nie mówiąc już o reszcie społeczności. Bez ich zgody nie można wydać przyjęcia, ani zbudować *kanu* z żaglami. Tanepowie są najważniejszymi osobami na wyspie. Tubylcy zawsze podkreślają, że godności *tanepa* nie wymyślił człowiek, ale pochodzi ona od Boga i jest tak stara, jak wyspa Biem. Do dnia dzisiejszego podtrzymywane są tradycje dziedziczenia władzy i „mocy”, gdyż jej kres, zakończenie czasu „mocy”, kojarzy się tubylcom z nadejściem nieurodzajów, brakiem obfitości połowów ryb, innych klęsk i chorób. Gotowi są więc strzec tej „mocy”, by służyła im pod postacią *tanepa*.

---

w tym systemie wszyscy mężczyźni są równi i władzę otrzymują poprzez dziedziczenie. Jednak to *tanepowie* posiadali większość dóbr materialnych i przywileje, które niedostępne były dla *gadgad*. Uznać można, że *tanepowie* z Biem są niżsi, niż wodzowie z Oceanii, bo nie są właścicielami całej ziemi, ale jednak mają o wiele więcej władzy w swoich rękach, niż bossowie czy *bigmeni* na głównym lądzie. Wedgwood (1934: 402), nazywając *tanepów* arystokracją, opierała się na fakcie zasiedlenia wysp Schoutena przez Mikronezyjczyków (Austronezyjczyków), od których bierze początek arystokracja wyspy. Chociaż dzisiejsi naukowcy nie zawsze się zgadzają odnośnie genezy zasiedlenia tych wysp, to jednak są zgodni co do dziedzicznego stanowiska *tanepa*. Por. Andrew Pawley (1982: 39–43) oraz Kirch (1984). Mieszkańcy wyspy Schoutena są jedynymi społecznościami, w których wodzostwo jest dziedziczne. Lutkehaus 1990.

<sup>2</sup> Na wyspie *tanepem butuang* jest Badź i jego syn Kabong. Przodkami Badzia byli Taragabi, Sagain i Kabong. *Tanepem sisik* jest Kambai, syn Bageta; jego przodkami byli Dziau, Kaitib, Kamgar, Luak i Sugur. *Tanepem sisik* jest Kudub, syn Adakaia. Jego przodkami byli Auring, Arogbi, Kiweurai.

<sup>3</sup> Wedgwood 1934: 384.



Na Biem, podobnie jak w całej Papui–Nowej Gwinei, godność wodza jest dziedziczona, i to zarówno poprzez ojca, jak i przez matkę. Wodzowskim pochodzeniem szczyli się około 8% mieszkańców wyspy.

Istnieją dwa rodzaje wodzów: *tanep Nanarang* i *tanep tamot*. Nanarang to imię Istoty Najwyższej, a więc tytuł ten wskazuje na niebiańskie pochodzenie wodza. Do drugiej grupy wodzów, czyli *tamot tanep* („ludzie–wodzowie”), zaliczani są naczelnicy, którzy nie wywodzą się bezpośrednio od istot boskich.

Istnieje wiele mitów, mówiących o pochodzeniu pierwszych wodzów. Wszystkie te opowieści mają wspólny wątek: mityczni wodzowie zamieszkiwali w pobliżu słońca, „w niebiosach”, „w chmurach”.

Jedna z nich głosi, że dawno temu żył „w chmurach” Wielki Człowiek (Bigmen), który istniał jednocześnie w trzech postaciach: Koge, Toge i Taige, władającymi niebiosami, ziemią i morzem (por. s. 47). Są to *masalaje*, czyli imiona ukryte, których nie można zdradzać, gdyż mają one „moc”. Nikt pospolity nie może ich wymawiać i prosić w ten sposób o pomoc. Mogą to czynić tylko osoby do tego upoważnione, również mające „moc”, np. wodzowie.

Kolejny mit podaje powszechne imiona świętych istot — Anulung, Muas i Kamor lub Samor, którzy na początku przebywali w chmurach i sfrunęli na ziemię jako ptaki. Każdy z nich miał na skrzydłach *kir* — skorupę jadalnego mięczaka (*clam*), z której do dzisiaj wyrabiane są tu noże i siekiery. Zstąpili na ziemię do ogrodu, w którym rosło święte drzewo Ela i zaczęli uderzać w jego konar skorupami małż. Czynieili to coraz mocniej, dopóki z chmur nie odezwał się grzmot. Bogowie wbili skorupy w konary drzewa, które w krótkim czasie zaczęło wydawać owoce. Wtedy Anulung i Kamor wyciągnęli swoje skorupy z pnia i udali w drogę powrotną, w chmury. Skorupa Muasa utkwiała jednak mocno w pniu, i jej wyciągnięcie okazało się niemożliwe. Dlatego Muas nie zdążył odlecieć i pozostał na ziemi. Nadbiegli ludzie, którzy schwytali boga i umieścili go w domu duchów *kied*, gdzie był przetrzymywany przez pięć dni (stąd piątka jest dla tubylców liczbą świętą). Przez ten czas wskazywał ludowi sposoby zabezpieczenia dobrobytu, „wskazanie drogi” do mnożenia plonów, obfitego połowu ryb; pokazał też, jak należy prosić o pomoc Anulunga, przebywającego w niebiosach. Muas pokazał również ludowi „drogę prawa” — nauczył ich, co jest dobre, a co złe i ustalił tradycyjne kanony życia tubylców.

Dokonawszy tego wszystkiego, nocą, niezauważony, odleciał ponownie w niebiosy. Ludzie po przebudzeniu spostrzegli, że wokół drzewa Ela wyrósł wielki ogród, obfitujący w owoce. Odtąd, gdy święte drzewo miało dużo owoców, zbiory na wyspie były obfite, natomiast gdy było ich mało, na wyspie panował nieurodzaj i głód. Początkowo każdy z tubylców chciał mieć własny kawałek drzewa, dlatego też łamał gałęzie i prznosił je do własnych ogrodów. Gdy święte drzewo zaczęło obumierać, wykopano je, podzielono na trzy części i umieszczono w każdej z trzech części wyspy. Ludzie na wyspie wierzą, że dzięki temu do dziś zaznają obfitości pożywienia.

Od Wielkiego Człowieka w trzech postaciach wzięły swój początek trzy mieszkające tu klany: Biat, Kukubua i Sagalub. Klan Biat, ze swoim totemicznym *bigme-*

*nem* Taige, zamieszkuje Kumuk — „miejsce wschodzącego słońca”, czyli wschodnią część wyspy. Klan Kukubua, z bigmenem Toge, zajmuje środkową część wyspy. Klan Sagalub, zamieszkujący zachodnią część wyspy, wzywa pomocy Koge.

Mit ten pokazuje początki władzy wodzowskiej. Uzasadnia ona również, dlaczego społeczność wyspy nie może wybierać sama przywódcy, nawet gdyby był bogaty. Przywódca musi mieć hierarchiczne pochodzenie, które daje mu „moc” do skutecznego sprawowania tej funkcji. Lud musi przestrzegać tych rygorów, gdyż — jak mówią — „Ta droga dała nam *tanepów* i tą drogą splywa «moc». Nie ma innej drogi uzyskania «mocy», a bez niej nie można pomóc ogrodom, morzu i ludziom”.

Funkcjonuje również utajniona wersja tego mitu, która głosi, iż dawno temu, gdy jeszcze nie istniała ziemia, wysoko w niebiosach mieszkał Wielki Człowiek o imieniu Urumbuam. Potrafił przeistoczyć się w każdą postać („zmienić skórę”), właściwą dla spełnienia prośb ludzi, zwracających się doń o pomoc. Pewnego razu Urumbuan, siedząc w chmurach i spoglądając na bezmiar wody, postanowił stworzyć ziemię. Opuścił niebiosa i przybrał postać węża. Zawisł nad morzem i swoim długim ogonem odgarniał fale morskie to w jedną, to w drugą stronę, aż woda ustąpiła i wyłoniło się dno morskie. Był to teren gliniasty i aż do dziś znajdują się tu pokłady gliny (tubylcy nazywają je *dziangai*). Gлина ta stosowana jest m.in. do zaklepania ciekających łodzi.

Inni tubylcy podają, że Urumbuam nosił kamienie, układając je jeden na drugim i tak stworzył wyspę, a następnie tchnął w nią powietrze. Potem postanowił powiększyć obszar ziemi. W tym celu rozpalil ogień i przenosząc go z miejsca na miejsce, po kawałku osuszał dalsze połacie lądu. Tubylcy twierdzą, że Urumbuam „uczynił ogień”, gdyż wcześniej go nie było. Gdy odpowiedni płat ziemi został już osuszony, Urumbuam zwymiotował trzech mężczyzn — byli to jego synowie o imionach Karurumbuau, Kurumbul i Kurumbuu. Po wykonaniu tych prac Urumbuam opuścił ziemię pozostawiając na niej dwóch synów, Karurumbuau i Kurumbula. Trzeciego, najmłodszego Kurumbuu, zabrał z sobą w niebiosa, polecając mu, by wsłuchiwał się w prośby zanoszone przez tubylców i spełniał je. Stąd tubylcy mówią, że „Ojciec jest daleko, ale zostawił nam Syna, by nam pomagał”. Twierdzą przy tym, że właśnie różnorodność postaci, którą może przybrać Urumbuam, sprawia że zanoszone do niego prośby zostają spełnione.

Tubylcy wierzą, że Kurumbuu — praprzodek *tanepów* — do tej pory przebywa wśród nich, choć nikt go nie widział. Na wyspie wyznaczono mu święte miejsce, zwane *bubut*. Jest ono otoczone kamieniami i zawsze gnieźdzą się w nim węże. Ludzie przychodzą tu, by prosić boga-*tanepa* o spełnienie ich prośb, karmiąc przy tym węże orzechami betelowymi, pojąc wodą i łapiąc dla nich koniki polne *adżik*.

Inne podania o stworzeniu wyspy i pierwszego wodza głoszą, że ziemia na samym początku nie była zaludniona. Wtedy Wielki Człowiek rzucił w nią czerwonym orzechem kokosowym *niutongtong*, co dało jej „moc”. Na ziemi wyrosła trawa, potem drzewa, w końcu pojawiły się zwierzęta, które zrodziły ludzi. Według tej legendy pierwszego człowieka urodziła *buor* (świnia), drugiego — struś, trzeciego — *uriem* (szczur), czwartego — *sarai* (orzeł), piątego — *ban* (taro).

Rodzicami pierwszego mitycznego wodza (*Nanarang Tanep*) byli Dżin, wywodząca się z klanu Sagalub i Mataguriei, pochodzący z klanu Biat<sup>4</sup>. Również obecnie wielcy wodzowie i ich żony, królowe–*med*, dla utrzymania „mocy” muszą wywodzić się z tych dwóch klanów. Jeżeli zaś syn wodza ożeni się z kobietą pochodzącą z klanu Kukubua, zostanie tylko *tamot tanepem* (przynależność klanową dziedziczy się zawsze po matce). W następnym pokoleniu, przez zawarcie małżeństwa z kobietą wywodzącą się z rodu Dżin, linia pierwotnych tej rodziny może odzyskać utraconą rangę *tanepa Nanarang*.

Tubylcy wierzą zatem, że wielkość i pozycja wodza nie jest uzależniona od jego cech fizycznych czy bogactwa, ale przede wszystkim od skumulowanej nadprzyrodzonej „mocy”, którą przekazali mu przodkowie, wywodzący się od legendarnej matki Dżin i ojca Matagurei. Owa „moc”, zwana tu *dżirab*, *murou* czy *marup*, również jest dziedziczona z pokolenia na pokolenie i często związana jest z różnymi przedmiotami lub obiektami, które od dawnych i niepamiętnych czasów są w posiadaniu danego rodu. „Moc” ta może być przychylna i pomocna ludziom, może pomnażać ich dobra, ale czasem jest niszcząca i siła jej skierowana jest przeciwko danej społeczności. Ważny jest tu cel użycia przez wodza swojej „mocy”. Dla oceny celowości jej użycia ustanowieni zostali specjaliści, *tanep dżabka* — określający zasady użycia „mocy” na terenie wioski, oraz *tanep bubutu* — określający zasady jej użycia w buszu.

„Moc” pozytywna (*murou*), budującą poczucie odpowiedzialności wodza za poddanych i jego zdolność przewodzenia, ma wiele zastosowań. *Anu ngabadzi*, „niesienie na ramionach całej wioski”, dotyczy odpowiedzialności i udzielania pomocy zarówno biednym, jak i bogatym poddanym. Szczególną ojcowską troską wódz winien otaczać sieroty i dzieci nieślubne, które zawsze u niego mogą znaleźć opiekę. *Buor be kiu* (dosłownie „świnie i psy”, tzn. „trzoda” wodza), to „dogłądanie wszystkich ludzi”: wymienione zwierzęta są najbliższe człowiekowi i tylko dzięki ich pomocy powstanie dom wodza, odbędzie się inicjacja jego synów i córek itd. Jednak to, czego oczekuje się od *tanepów* najbardziej, to okazanie mocy w utrzymaniu porządku, dobrobytu i dobrych relacji na całej wyspie. Harmonia w współżyciu ludzi i kwitnąca sprawiedliwość, to wynik mocy dobrego wodza. On sam powinien posiadać zawsze świńskie mięso, inne jedzenie, tytoń, orzechy betelowe i tym wszystkim obdzielać potrzebujących, a przede wszystkim pracujących w ogrodach i zagrodzie *tanepa*. Moc wodza ma okazywać się też w tym, że daje, nie oczekując zwrotu, po prostu: daje — bo posiada. Ta hojność, podobnie jak moc w walce, należy do najważniejszych cech *tanepa*.

*Anu ngataki*, to „poderwanie ludzi do pracy, dodanie im nowych sił”. W okolicach występowania klęski głodu, suszy, zimna, chorób epidemicznych, w wyniku

<sup>4</sup> Jak słusznie zauważył Harnik (1985: 280), nie tylko pochodzenie daje świętość, ale ważne jest też utrzymanie statusu świętości. Hocart (1970: 69) uważa, że zrobienie kogoś królem jest transformacją osoby w urząd. Chociaż wodzostwo na Biem nie ma w pełni tego charakteru świętości, to jednak samo pochodzenie od mitycznych *tanepów* wskazuje na cechę heroicznego. *Tanep* „musi” być lepszym ogrodnikiem, rybakim, rzeźbiarzem, tancerzem, itd. Musi jednak przede wszystkim posiadać moc sakralną.

których umierają najczęściej małe dzieci, wódz musi użyć swojej *muuou*, aby dać ludziom nowych sił vitalnych. Urządzane są wtedy uroczyste *singsingi*, podczas których *tanep* błogosławi lud i częstuje go specjalnie przygotowanym na tę okazję sokiem z orzechów kokosowych z dodatkiem magicznych substancji. Przez dotyk głowy każdego gościa i tchnienie na niego, wraz z prośbą do Istoty Najwyższej, przekazuje poddanym „moc”. Podobną funkcję pełni posługa, zwana *anu di sibubobi* — *uag be giram* — danie ludziom radości przez urządzenie przyjęć.

Działanie „mocy” polega również na „sprowadzaniu” odpowiedniej pogody, czyli słońca albo deszczu, co gwarantuje dobre zbiory i zabezpiecza wystarczającą ilość pożywienia. „Moc” czyni ich wrażliwymi na biedę poddanych i zobowiązuje do udzielania pomocy potrzebującym (*rakrek be rairai*).

Innym podstawowym sposobem wykorzystania „mocy” dla dobra społeczności jest zapewnianie urodzaju w ogrodach i sprowadzanie ryb. Wódz, który posiada „moc” uciszania morza i kierowania wiatrami (*džirab*), sprawia że do wód nadbrzeżnych przyplływają z głębi morza lub z ujścia rzeki Sepik duże ilości ryb.

Dzięki tym zabiegom, gwarantującym dobrobyt i spokój mieszkańcom wyspy, wódz, nadal korzystając ze swojej „mocy”, może ogłaszać czas zabaw i radości, urządzając dla mieszkańców wioski przyjęcia — *kuluou*. To on zarządza *anu di sibubobi*, czyli „czasem pracy oraz przygotowań” do zabaw i *singsingów*. Poszczególne rodzaje użycia „mocy”, mające swoje własne nazwy, odnoszą się w zasadzie do wszelkiego działania wodza na rzecz wspólnoty.

„Moc” wodza może być także stosowana w celu ukarania poddanego, który dopuścił się przestępstwa. Wówczas wódz może wykorzystać „moc” niszczącą. Używa się jej dla ukarania człowieka, który uwiódł żonę wodza lub — rzadziej — innego mężczyzny, w przypadku zawarcia małżeństwa w osobą z tego samego klanu (nakazując katu wykonanie wyroku śmierci — *niab ngabari*), a także w wypadku, gdy poddany stara się wywyższyć nad wodza lub zająć jego miejsce. Niszczącej „mocy” wódz może użyć także w stosunku do osoby, która nie przestrzega tabu, ustanowionego przez *tanepa* i jego przodków. Wykroczenie to można naprawić przez ofiarowanie wodzowi świni lub owoców, albo przez wydanie przyjęcia przed jego domem. Jeżeli *tanep* zaszczyli takie przyjęcie swoją obecnością, znaczy to, że przestępca został zrehabilitowany. W przeciwnym razie może mu nawet grozić kara śmierci. Ta zła „moc” w uzasadnionych przypadkach może nawet być wykorzystana do zniszczenia wioski (*anu ngarati*). Należy do nich bunt wioski, złośliwe zniszczenie przez mieszkańców wioski ogrodów innej wsi, oraz posługiwanie się przez jej mieszkańca, lub mieszkańców, „złą mocą”: zatrucie palm kokosowych, sprowadzenie niszczących robaków, doprowadzenie do brzegu złego prądu morskiego, sprowadzenie złych wiatrów lub silnych deszczów, złamanie tabu łapania ryb, wreszcie — uzurpowanie sobie przez mieszkańca danej wsi prawa do bycia wodzem. Wtedy *tanep* zdolny jest „sprawić, że ziemia będzie się obsuwała i zasypywała ludzi oraz ogrody” (*ninuor*), „sprowadzać czas głodu” (*lang*); a także przywoływać *nibuk*, czyli niszczenie wybrzeża przez ogromne fale morskie. Jednak niszczącą „mocą” wódz nie może władać bez uzasadnionej przyczyny w celu zagłady całej wyspy lub jej mieszkańców. *Tanep* nie może też niszczyć świętych miejsc. Po-

sługując się „złą mocą”, stosuje swoistą zasadę — niszczy, w kolejności, najpierw zapasy żywności, potem — gdy kara ma być sroższa — dom, dopiero w ostateczności uderza w człowieka<sup>5</sup>.

Moc, która jest w posiadaniu innych *bigmenów*, może być użyta tylko za pozwoleniem *tanepa*.

*Tanep* od wczesnej młodości — jako pierworodny syn wodza — musi przestrzegać całego kodeksu nakazów i zakazów oraz tabu, gdyż posłuszeństwo tradycji pozwala na utrzymanie w nim „mocy”. Przede wszystkim powinien przestrzegać zasady *manpatu*, czyli powinien być człowiekiem sprawiedliwym, pracowitym i dobrym. Ta naczelna zasada określana jest również przez tubylców nazwą prawa „jednej ręki” — *lima tini lub lima ikan*: jeżeli jedna ręka daje — druga nie może zabierać lub nie można spożywać swojej ręki. Człowiek, przestrzegający tych praw, idzie „wielką drogą”, czyli żyje w prawdzie. Tubylcy podają, że zasady takiego postępowania przekazał im legendarny bohater Rupnai, pierwszy z *tanepów*, który wprowadził w domu duchów rytuał inicjacji młodego wodza i poddanych mu rówieśników.

Zasada *manpatu* przenika więc liczne zobowiązania i zakazy, których przestrzegać musi wódz. Do pierwszorzędnych zadań wodza należy rozpoczęcie i rozdzielenie pracy. *Tanep* nakazuje rozpoczęcie pracy nad budowlą *kanu* z żaglami (*kat rabreb ngou*), rozpoczęcie stawiania ogrodzenia wokół wioski, by świnie nie mogły wydostać się na zewnątrz i niszczyć ogrodów (*gul ngangang*), oraz przygotowanie jedzenia dla ludzi podczas zbiorowych prac czy uroczystości (*tanep ngagon*). On ogłasza nastanie „dobrego czasu”, czyli uciszenie wojen i kłótni (*anu ngaboasi*), wzywa do zaniechania używania złych mocy w celu zniszczenia wyspy czy morza przez nieprawnych posiadaczy złej mocy (*anu ngarabki*), a także rozkazuje naprawienie zła, które ktoś wyrządził innym członkom plemienia (*anu ngadžialki*).

Prerogatywy wodza określa szereg zasad, sformułowanych w ustnym kodeksie wyspy. *Tanep ngapil, niab ngasirak* oznacza, że na rozkaz wodza uderza na kogoś czarownik-zabójca (*sanguma*). Dobry *tanep*, utożsamiany z prawem i ładem społecznym, nie może osobiście wykonać wyroku, ale uczestniczy w jego wydaniu i sam wyznacza kata, którego imię zna tylko naczelny wódz, czyli *tanep butuang*.

*Tanep ngapil, takit tabui*: na polecenie wodza poddani winni się zawsze zgromadzić. Na odbycie wioskowego zebrania każdorazowo potrzebna jest jego zgoda. Na zgromadzeniach tych wódz przekazuje różne, ważne dla wspólnoty wiadomości o pracy, wojnie, wyprawie handlowej, przybyciu gości, chorobie itp. Na pierwsze zgromadzenie w danej sprawie przychodzą tylko mężczyźni, a na kolejne — już wszyscy poddani wodza. Są również spotkania wybranych grup danej społeczności, np. pomocników *tanepa*, specjalistów od przyływów morskich, wojowników, specjalistów od poszczególnych obrzędów itp.

<sup>5</sup> Ta niszcząca moc daje *tanepom* bezwzględną wyższość nad *gadgad*, którzy tej mocy nie posiadają. *Gadgad* panicznie boją się trucizny i zabójstw z ręki czarownika *niab*. Choć sam *tanep* nie jest *niab*, to jednak tylko on może wydawać polecenia dla *niab*.

*Tanep ngapil, nanar tauni*: na słowo *tanepa* wszyscy winni się zjednoczyć, stać się jednomyślni, „być jednym językiem” — jak mówią tubylcy. W wioskach często dochodzi do sporów i kłótni, ale w czasie różnych uroczystości ceremonialnych (np. w czasie *singsingów*) powinno nastąpić pojednanie, a je zarządzić może tylko *tanep*. Nieposłuszeństwo w tym wypadku może zakończyć się śmiercią, pobiciem lub okaleczeniem poddanego, a także zniszczeniem jego dobytku.

*Tanep ipil tag, tabla* w dosłownym tłumaczeniu oznacza: *tanep* powiedział „nie” — i sprawa przesądzona. Jego wyroki nigdy nie mogą być kwestionowane i podważane. Szczególnie dotyczy to decyzji w sprawach zawierania małżeństw, sporów o ziemię, zawierania traktatów pokojowych, a także połowów i sprowadzania przybływów morskich obfitujących w ryby, pracy w ogrodach, ścięcia ważnych dla społeczności drzew itp. Niepodporządkowanie się decyzji wodza powoduje nastanie głodu (*takit talongi tag, utuol ngapur*). Okres klęsk żywiołowych tubylcy przyjmują jako karę duchów lub zemstę ludzi. *Tanep*, jako człowiek dysponujący najwyższą mocą (*mana*), może tym nieszczęściom zapobiec przez dobre kontakty z duchami.

*Tanep butuang, kankan-la dimi dirai*: wielki *tanep* powinien posiadać wszystkie dobra. Rola wodzów polega na posiadaniu i dawaniu, dzieleniu się z innymi. Jest on właścicielem największych połaci ziemi uprawnej, najlepszych łodzi i bez jego zgody nie może odbywać się żadna tradycyjna wymiana. Moc *tanepa* związana jest z posiadaniem wszelkich dóbr, a o takim wodzu, który ich nie ma, tubylcy mówią: *pawa bilong em i kol* (pidgin): jego moc (*mana*) stała się „zimna”.

Do wodza należy podejmowanie gości (*luou ngasur*), którzy odwiedzają podległych mu ludzi. *Tanep* powinien zapewnić dobre miejsce na przystani dla *kanu*, na których przybyli goście (*lang nganange*), podaje im plecionki do siedzenia (*asas nganangi*), karmi przybyszów (*luou mangodi ngasin*), podaje im orzechy kokosowe do picia (*dan ngatobi*) i orzechy betelowe do żucia (*bu ngapoatlaki*). Ta ostatnia czynność jest też oznaką, że goście mogą się rozejść do swoich przyjaciół. Nadal jednak wódz zobowiązany jest do opieki nad wszystkimi obcymi, dopóki przebywają na jego terytorium.

*Ain be tamot muak* — wódz musi mieć respekt dla wszystkich i ich szanować w jednakowy sposób; nikogo nie może poniżyć, nikogo nie wolno mu skrzywdzić choćby to było dziecko. *Ain be tamot ngatakdi* — nie może wywyższać swojego imienia, bo wówczas sam będzie poniżony. *Ngarer ek di* — „ma doglądać wszystkich”, dbać o obfitość różnego pożywienia. *Gadgad ngoad rakdi* — powinien daryć szczególną opieką ludzi biednych, chorych, kalekich, wdowy i sieroty. Podczas wielkich uczt nie może zapominać o biednych, którzy z jego ręki powinni zawsze otrzymać posiłki (*gulai ngakan tag*). Tubylcy uważają, że jeżeli wódz potrafi dostarczyć najbiedniejszego i najmniejszego, to zobaczy każdego, kto jest w potrzebie.

Wódz i jego rodzina powinni dbać o to, aby zawsze posiadać duże zapasy żywności, np. dużo orzechów betelowych, daki i tytoniu. Gdy inni ludzie jego klanu nie posiadają jedzenia — rodzina *tanepa* zawsze powinna nim dysponować i dzielić się nim z innymi. Wódz powinien obdzielać każdego, kto przychodzi do jego domu (*buor be kiu mango di ngasin*). Gościnność i szczerłość, dzielenie się wszystkim, to

— jak powiedzieliśmy — naczelne cechy dobrego *tanepa*. To, co można powiedzieć o nim najgorszego, to fakt, że nie dzielił się z *gadgad* jedzeniem, albo był niesprawiedliwy.

*Tanep* powinien mieć, jak słońce, trzy żony, ale jedna z nich musi wywodzić się z rodziny wodzowskiej, powinna być *med*. Poligamia — „to wiele rąk do pracy” — ma mu pomóc w lepszym wypełnianiu obowiązków, szczególnie w pracy nad gromadzeniem dużych ilości pożywienia, w uprawianiu ogrodów, w łowieniu ryb. A wszystko po to, by można było od święta urządzać wielkie uczty — *kuluou*, na co dzień zaś pomagać wspólnocie, żywiąc biednych. *Tanep* posiada wielkie ogrody, w których pracują jego żony razem z *gadgad*. Jedzenie z tych ogrodów przeznaczone jest na *kuluou*<sup>6</sup>. Wodzowie posiadają też prawo obłożenia znakiem tabu pewnego rodzaju pożywienia, np. *taro*, orzechów kokosowych, orzechów betelowych, bananów czy świń. Może to mieć miejsce w związku z gromadzeniem jedzenia przeznaczonego na *kuluou*<sup>7</sup>.

Obowiązkiem wodza jest przewodzenie *kuluou*, jak również wszystkim *singsingom* (*tanep ngatu uag lasa*). Nie można organizować ich bez jego zgody. Jednocześnie *tanep* powinien starać się spełniać prośby mieszkańców wioski o jak najczęstsze organizowanie uczt. W czasie przyjęcia nie może spożywać mięsa i innych posiłków, które przygotował dla swoich ludzi (*limaikan*). Tubylcy mówią o tym, że nie może on „jeść własnej ręki”. Ludzie na Biem mówią: *Ikuluoudi tag, kari tanep kulang tag* — co oznacza, że zły jest *tanep*, który nie urządza przyjęć; nikt by o nim nie pamiętał po jego śmierci. Poddani wodza, który nie wyprawia uczt, uważają się za zwolnionych z obowiązku udzielania mu pomocy. Z czasem taki *tanep* traci poparcie swojej społeczności.

Wodzowi nie wolno spożywać ryb, które przez tubylców uważane są za *tanepów* swoich gatunków, gdyż — jak mówią tubylcy — wódz nie może zabijać i spożywać innego wodza. Zakaz ten dotyczy ryby, zwanej „czerwonym cesarzem” (*red emperor*), gdyż ryba ta według wierzeń tubylców jest *tanepem* morza; wódz nie może też spożywać wielkiego tuńczyka — *karabut*, gdyż jest on wodzem wszystkich tuńczyków; z tej samej przyczyny nie może jeść wielkiego morskiego węgorza — *aiok*. Nie wolno mu jeść owoców, które uważane są za *tanepów* danych gatunków: bulw *taro* zwanych *ban*, bananów oraz owoców z tych bananowców, które po raz pierwszy zaowocowały. Pierwsze owoce z drzewa zawsze przeznaczone są dla boga — Nana-ranga. Inni ludzie mogą je natomiast spożywać podczas przyjęcia.

Wódz powinien zawsze świecić przykładem i dlatego nie może kraść (*naknak bou*). Tubylcy bardzo często podkreślają, że to jeden z ważniejszych przymiotów wodza, a jednocześnie ważny zakaz postępowania. Nie może go też charakteryzo-

<sup>6</sup> Oprócz swoich ogrodów rodzinnych ma ogrody „wspólnotowe”; jego ziemia, jego ogrody ale praca w nich i potem jedzenie należy do całej wspólnoty.

<sup>7</sup> Tabu to oznaczone jest przez obwiązaniu obejmujących nim drzew splecionymi liśćmi palmy kokosowej, *boab*. Odnośnie jedzenia w ogrodzie ustawia się w nim splecione liście, albo w przypadku ogrodzenia liśćmi zamyka się wejście ogrodowe. Po ustawieniu znaku tabu „okłada się” go zakłębem, zakłębem, które ma sprowadzić na łamiącego tabu nieszczęście, chorobę a nawet śmierć. Por. Wedgwood WA: WWL; także Böhm 1983: 182.

wać chytryść i samolubstwo. *Tanep* nigdy nie może odmówić osobie, która go o coś poprosi. Na przestrzeganie tego obowiązku zwraca się szczególnie nacisk w czasie przyjęć *kuluou*.

Przed domem wodza zawsze powinno palić się ognisko na znak powitania i gotowości przychodzenia z pomocą. Wieczorem wódz powinien siedzieć przed domem i oczekiwać na tych, którzy mogą przyjść i poprosić go o pomoc czy poradę. Nie wolno mu wtedy pobierać pod żadną postacią zapłaty. Otrzymał przecież „moc”, aby pomagać ludziom. Zresztą „moc” nie jest jego własnością, lecz należy do całej społeczności — dlatego też nie może być źródłem dochodu.

Do zadań *tanepa* należy też opieka nad rozbitkami, których fale morskie wyrzuciły na brzeg wyspy. Musi chronić ich bezpieczeństwo osobiste, a także ich mienie; ludzie na Biem opowiadają, że dawniej istniał zwyczaj grabienia rozbitków.

Wódz powinien być człowiekiem prawym. *Ain tamot sabge re ngabek-o-tag* — „nie wolno mu podążać za żoną innego mężczyzny, ani namawiać jej do cudzołóstwa”. Musi też być człowiekiem spokojnym, a jego postępowanie w stosunku do ludzi musi być przemyślane: *misir bou* — „nie wolno gniewać się i kłócić”. Generalnie powinien być zawsze radosny (*tukuot*), opowiadać wesołe historie, ale nigdy nikogo nie obrazić czy zasmucić.

Specjalną powinnością naczelnego wodza jest otaczanie jednakową opieką i życzliwością członków wszystkich trzech klanów.

Jaskrawym przykładem służebnej roli wodza wobec poddanej mu społeczności jest jego rola podczas uczty: ten posiadacz największych ilości jedzenia rozdaje porcje potraw wszystkim biesiadnikom, ale sam nie może wziąć do ust ani kawałka. Warto też zwrócić uwagę na status dziecka *tanepa* wśród rówieśników — syn wodza może zostać uderzony przez kolegę, lecz jemu samemu nie wolno jest oddać ciosu.

Warto w tym miejscu uczynić dygresję i poświęcić nieco uwagi narodzinom przyszłego wodza. Kiedy *med* przygotowuje się do rozwiązania, wszystkie kobiety siedzą na zewnątrz domu porodowego. Gdy tylko królowa urodzi dziecko, zaczynają głośno wołać: *Silele-silele-ee!* Jest to wiadomość dla mężczyzn, którzy przybywają na miejsce narodzin. Najszybszym z przybyłych musi być jednak *sanguma*, który przebywał dotąd, ukryty, w pobliżu domu porodowego. Ten przygotowanym wcześniej roztworem z soku żółtego orzecha kokosowego smaruje szyję nowonarodzonemu dziecku. Jest to jakby utorowanie drogi „mocy”, zstępującej na wodza.

Po dwóch lub trzech dniach jeden z klanów szykuje dużo jedzenia i przynosi je matce, wraz z imieniem dla nowonarodzonego *tanepa*. Imię wodzowi nadaje więc nie matka, ale lud. Chodzi o to, by imieniem tym ludzie mogli się w przyszłości zwracać do *tanepa*, który będzie ich doglądał i pomagał im. W tym samym czasie pozostałe klany muszą przygotować się do „pokazania twarzy” małemu *tanepowi*, czyli złożenia gratulacji ojcu i matce oraz życzeń pomyślności dziecku<sup>8</sup>. Przez kolej-

<sup>8</sup> Pokazanie twarzy „obowiązuje” wszystkich mieszkańców, choć w imieniu rodzin czynią to kobiety przynoszące jedzenie. Wedgwood używała raczej określenia *lili an* (manam) czyli dawania twarzy (WA: NB 20: 55).



ne trzy dni przedstawiciele jednego klanu po drugim przygotowują jedzenie i zanoszą do domu porodowego. Wszyscy dają dowody jedności w doглядaniu przyszłego wodza, który kiedyś zajmie miejsce swego ojca. Wtedy, gdy urządzi tradycyjne przyjęcie *Bing* albo *Rob*, nie będzie mógł zapomnieć o żadnym klanie. Podczas uczt będzie musiał dzielić równo jedzenie pomiędzy wszystkich ludzi Biat, Kukubua i Sagalub.

Kiedy syn-*tanep* ma około czterech miesięcy, mężczyźni zbierają się wokół domu wodza i jeden z nich wynosi dziecko na rękach na środek placu. Wtedy otaczają ich inni mężczyźni i jeden po drugim, przy wtórze *singsingu*, podaje *tanepowi*—dziecku troszeczkę wody do picia. Trwa to dopóty, dopóki każdy mężczyzna nie skorzysta z szansy dania dziecku choć jednej czy dwóch kropli wody. Wszyscy bowiem muszą być świadkami, że dziecko jest zdolne jeść i pić. Rytuał ten ma jednak ważniejsze, ukryte znaczenie: chodzi o „oczyszczenie ust” przyszłego wodza, który przemawiając, będzie mówił tylko to, co jest słuszne, nie będzie nikogo obmawiał, nie będzie krzyczał, będzie miał zawsze dobre słowo dla każdego, a mowa jego będzie przynosić radość społeczności.

Potem znowu ludzie jakby zostawiają syna-*tanepa* w spokoju. Kiedy jednak wchodzi on w wiek siedmiu lat, mężczyźni, tak jak kilka lat przedtem, zabierają go na środek placu i dotykają, jeden po drugim, jego uszu. I znów, jak poprzednio, chodzi tu nie tyle o słuch dziecka, ile o jego zdolność wysłuchiwania prośb i żalów podanych.

Znakiem praw i powinności wodza — czytelnym dla ludzi z wyspy — są poszczególne elementy jego tradycyjnego ubioru. Strój wodza został ustalony przed wiekami przez rodziców pierwszego mitycznego *tanepa*. Jest on bogaty, zaś ozdoby symbolizują „moc” jego właściciela i wskazują, że przestrzega on tradycyjnych zwyczajów.

Ogólnie można podzielić przedmioty wodza na trzy kategorie: te związane z urzędem, bogactwem i rytuałami. Do regaliów zaliczyć można przede wszystkim *ruug* — to ozdoba głowy, znajdująca się pomiędzy dwoma piórami asau. Symbolizuje dom *tanepa* z dwoma wystającymi narożnikami — *sumkatami*. Każdy *tanep* posiada też dzidę wodzowską, zwaną *lalabur*, która zakończona jest piórami ze strusia. Szczególnie dzida ma wielką wartość, ona „mówi”, wystarczy na nią spojrzeć i trzeba zaprzestać walk, pojedynków, kłótni.

*Taurak* — to ozdoba zawieszona na szyi. Na piersiach wódz wisi też *džong*, naszyjnik ze świńskich kłów. Dla tubylców jest to informacja, która mówi, że noszący go wódz w czasie przyjęć *kuluou* zabija dużo świń, lecz sam ich nie je. Natomiast ozdoba z psich zębów (*gir*), zwisająca z boku ręki, informuje o tym, że wódz zawsze, jak wierny pies, jest ze swoim ludem i jak pies go broni.

Ozdoby z muszli (*kiluo*), zawieszane na piersiach, oznaczają że wódz „daje ludziom swój brzuch, swoje wnętrze” — jest szczodry i wielkoduszny. Przepaski na obu przedramionach (*sabagau*) wskazują, że ręce wodza należą do wszystkich ludzi. Ozdoby te wódz nosi jednak tylko w przypadku, gdy poddani sami mu je ofiarują i założą. Przepaski pod kolanami (*madoi*) świadczą o tym, że nogi wodza cho-

dzą „wielką drogą”, drogą prawdy. Nogi te nie mogą zniszczyć żadnej rzeczy ani rośliny, która do niego nie należy.

Ważnym elementem stroju wodza jest *asau*, pióra ptaka rajskiego, a właściwie zasuszony cały ptak. Wyspiarze wierzą, że dawno temu, kiedy Rupnai ze swoimi dwiema żonami mieszkał w domu duchów, mieszkaly tam również rajske ptaki, które były *tanepami* wszystkich ptaków. Dlatego też tubylcy mówią, że „*tanep* nosi *tanepa*”. Wódz ubrany jest w dwie takie ozdoby: *batum*, to pióra rajskego ptaka umieszczone z tyłu głowy, wskazujące że wódz powinien również widzieć wszystko, co dzieje się „za nim”, czyli troski i kłopoty jego ludzi; *kirang* umieszczone jest z przodu głowy i oznacza, że wódz powinien przewidywać i zapobiegać problemom i nieszczęściom, które mogą spotkać poddanych.

Do najważniejszych przedmiotów wodza odnoszących się do rytuału, należą święte flety. Oprócz nich drewniane maski, warkotki, bębny szczelinowe i rytmiczne. One są własnością *tanepa* i do niego należy ich dźwięk. Choć bębny szczelinowe *giram* mogą należeć do kogoś z *gadgad*, a maski i postacie drewniane *marup* reprezentują różne klany i do różnych należą, to jednak wszystkie te przedmioty mogą być używane tylko przez *tanepów* — są bowiem jego dziećmi. Strój wodza dopełniają malunki głowy. Tubylcy stosują do nich naturalne barwniki. Głowa wodza barwiona jest na kolor czarny i czerwony. Farbą czerwoną (*alu riu*) maluje się prawą stronę głowy wodza, zaś czarną (*alu dżim*) malowana jest jej część lewa. Barwa czerwona oznacza odejście — śmierć, ale też inne, pozaziemskie życie, zaś kolor czarny symbolizuje pozostanie i życie na ziemi, ale jednocześnie oznacza smutek oraz troski. Ciało zmarłego (szczególnie twarz) barwione jest na kolor czerwony, gdyż — jak mówią tubylcy — „wybiera się on w podróż”. Natomiast rodzina w żałobie barwi swoje twarze na czarno, ponieważ „duch zmarłego znajduje się w pobliżu”. Kolory te mogą także symbolizować morze. Ludność wyspy zna miejsce na wybrzeżu, gdzie wody barwi się na kolor żółty, czasem na czerwony, który staje się coraz ciemniejszy, aż osiąga barwę czarną. Miejsce to uważane jest za święte. Twarze dzieci, zwierzęta a także drzewa, barwione są zawsze na czerwono, czyli na kolor życia. Stosowanie tych barw do dekoracji twarzy wodza jest symbolem połączenia śmierci i życia, smutku i radości. Ma także głębsze, magiczne znaczenie: ludzie wierzą, że Wielki Człowiek (Bigmen) maluje twarz właśnie tymi dwoma kolorami „jest Całością”. *Tanep*, którego przodkowie wywodzą się z rodu Bigmenów, musi też stosować te dwie barwy, musi „być Całością”. Czerwień po prawej stronie jego głowy oznacza, że wódz powinien dawać swojemu ludowi radość. Barwa czarna, rozmieszczona po stronie lewej, świadczy o smartwieniach i żałobie ludu, którą wódz zawsze powinien dostrzegać.

Tych dwóch barw może używać tylko sam wódz i jego żona. Pozostali członkowie rodziny, oraz pozostali poddani, do malowania twarzy mogą używać tylko jednego koloru. Peter Kanung, którego ojcem jest wódz Badż, nie ma prawa do malowania twarzy dwoma kolorami, ponieważ jego matka nie ma tytułu *med*. Przywrócenie tego prawa nastąpi wówczas, gdy do rodziny powróci „moc”, tzn. gdy jedno z jego dzieci ożeni się z kobietą, noszącą tytuł *med*, lub wyjdzie za mąż za *tanepa*. Z młodych prawo do takiego malowania twarzy ma Kambai, syn Bageta, bo jego oj-

ciec był *tanepem butuang*, a matka *med*. Do malowania twarzy dwoma kolorami rozszcza sobie prawa także Martag, syn drugiej żony *tanepa butuana* Taragobiego i jego syn, Gregory Kibai, który nawet będąc deputowanym w stanowym parlamencie, podpisywał się jako „naczelnny wódz wyspy Biem”. Jednak prawdziwy *tanep butuang*, Badź, wyśmiewał się z niego, twierdząc że nawet to, co tamten nosi w spodniach, nie jest *butuang*, ale *sisik*, czyli małego wymiaru. Także Ron, kierownik miejscowej szkoły, rościł sobie prawo do malowania twarzy na dwa kolory, ponieważ jego matką była *med*, która jednak poślubiła człowieka z plebsu.

Wódz jest gwarantem dobrobytu, dlatego też poddani muszą dbać, aby nie spotkało go nieszczęście. Gdy jednak to już się stanie, wszyscy powinni przyjść mu z pomocą. W razie choroby *tanepa* ludzie gromadzą się wokół jego domu i pocieszają chorego i rodzinę, przynoszą im jedzenie i drzewo na ognisko (*riek*); znachorzy dostarczają choremu lekarstw (*boas*).

Gdy wódz poniesie uszczerbek na zdrowiu z powodu nieostrożności poddanego, np. gdy skaleczy się, wówczas za winę trzeba zapłacić. Ból wodza wynagradza się przez podarowanie mu świni, tytoniu lub orzechów betelowych. Jeżeli dary nie zostaną dostarczone, winowajcę i cały jego klan, łącznie z wodzem, spotyka kara. Niszczy się im domy (praktycznie najczęściej tylko frontową ścianę). Karę wymierzają klany, z których nie pochodzi obwiniony. W przypadku nie znalezienia winnego niszczy się domy i ogrody (*kuai*) klanu, na który pada podejrzenie. Takie same zasady obowiązują w przypadku, gdy uszkodzoną jest *med*. Jeśli poddani uszkodzonego wodza nie dokonują odwetu, wówczas sami zostaną uznani za winnych, zatem ich domy i ogrody zostaną zniszczone.

Choroby i wypadki wodzów najczęściej związane są ze złamaniem *tabu*. W tym wypadku do oceny choroby niewystarczające są symptomy zewnętrzne i dopiero długa rozmowa, „wywiad lekarski”, może ukazać jej przyczyny. Robi to specjalny „lekarz”, którym dysponuje każdy wódz. Medyk taki posiada dodatkowe, niedostępne innym znachorom umiejętności w tradycyjnych metodach leczenia chorób. Wódz nie może być leczony na terenie wioski, lecz w specjalnym „świętym” miejscu, a leczenie przebiegać może tylko nocą, przy świetle gwiazdy porannej zwanej *godziam*. Po ustaleniu „diagnozy” obaj udają się tam, a znachor układa na ziemi liście wybranych drzew. Potem poleca wodzowi patrzeć w górę na *godziam*, sam zaś wzywa do przybycia w to „święte” miejsce rajskiego ptaka, *tanepa* wszystkich ptaków. Biorąc do ręki kolejno każdy liść, kładzie go na głowie wodza, po czym zrzuca go na ziemię. Symbolizuje to wyrzucenie choroby z organizmu. „Lekarz” wymawia przy tym magiczne zaklęcie — *malong*:

Rajski ptaku, odejdz!  
 Świńskie szable, odejdźcie!  
 Wodzu, odejdz!  
 Rajski ptaku, świńskie szable, uczy — odejdźcie!  
 Wodzu [tu wzywa się jego imię], odejdz!

Po tym rytualnym leczeniu znachor daje wodzowi leki — *kabok*, które pacjent będzie musiał stosować przez jakiś czas. Są to leki roślinne, części przykorzenne

pewnych roślin oraz liście. Wyciśnięty z nich sok, z dodatkiem soku z orzechów kokosowych, stanowi napój leczniczy. Wyciśniętych roślin nie wyrzuca się — po daniu do nich czerwonej farby *rieu* znachor smaruje nimi stawy rąk i nóg wodza, a także jego głowę i ramiona. Potem nacina skórę na barku chorego, dla upuszczenia krwi. Ranę po zakrzepnięciu również maluje czerwoną farbą.

Po skończonym leczeniu znachor przypomina wodzowi o jego obowiązkach:

Sluchaj *tanepie!* Zostałeś wybrany wodzem, kiedy byłeś jeszcze młody. Powinieneś stosować się do nakazów, których cię nauczono. Ubrano cię odświętnie, ustrojono cię, a ty łamałeś swoje wodzowskie prawa i nie miałeś dla nich respektu. Dlatego byłeś chory. Pamiętaj — więcej tego nie rób! Sluchaj, co ci mówię i przestrzegaj tego.

Wódz opiekował się swoimi ludźmi, pomnażał ich zbiory i połowy ryb, dbał o nich, wydając przyjęcia — o tym wszystkim trzeba pamiętać, gdy umiera. Śmierć *tanepa* to wielka uroczystość, porównywalna pod względem rozmachu tylko z inicjacją. Wszyscy wiedzą, że po śmierci pójdzie on do Wielkiego Człowieka, Nanaranga, i dlatego należy go do tej podróży dobrze przygotować.

Kiedy wódz jest ciężko chory i ludzie spodziewają się jego śmierci, rodzina rozsyła wezwanie do poddanych, aby ci przygotowali mu na drogę koszyk, zwany *guat*. Wkłada się do niego orzechy betelowe, dakę, tytoń oraz upieczone w ognisku pożywienie. Na tak przygotowany koszyk nakładają nakrycie głowy *asau*. Gdy koszyk wodza jest już gotowy, stawiają go przed jego domem, obok kładą kiść orzechów betelowych, wbijają w ziemię dzidę *lalabur* i ustawiają bębny *garamuty*.

Po zakończeniu tej ceremonii wszyscy udają się do swoich domów i w spokoju oczekują śmierci wodza. Nikt w tym czasie nie hałasuje, nie pracuje, nie kłóci się — ludzie siedzą przed domami przy palących się ogniskach, co jakiś czas zaglądając przed dom wodza. Wszyscy nasłuchują głosu *garamutów*, które oznajmią śmierć *tanepa*.

Po śmierci wodza koszyk, dzidę i *garamuty* przenosi się do chaty i ustawia wokół głowy zmarłego. Towarzyszą temu odgłosy bębnow ( *nibiek isaroki* ) i śpiew — *singsing*. Tubylcy nazywają tę ceremonię *kadubluor*, co oznacza „otwarcie drzwi” lub „wskazanie *tanepowi* drogi”. Uderzeniami w bębny przywołuje się ducha *tambaran nibiek* (wspominaliśmy już przy opisie inicjacji, że każdy *tanep* i każdy klan posiada własnego ducha *tambaran*). Nadejście ducha każdy z klanów ogłasza różną melodią i w innym rytmie ( *nibiek disaroki* ), co pozwala na rozpoznanie, skąd wiadomość pochodzi i który wódz zmarł.

Na żałobny odgłos *garamutów* wszyscy udają się jak najprędzej na plac przed domem wodza. Tubylcy nie płaczą po śmierci *tanepa*, również jego rodzina musi powstrzymać się od lamentu. Teraz mężczyźni przystępują do dekorowania ciała zmarłego wodza. W huku bębnow i szumie ocieranych o ziemię gałęzi palmy kokosowej ogłaszają nadejście ducha *tambaran*, co powoduje szybką ucieczkę kobiet i dzieci. Równocześnie słychać dźwięki fletów, które symbolizują głos wodza. Następuje nagła cisza, w której mężczyźni stroją ciało wodza w taki sam sposób, jak robiono to za jego życia, w czasie wielkich uroczystości. Następnie wynoszą je — w pozycji siedzącej — na plac przed domem, zmarły wódz, jak za życia, występuje w majestacie przed ludem. Obecni na placu wszyscy członkowie klanu, zarówno ko-

biety, jak i dzieci, mają twarze pomalowane na czarno, mężczyźni uzbrojeni są w dzidy — tak, jak to czynią, wyruszając na wojnę. Również rytmiczny głos bębnow symbolizuje wiadomość o wyruszeniu na wojnę, a mężczyźni zachowują się tak, jakby mieli walczyć z wrogiem. Ten rytuał ma poinformować duchy, a szczególnie ducha „świętego lęku”, zwanego *burbur*, że ich wódz jest człowiekiem odważnym i mężnym, nie boi się ani walki, ani śmierci. Mężczyźni wymierzają dzidy w kierunku zmarłego wodza, by zdobyć *burbur* i jednocześnie wykazać, że również sami nie odczuwają lęku, bo wódz dał im tę „moc”. Każdy z mężczyzn obiega kilka razy dookoła nieboszczyka i wymachując dzidą, broni go, jednocześnie „dając twarz” (stawiając czoła) duchowi *nibiek*.

Gdy wszyscy już „dadzą twarz” (*nibiek lil itonok*) i ustaje głos bębnow, kobiety i dzieci spokojnie powracają do wioski. Teraz wszyscy razem mogą oddać się żałobie, i cicho płacząc, wspominać rozmaite dobrodziejstwa, które spotkały ich ze strony wodza. Każda rodzina, w tym oczywiście także rodzina zmarłego wodza, wykonuje przy tym swoje żałobne pieśni — *singsingi*.

Po zakończeniu pieśni ciało zmarłego wodza zostaje wniesione do wnętrza domu. Tu układa się je na pochwach owoców palmy betelowej lub limbowej i przytwierdza do niej lianami. Nogi zmarłego pozostają niezwiązane, gdyż tubylcy wierzą, że duch zwany *gulub* opuszcza ciało zmarłego właśnie poprzez nogi, wychodząc wielkim palcem. Tubylcy często uciskają umierającemu wielki palec, mówiąc „poczekaj, jeszcze nie idź”, co — jak twierdzą — uniemożliwia duchowi opuszczenie ciała, a tym samym przedłuża życie *tanepa*. Droga ducha *gulub* poza ciałem i domem nazywa się *duldul* i — jak wierzą na wyspie — prowadzi przez słupy domu.

Zawinięte w liście palm zwłoki otacza teraz śpiewająca i płacząca rodzina. Na zewnątrz znowu słychać odgłos bębnow i *singsingi* klanu. Ta część ceremonii nazywa się *disamagki*. Nie obowiązuje już cisza i ludzie, wracając do domów, zachowują się swobodnie, gotują posiłki i pracują. Teraz cieszą się, wspominając dobrą przeszłość.

W późnych godzinach popołudniowych mieszkańcy wioski na placu obok domu wodza kopią dół, by złożyć w nim ciało, zawinięte w liście palmy. W grobie układa się je tak, aby *tanep* nadal mógł doglądać swój lud. Po złożeniu w grobie, układa się na zwłokach skrzyżowane kawałki drewna, zwane *bab* oraz liście (*limbum*), by ziemia nie dotykała ciała. Tubylcy chcą, aby *tanep* czuł się tak jak w domu — „pod dachem”. Nad grobem zbudowany zostaje mały dom, replika siedziby wodza. Wokół grobu stawia się ogrodzenie.

Następnego dnia rozpoczyna się uczta pogrzebowa, która kończy czas żałoby (*tangtang muliak*). W uroczystości biorą udział wszyscy, którzy wcześniej uczestniczyli w pogrzebie i „dali twarz” wodzowi (pożegnali go). Przyjęcie trwa przez pięć dni. Jeszcze podczas trwania biesiady, na mogile wodza stawiane dwa garamuty, jeden po stronie głowy, drugi w nogach. Najbliższa rodzina matki śpi tu kolejno co noc, paląc na mogile ognisko, a na ustawionym obok grobu podwyższeniu kładąc jedzenie dla duchów zmarłych.

Piątego, ostatniego dnia stypy, ma miejsce największa uczta. Wtedy też usuwane jest ogrodzenie grobu i ludzie, którzy kopali grób mogą wyjść z domów i poddać

się rytualnemu oczyszczeniu. Czynią to, ponieważ wierzą, iż „moc” *tanepa* po śmierci jeszcze go nie opuściła, a przez dotykanie ciała zmarłego „moc” może na nich przejść i spowodować chorobę lub śmierć. Potem już wszyscy razem uczestniczą w ceremoniale „usunięcia ognia z mogiły” (*dżirubtaleak*).

Po zakończeniu uczty pogrzebowej rodzina zmarłego wodza, a szczególnie jego siostry, przychodzą do domu *tanepa* i malują ciało oraz włosy wdowy (lub wdów) na kolor czarny (*dżim*), po czym ubierają je w długie, sięgające prawie do stóp spódniczki z trawy. W ten sposób rodzina wodza pokazuje, że nastal dla niej czas żałoby i pokuty, czas wspominania zmarłego męża. Wdowy nie mogą się wtedy myć ani czesać. Okres żałoby, czyli czas noszenia długich spódniczek, określają siostry zmarłego wodza. Barwienie twarzy na czarno trwać będzie dłużej, aby również ludzie z daleka zdążyli przybyć do wdów i wyrażając swój ból po stracie wodza, pomalować im twarze.

Po tym czasie siostry zmarłego wodza skracają wdowom spódniczki do kolan, czyli do długości, jakiej trzymają się inne kobiety.

Tymczasem życie w wiosce wraca do normalności, ludzie powoli zapominają zmarłego wodza i pozostaje po nim tylko mogiła, w formie domu z *sumkatami*. Nikt z żyjących nie może jej zniszczyć. Robi to sam *tambaran*. Zniszczenie domu nagrobnego (*poudualtak*) oraz samej mogiły (*gimisari*) to zadanie ducha, które definitywnie kończy okres żałoby. Następuje to po około sześciu miesiącach. Wówczas nad grobem znów zbierają się mężczyźni, czyniąc *babpas*, to jest odkopując nieboszczyka i wyciągając kawałki drewna. Zazwyczaj wyjmują wówczas z grobu szczękę zmarłego *tanepa*, nazywaną *are*. Twierdzą, że dodaje ona „mocy” żyjącemu wodzowi.

Groby nie są tu kopane głęboko, mają około metra głębokości, i dlatego odkopanie ciała nie sprawia większych trudności. Po zakopaniu grób zrównuje się z ziemią, nie pozostawiając usypanej mogiły. Dlatego też po jakimś czasie trudno go w ogóle zauważyć.

Ludzie na Biem wierzą, że wódz po śmierci nie odchodzi, tak jak inni, do wspólnego miejsca duchów, ale podąża wprost do słońca. Także w słońcu znajdzie wieczny odpoczynek żona wodza — *med*.

Najczęstszą formą przekazywania władzy wodzowskiej z jednego pokolenia na drugie, tj. z ojca na syna, jest wyznaczenie następcy — jeszcze za życia wodza-ojca. Najczęściej bywa to najstarszych syn<sup>9</sup>. Temu przekazaniu władzy nie towarzyszą żadne ceremonie. Wybór następcy najczęściej jest inicjatywą samych poddanych,

<sup>9</sup> Oto przykłady dziedziczenia wodzostwa na Biem: Dżalek (m) — Sibulain (k), po nich Alup (m) i Mai (k), po nich Siruk (m) i Alkin (k); ich dzieci: Giginam (m), Gainai (m), Sapalang (k) i kabog (k). Władzę dziedziczy Giginam, który za żonę bierze Samoi; ich dzieci Nau (m), Kiedelu (m) i córki Lamain, Ginar i Kaboi. Władza przechodzi na Kiedalu, który żeni się z Bubuo. Ich dzieci to synowie Kibai, Maden, Soang i Sabaior oraz córki Akem, Gana i Bubuo. Tanepem zostaje Kibai, biorący za żonę Kaio. Ich dzieci to córka Bairu, synowie Badeg, oraz Kadzau i Batou. Badeg zostaje *tanepem* a *med*. Mareso. Ich dzieci to córka Muom, synowie Labou, Giris, córka banau, syn Lamun, córka Ginar i synowie Sukuau i Malauling. *Tanepem* zostaje Labou a za żonę bierze Gieu. Ich synowie to Ibnur, Mangor, córka Sagid, syn Tibuong i córka Laman. A oto drzewo genealogiczne wodza Sigur: po nim jest Luak, jego synem jest Kaikma a żona Kaikma Sabod. Ich dzieci to syn Kamgar i córka Gag. Kamgar bierze za żonę Uair a ich dzieci

członków danej społeczności klanowej lub mieszkańców wioski. Wybierają oni nowego wodza, np. budując młodemu *tanepowi* nowy dom, czy organizując obrzędy pogrzebowe jego ojca. Zawsze jednak musi to być osoba z rodziny *tanepa* i *med*, gdyż tylko tacy rodzice posiadają „moc”, która daje całej społeczności spokojne i dostatnie życie oraz zapewnia organizowanie *kuluou*.

Młodego *tanepa* czekają próby ze strony tambarana, który ma sprawdzić, czy jest on człowiekiem odważnym i mocnym. Pierwsza próba to „test muzyczny”, dokonywany przez pięciu mężczyzn z *garamutami*. Dwóch z nich uderza rytmicznie w bębny, zaś trzech próbuje ich zagłuszyć i zmienia rytm. Kiedy młody *tanep* słyszy dźwięki *garamutów*, bierze do ręki flet i stara się zagrać na nim właściwy ton (o jego wysokości informują go potajemnie krewni ze strony matki). Nie jest to jednak łatwe, bo trzy *garamuty*, zazwyczaj donośniejsze, będą robiły wszystko, by go wytrącić z prawdziwego tonu. Jeżeli *tanep* „obleje test”, ludzie powiedzą, że nie może być ich liderem podczas *singsingów*.

Innym sprawdzianem, dokonywanym w obecności ducha, jest „próba patrzenia prosto”. Na drodze, po której zwykle podąża młody wódz, usadawiają się dziwnie poprzebierani mężczyźni. Ich penisy przywiązane są sznurkami do boku albo do szyi. Siedząc, starają się zwrócić jego uwagę, stroją głupie miny, by go sprowokować do śmiechu. Jednak dobry wódz nie może patrzeć na boki, tylko przed siebie. Nie może z byle czego się śmiać — musi być człowiekiem poważnym. Obyczaj ten jest także zakamuflowaną próbą pokonania pokusy cudzołóstwa.

Po wszystkich tych próbach *tanep* staje pośrodku mężczyzn, a oni zdejmują zeń stary strój i ozdoby oraz zakładają nowe ubranie i nowe precjoza. Od tego czasu może chodzić z dzidą, zakończoną piórami strusia, którą noszą tylko wodzowie, może też zawieszać na ramieniu kiść orzechów betelowych — tak jak to czynią *tanepowie*, idąc przez wioskę. Od tej pory nikt nie ma już wątpliwości, kto będzie następnym wodzem.

Jeżeli pierworodny syn jest zbyt mały, wodzem zostaje brat zmarłego wodza. Nie posiada on jednak „mocy” do powiększania pól w ogrodach, czy do sprowadzania do brzegu ryb — posiadaczem takich umiejętności jest tylko syn wodza. Taki *tanep* nigdy nie będzie rzeczywistym przywódcą, pozostając wodzem „honorowym”, który tylko doraźnie ma dbać o członków klanu czy mieszkańców danej wioski. W przypadku, gdy syn zmarłego wodza jest wtajemniczony w sprawy związane ze sprawowaniem władzy, aż do śmierci wują będą pełnić te obowiązki razem. Potem młody przejmuje pełnię władzy. Rodzina *tanepa* niechętnie powierza władzę wodzowską bratu zmarłego, bojąc się, że zazdrosny krewny będzie dyskryminował najbliższych nieboszczyka.

---

to syn Kaitib, córki Sabod, Meago, Katen, Makoi, synowie Sigur i Burieng oraz córka Katkat. *Tanepem* zostaje Kaitib a jego żoną Ued. Ich dzieci to synowie Działu i Ibun oraz córki Lamuk, Badam i Galoi. *Tanepem* zostaje działu a jego żoną Ainak. Ich dzieci to syn Baget, córka Nanar, syn Sarak i córka Kied. Wodzem zostaje Baget a jego żoną Kamoi. Ich dzieci to córka Sareb, syn Kambai, córki Igiag, Ainak Mapung oraz syn Kasim. Wodzem zostaje kambai z med Maded. Ich dzieci to córki kapong i Gamain, synowie Talgi i Kong oraz córka Sasarai.

Bywa też, że wódz umiera, nie mając syna ani brata. Wówczas mieszkańcy sami starają się wyznaczyć osobę, która przejąłaby to stanowisko. Pod uwagę brani są, w kolejności, synowie siostry wodza, lub synowie braci jego matki. Decydującą rolę odgrywa tu osobowość kandydata, tryb jego życia i pracowitość. Kandydata powinna cechować ponadto rozsądek, pokora, powściągliwość i poczucie sprawiedliwości. Pożądane jest, by był zamożny i wyrażał chęć do wydawania w przyszłości *ku-luou*. Powinien też znać się na tradycyjnym leczeniu.

Jeżeli kandydat, spełniający te predyspozycje, zostanie znaleziony, będzie uznany wodzem i dziedziczenie wodzostwa przejdzie potem na jego synów, pod warunkiem, że podda się tradycyjnemu obowiązkowi nauczania. Bywa jednak często, że społeczność klanu lub wioski woli nie mieć wodza w ogóle, niż posiadać takiego, który nie jest akceptowany i ich zdaniem nie nadaje się do tej godności. Tubylcy mówią, że *tanep* to „moc”, a nie „postawa i usta do mówienia”.

Jak wódz jest pierwszym wzorem do naśladowania dla społeczności wyspy — tak każda rodzina na Biem powinna wzorować się na rodzinie *tanepa*. A tam pierwsze miejsce obok wodza zajmuje jego żona. Godność med posiadają tylko żony i córki *tanepów* (nazwę Med spotyka się także wśród *gadgad*, ale jako pospolite imię kobiece). Żonę *tanepa* mieszkańcy Biem często tytułują królową. Wódz, aby zachować „moc” i aby mógł być obdarzony najwyższym tytułem *Tanepa Nanarang*, nie tylko musi być zrodzony z matki *med*, ale powinien również pojąć *med* jako pierwszą żonę. Przy zawarciu pierwszego małżeństwa ze zwykłą kobietą nastąpiłoby bowiem przerwanie bezpośredniej łączności z pierwszą, mityczną *med* i ustanie ciągłości przekazywania „mocy”.

Wyspiarze znają wiele mitów, związanych z pojawieniem się pierwszej królowej. Podobnie jak w wypadku mitów o pierwszych wodzach, i tu znane są wersje „do opowiadania”, ale istnieją też opowieści, w których występują ukryte imiona Pierwszej Med, których nie można ujawniać profanom. Wersje jawne rodzice opowiadają dzieciom, tajemne znają tylko nieliczni tubylcy. Ludzie na Biem wierzą, że Pierwsza Med to „droga”, dzięki której „wszystko się rodzi” na ziemi, w morzu i w buszu. Twierdzą też, że Pierwsza Med, która dała życie dziecku, może „rodzić wszystko”. Dlatego zanoszą do niej „modlitwy” i prośby o urodzaj płodów rolnych, ryb i owoców.

W tajemnych wersjach legend posiada ona — tak jak pierwszy mityczny wódz — potrójne imiona: Dżiror, Dżerina i Dżary. Wyspiarze, pytani o znaczenie tych imion, odpowiadają na ogół: „Wódz dobrze żyje (jest szczęśliwy) i *med* dobrze żyje (jest szczęśliwa)” (*Tanep imaloł, med imaloł*). Dzięki znajomości tajnych imion Królowej można uprosić u niej wstawiennictwo u „Najwyższego” — *Nanaranga* (*Anulunga*). Pierwsza Królowa — jak mówią tubylcy — „otwiera drzwi” do boskiej istoty. Szczęście królewskich małżonków oznacza, że „zwykli ludzie żyją dobrze” (*Ain be tamot dimaloł*).

Królowa, a raczej jej trzy hipostazy — kobiety: Dżiror, Dżerina i Dżary, przybyły z niebiosów na ziemię razem z *Nanarangiem*. Nie jest jasne, skąd się wzięły. Wyspiarze mówią tylko, że jedna z nich powstała z drzewa, druga — z psa, a trzecia —



ze świni. Są one uważane za patronki trzech klanów zamieszkujących wyspę: Sa-galub, Kukubua i Biat.

Inna, przytaczana już opowieść głosi, że pierwsza mityczna królowa nazywała się Dżin, a mężem jej był Kasor (Mataguriei). Mieszkali oni w miejscu, zwanym Ni-biekuo. Dżin wytwarzała tam dla siebie i męża ozdoby, lecz różniły się one od tych, które robili inni mieszkańcy tej krainy. Właśnie po takich ozdobach do dnia dzisiejszego rozpoznaje się królowe. Precjoza te otrzymują młode *med* podczas opisanego już w poprzednim rozdziale ceremoniału inicjacji: *gir* to ozdoby noszone na piersiach, wykonane z zębów psa; *dżong* — ozdoby noszone na szyi, wykonane z kłów świń; *kiluo* — ozdoby z muszli; *sabagau-kariu* — przepaski, noszone na przedramieniu (przywozi się je z ładu stałego); *sab* — przepaski na ręce; *madoi* — przepaski na nogi; *kariu* — przepaska zakładana na biodra, rodzaj pasa; *sakup* — ozdoby na włosy, wykonane z bananowców; *uaurak* — przepaski na nogi, noszone przy stopie; *masar* — specjalna spódniczka z trawy; *asau* — ozdoba głowy, wykonana z piór rajskiego ptaka. Sześć z wyżej wymienionych ozdób (*gir*, *dżong*, *kiluo*, *sabagau*, *madoi* oraz *asau*) nosi, pod takimi samymi nazwami, również wódz. I podobnie jak w wypadku wodza, oznaczają one mistyczną więź z ludem, przypominając ich nosicielce o obowiązku opieki nad poddanymi, im samym zaś ukazując miłosierne oblicze ich władczyni.

Dziś *tanepowie* nie mają takiej mocy jak dawniej, nie są panami życia i śmierci, panami małżeństw, inicjacji, wypraw handlowych. Na taką zmianę wpływ niewątpliwie miały misje chrześcijańskie oraz czasy kolonialne. Szczególnie dotyczy to prowadzenia wojen, jak i używania siły w celu podporządkowania sobie poddanych. Wprowadzenie nowego kolonialnego stanowiska, *kiapa*, czyli zarządcy i sędziego, miało na to bardzo duży wpływ, bo odbierało *tanepom* prawo do rządzenia i sądzenia.

## Ludzie wodza — podpory, świnię i psy

Każdy wódz ma swoich pomocników — *dżiangdżiangów*. W miejscowym języku słowem *dżiangdżiang* określa się słup, który podpira i zabezpiecza przed złamaniem drzewo bananowe w czasie owocowania. *Dżiangdżiangowie* zatem — jak słupy podpierające drzewa — mają pomagać wodzowi i wspierać go, szczególnie w okresach trudnych, aby mógł „owocować” dla swojego ludu.

Pomocnicy są ludźmi bogatymi i wpływowymi, ale majątek ani stosunki nie wystarczają, aby w oczach wyspiarzy być dobrym *dżiangdżiangiem*. Pomocnikiem może zostać tylko człowiek żonaty, który dba o rodzinę, otaczając ją dostatkiem — ale jednocześnie pomaga innym. Tę powinność *dżiangdżianga* określa się na wyspie jako *kir be tarman*, co oznacza, że pomocnik ma być pracowity, aby zawsze posiadać zapasy w ogrodzie i w buszu.

Początki instytucji *dżiangdżiangów* zakorzenione są w dawnych, mitycznych czasach. Wtedy to pierwszy wódz Mataguriei urządził dla ludzi wielkie przyjęcie i wyznaczył swoich pomocników, którzy razem z nim dzielili jedzenie dla gromady

biesiadników. Mataguriei nakazał, by odtąd wszyscy wodzowie organizowali takie uczyty i nakaz ten przekazywany jest z pokolenia na pokolenie.

Choć funkcja pomocnika wodza nie jest w zasadzie dziedziczna, w praktyce przechodzi z ojca na syna. Jeżeli ojciec chce, by syn odziedziczył po nim tę funkcję, już od najmłodszych jego lat powinien uczyć go przestrzegania zasad, które obowiązują *dziangdzianga*. Jeżeli syn spełniać będzie wszystkie potrzebne warunki, wódz na pewno mianuje go pomocnikiem.

Pozycja społeczna pomocnika jest wysoka, gdyż zajmuje on drugie, zaraz po wodzu, miejsce w tej hierarchii. Jest też osobą najbliższą współpracującą z wodzem, bezpośrednio uczestniczącą w sprawowaniu władzy i jednocześnie czuwającą nad przestrzeganiem przez wodza — jak również przez społeczność wioski czy klanu — wszystkich praw, nakazów i zakazów, ustalonych bądź to tradycją, bądź bieżącymi potrzebami. *Dziangdziangowie* są nie tylko pomocnikami, ale i doradcami wodza, który odwołuje się do ich opinii we wszystkich sprawach ważnych dla społeczności.

O obowiązkach *dziangdzianga* tubylcy mówią: „wspomaga i popiera wodza” (*tanep banban*) lub „przemawia w jego imieniu” (*miem ngaserki*). Pomocnicy są wykonawcami woli wodza i pośrednikami pomiędzy nim a społecznością. Ich powinnością jest gromadzenie mężczyzn na zebrania (*tamot lalabai ngabuidi*) przed domem *tanepa*.

Jednym z najważniejszych obowiązków i jednocześnie prerogatyw każdego *dziangdzianga* jest udzielanie wodzowi pomocy w przygotowaniach do *kuluou* i w samej uczcie. W czasie poprzedzającym *kuluou* gromadzą oni duże ilości pożywienia w postaci mięsa świń, orzechów betelowych i kokosowych, *daki*, tytoniu itp. Im więcej zapasów uda im się zebrać, tym zaradniejszymi pokazują się w oczach społeczności.

Kiedy wódz chce wydać ucztę, zwołuje na plac przed swoim domem wszystkich pomocników; zawiadomienia o spotkaniu przekazuje im syn *tanepa*. W spotkaniu tym uczestniczą również inni przedstawiciele rodów czy wiosek, którzy zobowiązują się do przekazania różnych produktów, potrzebnych na uroczystość. Obecni na pierwszym spotkaniu uzgadniają termin kolejnego zebrania, w czasie którego *dziangdziangowie* poinformują wodza o ilości zebranego pożywienia. Spotkania poprzedzające przygotowania do uczyty odbywają się nocą, gdy inni mieszkańcy wioski śpią. Przyjęcie bowiem utrzymywane jest w tajemnicy przed ludźmi, by tym większą radość wywołać przy ogłoszeniu o *kuluou*. Następnego dnia pomocnicy, za pomocą *garamutu*, wysyłają do wioski wezwanie do dostarczenia pod dom *tanepa* orzechów betelowych (*bu soroki*) i żywności (*dan ngakabobki*). Ogólne wezwanie wymaga dopełniającej informacji o wymaganej ilości produktów, dlatego położenie przed domem współplemieńca orzecha betelowego oznacza wezwanie go do przekazania na ucztę jednej świni, położenie dwóch orzechów betelowych — apel o dwie świny itd.

Jeżeli *tanep* i jego pomocnicy orzekną, że zgromadzona na ucztę ilość jedzenia jest niewystarczająca, wódz nakłada *tabu* na poszczególne drzewa owocowe, z których odtąd nie można zrywać owoców, i na świnię, których nie można zabijać. W takim wypadku pomocnicy dokonują przeglądu ogrodów mieszkańców wioski, by

sprawdzić, czy znajduje się w nich wystarczająca ilość owoców (*buod anai*). *Dziangdziangowie* dbają przy tym o przestrzeganie *tambu*, czyli zakazu zrywania i spożywania owoców, nałożonego przez *tanepa*.

Dopiero po ponownym upewnieniu się co do ilości zgromadzonych produktów, wódz — przez pomocników — zwołuje ludzi na plac koło swojego domu i oficjalnie ogłasza termin *kuluou*. W dniu uczyty, rano, *dziangdziangowie* ogłaszają ludziom początek uroczystości. Na sygnał, grany na instrumentach z muszli (*taur*), mieszkańcy schodzą się na plac przed dom *tanepa*. Pomocnicy, uderzając w *garamuty*, nawołują do złożenia jedzenia, orzechów betelowych i tytoniu przed domem wodza (*dikabobki*). Gdy już zgromadzą się wszyscy, przynosząc ze sobą pożywienie, jeden z pomocników sprawdza, czy wszystkie zapasy są we właściwym stanie i w odpowiednich ilościach. Robi to starannie, gdyż ewentualne braki żywności *dziangdziangowie* powinni uzupełnić z własnych zapasów. Gdy już dokona lustracji, wygłasza mowę „otwierającą drogę do *kuluou*”. Mowa ta, nosząca nazwę *nanar uasarak*, wygłaszana jest w imieniu wodza.

Następnie wódz i jego pomocnicy rozdzielają jedzenie (*sibuk ngadzeni*). W czasie przyjęcia nie tylko wódz, ale również jego pomocnicy nie mogą spożywać zgromadzonych produktów. *Dziangdziangowie*, podobnie jak wódz, mogą tylko podawać żywność zgromadzonym. Jedzenie dzielone jest w ściśle określony sposób. Najpierw wódz i jego pomocnicy dzielą je na trzy części, tj. po jednej dla każdego klanu. Potem te podzielone zapasy dzielą na jeszcze mniejsze młodsi bracia *dziangdziangów*. Ci powinni zwracać przy tym szczególną uwagę, aby dostatecznie duże kawałki dostały się ludziom biednym, samotnym, kalekom, wdowom, sierotom, czyli osobom pokrzywdzonym przez los. Celem takich przyjęć jest przecież jednoczenie ludzi.

Inna, równie ważna rola pomocników, dotyczy okresu choroby i śmierci wodza. *Dziangdziangowie*, będąc najbliższymi, opiekują się nim i przekazują jego wolę poddanym, zaś po śmierci zobowiązani są do pochowania go według tradycyjnego rytuału. To pomocnik, po śmierci *tanepa* lub *med*, przekazuje ludziom wiadomość o nadejściu ducha (*nibiek ngasarak*).

Bywa, że wódz nie wywiązuje się należycie ze swoich obowiązków, lub lekceważy nakazy i zakazy ustanowione przez tradycyjne prawo. W takich wypadkach pomocnicy, jako ludzie mający ustaloną pozycję w społeczności lokalnej, mogą uczestniczyć w działaniach doprowadzających do usunięcia wodza, a nawet do jego uśmiercenia.

Do specyficznych powinności *dziangdziangów* należy *sokai*, czyli obowiązek sadzenia i dostarczania *tanepowi* dużych ilości tytoniu.

Należąc do ludzi wyróżniających się zarówno pod względem materialnym, jak i moralnym, pomocnicy wodza mają wielki autorytet w społeczności. To oni kontrolują zachowania poddanych odnośnie wykonywania różnych zadań i poleceń wodza, często też bezpośrednio je nadzorują. Ważną rolę pełnią w czasie ceremonii inicjacji młodych chłopców, często też udzielając im tradycyjnych nauk. Przypominają też mieszkańcom wyspy o regulującym stosunki społeczne na wyspie obo-

wiązku szacunku dla drugiego człowieka i dla „miejsca”, czyli wioski (*anu ngarab-ki*), czego pierwszym wyrazem jest okazywanie respektu dla *tanepa*.

*Dźiangdźiangowie* są częścią klasy społecznej, zwanej *bigmenami* (w pidgin: wieki, ważny człowiek). Oprócz zastępców wodzów należą do nich znachorzy, czarownicy oraz „specjaliści” od przyływów morskich, dzielenia jedzenia, specjaliści od szkodzącej magii — *sangumowie* itp.

Nie każdy mężczyzna może zostać *bigmenem*. Zwykle staje się nim ten, kto sam wywodzi się z bigmeńskiego rodu lub dostaje się do tej klasy przywódczej dzięki nadzwyczajnym przymiotom duchowym i fizycznym. *Bigmeni* traktowani są z szacunkiem, ze względu na ich bliski kontakt z duchami i uważani są za dysponentów mocy sakralnej, którą otrzymali od istot nadprzyrodzonych. Starają się powiększyć tę moc poprzez częste kontakty z duchami, składając im ofiary, zanosząc do nich modlitwy i utrzymując dobre kontakty z silniejszymi od siebie *tanepami*. Prócz tego starannie przestrzegają tabu i rytualnych oczyszczeń. Są najlepszymi znawcami muzyki, tańców i sztuki sakralnej, przekazują tajemnice sposobu wykonywania ornamentyki sakralnej i przedmiotów obrzędowych; znają komponenty farb, trucizn i lekarstw, sposoby ich przyrządzania oraz stosowania. Do obowiązków *bigmenów* należy składanie ofiar istotom nadprzyrodzonym, decydowanie o jakości i wielkości ofiary oraz o czasie i sposobie jej złożenia. Są do pewnego stopnia pośrednikami między istotami nadprzyrodzonymi a zwykłymi ludźmi.

Według wierzeń wyspiarzy, skuteczność i zakres działania *bigmenów* są zróżnicowane w zależności od ich specjalizacji, doświadczenia oraz stopnia powiązania ze światem duchów. Jednak w zasadzie każdy *bigmen* dysponuje pewnym zasobem podstawowych wiadomości, koniecznych do sprawowania funkcji sakralnej, np. w zakresie odprawienia modlitw, składania ofiar, znajomości i prawidłowego interpretowania mitów i tabu, przewodniczenia w obrzędach, uprawiania magii i tradycyjnego leczenia.

Do naczelnych zadań *bigmenów* na wyspie Biem należy m.in. sprowadzanie przyływów morskich, obfitujących w ryby, uciszanie czynnego wulkanu, leczenie chorób, doglądanie ogrodów itp. Są kompetentni w rozstrzyganiu sporów jako rozjemcy, sprawują także funkcje sędownicze. Mogą to robić tylko oni, na czele z *tanepami*, gdyż są najwyższymi autorytetami w dziedzinie świętego prawa, wierzeń, kultu i obyczajów opartych na mitach oraz tradycji. Co niemniej ważne, mają również moc ich egzekwowania. *Bigmeni* pełnią też funkcje przywódców w czasie konfliktów i wojen. To oni wreszcie udzielają tradycyjnych nauk chłopcom podczas inicjacji. Każdy z *bigmenów* ma wtedy szansę udzielenia młodzieży umoralniających uwag i wskazania: *weźcie ze mnie przykład!*

Na wyspie istnieje duża liczba *bigmenów*–specjalistów, spośród których całkiem sporo jest ekspertami nie tylko w jednej, ale w kilku dziedzinach. *Bigmenami* odpowiedzialnymi za moc nad przyływanymi są Burieng i Balei oraz Mando i Kagoi. Nad drzewami chlebowymi i ich owocami panują Butinep, Soup, Adakai, Marig; nad bananowcami Taragobi; nad rybami fruwającymi gag moc mają Baget, Dźiau, Kaitip, Kamgar, Luak, Sigur; nad drzewami owocowymi mamar moc mają Kibai, Nau, Kiedalu; nad palmami kokosowymi — Burieng i Nuod.

Działalność znachorów–uzdrowicieli polega najczęściej na przeprowadzaniu rozmaitych praktyk magicznych, których pilnie strzeżone tajemnice przekazywane są z pokolenia na pokolenie. Niewtajemniczeni i nie mający mocy nie powinni zajmować się leczeniem. A jeśli już to robią, w przypadku śmierci pacjenta odpowiadają tak samo, jak za zabójstwo.

W społeczności Biem funkcjonuje kilku wioskowych znachorów. Ci od najmłodszych już lat przygotowani są do leczenia chorych i również od dzieciństwa powinni przestrzegać wielu tabu, dzięki którym zaczną w nich działać moc przodków. Znachor nie może np. współżyć z żoną w okresie, gdy leczy pacjenta, jak również w czasie zbierania i przygotowywania lekarstw, gdyż w przeciwnym razie lekarstwa te tracą swoją moc i — jak mówią tubylcy — staną się „zimne”.

Zajęcie znachora jest traktowane jak posługa, a nie zawód. Do jego obowiązków należy umartwianie się w intencji leczonego pacjenta, co ma zarówno bezpośrednio dopomóc w jego wyzdrowieniu, jak i nadać mocy lekom. Zabroniona jest rywalizacja pomiędzy znachorami, jak również chwalenie się wynikami leczenia. Leczenie jest w zasadzie bezpłatne, chociaż obecnie znachorzy na ogół otrzymują za swoją pracę od rodziny chorego jedzenie, pieniądze, niekiedy jakiś tradycyjny przedmiot, który leczącemu ma przypominać o powinności dalszej opieki nad pacjentem.

Chory winien uważnie i dokładnie przestrzegać zaleceń znachora. Łamanie tych zasad to oznaka lekceważenia lekarza, który w przypadku ponownego zachorowania może takiemu pacjentowi odmówić pomocy i nie podać mu leków. Również inni znachorzy nie będą go wtedy leczyli.

*Bigmen* — specjalista od opowiadania mitów, musi dysponować rozległymi wiadomościami, a także świetną pamięcią, konieczną do przekazywania mitów i legend swego klanu i plemienia. Od takiego *bigmena* wymaga się, aby starannie obserwowal tradycyjne obrzędy oraz pilnie uczył się świętych pieśni. Opowiadając mit, *bigmen* przeżywa go, demonstrując zdarzenie odpowiednią gestykulacją i barwą głosu. Słuchający go mają wrażenie uczestnictwa w mitycznych wydarzeniach. Wszyscy wierzą, że narrator ma bezpośredni kontakt z duchami. Opowiadający wskazuje raz po raz na przedmioty, z którymi stykali się jego bohaterowie, wymieniając z nazwy konkretne miejsca, ścieżki, drzewa czy skały, które doskonale znają słuchający go ludzie.

*Bigmeni* — liderzy ziemi, to pierwotni synowie właścicieli ziemi, stanowiącej jednocześnie własność danego klanu; z nich wywodzi się wódz tego klanu, który także jest „wodzem ziemi”. Liderzy ci powinni znać historię własnej ziemi, strzec jej granic i dbać o najwyższe plony, stosując magiczne zaklęcia. W przypadku sporów granicznych, jako pierwsi powinni bronić własnego terytorium oraz werbować do walki wojowników.

Obok sędziów, którzy pomagają *tanepowi* przy wydawaniu wyroków, istnieją sędziowie klanowi oraz sędziowie od rozwiązywania sporów dotyczących granic ziemi. Również oni znają dobrze mity i umieją odnosić zawartą w nich naukę do konkretnych przewinień. Tak samo dobrze opanowują historię własnej wspólnoty, gdyż często podczas wymierzania sprawiedliwości przytaczają przypadki, stosowane w przeszłości w praktyce prawnej. Obecnie największe znaczenie mają sę-

dziowie od sporów granicznych, które nasilają się w miarę zwiększenia się liczby mieszkańców wyspy oraz zagęszczania mozaiki własności gruntowej.

Nieliczną już grupę stanowią obecnie specjaliści od architektury i sztuki sakralnej. Wpływają na to surowe przepisy tabuistyczne, których powinni przestrzegać wtajemniczeni. Bigmeni tej specjalności chyba najpilniej przestrzegają tajemnic techniki, którą przekazali im przodkowie.

Tubylcy twierdzą, że nie ma już „prawdziwych *niab*” — czarowników, mimo że w niedawnej jeszcze przeszłości było ich wielu. Ich zadaniem było m.in. wykonywanie wyroków śmierci. Mogły one być wykonywane, o czym już wspominałem, wyłącznie z rozkazu wodza. Czarownika, który by złamał tę zasadę, uśmiercał inny *niab*. Czarownik nie działał sam, miał zazwyczaj pomocników, którzy na ogół nie byli *bigmenami*.

Wyspiarze przypisują niektórym *bigmenom* moc sprowadzania ryb do brzegów wyspy. Dokonuje się to przez „przyciąganie” przyływów morskich, które niosą wielkie ilości ryb. Ludzie, którzy potrafią je „przyciągać”, nazywani są *tamot bul*, czyli „ludźmi od przyływów”. Ich rola jest ceniona, gdyż ryby należą do podstawowego pożywienia mieszkańców Biem.

W okresie przyływu, tj. od lutego do lipca, taki *bigmen* powinien spożywać tylko jeden posiłek dziennie, w godzinach popołudniowych. Nie może też spożywać ryb z przyływu, gdyż ryby te „nie znajdują się normalnie” w morzu. To właśnie on je tu przywołał i gdyby je zjadł, od razu by zachorował. Pożywienie dla takiego „specjalisty” powinno być gotowane w osobnym naczyniu, po dokładnym sprawdzeniu, czy nie ma w nim ryb z buol, oraz czy nie były one kiedyś w nim gotowane.

W tym okresie *bigmen* „od przyływów” winien zachować też wstrzeźliwość seksualną, a pracując w *bubut*, czyli w „świętym miejscu”, winien nosić czystą przepaskę biodrową. Tubylcy uważają, że noszenie w czasie przyływu przepaski zabrudzonej, np. po odbytych stosunku z kobietą, nie przyciągnie ryb. „Ludzie od przyływu” w czasie swojej pracy zawsze muszą znajdować się w „stanie świętości”, na podobieństwo Najwyższego, który w przeciwnym razie nie wysłucha ich modlitw i nie pomoże w połowach.

Ażeby spełnić swój obowiązek, specjaliści od przyływów powinni także „strzec swoich ust”, tzn. nie klócić się i nie oczerniać innych, „strzec nóg, uszu, oczu i rąk”, by nie wyrządzić nikomu krzywdy. W stosunku do ludzi, których egzystencja zależy od stanu jego „czystości”, obowiązują go takie same powinności, jakie cechują *tanepa* wobec poddanych. *Bigmeni* muszą być ludźmi życzliwymi i pomagającymi innym.

Wodzowie dbają nie tylko o własną, szeroko rozumianą rodzinę, lecz — jak już pisałem — opiekują się także ludźmi najbiedniejszymi (*gadgad*), którzy traktują swojego *tanepa* jak ojca. *Gadgad* oznacza dosłownie „biednego”, „sierotę” lub „człowieka nie mającego żadnego znaczenia”, jednak termin ten bywa powszechnie rozszerzany na ogół poddanych *tanepa*. Wódz określa ich jako *buor be kiu*, czyli „[moje] świnie i psy”; czasami też mówi o nich *dan*, czyli woda. Natomiast używając w stosunku do nich słowa *gadgad*, generalnie pejoratywnego, uwzglę-

dnia się pierwiastek „ojcowskiej” zależności od wodza, która nobilituje szczególne znaczenie tego wyrazu.

Relacje pomiędzy wodzem a *gadgad* dobrze charakteryzuje opowieść wyspiarza z wyspy Manam, imieniem Sabu:

Dawniej *tanep* nigdy nie pracował, bo za niego i dla niego pracowali zwykli ludzie. Jako zapłatę za ich pracę wódz urządzał przyjęcia, chociaż część jedzenia na te przyjęcia pochodziła od *gadgad*. Każdy zwykły człowiek przynosił na nie kiść bananów, koszyk bulw *taro* i orzechy kokosowe, a wódz musiał dawać świnię. Gotowaniem zajmowały się *med* razem z kobietami *gadgad*. To wszystko jadło się przy domu *tanepa*. Mężczyźni dzielili się według klanów i tak spożywali pokarm. Wodzom podczas takich uroczystości zabronione było spożywać — to *tanep* urządza przyjęcie, a *gadgad* spożywa pokarm. Gdy zdarzyło się, że któryś z *gadgad* pogniwał się na *tanepa* i odmówił wykonania jego poleceń, *tanep* bił takiego kijem lub maczugą. Winny uciekał do buszu lub do innej wioski, gdzie przebywał do czasu, aż gniew *tanepa* minął. Wtedy wódz wysyłał po niego posłańców, oznajmiających mu możliwość powrotu. (...) Żony *tanepa* nie były zwolnione od pracy, pomagały w ogrodach, choć zawsze niosły im pomoc kobiety *gadgad*. I gdy któraś z kobiet *gadgad* odmówiła pomocy, czekał ją taki sam los, jak krnąbrnego mężczyznę — bicie lub ucieczka i oczekiwanie na ulaskawienie<sup>10</sup>.

Te ściśle związki pomiędzy wodzem a przynależną mu wspólnotą nie polaryzują jednak ludności wyspy. Na Biem, mimo zwyczajowych ograniczeń kontaktów pomiędzy klanami (por. opisywane już tabu, dotyczące zawierania małżeństw), właściwie nie ma antagonizmów międzygrupowych. W powszechnej świadomości trzy klany, mimo różnych nazw i różnych wodzów, wywodzą się z jednego źródła, od Anulunga. Dlatego wszyscy ludzie na Biem — twierdzą krajowcy — powinni ze sobą współpracować: mają być jak jedne usta (*suma tini*), jeden brzuch (*liluo tini*) i jedna głowa (*kapra tini*).

Rozliczne i skomplikowane więzi, łączące członków wspólnoty, określa pojęcie *mugum*, czyli pokrewieństwa. W ścisłym sensie relacji w najbliższej rodzinie opisywałem *mugum* w poprzednim rozdziale. Jednak termin ten ma znacznie szersze zastosowanie: dotyczy także relacji zachodzących w większej, zamieszkującej wspólny teren grupie ponadrodzinnej, której członkowie pomagają sobie w pracy, w przygotowaniu przyjęcia, podczas zarazy i podczas walki.

*Mugum* zatem, to pokrewieństwo nie tylko w sensie krwi, ale i zamieszkania. Zasady jego działania można prześledzić, obserwując małą grupę, jednoczącą się zazwyczaj wokół rodziny lub małżeństwa, ale także działającą wspólnie na jednym terenie, niezależnie od powiązań rodzinnych i klanowych. Taka grupa jednoczy się zazwyczaj w imię wspólnej pracy, walki oraz dla wymiany. Członkowie danej grupy, w razie potrzeby, udzielają pomocy należącej do niej jednostce. Zazwyczaj pomoc taka potrzebna jest przy budowie, renowacji czy zmianie pokrycia dachu, przy budowie *kanu*, przy pracy w ogrodzie, przy rytuałach związanych z *menarche*, ze śmiercią i z chorobą, wreszcie z doглядaniem chorych lub rodziny, której ojciec opu-

<sup>10</sup> Teks parafrazowany, oparty na cytacie Wedgwood (WA: NB 17: 65–75) i odnoszący się do *tanepów* na wyspie Manam.

ścił na dłuższy czas wyspę. Z kolei — jeżeli któryś z członków grupy wdał się w walkę, wtedy wspólnota pomaga mu albo w pokonaniu wroga, albo w doprowadzeniu do ugody. W tym drugim wypadku ludzie z grupy podejmują się roli rozjemców, albo też angażują się w przygotowanie „przyjęcia ugodowego”. Wymiana dotyczy zaś dzielenia się jedzeniem i narzędziami, ale także przekazywania sobie spostrzeżeń i pomysłów.

Podczas wspólnych prac zanikają nieporozumienia i następuje czas pokoju.

Współpraca w grupie, regulowana zasadami *mugum*, ma nieco inny wymiar w przypadku większej wspólnoty. Taką dużą grupę, coś w rodzaju naszej społeczności wioskowej, określa się na wyspie słowem *anubuk*. Często używa się też terminu *bed*, co w pidgin dosłownie oznacza łóżko, ale w tym wypadku symbolizuje jedność: jak łożo jednoczy rodzinę, tak wspólnota zjednoczona jest przez wspólny cel. Przynależność do takiej grupy jest dziedziczna, a jej zasady określają prawa przodków.

Każda taka grupa ma swojego wodza (jest nim *tanep sisik*) czy lidera (*dziang-dziangowie*), do którego zadań należy przygotowanie współpracy oraz jej kontrolowanie. Funkcja takiego przywódcy również jest dziedziczna.

Do zadań takiej grupy należy przygotowanie *kuluou*, budowa i reperacja domu wodza, budowa wielkiego *kanu* z żaglem, budowa domu duchów, zgromadzenie młodzieńców na inicjację, wyznaczanie pracy i sama praca w rozległych ogrodach, z których plody przeznaczone są na *kuluou*, wykonywanie *garamutów*, urządzenie rytuału *madzir* oraz budowa wielkich ogrodzeń dla świń.

W przygotowaniu wielkiego przyjęcia muszą brać udział wszyscy mieszkańcy *anu buk*. Wszyscy muszą wtedy „pokazywać swoje oblicza”, od pierwszych aż do ostatnich przepisanych zwyczajem wspólnych prac. Trzeba brać udział w spotkaniach, podczas których jest mowa o *kuluou*, uczestniczyć w pracach w ogrodach i w doглядaniu świń, przygotowanych na ucztę. Należy też solidarnie powstrzymać się od żucia orzechów betelowych i od palenia tytoniu, by zaoszczędzić te produkty na *kuluou*. Odmowa udziału w tych pracach jest wielkim wykroczeniem, a czyniący tak może zyskać przydomek człowieka „dobrego tylko do jedzenia”, czy „człowieka żebraka” (*rabisman* w pidgin). Ktoś taki nie będzie miał respektu wśród mieszkańców swojego *anubuk*, chociaż nikomu ze wspólnoty nie będzie wolno powiedzieć mu tego w twarz. Obowiązek pomocy w *kuluou* danej wspólnoty odnosi się także do innych *anubuk*. Ich wodzowie nakłaniają wtedy swoich ludzi do pomocy tym, którzy wyprawiają ucztę.

Wszystkich mieszkańców obowiązuje też udział w *singsingach*, czyli śpiewach i tańcach podczas uroczystości (ta powinność nazywa się *digiel*).

Grupa solidaryzuje się szczególnie w sytuacjach trudnych, do jakich należy śmierć lub ciężka choroba kogoś z jej członków. Wszyscy czują się wtedy zagrożeni, starają się więc okazywać sobie wzajemne zrozumienie (*dibanai* czy też *diduma*). Nie wolno wówczas weselić się, zachowywać głośno, na przykład śpiewać.

Wszyscy członkowie grupy biorą też udział w mityngach *dibui*, na których odbywa się magiczne praktyki dla pomnożenia plodów i zapewnienia dobrobytu całej wyspie. Aktywność wspólnoty wyraża się tutaj w podwójny sposób: przez niesienie



pomocy specjalistom — *aunkau dibuangi*, czy też przez zachowywanie postu — *sab* (dla siły duchowej).

Prawom wspólnoty podlega również nawiązywanie przyjaźni (o instytucji *asek*, czyli przyjaciela, pisałem już w rozdziale pierwszym). Nie wolno zatem nawiązywać takiej zinstytucjonalizowanej przyjaźni braciom, a nawet członkom tego samego klanu. Takim postępowaniem można bowiem dać innym powody do „złego myślenia” — do zazdrości i zawiści.

Odwiedziny przyjaciela, czyli *turang*, składa się, by „wnieść do domu rodziny przyjaciela pokój i radość”, by zanieść mu coś, czego mu brakuje, by wypalić z nim tytoń, by przynieść mu lekarstwa, by przestrzec go przed atakiem *sangumy* albo podaniem trucizny, by wreszcie dostarczyć mu wiadomości w charakterze *adżika* (pisałem o nim w rozdziale o rodzinie). Odwiedzający nie tylko udziela pomocy odwiedzanemu, ale także okazuje mu w ten sposób szacunek. Można też odwiedzić przyjaciela po prostu dlatego, że się go lubi, jednak takie wizyty nie powinny odbywać się w nocy, kiedy inni członkowie rodziny śpią.

Jest zasadą, by gospodarz w czasie wolnym od pracy siedział blisko ogniska, aby ludzie wiedzieli, że jest gotowy do *turangu*. Jeżeli ktoś nie pali przed domem ogniska, ludzie powiedzą o nim, że jest chytry.

Na Biem znana jest jeszcze inna, specyficzna forma przyjaźni: *luou*. Przedstawiciel każdej rodziny na wyspie ma swojego *luou*, mieszkającego na jednej z wysp sąsiednich: Manam, Rubrub, Kadawar, Weil, Koil i Wogeo, lub na stałym lądzie, w wiosce Watam, Murik, Kupar albo Medam. Ta kategoria przyjaciół pochodzi jeszcze z czasów mitycznych podróżników, braci Manuba i Libuaba, którzy wojażując swoimi *kanu*, zatrzymywali się na kolejnych postojach, nawiązując znajomości z mieszkańcami sąsiednich rejonów.

Jeżeli ludzie z wysp Kadawar czy Rubrub przyjadą na Biem, to nie mogą gościć u nich — mimo że mają tu swoje rodziny — ale muszą zamieszkać u swoich *luou*. Mieszkanie u rodziny byłoby obrazą dla *luou* z Biem, gdyż oznaczałoby, że nie ma on dość jedzenia i prezentów. Taki *luou* utraciłby dobre imię wśród swojej społeczności. Podobne zwyczaje panują w tych miejscowościach poza Biem, do których udają się ludzie z wyspy.

*Luou* zatrzymuje się w domu najstarszego brata w przyjmującej go rodzinie, zaś młodszy bracia pomagają starszemu w doglądaniu wspólnego gościa, przynosząc mu jedzenie i prezenty. Kłótnia z *luou*, czy nawet uczynienie mu nietaktu, musi mieć finał w postaci przyjęcia, na którym gość wynagradzany jest tradycyjnymi prezentami.

Podczas tych odwiedzin *luou* przyjmującemu nie wolno wychodzić z domu do pracy. Czas wizyty ma być całkowicie poświęcony przyjacielowi.

Z *luou* wymienia się jedzenie i ozdoby. Między wyspiarzami wymieniane są *kaukau*, *taro*, banany, tytoń, betel, *daka*, drób, świnie, tradycyjne naczynia i sztuce, sukienki z trawy, ozdoby i farby. Natomiast od *luou* ze stałego lądu bierze się koszyki, sago, muszle i gliniane naczynia — w zamian za jedzenie z ogrodów. Nie wolno prowadzić takiej wymiany z człowiekiem, który nie jest *luou* osoby uczestni-

czącej w transakcji. Dokonanie czegoś takiego powoduje złamanie prawa *luou*. Nie można już wówczas oczekiwać pomocy od przyjaciela. Wykroczenie to nazywa się na wyspie „ukradzeniem talerza z jedzeniem” *tabir naknak*.

Podróżujący, który nie ma swego *luou*, odwiedzając jakąś miejscowość może za-trzymać się w domu wodza. *Tanep* może odwiedzającego przekazać któremuś ze swoich ludzi, ale nie na cały czas gościny.

Jeżeli ktoś nie ma przyjaciela, może sobie go „kupić” od kogoś, kto ma ich więcej. Transakcję tę rozpoczyna prośba o zgodę ze strony „właściciela” *luou*. Jeżeli ten się zgodzi, „kupujący” zwraca się do rodziny, by ta zgromadziła prezenty w postaci świńskich szabli, psich zębów, koszyków, tradycyjnych talerzy i glinianych garnków, po czym „nabywca” przekazuje to wszystko „sprzedawcy” *luou*. „Przechodni przyjaciel” należy odtąd do rodziny i potomków „nabywcy”.

Konstrukcja społecznej hierarchii na wyspie opiera się na podstawowej zasadzie: im kto mieści się wyżej, tym więcej musi dawać z siebie innym. Każdy, nawet wódz, jest uzależniony od wspólnoty, każdy ma w niej swoje miejsce. Człowiek z Bie, akceptując ściśle wyznaczone sobie miejsce w grupie, nie czuje się poniżony ograniczeniami swego statusu. W tradycyjnym systemie jest miejsce dla każdego — jeżeli tylko nie występuje przeciwko interesom społeczności. Nawet *gadgad* nie musi żebrać o jedzenie. To wódz ma pamiętać o tym, by był nakarmiony, znajdując ubogiemu małżonka, pozwala mu uprawiać ogród na swojej ziemi.

Nie jest to wyłącznie sprawa jego szczodrości i dobrej woli. Obyczaj wyspy rytualizował relacje pomiędzy wodzem a najuboższymi. Tylko biedne kobiety mogą obmywać dziecko *tanepa* po porodzie. Tym znakiem mówią jakby przyszłemu *tanepowi*: gdy dorośniesz, pamiętaj, że to my obmyliśmy ci oczy, byś nas widział, uszy — byś nas słyszał, język — byś do nas dobrze mówił.

Rodzinę *tanepa* określa się często na wyspie jako *tanep danu* (*dan* to „woda”), czyli ludzi należących do wodza. Ale określenie „jednej wody” — jak wspomnieliśmy na początku tego rozdziału — odnosi się także do całej wspólnoty. Trzeba przyznać, że ta metafora bardzo trafnie odzwierciedla charakter stosunków społecznych na wyspie. „Woda” współzależności i współodpowiedzialności przesiąknięte są bowiem wszystkie struktury tej wspólnoty, od jej szczytów, aż po sam dół. Nie ma tu „tamy”, która by odgradzała klasę panującą od ludu barierą antagonizmu. Ludzie wodza, to nie tylko jego rodzina, ale także cała społeczność, jego „świnie i psy”. Ale wódz także w jakimś sensie należy do swojej społeczności, podobnie jak należy do niej jego rodzina.

Nie tylko zresztą należy do wspólnoty, ale i zależy od niej w mocnym stopniu — tak jak wspólnota zależy od niego. Jeśli w wyobrażeniach ludzi z wyspy *tanep* jest palmą, która osłania przed słońcem i deszczem, daje owoce — to podporami pnia tej palmy są nie tylko jego najbliżsi pomocnicy, *dziangdziangowie*, lecz także cała społeczność, którą otacza opieką.

## Stratygrafia — pokrzyżowane zależności

Spoleczność wyspy można porównać do poplątanej mozaiki wzajemnie krzyżujących się relacji. Przybyszowi jest niezmiernie trudno zorientować się w zasadach, regulujących funkcjonowanie tej złożonej konstrukcji. Sami wyspiarze nie mają z tym problemu, ponieważ każdy mieszkaniec Biem od dziecka doskonale zna nie tylko własne miejsce we wspólnocie oraz prawa, wynikające z jego osobistego statusu, ale także miejsce i prawa większej grupy, do której należy, niezależnie od tego, czy jest to rodzina, klan, czy grupa „specjalistów”. Taki — właściwy danej jednostce lub grupie — status określa się na wyspie mianem *bubura*.

Do tej pory rozpatrywaliśmy stosunki społeczne na wyspie pod kątem tradycyjnej hierarchii rodzinnej i społecznej, zakorzenionej w mitach i obrzędach. Teraz przyjdzie nam rozpatrzyć różnice społeczne pod względem posiadanego majątku oraz własności, a także pod względem wieku i płci.

Mieszkańcy Biem pojęcie własności rozumieją dwojako. Słowo *niau* określa własność w znaczeniu „mam do tego prawo”, natomiast termin *niaure* wskazuje na fakt wyłączności. Jednocześnie tym ostatnim terminem określają tubylcy takie relacje, jak „moja wyspa”, „moje morze”, „mój ojciec” — czyli *niaure* jest też pojęciem pewnego rodzaju współwłasności. Mąż mówi o swojej żonie *ain niau*, czyli „moja kobieta”, zaś o drzewie, które rośnie w jego ogrodzie, powie *kai niau* — „moje drzewo”. Gdy umiera, to „jego drzewo” zostaje ścięte, gdyż będzie ono teraz *kai niau* w jego życiu duchowym. Wyspiarze, mówiąc o zasadach własności w jej tradycyjnej formie (*amum rau*), rozróżniają zatem indywidualną i wspólną — czyli rodzinną, wioskową, klanową lub ogólnoplemienną — formę posiadania.

Jej rodzaj może ulegać zmianie, szczególnie gdy wchodzi w grę przekazywanie własności. Ojciec może podarować swoje drzewa synom czy córkom. Wtedy, mówiąc o tych drzewach, będzie używał zwrotu *niaure*, natomiast dzieci mówić będą *niau*. Drzewo takie przejmuje też coś z relacji ojca–dziecka. Pod tym drzewem opłakiwać będą dzieci śmierć ojca, pod to drzewo przyprowadzać będą swoje dzieci, by opowiadać im o ich dziadku; będą też w jego cieniu sypiali, by kontaktować się ze zmarłym ojcem.

Przyjmuje się, iż posiadacz jest ojcem swojej własności (*itamami*). „Ojcami” w tym wypadku mogą być zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Właściciele określani są również terminem *tama* (dosłownie ojciec), co oznacza, że jakby „spłodzili” daną rzecz. Bycie *tama* to nie tylko przywilej posiadania, ale i obowiązek dbałości o to, co się posiada. Wyżej podane formy tradycyjnego prawa własności odnoszą się nie tylko do życia materialnego na ziemi, ale — według wiary tubylców — obowiązuje również w życiu duchowym po śmierci.

Dawniej pojęcie *tama* w odniesieniu do własności miało głębsze znaczenie, gdyż było w większym stopniu personifikowane, ponieważ wszystko, co miało wartość dla przeciętnego wyspiarza, dostał on wcześniej od ojca. Powodowało to większe poszanowanie danej rzeczy w społeczności.

Wśród mieszkańców Biem powszechnie znany jest mit o zawłaszczeniu i podziale ziemi pomiędzy społeczność wyspy. Dawno temu nie istniała jeszcze grupa ludzi po-

siadających ziemię — *aruk*, a każdy klan mieszkał osobno. Pewnego razu wszyscy zgromadzili się i postanowili połączyć. Wybrali zatem wspólnego *tanepa*, wspólnie organizowali *kuluou* i *singsingi*. Jednak ich miejsce zamieszkania, Kiedbino, było zbyt małe, i nie mogło wszystkich pomieścić ani dać im odpowiednich ilości pożywienia. Dlatego postanowili powiększyć swoje terytorium, karczując ziemię z *matou*, czyli drzew i lian. Na nowym, większym terytorium wódz podzielił ziemię na poszczególne domy — *tau*. Każda rodzina otrzymała własny dom i ziemię.

Właściciele tych domów ogłosili, że każdy, kto zechce się tu osiedlić, dostanie własny kawałek ziemi pod budowę domu. Na wieść o tym ze wszystkich stron wyspy zaczęli przybywać ludzie i tak powstała społeczność *aruk*, nazywana w tym czasie *malal*. Społeczność ta stworzyła osiedla (rodzaj „gniazda rodowego”): Ibgageno, które było w posiadaniu rodziny Not, oraz osady Muon i Kuaio, zamieszkałe przez rodziny Sakanau, Mout, Alup i Fabier. Ich wielki *tanep*, noszący imię Samgai, zamieszkał w miejscu Muon Kuaio.

Podział ten obowiązuje do dnia dzisiejszego, tu mają swoje domy potomkowie rodów, wymienionych w opowieści. Tu również mieszka ich wódz, a wokół jego domu jest dużo miejsca, gdzie nadal odbywają się *singsingi* i *kuluou*. Jednak w *aruk* są również i inni przybysze, którzy niegdyś nie otrzymali zgody wodza na wybudowanie domów i osiedlenie się na tym terenie. Do takich osiadłych bez pozwolenia należą między innymi Kabong tibu, czyli potomkowie Kabonga. Do nich bowiem należy opuszczona wcześniej ziemia Rabakok, a nie ziemia *Aruk*. Taka wspólnota z innej części wyspy, osiedlona na cudzym terenie, nosi nazwę *anubuk*, a jej przywódca ma tytuł *tanep anubuk*. Pierwszym takim *tanepem* był Samgai, który umarł bezdzietnie, po nim zaś na *tanepa anubuk* wybrany został Sagain, który spokrewniony był z *tanepem* Auringiem. Sagain bezprawnie sprowadził całą rodzinę na ziemię, należąca do *aruk*. Razem z przybyszami częściowo zmieniły się relacje władzy — zmniejszyła się rola wodza, który nie mógł się już odwoływać do argumentu mitycznego obcowania z ziemią. Niektórzy tubylcy uważają, że przybyszów powinno się usunąć, gdyż według tradycyjnego prawa nie są właścicielami ziemi, na której mieszkają.

Znana jest również legenda mówiąca o grupie Mudulo, zamieszkującej *anubuk* Mungbeniau w okolicy Guruom. Dawno temu, po wielkim wybuchu wulkanu, wszyscy mieszkańcy opuścili ten niebezpieczny teren, udając się do innych rejonów wyspy. Wielu w ogóle opuściło wyspę, udając się na wyspy sąsiednie: Rubrub, Kadawar, Weil, Koil, Manam, Bagbag, Boasa, Karkar oraz na stały ląd w okolicy Bogii. W tym niebezpiecznym miejscu pozostała tylko jedna kobieta o imieniu Maneu. Schroniła się w jaskini zwanej Naren, znajdującej się w pobliżu krateru. Wódz tej ziemi o imieniu Kinang schronił się na wyspie Rubrub, jednak po jakimś czasie wrócił tu, i odnalazł Maneu; przyprowadził ją na swoją ziemię. Potem, wędrując po wszystkich wyspach, na których byli jego poddani, sprowadzał ich tutaj. Wódz ten dał początek nowej grupie *anubuk*, Mudulo. W czasie przebywania na wygnaniu niektórzy ludzie weszli w związki małżeńskie z mieszkańcami innych wysp lub ze stałego lądu. Powrócili więc razem z rodzinami, zabierając stamtąd swój dobytek, święte kamienie. Pierwszym wodzem tego *anubuk* był Kinang, a po nim nastał Kol.

Anubuk Mudulo stworzyli ludzie o imionach Marten, Nakai, Kairang, Kabong, Salmien, Akaur Bainai, którzy byli w tej grupie *bigmenami*.

Do dnia dzisiejszego istnieje jednak spór, czy usunąć potomków Akaura, Salmiena, Nakaia i Kairanga z ziemi Mudulo, na którą zaproszeni zostali przez Kinanga. Jednak przeważa opinia, że powinni tam pozostać, bo zaprosił ich *tanep*.

Inną jeszcze grupę, o nazwie Kulgirab, zorganizował człowiek o imieniu Buon, który był pierwszym jej wodzem. Stracił swoją pozycję wodza przez zawarcie związku małżeńskiego z kobietą z plebsu, która nie była med. Legenda głosi, że wcześniej mieszkał on w miejscu zwanym Mudulo. Jednak razem z innymi ludźmi, a w tym również z częścią mieszkańców Mudulo i Aruk założył Kulgirab. Tymi pierwszymi *bigmenami* byli między innymi: Kalsau, Ikied, Kiginamtibu, Kiedalu, Ramoi i Kamgar. Obecnie ludzie wchodzący do tej grupy nie mają samodzielnych *singsingów* lub innych uroczystości a na czas świąt łączą się ze społecznością Aruk.

Obiektami własności na wyspie są: klany, ziemia — zarówno tereny zabudowane lub przeznaczone pod budownictwo, jak ziemia uprawna — ugory, minerały, woda (pitną i morską), wybrzeże, skały i rafy koralowe. Do tej kategorii dodać też trzeba palmy betelowe i kokosowe, drzewa chlebowe, drzewa ela oraz krzewy i rośliny mające wartość rynkową, takie jak kawa lub kakaowce.

Kategoria własności zasiedlonej jest z zasady określana jako *niaure*, czyli należąca do wspólnoty. Wyjątkiem jest tereny podarowane lub sprzedane misji katolickiej, a także przeznaczone pod zabudowania szkolne.

Bez posiadania ziemi nie ma możliwości życia na wyspie, więc wyjściem jest szukanie możliwości zarobkowania na głównym lądzie i co się z tym często wiąże zakazem wieloletnim odwiedzin wyspy i rodziny.

Z tego szczególnego traktowania ziemi wynikają także zasady, dotyczące jej dzielenia. Gruntu nie można podarować według własnej woli. Przekazanie ziemi człowiekowi, który nie ma do niej obowiązujących tradycyjnych praw, uważane jest za rodzaj zabójstwa we własnej rodzinie, gdyż ta, przez pozbawienie jej życiodajnej części, skazana zostaje na głód.

Prawo własności ziemi jest na wyspie zagadnieniem bardzo niejasnym i skomplikowanym, i to nie tylko dla obcych. Dezorientację pogłębia fakt, że na Biem toczy się stale wiele sporów o prawa własności do ziemi. Sądy państwowe dystryktu czy prowincji nie zawsze są w stanie rozstrzygnąć ten problem zgodnie z obowiązującym prawem, bywa więc, że sprawy przekazywane są do sądów wioskowych, gdzie wódz wydaje wyroki zgodnie z tradycją, a co ważniejsze — zgodnie z poczuciem tradycyjnie pojmowanej sprawiedliwości. Dodać tu trzeba, że w pojęciu wyspiarzy nie ma rozgraniczenia pomiędzy powierzchnią ziemi a tym, co znajduje się pod nią, nawet bardzo głęboko. Ziemia to całość stworzenia, a więc wszystko, co się w niej znajduje, należy do „ojca ziemi”, czyli tego, komu przeznaczył ją Nanarang, a nie — jak w prawodawstwie angielskim — do królowej.

W całej Papui–Nowej Gwinei trudno mówić jednostce o posiadaniu ziemi czy czegoś innego na własność. Ziemia jest własnością klanu, rodziny. To samo dotyczy tego wszystkiego, co na tej ziemi się znajduje. Do indywidualnych własności zaliczyć można posiadanie jakiś drzew, krzewów. Tak samo tradycyjne historie,

tańce, pieśni, święte kamienie i miejsca, wzory, lekarstwa, magia mogą być własnością rodzinną, a nawet indywidualną. Nim ktoś z zewnątrz zechce je użyć, musi wpiery uzyskać zgodę właścicieli. Podobnie imiona są własnością rodziny. Dopiero przez otrzymanie imienia ktoś staje się jej członkiem.

Prawo do używania ziemi, uprawy ogrodów i zbierania orzechów, jagód i owoców zazwyczaj przechodzi z ojca na syna. Mamy tu do czynienia z dziedziczeniem prawa własności przez urodzenie. Dziedziczy pierworodny, z tym, że ojciec podkreśla, że ma on podzielić się ziemią z rodzeństwem, szczególnie bliskim ojcu jest najmłodsze dziecko; dla niego często ojciec wyznacza kawałek ogrodu. Jeżeli ojciec umiera, gdy dzieci są jeszcze małe, wtedy do czasu ich dorostania ziemią opiekuje się brat ojca. Decyzja ojca odnośnie podziału ziemi staje się prawomocna po jego śmierci. Nie spotkałem się ani z jednym przypadkiem, że „testament” ojca zostałby podważany po jego śmierci. Jednak nagła śmierć ojca i brak instrukcji odnośnie podziału ziemi kończy się sporami, a nawet walkami w rodzinie. W takich przypadkach młodszy bracia roszczą sobie pretensje do wymiaru pola a częściej do położenia, w którym ojcowiznę daje im najstarszy brat w użytkowanie. Jeżeli spór nie ma szybkiego zakończenia, wtedy bracia zmarłego próbują negocjować, a gdy i ich działanie nie osiągnie pożądanego skutku, wtedy o sporze decyduje *tanep*, którego decyzyj już się nie podważa.

Oprócz synów kawałki ziemi mogą dostać — ale tylko w użytkowanie — córki. Czasami mamy do czynienia z sytuacją, że ziemia dostaje się córkom poprzez testament ojca, lub jako dodatkowa darowizna. Tego typu darowizny prawie zawsze są kwestionowane przez męską część rodziny. Kobiety posiadające ziemię, będą na niej gospodarzyć, ale dopiero po zawarciu związków małżeńskich. Nie nazywają jej też „swoją ziemią”, czy „swoimi ogrodami”, ale oddają ją pod opiekę mężom. W każdej jednak chwili mogą ją zabrać mężom, co ma miejsce szczególnie w przypadkach wzięcia przez nich drugich żon. Uprawianie ziemi żon ma w jakiś sposób przypominać im o prezentach dla teściów i szwagrów. Ziemię ojcowską kobieta zazwyczaj przekazuje w dziedziczenie swemu najstarszemu synowi; chyba że jej brat zadecyduje inaczej. Gdyby kobieta owdowiała i wróciła do swojej wioski, ziemia przejdzie do rodziny brata. Wtedy on uprawia ziemię, zaś kobieta otrzymuje pożywienie dla siebie i dzieci.

Nowe zamążpójście niekoniecznie wiąże się z otrzymaniem od brata dawnego kawałka ziemi. W innym przypadku w celu połączenia ziemi z rodziną aranżuje się tak związki małżeńskie, by ziemia wróciła do dawnych właścicieli. Ma to miejsce, gdy w trzeciej generacji dziewczyna wychodzi za mąż za mężczyznę z rodu brata swojej babki. Dziedziczy ona wtedy ziemię babki, która w ten sposób powraca do babcinego brata. Sytuacja może też być taka, że ojciec daje duże kawałki ziemi swoim córkom, by w ten sposób spowodować ich pozostanie w swojej wiosce — i wtedy po ich zamążpójściu mężowie przenoszą się do wioski swoich żon.

Istnieje problem przekazywania ziemi ludziom obcym. W przypadku zawarcia związku małżeńskiego z kobietą z wyspy, otrzymuje on prawa do używania ziemi jej brata, ale nie ma do niej praw własności. Czasami dochodzi do transakcji finansowej, gdy pozwala się jakiś kawałek ziemi nabyć za odpowiednią zapłatą. Takie przypadki

rozpoczynają jednak serię kłótni i walk pomiędzy rodziną sprzedającą a kupującą — obiektem sporów są tu zazwyczaj prawa do transakcji i podziału zapłaty.

Kiedy gospodarz nie ma syna, ziemię otrzymuje jego córka, ale pod warunkiem, że potem przekaze ją najstarszemu synowi czy też nawet wszystkim synom. Często takiej sytuacji próbuje się uniknąć poprzez adoptowanie dziecka płci męskiej (najczęściej syna jakiegoś bliskiego krewnego), któremu przekazuje się w ten sposób prawa dziedziczenia. Bywa jednak, że mężczyzna umiera, nie posiadając dziecka własnego ani adoptowanego. W takim przypadku ziemia przechodzi na własność potomka męskiego najbliższego krewnego zmarłego. Nacisk kładzie się na to, by taki dziedzic był pierworodnym i pochodził z najbliższej rodziny. Pierwszeństwo będzie miał tu więc pierworodny syn brata ojca. O ile nie ma takiej osoby wśród braci ojca, wybiera się krewnych ze strony córek brata. W takim przypadku dziedziczy najstarszy syn pierworodnej córki brata zmarłego. Jeżeli zmarły nie miał braci, wtedy dziedzicem jest najstarszy syn jego siostry. W przypadku, gdy i on nie miał ani braci ani sióstr, dziedziczy jego ziemię najstarszy syn najstarszego brata ojca zmarłego — a gdy i takiego nie ma, to wtedy dziedzictwo przejmuje najstarszy syn najstarszej córki brata ojca. Gdy i ta opcja nie wchodzi w rachubę, dziedzicem będzie najstarszy syn najstarszej siostry ojca.

W przypadku śmierci człowieka bezdzietnego *tanepowie* mogą zmienić prawo dziedziczenia i sami przejąć jego ziemię w posiadanie, nawet mimo protestu dalszych krewnych. Zajmujący ziemię wódz zazwyczaj tłumaczy, że mając wiele żon, potrzebuje więcej gruntów, względnie obiecuje, że ziemię tę przeznaczy na ogrody komunalne, z których jedzenie będzie służyło całej wspólnoty.

Kłótnie o ziemię należały w przeszłości do rzadkości, bo było jej wystarczająco. Dziś sytuacja uległa zmianie w związku ze wzrostem liczby mieszkańców i — co się z tym wiąże — brakiem ziemi pod ogrody. Wpływ na intensyfikację sporów ma także nowy obyczaj sadzenia w ogrodach roślin dochodowych, takich jak kawa czy kakao. W przeszłości zdarzały się przypadki grabieży ziemi, dokonywanej najczęściej przez rodziny *tanepów*, szczególnie ich braci, którzy pod pozorem uprawy wielkich ogrodów na *kulou* brali ziemię, należącą do *gadgad*, i nie chcieli jej zwrócić. Obecnie w takich sytuacjach żądają oni od *gadgad* zapłaty za używanie ziemi i za rośliny oraz drzewa na niej się znajdujące, co często przekreśla możliwość odzyskania ziemi przez ubogiego wyspiarza. Takim grabieżcą był Soup, brat Taragobiego i jego synowie.

Od czasów mitycznych każdy klan, mając odrębność terytorialną, posiada również własny obszar wybrzeża, na którym ludzie z innych grup społecznych nie mogą przebywać ani dokonywać połowów. Osoby spoza tych grup przebywające na ich terenie podlegają karze; nawet karze śmierci. Obecnie ta zasada zanika i wybrzeże staje się dostępne w całości dla wszystkich. Wyjątek stanowi tylko miejsce i czas, w których przeprowadza się praktyki magiczne, związane ze sprowadzaniem przyływów morza *buol*. Kiedy czarownik — specjalista *tamot agon* — powiadamia wodza, że przystępuje do pracy, wódz wydaje zakaz przebywania i kąpieli w morzu w tym rejonie.

Prawo własności raf koralowych, które dawniej było przestrzegane rygorystycznie, obecnie jest zachowywane tylko częściowo. Łowienie ryb na rafach koralowych

jest więc dziś dozwolone wszystkim, chociaż stosowanie specjalnych narzędzi (np. dziid — *supsup* czy *soap*) pozostaje nadal wyłącznym przywilejem właściciela rafy.

Na wyspie nie ma rzek, ale bywa, że woda deszczowa spływająca z gór lub wulkanu, gromadzi się w zagłębieniach czy wydrążonych kamieniach, znajdujących się na ziemi będącej własnością danej rodziny. Woda ta też stanowi jej własność i niedopuszczalne jest czerpanie jej przez innych ludzi.

Istotna jest kwestia własności wybrzeża (*rau*) w aspekcie możliwości cumowania na nim łodzi. W zasadzie całe wybrzeże wyspy stanowi własność kogoś z klanów bądź jakiejś rodziny, dlatego też tradycyjne prawo zabrania umieszczania łodzi w dowolnych miejscach. W takim wypadku dopuszczalne jest zaanektowanie lub zniszczenie obcej łodzi. Własność wybrzeża jest analogiczna do własności domu. Na wybrzeżu można wydzielić trzy *rau*: teren należący do rodziny Gurum, teren należący do potomków rodziny Bur oraz teren zarezerwowany dla potomków rodziny Bam.

Dlatego wielkim przestępstwem byłoby zabranie pozostawionej na brzegu łodzi, przywłaszczenie sobie z niej wiosła lub innego przedmiotu, np. dziidy czy naczynia do wybierania wody (*nim*).

Każdy klan lub grupa specjalistów, czyli „ojców” (*tamor*) przedmiotów kulturowych, bądź wzorów lub ozdób, posiada wyłączność na wytwory swojej pracy. Prawo stosowania określonych wzorów ozdobnych na łodziach czy żaglach stanowi domenę jego twórcy, nikt inny nie może ich stosować dowolnie. Podobnie wygląda sprawa tańców i pieśni. To są dobra, które trzeba „kupić” i dopiero wówczas — po uzyskaniu zgody twórcy — stosować jako własne. Jednak istnieją obszary działania, które nie podlegają wymianie i stanowią najgłębiej strzeżoną tajemnicę. Dotyczy to zagadnień związanych ze stosowaniem zaklęć magicznych, leczenia ludzi i zwierząt, kultowych rzeźb i malowideł, a także wzorów umieszczanych na domach mieszkalnych.

Innymi elementami własności kulturowej danej grupy społecznej czy klanu są pieśni i tańce — *singsingi*. Tylko niektóre z nich są własnością jednej grupy społecznej czy danego klanu. *Singsingi* stare, dotyczące duchów czy bóstw, bywają otoczone tajemnicą, której powiernikami są ich „ojcowie”, szczególnie wodzowie i bigmeni.

Zagadnienia prawa wyłączności dotyczą również tradycyjnych zachowań i form postępowania, które obowiązują tylko wybrane osoby lub grupy społeczne. Osobom nieupoważnionym przez pokoleniową tradycję zabronione jest stosowanie tych praktyk. Uzurpator, jako złodziej, spotyka się z potępieniem i poniżeniem przez lokalną społeczność.

Wspominaliśmy już o prawach wyłączności wodza (ewentualnie *dziangdzian-gów*, działających w imieniu *tanepa*) do odbywania pewnych czynności obrzędowych, na czele z wyprawianiem *kuluou*. Szereg podobnych czynności i znaków przypisany jest do różnorodnych grup społecznych. Należy do nich wyłączność grania na kultowych instrumentach muzycznych, np. na *garamutach*, na których przesyłane są specjalne sygnały (*abor*), wzywające na zgromadzenia. Tylko ci, którzy są „ojcami” tych sygnałów, mogą grać na instrumencie. Ciekawe, że same



bębny stanowią własność wodza, jednak przechowywane są przez innych członków danego klanu, którzy posiadają pełnomocnictwa *tanepa*. Powiernicy *garamutów* mają też prawo nadawania tym kultowym instrumentom imion, mogą też ozdabiać je własnymi wzorami i motywami.

Zasady tak rozumianego prawa własności obejmują też w pełnym zakresie ozdoby stroju, właściwe dla każdego klanu (*nadžing*) oraz własne motywy dekoracyjne (*gargar*). Bliżej na ten temat opowiemy w następnym rozdziale.

Każda rodzina posiada też własne i wyłączne imiona. Mogą być one dziedziczne, ale nie można ich sobie przywłaszczać. Imiona należą do rodziny matki dzieci i to ona je nadaje. „Pułą imion” rozporządza zaś ich specjalny powiernik, np. brat matki albo jej starsza siostra. Tego powiernika rodowych imion młodszy członek rodziny prosi o zgodę na przyznanie prawa do konkretnego imienia jego dziecku. Dopiero po zgodzie powiernika może je nadać matka.

Całą ziemię oraz inną własność ojca, np. drzewa, sprzęty domowe, łodzie, a także mity, dekoracje i wzory, dziedziczy po ojcu pierworodny syn. Tubylcy mówią, że w pierworodnym dziecku płynie krew ojca — *tanim*, twierdzą też, że ziemia idzie w ręce najstarszego syna, bo jest on owocem „pierwszej miłości”. Nawet kiedy jeszcze żyje ojciec, syn pierworodny, z chwilą zawarcia związku małżeńskiego, dziedziczy połowę ziemi. Z pozostałej części gruntu ojciec może obdzielać inne dzieci, ale zazwyczaj jest to tylko forma dzierżawy, która i tak wróci do pierworodnego. On też wreszcie, mając wszystką ziemię, zobowiązany jest do zapraszania reszty rodzeństwa do pracy w swoich ogrodach, by potem móc obdzielać najbliższych płodami rolnymi.

Młody dziedzic, według tradycji, przekazuje każdemu z rodzeństwa po jednym drzewie chlebowym oraz po jednej palmie kokosowej i betelowej. Tak samo czyni z talerzami, koszykami, wiosłami czy dzidami. Córkom często daje dziedziczone przedmioty sam ojciec. Warunkiem dziedziczenia przez najstarszego syna jest jednak zawarcie małżeństwa według woli ojca.

By zapobiec przejściu ziemi w obce ręce, małżeństwa pierworodnych synów aranżuje się w ten sposób, by ziemia zostawała w rękach tej samej rodziny (mówiliśmy już o tym w rozdziale pierwszym).

Po matce dziedziczy się niewiele. Przeważnie w imieniu matki dostaje się coś od brata matki, *kandere*.

Razem z ziemią rodzice przekazują dzieciom jej historię, razem z wiedzą, gdzie przebiegają granice ich własności i jak są one oznaczone, imionami dawnych jej właścicieli, członków danego rodu czy rodziny, oraz sposobami najlepszej uprawy.

W przypadku śmierci ojca w czasie, gdy dzieci są jeszcze małoletnie, ziemia przechodzi czasowo w posiadanie brata ojca. Przekazana ona zostanie dzieciom w chwili, gdy osiągną pełnoletność. I choć czasem ociąganie się stryja w przekazywaniu spuścizny doprowadza go do kłótni z dorastającym pierworodnym, na ogół testament ojca nie jest podważany. Natomiast gdy ojciec wydziedzicza syna, ziemię najczęściej przekazuje siostrzeńcowi, lecz rodzina dochodzi wtedy zawsze swoich praw, czy to przez odpowiednio zawarte małżeństwo, czy przez pomoc w czasie choroby i pogrzebu ojca.

Za życia ojciec może dać małe kawałki ziemi jako wyprawki wychodzącym za mąż córkom. One zaś dają tę ziemię w dogleśnię swoim mężom. Ci jednak nie stają się przez to jej właścicielami, „dogleśnią jej” tylko na prośbę żon. Pozadane jest, by dana córkom w depozyt ziemia wróciła do rodziny ojca. Czyni się to przez naznaczenie dzieciom odpowiednich partnerów do małżeństwa, przez które ziemia podlega rekomasacji. Bywa często, że na przykład syn takiej kobiety wysyła córkę do rodziny brata matki, by wyszła za mąż za wnuka lub syna tego ostatniego.

Ziemia nie może być dziedziczona przez siostrzeńców, z wyjątkiem sytuacji, gdy brat nie posiada dzieci. Natomiast gdy pierworodnym dzieckiem okaże się córka, to ona wówczas dziedziczy ziemię.

Istnieją jednak sytuacje, w których ziemię dziedziczą inni, często obcy ludzie. Dzieje się to, gdy ktoś obcy dogleśnia chorego właściciela ziemi i pochowa go po śmierci (*aunar puai*), oraz gdy rodzina nie mogła pochować zmarłego, ponieważ ciało było w stanie rozkładu — wówczas ziemię dziedziczy osoba dokonująca pochówku (*aunar puai, lama iasak*). W takich wypadkach rodzina zmarłego stara się odzyskać utraconą ziemię (*kubur imulki*): jeżeli tego nie uczyni, ziemia definitywnie przejdzie na własność potomstwa ostatniego właściciela.

Tubylcom znane są również inne sytuacje, w których dopuszczalne jest przekazanie ziemi w dziedziczną własność osobie obcej. *Kubur ituotki* — oznacza, że ziemię można nabyć drogą kupna. Zapłaty za ziemię dokonuje się, przekazując dotychczasowemu właścicielowi odpowiednią ilość świń lub świńskich kłów, psich zębów czy też innych wartościowych przedmiotów. Tak nabyta ziemia już nigdy nie powraca do dawnych właścicieli. *Kubur isiki piu-o; kubur imulki piu-en lamu* — to zdobycie ziemi siłą; grunta tak przywłaszczone tylko w ten sam sposób mogą zostać odzyskane. *Kubur muku nganagini* — to dziedziczenie ziemi przez nieślubne dziecko córki. Dziecko może dziedziczyć ziemię po dziadku lub po ojcu, o ile ten się ujawni i przyzna publicznie do ojcostwa. *Ipil-eu; ipil ioad* — to przekazanie ziemi obcej osobie na podstawie danego przyrzeczenia. Może to nastąpić tylko w szczególnych przypadkach: w sytuacji, gdy małżeństwo jest bezdzietne — ziemię może wtedy odziedziczyć rodzina, która się nim opiekowała (*nat tatag, ipil ek-di*), w sytuacji, gdy dzieci nie opiekują się chorymi rodzicami i kłócą się z nimi (*nat ditei tag disiegti*), wreszcie w przypadku posiadania przez małżeństwo tylko syna i córki — ziemia wówczas jest dzielona pomiędzy oboje (*kubur ngamu lama*), jednak w przyszłości — poprzez zawarcie odpowiedniego związku małżeńskiego — z powrotem przechodzi ona w posiadanie brata.

Tradycyjne formy dziedziczenia w rodzinie są na wyspie nadal przestrzegane, choć istnieje też możliwość zakupu ziemi przez innych tubylców, bądź przybyszów z zewnątrz. Dotyczy to jednak na ogół gruntów pod budowę. Ziemia, na której znajdują się ogrody uprawne, w zasadzie nie podlega sprzedaży. Zapłatą za ziemię dawniej była przekazanie odpowiedniej ilości fletów *nibiek*, świni czy szabli świńskich *dzuong*. Dziś taką formę wypiera zapłata gotówką, albo wynagrodzenie w dobrach materialnych, właściwych cywilizacji zachodniej. Najczęściej powodem zakupu ziemi jest chęć uzyskania dostępu do wybrzeża, co umożliwia cumowanie łodzi i połów ryb.

Ziemię można też nabyć jako rekompensatę za poniesiony trud: oddanie świni i urządzenie stypy obcej osobie (najczęściej czyni tak wódz), czy pomoc udzieloną obcemu w walce o odzyskanie zagrabionej ziemi (tzw. „kupienie krwi” walczącego). Ziemia jest też rekompensatą za uprowadzenie kogoś żony; przyjmującym za płatę jest wówczas ojciec kobiety. Przekazanie ziemi bywa również formą zadośćuczynienia matce dziecka nieślubnego przez jego ojca.

Spotkać się także można z przypadkami czasowego użyczenia ziemi pod uprawę. Jednak na ogół okres jej wynajmu jest na tyle krótki, by wypożyczający nie utracił prawa do własności „przez zasiedzenie” pożyczkobiorcy.

Powiększanie arealów rolnych — choć coraz rzadziej — odbywa się też poprzez karczowanie buszu lub zajmowanie terenów nie należących do nikogo i uważanych za nieurodzajne i trudno uprawne, np. w bliskim sąsiedztwie wulkanu. W taki sposób powiększają swoją własność szczególnie pracowici ludzie. Na wyspie określa się to jako „odkrycie” nowej ziemi.

Dawniej — jak już wspomnieliśmy — zaludniony był teren całej wyspy, domostwa były rozrzucone i nie było specjalnych ograniczeń w przemieszczaniu się. Wraz z podziałem na klany nastąpił podział wyspy i pojawiła się własność ziemi. Granice obszaru (baior) należące do klanu Kukubua i ziemi klanu Biat wyznacza magiczny kamień (pat), zwany Pat Ualain. Obszary, będące własnością klanu Biat, oddziela od terenów klanu Sagalub miejsce zwane Ruor. Istnieje jeszcze osobna grupa ludzi, zwana „potomkami Malbuongolieb”, którzy tworzą osobną rodzinę i nie chcą łączyć się z żadnym z klanów. I oni mają swój kawałek ziemi.

Kiedyś granice obszarów, należących do poszczególnych klanów, bądź rodzin, były wyraźnie oznakowane i mocno strzeżone. Tubylcy gromadzili w domach duchów broń dla ich obrony. Częste walki graniczne uniemożliwiły swobodne przemieszczanie się w terenie, a każdy obcy człowiek był postrzegany jako potencjalny zaborca. Często przywoływano na pamięć śmierć Maruka i Malaia, którzy zostali zabici przez ludzi zamieszkujących teren Kumuk, broniąc przesuwanych przez tych ostatnich totemów granicznych. Po zakończeniu waśni zbrojnej o granicę, często następowało jej wytyczenie w nowym miejscu, oznakowanym przez określone drzewo czy krzew. Zgodę na jego posadzenie musiały wyrazić obie strony.

W każdym klanie jest specjalista, który doskonale się orientuje, gdzie znajdują się granice klanowej ziemi; ludzie ci są najczęściej rozjemcami w sporach granicznych.

Na straży granic własnego terytorium i w rozstrzyganiu sporów o ziemię dużą rolę odgrywają tzw. liderzy ziemi. Są to ludzie cieszący się autorytetem, którzy orientują się w historycznym przebiegu granic pomiędzy poszczególnymi klanami bądź rodzinami. Liderami ziemi są najczęściej pierworodni synowie ich właścicieli, natomiast w sporze o ziemię, która jest własnością całego klanu werdykt wydaje wódz danego klanu, gdyż jest on jednocześnie wodzem danego terytorium.

Tubylców obowiązuje zasada, że na cudzej ziemi nie powinno się przebywać i to zarówno na terenie domostwa, ogrodu czy buszu. Oznaczenia granic własności nie wolno przekraczać. Zakaz dotyczący tych spraw określany jest jako *malek*. Na cudzej ziemi nie wolno też odbywać stosunków seksualnych (*lum be malek*), bo to może spowodować obniżenie plonów. Winni, którym ten występki zostanie udowodniony, muszą zapłacić grzywnę „za zniszczenia”.

Istotnym elementem prawa dziedziczenia ziemi (*nieg*) jest rytuał *gulai*, oznaczający przekazanie prawa do dziedzictwa. „Ojciec” ziemi oprowadza po niej dziedzica, przekazuje mu jej historię i przedstawia go duchom tego miejsca — szczególnie duchom swoich przodków — dla których następcą, aby objąć schedę, musi stać się „dzieckiem”. Jeżeli dziedzictwo obejmuje osoba obca, musi ona zostać najpierw usynowiona przez dotychczasowego właściciela.

Cenną dla tubylców własnością jest również ich dobytek, to jest dom i zwierzęta hodowlane, będące podstawą ich pożywienia. Szczególne znaczenie mają tu świnie i psy. Każda świnia jest oznakowana poprzez cięcia na uszach. Poszczególne żyjące tu klany stosują różne wzory nacięć i w ten sposób zaznaczają swoją własność. Wprowadzanie nowych znaków oraz kradzież zwierząt najczęściej doprowadza do kłótni i bójek. Oznakowanie zwierząt i zachowywanie tradycyjnych wzorów — według relacji tubylców — jest ważne nie tylko dla żyjących, ale także dla duchów przodków i duchów wcześniej zabitych świń. Nadanie każdej świni imienia, które jest własnością danego klanu czy rodziny, określa z jednej strony jej właściciela, z drugiej zaś — pozwala na łatwiejsze wykrycie złodzieja. Wyspiarze, przekazując czy dając w prezencie świnie, która ma już nadane imię, pilnują by oddać ją osobie będącej członkiem rodziny. W przeciwnym wypadku mogą utracić rodzinne prawo własności tego imienia.

Nominalnie wszystkie świnie należą do wodza, i tylko on może je przydzielać swoim ludziom w celu ich karmienia oraz — gdy wyrosną — przekazania ich do spożycia na uczcie.

Ludzie starsi cieszą się na wyspie powszechnym szacunkiem. Podziwia się ich za wiedzę, za doświadczenie, którym dzielą się z młodszymi, szczególnie z młodzieżą i dziećmi. Potomstwo zapewnia im bezpieczną starość, budując im dom, dostarczając pokarmu, ubioru, tytoniu i orzechów betelowych, przynosząc im drzewo na ognisko oraz pomagając w utrzymaniu osobistej higieny. Inni mieszkańcy wyspy okazują im respekt, odwiedzając ich, rozmawiając z nimi i dzieląc się z nimi jedzeniem. Sąsiedzi dbają też, by dzieci nie robiły zbyt dużo hałasu w pobliżu domów starszych ludzi.

Sami jednak starsi, by inni okazywali im szacunek, powinni przestrzegać pewnych zasad. Nie mogą zrzędzić i narzekać, ani o nikim mówić źle, nie powinni żartować z innych, nie przystoi też, by gorszyli dzieci opowiadaniem o swoich niegdyśiejszych wyczynach seksualnych. Jednym słowem — powinni zachowywać postawę godności.

Na wyspie Biem, podobnie jak w wielu innych społecznościach plemiennych, kobieta jest postrzegana jako podporządkowana mężczyźnie. Nie pełni ona ważniejszych funkcji społecznych i religijnych i ogólnie jest niżej usytuowana w hierarchii plemiennej. Nawet podczas inicjacji nie jest ona wprowadzana w świat duchów — za wyjątkiem *med*. Złamanie tego porządku — zdaniem krajowców — może doprowadzić do zemsty duchów, zwłaszcza *masalajów*, szczególnie wrażliwych na „zapachy kobiet”. Złożone funkcje fizjologiczne kobiecego organizmu wskazują tu na niższy status kobiety w społeczności. Mity mówią, że to mężczyzna jest przyczyną pierwszej menstruacji. Tubylcy podkreślają tę niższość mówiąc, że „kobiety krwawią, karmią i rodzą dzieci”.

Różnice w zachowaniach i czynnościach, wykonywanych przez kobiety oraz mężczyzn, potwierdzają tę zasadę. Kobiety noszą odmienne stroje, inaczej czeszą się i układają włosy, wykonują też inne prace. Siadają w oddzielnych grupach i w inny sposób niż mężczyźni, noszą ciężary na głowach, na plecach lub w rękach, podczas gdy mężczyźni używają koszy, wieszanych na ramieniu lub niesionych pod pachą.

Jednak same kobiety na Biem nie czują się w jakiś szczególny sposób przez te różnice poniżane. Muszą one oczywiście pamiętać, że osobą najważniejszą w rodzinie jest mężczyzna — mąż, i że to jemu należy okazywać respekt i posłuszeństwo (*nabarangaki*). Jednak na co dzień ten element nierówności niwelowany jest przez podział obowiązków i praw, różny dla mężczyzny i dla kobiety, chociaż równie absorbujący. Głównym zadaniem kobiet jest doglądanie domu, przygotowywanie posiłków i opieka nad dziećmi — podobnie jak zadaniem mężczyzn jest zapewnienie rodzinie bezpieczeństwa i dobrobytu. Podobnie surowo, jak u mężczyzn, piętnuje się u kobiet zdrady i cudzołóstwo. Jeżeli kobieta nie wywiązuje się ze swych obowiązków to — analogicznie do mężczyzny — mówi się o niej, że „nie jest sobą” (kobieta).

Wzór dobrej kobiety, to na Biem *ain mali*, która dba o męża i rodzinę, jest wierna i pracowita — w odróżnieniu od zwykłej *ain bai*, często leniwej i nie doglądającej rodziny. *Ain mali* jest też wierna, pokorna i posłuszna mężowi. Ciekawe, że takie kryteria oceny formułują też same kobiety.

Poza instytucją *med* nie ma tu jakiegось szczególnego zróżnicowania, hierarchii w kobiecym świecie na wyspie.

Natomiast świat wartości, stosowany wobec mężczyzn, zawiera przeplatające się elementy oceny moralnej i oceny miejsca w społecznej hierarchii. *Tamot mali* — to tytuł, przysługujący zazwyczaj *dziangdziangom* i innym „wielkim ludziom”. Mężczyźni z tej grupy powinni posiadać duże połacie ziemi, mieć wspaniałe ogrody, hodować wiele świń, mieć wielkie zasoby tytoniu i orzechów betelowych. Tym wszystkim powinni dzielić z całą społecznością, a nie tylko z rodziną. Powinni też dostarczać dużo pożywienia na wielkie uczty (to zobowiązanie nazywa się *kanauek*), być „ustami *tanepa*” (*tanep simua*), tzn. przemawiać w jego imieniu, przekazywać społeczności to, co zostało zatwierdzone na zebraniach u wodza (*tanep simua ibati*), wreszcie „pokazywać twarz pracującym”, czyli uczestniczyć w pracach społecznych, szczególnie w przygotowaniach do uctw (*kuluou lilitatonok*).

Z kolei *tamot bai*, czyli „prawdziwy mężczyzna”, to wzór człowieka szlachetnego, zrównoważonego, uczciwego i pracowitego, którego wszelako jedną z podstawowych cnót jest posłuszeństwo *tanepom* i *dziangdziangom*.

Przedstawiciel trzeciej kategorii, to „zwyčajny mężczyzna” (*tamot*), nie wyróżniający się ani pochodzeniem ani zaletami. Powinien on unikać wywyższania się, bo „nie posiada imienia” (*ara tatag*). Jednak zazwyczaj to *tamot* często są pierwsi do mówienia i do jedzenia, ale do roboty mają lewe ręce, umieją zapładniać — i na tym kończy się ich ojcowski obowiązek, potrafią chodzić całymi dniami beczynnie, strojąc sobie żarty z innych ludzi, nie znają się na budowie domu czy łodzi, na pracy w ogrodzie ani na łowieniu ryb, nie posiadają też ziemi ani innych bogactw.

W społeczności Biem, gdzie każdy człowiek przypisany jest niejako do konkretnego kręgu przynależności i współzależności — a nierzadko nawet do kilku takich kręgów, których wpływy krzyżują się wzajemnie i przenikają — specyficzny jest status osób, które z różnych względów wykluczone są (całkowicie lub częściowo) z powiązań rodzinnych.

Starzy kawalerowie i panny nazywani tu są *kuoskuos* i *sakar*. Zamieszkują oni najczęściej z rodzicami lub przy rodzinie, tj. z braćmi lub siostrami. Nie mają żadnego dobytku ani własnej ziemi i drzew. Dlatego też zdani są na łaskę rodziny, której pomagają w pracach domowych lub polowych, by za to otrzymać pożywienie i dach nad głową. Często pomagają w wychowywaniu dzieci. Status osób samotnych uzależniony jest od pozycji rodziny, w skład której wchodzi.

Pozycja wdowców i wdów, zwanych tu *niniar*, w społeczności lokalnej jest dość niska. Opiekę nad nimi sprawują bracia lub siostry. Tubylcy powiadają: *Takit tari be tuakua takei maniak, sokai, bu*, czyli: bracia lub siostry mają doglądać wdowców lub wdowy, dostarczać im jedzenia, tytoniu i orzechów betelowych. Mówi się też na wyspie: *Mugum tamot re matadi namtakur*, tj. wdowcy i wdowy muszą zachowywać się skromnie, szczególnie w stosunku do rodziny zmarłego współmałżonka. Wdowy i wdowcy najczęściej nie powinni zbyt pokazywać się publicznie i dlatego najczęściej chodzą bocznymi drogami, nie prowadzącymi przez wioskę. Noszą ubrania, wskazujące na ich żałobę.

Wdowy i wdowcy nie mogą spotykać się z innymi kobietami czy mężczyznami. W czasie żałoby wyrazem ich żalu jest zaniechanie dbania o wygląd; w tym czasie twarze powinni malować na czarno. Rodzina zmarłego wyznacza czas żałoby, a po jej zakończeniu może znaleźć owdowiałej osobie partnera na męża lub żonę. Wcześniej jednak powinna znać jej stanowisko odnośnie ponownego ożenku lub zamążpójścia (*kab detantak*). Nikt nie powinien sam starać się o partnera, gdyż to może być uważane przez rodzinę małżonka za brak szacunku do zmarłego partnera, a nawet ewentualne przyczynienie się do jego śmierci. Przy doborze partnera dla któregoś z owdowiałych rodziców, wiele do powiedzenia mają dorosłe dzieci.

Każdy (lub każda) *niniar* powinien przestrzegać praw wdowich (*niniarki*). Poza zakazem dbania o wygląd (*tiraki bou*) oraz obowiązkiem chodzenia bocznymi ścieżkami (*nalal anu dżidżinodi*) wdowa dodatkowo powinna nosić czarną spódniczkę z trawy (*uag*). W chwili ponownego zamążpójścia traci ona prawo do ziemi, należącej do rodziny jej byłego męża. Od tej pory ma pracować na ziemi swego nowego *tamot*.

Po śmierci męża wdowa, udając się do rodziny, zabiera ze sobą małe dzieci, natomiast dzieci starsze pozostają z rodziną ojca. Jeśli matka wejdzie w nowy związek małżeński, obowiązkiem jej męża będzie wychowywanie i utrzymanie jej dzieci (*tabir tini*). Jednak te, gdy dorosną, też będą mogły powrócić do rodziny ojca i uczestniczyć w dziedziczeniu należnej im ziemi. Bywa też, że młodsze dzieci również przechodzą do domu ojca i wówczas ich wychowaniem zajmują się jego siostry lub bratowe. W przypadku wdowca wszystkie dzieci pozostają z nim.

Dawniej małżeństwa rozbite lub żyjące w separacji należały na wyspie do rzadkości. Obecnie problem ten jest coraz bardziej widoczny. Los dzieci z takich

małżeństw jest uzależniony od sytuacji rodzinnej. Dziecko opuszcza tego z rodziców, które zostało uznane za winnego rozpadu małżeństwa. Jeżeli winę ponosi matka, wychowująca dziecko rodzina ojca zobowiązana jest znaleźć jego ojcu odpowiednią dziewczynę na żonę. Gdy mężczyzna wejdzie już w nowy związek małżeński, dzieci narodzone z tego małżeństwa nie będą miały prawa do dziedziczenia ziemi aż do czasu, gdy usamodzielnią się jego dzieci z małżeństwa pierwszego.

Jeżeli winę za rozpad małżeństwa ponosi mąż, żona najczęściej powierza obowiązek wychowania dzieci swojej rodzinie, by w przyszłości to one opiekowały się zniedołężniałymi dziadkami. Dzieci te nie mają żadnych praw do dziedziczenia, otrzymują jedynie udział w użytkowaniu ziemi — podobnie jak dzieci *gadgad*.

Dzieci z pozamałżeńskich związków seksualnych, nie znające ojca, liczone są w poczet *gadgad*, czyli „osób pospolitych”. Wychowywane są przez matki lub wujów. Bywa także, że takie dziecko wychowywane jest przez dziadka, ojca matki. Gdy dorośnie i zawrze związek małżeński, otrzymuje od rodziny matki kawałek ziemi dla usamodzielnienia założonej rodziny.

Obyczaj nakazuje, by traktować je na równi z innymi. Jeżeli bowiem wujostwo i kuzyni uważają je za własne, to taki stan rzeczy trzeba uszanować. Nieślubne dzieci stają się też członkami klanu, do którego należy rodzina.

Dawniej zarówno mężczyźni, jak i kobiety, opuszczali Biem sporadycznie, a tradycja nakazywała zawiązywanie rodzin w obrębie ludności wyspy. Dziś — w związku z rozwojem cywilizacyjnym i szerszymi kontaktami z ludnością spoza wyspy — ludzie obcy, czyli *sanget* (nazwa ta rozciąga się również na małżeństwa mieszane oraz ich potomstwo) przybywają tu coraz częściej. Na ogół są to osadnicy, przybyli z rejonu rzeki Sepik. Ludność wyspy początkowo była do tej grupy ustosunkowana nieprzychylnie, jednak z czasem *sanget* wtopili się w społeczność autochtoniczną i otrzymali nawet nadziały ziemi. Nadal jednak wokół tych osadników panuje niechęć, choć skrywana, nie są oni traktowani jak „prawdziwi” mieszkańcy wyspy.

Oficjalnie niedopuszczalne jest wobec tych ludzi użycie pejoratywnego określenia *sanget*. Można go używać jedynie wtedy, gdy należący do tej grupy nie mogą go usłyszeć. Wypowiedzenie go w ich obecności mogłoby spowodować utratę dobrego imienia obmawianego. Jako obcy, nie będzie on miał prawa do walki o honor — pozostanie mu więc tylko wstyd, który często kończy dopiero samobójstwo. By tego uniknąć, wszyscy *sanget* starają się być spokojni i ustępować tubylcom. Tylko w ten sposób mogą pokojowo współistnieć w społeczności wyspiarzy.

Dla uzupełnienia tej panoramy trzeba jeszcze wspomnieć o więziach sąsiedzkich. Na wyspie są one z reguły bardzo silne. Nie ma waśni sąsiedzkich. Wynikają one nie tylko z konieczności wspólnej pracy i samopomocy — często sąsiedzi połączeni są więzami krwi. Uważa się zresztą powszechnie, że członkowie jednego klanu mają takie same ciała, taką samą krew i takie same cechy charakteru. Dlatego często można zetknąć się z sytuacją, w której dzieci traktują sąsiadkę jak drugą matkę, a w każdym razie jak członka najbliższej rodziny.

Wyspiarskie zasady współżycia mieszkańców polegają — najogólniej mówiąc — na obowiązku wzajemnego poszanowania i godności. Relacje te obejmuje się wspólnym terminem *rier*. Pisaliśmy już o nim w kontekście prawa małżeńskiego.

Mieszkańcy Biem wierzą, że obowiązek przestrzegania rier przekazała im sama Istota Najwyższa — Anulung czyli Nanarang.

Z tego ogólnego prawa wypływają wszystkie poszczególne zasady, normujące porządek społeczny. Ujęte są one w ramach potocznych zwrotów, funkcjonujących na codzień i w odświeżonym, inicjacyjnym nauczaniu: *kan tamot re akek bou* — nie należy samowolnie brać niczego, co należy do drugiego człowieka; *ain tamot re bakbek muri bou* — nie można podążać za żoną drugiego człowieka; *rum tamot sabge re silsil bou* — nie wolno samemu wchodzić do domu obcego człowieka; *niu tamot sabge re kukied gulungi* — jeżeli wzięło się orzech kokosowy, należący do drugiego człowieka, należy go o tym powiadomić; *kat gieli, gula giei* — najpierw proś o pozwolenie, potem bierz cudze *kanu*; ale jeśli go już użyłeś, powiadom o tym właściciela (*kat tamot re kuieli gula gulangi*).

Wszystkie wymienione tutaj nakazy i zakazy, dotyczące norm postępowania we poszczególnych grupach społecznych, uzależnione są od statusu bubura, danej grupy czy jednostki. Każda grupa, podobnie jak jednostka, ma na wyspie nie tylko własne, określone miejsce, ale i konkretny współudział w porządku dawania i brania.

## Relacje — praca i wymiana

„Lepiej jest wziąć za mąż człowieka z grzybicą, niż lenia” — mawiają kobiety na wyspie. Pracowitość to cnota, ceniona chyba najwyżej wśród wyspiarzy. Jeżeli można powiedzieć o kimś na wyspie, że prowadzi się skandalicznie, to chyba tylko w wypadku, gdy jego ziemia leży odłogiem, a jego dom i obejście są brudne. Każdy z członków wspólnoty Biem, podzielonej na rozliczne układy współzależności, musi wykonać jakąś pracę, aby był zaakceptowany w grupie. Nawet wódz, choć sam nie pracuje, dla zachowania kontaktu z ludźmi musi wysyłać do pracy swoje żony. Dotyczy to także pierwszej *med*, której naczelnym zadaniem jest pomaganie ludziom w ich różnorodnych kłopotach.

Wyspiarze twierdzą, że człowiek musi być pracowity, aby w ogóle był dobry. Jeżeli nie ma tej cechy, nie można o nim powiedzieć nawet tego, że nie kradnie. Unikając pracy, utrzymuje się przecież kosztem innych, okradając ich z owoców ich wysiłku.

Inicjatorem pracy wspólnotowej jest wódz. Daje ludziom swoje ogrody, aby ci mogli w nich razem pracować. Tam schodzi się cała podległa mu społeczność. Pielęgnacja ogrodów *tanepa* jest dobitnym wyrazem hierarchii wartości wyspiarzy. Przeciętny człowiek z Biem, zapytany o to, dla kogo pracuje, w pierwszej kolejności odpowie na pewno, że dla wodza. Dopiero na drugim miejscu lokuje się rodzina, społeczność (lokalna albo ogólnowyspiarska) — na trzecim. Taka kolejność motywacji nie jest czymś narzuconym, wynika z wewnętrznego przekonania mieszkańców wyspy. Praca dla wodza ma tutaj wymiar jakby sakralny, jest czymś, co po prostu się robi, nie osiągając przy tym żadnej chwały czy wymiernych korzyści, jak w przypadku pracy dla rodziny czy wspólnoty. Wszyscy jednak wiedzą, że wódz za-



biera plony nie dla siebie, lecz głównie po to, by rozdysponować je wspólnie podczas uczt *kuluou*.

Owoce pracy rolnej wyspiarza, których nie przeznaczają dla *tanepa*, konsumowane są w trybie powszednim przez jego rodzinę, oraz większą lub mniejszą grupę wspólnotową. Nadwyżki przeznaczane są na wymianę. Najczęstszym jej obiektem są orzechy galipowe.

Bardzo często nie korzysta się z owoców własnej pracy. Gospodarz nie zjada własnych świń, hodując je na wspólną ucztę, płacąc nimi odszkodowanie czy posag, lub wreszcie obdarowując nimi wodza czy inną godną uhonorowania osobę. Domy i łodzie również buduje się dla sąsiadów. Imperatyw pracy nie zależy więc od spodziewanych zysków. Na wyspie znane jest, to prawda, tradycyjne pojęcie obowiązku wynagrodzenia: w pidgin określa się go jako *baim hadwok* (kupno pracy), albo *baim han* (kupno rąk). Oznacza to, że za określony wysiłek należy się robotnikowi odpowiednia ilość tytoniu lub orzechów betelowych. Jednak nie jest to zapłata w tym znaczeniu, w jakim rozumie ją Europejczyk, jej uiszczenie nie zamyka bowiem „rozrachunku” pomiędzy najemcą a najmowanym. Stosunki między nimi streszczają się w zasadzie: „dzisiaj ty u mnie, jutro ja u ciebie”.

Każdy dorosły wyspiarz ma zagwarantowany „warsztat pracy”. Nawet biedacy (*gadgad*) dostają od wodza ziemię, jako rodzaj czasowej, bezpłatnej dzierżawy, a raczej depozytu.

W pojęciu ludzi z Biem pracy nigdy nie wykonuje się samemu — zaangażowany jest w nią również świat nadprzyrodzony. Każdemu wyspiarzowi pomagają w jego zajęciach duchy rodziców. W ogóle praca na wyspie jest mocno powiązana z magią i mocą. One dopiero gwarantują owoce ludzkiego działania. Takie myślenie wpływa na podział pracy: inne dla zajęcia przeznaczone są dla mężczyzn, inne dla kobiet. Co pierwsi stworzeni zostali do kontaktów z duchami, przepelnieni są zatem mocą sakralną, której odpowiednie użycie zapewnia wzrost roślinom i zwierzętom. Mężczyzna powinien wykonywać ciężką pracę, która zazwyczaj jest krótka, pracować raczej sporadycznie, na przykład przy wycinaniu drzew, czy zrobieniu ogrodzenia. Oczekuje się od niego odpowiedzialności za wykonaną pracę, doglądania i zabezpieczenia swojego dzieła.

Zadaniem mężczyzn jest zatem użyżnienie ziemi magią; natomiast sadzenie pożywienia w ogrodzie jest już wspólną pracą mężczyzn i kobiet. Do tego celu powinno się używać tradycyjnych kijów kopieniacych. Praca w ogrodach, podobnie jak budowa domu, ma charakter wspólnotowy. Oprócz rodziny, pomagać w niej mogą sąsiedzi, którzy za pracę wynagradzani są udziałem w zbiorach. Jednak i tu istnieje wyrazisty podział na pracę kobiet i mężczyzn. Kobieta może nieść do ogrodu sadzonki taro, mężczyzna — sadzonki bananowców. Banan w świadomości wyspiarzy zawsze kojarzony jest z mężczyzną, gdyż jego owoc podobny jest do męskiego członka. Z kolei bulwa taro często porównywana jest do kobiecej pochwy.

Podobny podział płci w pracy dotyczy doglądania tego, co się posadziło oraz żniw. Choć ogólnie to mężczyzna jest odpowiedzialny za magię wzrostu, jednak

w przypadku, gdy kobieta posadziła roślinę, którą wyniosła z domu rodzinnego (od ojca lub brata), to ona jest odpowiedzialna za jej vegetację.

Praca w ogrodach, związana z płodnością, jest zakazana dla kobiet menstruujących, gdyż krew należy do najsilniejszych, nieokiełznanych środków „mocy”, która nie tylko pomaga, ale i niszczy.

Dzieci nie mają obowiązku pracy aż do czasu inicjacji. Jednak — jak już mówiliśmy — stopniowo wprowadza się je w łżejsze zajęcia metodą nagród. Ludzie starzy też nie muszą pracować. Jednak umierając, zawsze każą obnosić po swoim ogrodzie i tam, leżąc, z dumą wskazują na pólka, które wykarczowali i obsadzili za czasów swojej młodości i siły. Kiedy odejdą, te uprawy będą pamiątką po nich i świadectwem ich nieśmiertelności.

Podobnie jak praca, także i tradycyjna wymiana z obszarem na zewnątrz wyspy (*luou*) ma na celu utrzymanie i potwierdzenie relacji wspólnotowych.

Przygotowanie do wymiany, które zazwyczaj trwa około pół roku, dodaje nowego ducha wyspiarzom. Wszędzie trwają ożywione kontakty, jedni drugim dostarczają farby do łodzi, ludzie, śpiewając *singsingi*, szykują nowe stroje podróżne, gorliwiej niż zwykle doglądają ogrodów... Trwa zbiorowa euforia, która burzy monotonię codziennych zajęć.

Przed wypłynięciem na całej wyspie musi zapanować pokój. Wszystkie rodziny powinny się ze sobą pogodzić, dlatego na jakiś czas przed rozpoczęciem *luou* trwa na Biem korowód wzajemnych przeprosin i uczt kompensacyjnych, połączonych z ofiarowywaniem podarków.

Na *luou* wyjeżdża cała wyspa — tam, dokąd prowadzi droga, nie może zabraknąć „przyjaciela dla przyjaciela”. Ludzie mówią nawet: *Biem ilal*, to znaczy: „wyspa wyjeżdża, wypływa”. Ci, którzy nie mogą uczynić tego osobiście, szykują dla „przyjaciół” małe zawiniątka z pożywieniem, które zostaną przekazane adresatom w ich imieniu przez ich krewnych, uczestników wyprawy. Wywozi się wszystko to, co reprezentuje wyspę, a szczególnie banany, taro i kury.

Łódź wymienną solidarnie ciągną do brzegu właściciele domów. Podróż z *luou* jakby czasowo anuluje współzależności rodzinne — z brzegu wyspy wypływa jednolita, zdemokratyzowana społeczność. W łodziach siedzą razem mężczyźni, dzieci i stare kobiety. Podróżować nie wolno jedynie kobietom w wieku dojrzałym: ich krew menstruacyjna na pewno zniszczyłaby wiezione pożywienie.

Po powrocie na wyspie nadal podtrzymywany jest stan ogólnej radości. Ludzie dzielą przywiezione dary, głównie pożywienie. Bardzo mała część trafia dla rodzin, większość darów przeznacza się na wspólne *kuluou*. Jednak to, co przeznacza się rodzinom, dzielone jest zawsze po równo.

*Luou* jest dla wyspiarzy powtarzaniem tego, co znają z mitów — ich legendarni herosi byli żeglarzami. Odbija się w tym echo migracji przodków dzisiejszych mieszkańców wyspy, którzy — jak ocenia część badaczy — przyплыли tu z terenu Mikronezji gdzieś w III wieku po Chrystusie. Wspólna wyprawa wymienna pozwala też mieszkańcom Biem spełnić się, jako wyspiarzom. Bo wszyscy oni, nawet gdy sami nie pływają, mają świadomość przynależności do ludu żeglarzy.

Większe przygotowania czyni się zawsze przed wyprawą na główny ląd Nowej Gwinei. Szczególnie dotyczy to terenów ujścia Sepiku, skąd według tradycji przyszły na wyspę mity i magia. Sąsiednie wyspy uważa się za bardziej „swoje”, dlatego też przygotowania do wyprawy na Manam czy Kadawar nie mają aż tak niecodziennego charakteru.

## *Kuluou* — spoivo wspólnoty

*Kuluou* — to ogólna nazwa różnego rodzaju *party*, jak nazywają się te przyjęcia w pidgin. To również zwieńczenie każdego święta, wyraz wspólnej radości; bywa też formą przełamania złego losu. *Kuluou* jest znakiem pojednania. Jest wreszcie najmocniejszym sposobem utrwalania więzi, łączących ludzi z tego samego klanu.

Różne rodzaje uczt i przyjęć najogólniej można podzielić na „wielkie” i „małe party”. Różne są powody ich wydawania, różne też formy ich odbywania. Odmienne przebiega też organizacja pracy, związanej z przygotowaniem i przebiegiem różnych *kuluou*. Istnieje jednak coś, co łączy te wszystkie uroczystości: *singsing* zwany *barbor*, który śpiewa się na początku każdego *kuluou*.

Mieszkańcy wyspy znają trzy wielkie przyjęcia, będące zarazem świętami: Rob, Bing i Baras. Tylko Baras, związane z nadejściem nowego roku, odbywa się regularnie, natomiast Rob i Bing urząda się co kilka lat, w zależności od powodów.

Geneza wielkich przyjęć odsyła nas do mitycznych *tanepów*, którzy *in illo tempore* takie przyjęcia urządzali, oraz nauczyci ludzi, jak urządać je po ich odejściu.

Rob sięga swych początków *tanepa* Mataguriei, który urządził to przyjęcie z okazji wyjścia na zewnątrz domu i nałożenia dekoracji na swoją żonę Dżin. Inicjatywa rozpoczęcia tego *kuluou* musi wyjść bezpośrednio od naczelnego *tanepa*, *tanepa nanarang*. Kiedy wódz dostrzeże, że on sam, pozostali *tanepowie* oraz *dżiangdżiangowie* posiadają wiele świń, a także że inni mieszkańcy wyspy mają co jeść, bo dobrze obrodziły ogrody — a jednocześnie widzi, że jego ludzie są przemęczeni i jakby przygnębieni, wtedy w tajemnicy przed ludem odbywa spotkanie ze starszą. Tam podejmuje się decyzję o odbyciu święta.

Następnie *dżiangdżiangowie* zwołują mężczyzn ze wspólnoty na „małe przyjęcie”. Gdy już ci schodzą się na miejsce z zapasami jedzenia, *tanep* bierze ścięty krzew krotonu *manub* i wbija go w ziemię. Jest to oznaka zbliżającej się uczyty. Na ten widok ludzie wydają okrzyki radości.

Do *manub* podchodzą najpierw *tanepowie*, którzy wiążą w pęki długie liście krotonu. Każdy pęk oznacza świnie, która zostanie dana na *kuluou* Rob. Po *tanepach* czynią to samo *dżiangdżiangowie*, po nich zaś podchodzą pozostali mężczyźni — o ile posiadają świnie i chcą je przeznaczyć na to *kuluou*. Dwaj pozostali *tanepowie* klanowi kładą dwa krzewy *manub* z powiązanymi liśćmi na werandzie domu *tanepa*, gdzie on już poprzednio położył wyciągnięty z ziemi *manub*. W ten oto sposób zostaje uzgodniona liczba świń, przeznaczonych na zbliżające się Rob.

To przyjęcie nosi nazwę *salab dikuptaki* — co oznacza wiązanie pęków na liściach. Jest przeznaczone tylko dla mężczyzn, kobiety i dzieci nic o nim nie wiedzą.

Potem następuje drugie przyjęcie, zwane *papeksus*. Podczas niego oznajmia się kobietom i dzieciom o liczbie świń, przeznaczonych na Rob. Na to przyjęcie wszyscy ludzie schodzą się na centralny plac w wiosce. W trakcie uroczystości *tanep* wychodzi na środek placu, trzymając w ręku zawieszane na lianie owoce *papek* (kształtu małych piłeczek). Wbija patyk w pobliżu miejsca, gdzie znajduje się kopiec jedzenia i rozwiesza na nim sznur z owocami. Liczba tych owoców oznacza liczbę świń, które będą spożywane podczas Rob.

Następnego dnia każdy z *tanepów* zbiera swoich ludzi i wyznacza ogrody, z których plody przeznaczone będą na święto. Ogłasza też zakaz zrywania orzechów betelowych oraz bananów.

Wczesnym rankiem następnego dnia mężczyźni z każdego *anubuk* udają się do swoich ogrodów. Karczują ziemię, po czym wracają do wioski, gdzie czeka ich jedzenie, ugotowane przez kobiety. Mężczyźni przynoszą na ten posiłek orzechy kokosowe i betelowe oraz tytoń. Całe to rytualne jedzenie, nazywające się *gienbung*, wyznacza rytm życia wioski aż do chwili, gdy ogrody są przygotowane do sadzenia.

Kiedy nadchodzi dzień sadzenia, wszyscy ludzie z trzech *anubuk* zbierają się pracują w jednym ogrodzie, a po skończonej pracy spożywają w wiosce wspólny posiłek. Następnego dnia udają się do innego ogrodu — i tak trwać będzie, aż praca związana z sadzeniem dobiegnie końca. Ta wspólna praca ludzi z trzech *anubuk* nosi nazwę *manektantan*.

Tej samej nocy, kiedy praca sadzenia dobiegnie końca, rozpoczyna się w wiosce *singsing tabangleng*. Jego motywem są świny, przeznaczone na *kuluou*. Biorą w nim udział zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Ma on miejsce każdej następnej nocy i trwa to przez dosyć długi czas. Sygnałem przerwania *tabanglengu* i rozpoczęcia nowego *singsingu* jest widok pierwszych owoców, dojrzewających w ogrodach. Wtedy to rozpoczyna się *singsing tambolbol*, który „mówi”, że plody w ogrodach są już gotowe do zbioru. Podczas tego *singsingu* ludzie obdarowują prezentami (betelem, daką, tytoń, czy też koszykiem znad rzeki Sepik) najlepszych śpiewaków; ceremonia ta nosi nazwę *tabtab*.

Kolejnego dnia, wczesnym rankiem, mężczyźni, młodzieńcy i starcy schodzą się na plac, gdzie młodszy pracują nad konstrukcją platformy, na której układa się jedzenie (*pal*), starcy zaś towarzyszą im, śpiewając *singsing borbor*. *Pal* ma kształt *kanu* z żaglami, a po jego bokach wznoszą się *sumkaty*, na podobieństwo domu *tanepa*. Pracującym mężczyznom gotują jedzenie kobiety. Nocą znów rozbrzmiewać będzie *singsing tambolbol*.

Rankiem dnia następnego kobiety udają się do ogrodów, by wykopać znajdujące się w nich jedzenie. Kobiety należące do poszczególnych *anubuk* wracają razem. Śpiew „singsingu niesienia jedzenia” (*manek dimuasek*) towarzyszy im przez całą drogę, do wioski, a potem aż do poszczególnych domów. Tam czekają na nich mężowie, którzy do przyniesionego jedzenia dodają banany i orzechy betelowe.

Po południu rodziny ustawiają na wspólnym placu kilku rodzin wielki *sikmuar*, do którego wkładają wszelkiego rodzaju jedzenie. Napelnione koszyki zostawia się następnie przed domami rodzinnych *bigmenów*. Nocą znów wszyscy ludzie biorą udział w *singsingu*.

Gdy wstanie dzień, rodziny niosą swoje *sikmuar* na plac przed domem swojego *tanepa*, który sprawdza zawartość koszyków. Wiktuały, policzone przez poszczególne *tanepów*, zostają teraz zaniezione do głównego wodza, na plac, gdzie postawiono już *pal*. Przyniesione jedzenie każdy *anubuk* układa na swojej części platformy.

Kolejnym zadaniem mężczyźni jest znalezienie i ścięcie dwóch drzew (*babour tan*). Muszą być one ścięte przy samej ziemi, a na ich korze nie może pozostać żaden ślad ścinania. Drzewa te zostają przyniesione do wioski, wraz z liśćmi i wszystkimi gałęziami. Podczas niesienia również trzeba uważać, by nie zostawić po sobie żadnego śladu; podobnie miejsce ścinania musi być dobrze zatarte. Ludzie bowiem, gdy zobaczą te drzewa, wkopane w pobliżu platformy, muszą uwierzyć, że posadziły je duchy.

Pomiędzy wkopanymi drzewami umieszcza się dwa poprzeczne drzewka, tworząc coś na kształt bramki na podwórkowym boisku. Na takiej konstrukcji wieszane są ubite świnie, czasem aż trzydzieści do czterdziestu. Wiszące zwierzęta zostają udekorowane i pomalowane czerwoną farbą. Po skończeniu tej pracy mężczyźni wydają głośne okrzyki, wzywając kobiety, dzieci i młodzieńców. Kiedy wszyscy już się zgromadzą, wtedy mężczyźni przystępują do zdejmowania świń, czemu towarzyszą dźwięki *garamutów* i *kundu* oraz okrzyki *ee-ee-ee-o-o-oo-o-oo*. Ludzie cieszą się z darów, które *tambaran* ofiarował ludziom do spożycia.

Po ułożeniu na ziemi wszystkich świń, ich „ojcowie” kładą na nie *tabtab*, czyli prezenty. Są to zazwyczaj *bu dżamudi*, czyli kiść orzechów betelowych, tytoń (*sokai*), glinane garnki (*buad*), wiośła (*uor*), dzidy zwykłe (*sau*) i dzidy do polowania na ryby (*sop*), oraz inne przedmioty codziennego użytku. Dopiero wtedy wodzowie przystępują do dzielenia świń pomiędzy trzy *anubuk*. Ta czynność nosi nazwę *buor damoa*, czyli „głowa świni”.

Dzielący świnie *tanepowie* muszą być bardzo ostrożni, by nie posądzono ich o niesprawiedliwość. Każdemu *anubuk* dają tyle samo świń, które nadto muszą być tej samej wielkości.

Nocą kobiety przystępują do swojego *singsingu*, zwanego *palkalkol*. Do tego obrzędu potrzebują łuczywa (*dzieu*), zrobionego z uschłych gałęzi palmy kokosowej. Tańczą — zazwyczaj w parach lub w trójkach — wznosząc jedną ręką *dzieu*, drugą zaś trzymając za ramię partnerkę. Tak zbliżają się do *pal*, gdzie okrążają platformę.

Taki sam *singsing* ma miejsce podczas otwarcia domu *tanepa*. Dom ten bowiem, podobnie jak ustrojona *sumkatami* platforma *pal*, jest miejscem, gdzie można dostać jedzenie, a sam wódz jest tym, który je dzieli. Dom *tanepa* i jego *kanu* mają dostarczać ludziom pożywienia w czasie głodu, suszy, i w okresie, gdy w morzu nie ma ryb.

Kolejnego dnia wodzowie zarządzają zdejmowanie jedzenia z *pal*. Jedzenie z każdej części platformy pójdzie do *anubuk*, do którego należy. Tam dzielone jest według ścisłych zasad. Rodziny, niezależnie od liczebności, otrzymują po dwie porcje. W wielodzietnych pierwsza jest dla rodziców, druga dla dorosłych dzieci, które nie weszły jeszcze w związki małżeńskie. Tam gdzie nie ma dużo dzieci, pierwszą dostaje rodzina, zaś druga porcja przeznaczona jest dla duchów (*mabreb*). Rodzina,

która ma małe dzieci, otrzymuje porcje dla rodziców i „dla pierworodnego” (*gulai nat lablabure*). Po dwie porcje otrzymują również sieroty (pierwsza dla pierworodnego, drugą dostaje jego rodzeństwo, z racji przynależności do grupy wiekowej *saunadibala* — dorosłych, którzy jeszcze nie weszli w związki małżeńskie), mężowie kilku żon i wdowy.

Kiedy jedzenie zostanie podzielone, ludzie niosą je do swoich domów, gdzie je gotują i spożywają. Szczególnie cenione jest świńskie mięso. Ludzie zanoszą również kawałki mięsa bliskim, niezależnie od tego, do jakiego *anubuk* należą. Ten dobroczynny gest nazywa się *dilul ekai*.

Po tym wszystkim rozbiera się platformę, usuwa drzewa i zamiata centralne miejsce — i tak Rob dobiega końca.

Święto Bing bierze swój początek od praprzodka o imieniu Buodanai (Natkadomong). On to, po pokonaniu nękającego wyspę psa-ludojada Dantalai, urządził pierwszą ucztę, podczas której nauczył ludzi, jak mają pracować, jak sprawować święta, oraz jak żyć we wspólnocie.

Wiele składających się na to święto rytuałów odbywa się tak samo, jak na Rob. Nie ma potrzeby powtarzać ich opisu, wystarczy powiedzieć, że wspólne dla obu ceremonii jest przekazanie informacji o nadchodzącym *party*, podział pracy w przygotowaniach do niego, współpraca trzech *anubuk* oraz używanie krotonu (*salab kuptak*). Wspólne dla obydwu świąt są też zasady używania *garamutów* i *kundu*.

Istotniejsze jest wskazanie na różnice. W *party* Bing nie używa się ceremonialnej platformy, ofiarne świnie nie są wieszane na drzewach, lecz kładzione na specjalnie umocowanych gałęziach, wreszcie rozdawane jedzenie nie jest tam dzielone na surowo, jak na Rob, lecz gotowane przed rozdaniem. Podczas *kuluou* Bing wódz udziela też ludziom pouczenia, czego nie ma na Rob.

*Party* Baras<sup>11</sup> wzięło swą nazwę od konstelacji sześciu gwiazd. Kiedy gwiazdy te „wychodzą z morza” i „wchodzą na niebo” od strony wschodniej wyspy, ludzie mówią, że zaczął się nowy rok. Kiedy Baras przesunie się na zachód i zniknie w morzu, rok się zakończy. Cykl „wychodzenia gwiazd” trwa od grudnia do lutego. Układ gwiazd w tym czasie przypomina ozdobę *baras*, jaką dziewczyna otrzymuje od narzeczonego<sup>12</sup>. Wypiarze wierzą, że z nadejściem nowego roku dzieci rosną i zmieniają skórę. W tym też czasie mają miejsce rytualne obmycia młodzieży<sup>13</sup>. Podczas pełni księżyca młodzi obmywani są w morzu, a następnie maluje się ich ciała, by księżyc dał im wzrost i siłę.

Do niedawna mieszkańcy Biem świętowali Baras regularnie co roku — dzisiaj obchodzi się je coraz rzadziej.

*Kuluou* Baras również wywodzi swój początek od Natkadomonga. Ceremonia ta ma być powtórzeniem tego, co zobaczył mityczny bohater, gdy po nauczeniu ludzi, jak mają świętować, wspiął się w chmury, do nieba (*langlo*). Sześć gwiazd objawiło mu się tam w postaci sześciu młodych dziewcząt.

<sup>11</sup> Słowem *baras* określa się też rok.

<sup>12</sup> Por. Wedgwood 1933: 132–154.

<sup>13</sup> Podobne ceremonie odbywają się na wyspach Wogeo i Koil. Por. Hogbin 1938: 138–139.

Wraz z zanurzeniem się konstelacji Baras w morzu, pierworodna córka *tanepa* (może to też być inna jego córka, ale niezamężna) budzi w nocy wszystkie *basas*, młode dziewczęta. Udają się one na przylądek Targauo, znajdujący się po zachodniej stronie wyspy. Druga grupa, wraz z inną córką *tanepa*, udaje się w miejsce Robo, leżące po stronie wschodniej. Tam obie grupy rozpalają ogniska, oczekując na nadejście nowego roku (*Baras madsodek*).

Niebawem dołączają młodzieńcy, którzy rozpalają swoje ogniska w pobliżu ognisk dziewcząt. To palenie ognisk trwa przez cały miesiąc, z tym, że zmieniają się miejsca postoju.

W momencie wynurzenia się pierwszej gwiazdy młodzież rozpoczyna harce, skacząc do wody, nurkując, popychając się i ochlapując. Ta z pozoru spontaniczna czynność jest przepisana rytuałem i ma swoją nazwę: *dilbuorai*. Podczas zabawy śpiewana jest pieśń na cześć wschodzącej gwiazdy.

Inną zabawą jest „walka” na morzu. Grupa z Malal wypływa łodziami, spotykając w głębi akwenu grupę z Kumuk. Zwycięża ten, komu uda się zanurzyć przeciwnika. Każdemu „zatopieniu” towarzyszy wybuch śmiechu, ale po chwili pokonani znów się wynurzają i walka trwa dalej. Jej celem ma być przecież nie zwycięstwo, ale „podniesienie ducha radości”.

W tym też samym czasie mężczyźni, zazwyczaj ojcowie tych dzieci, udają się na niezamieszkałą stronę wyspy, gdzie w miejscach Asar i Diramos wznoszą wielkie platformy, na których będą wędzili złowione ryby. Łowienie i wędzenie trwają przez cały miesiąc, ojcowie bowiem opuszczają wioskę w tym samym czasie, co młodzież. Ryby spożyte zostaną na zakończenie świąt.

Po zakończeniu zabaw dziewczęta i chłopcy powracają do wioski, gdzie nad brzegiem morza specjalnie do tego powołani mężczyźni (*talmał*) dotykają ich ciała liśćmi roślin *balbalu* i *giugiu*. W ten sposób nadają młodym ludziom magiczną siłę — *murmuru*. Po tej czynności młodzi ustawiani są w innym szeregu, jedno za drugim, ale w linii od morza do brzegu, tak że tylko jedno z nich stoi na kamieniu nad samą wodą. Teraz każde po kolei staje na kamieniu, zaś główny celebrans, trzymając je za włosy, uderza je lekko w tyłek liściem krotonu, jednocześnie popychając do wody. Ta kąpiel ma zabezpieczyć dziecko przed wszystkimi niebezpieczeństwami, które mogłyby mu się przydarzyć w nadchodzącym roku.

Po wyjściu z wody chłopcy i dziewczęta zostają poddani rytualnym postrzyżynom — aby dobrze rosły. Warto zaznaczyć, że w ciągu kilku miesięcy, poprzedzających Baras, młodzi nie obcinają ani nie myją swoich włosów (*baras džuang*).

W tym czasie ojcowie, wraz z zapasami ryb, wracają do wioski. Wczesnym rankiem następnego dnia kobiety udają się po jedzenie do ogrodów, kolejnego zaś malują ochrą ciała dzieci i nakładają na nie dekoracje *dingadzingdi*. Ich wzory wskazują na rodzinę i grupę, z której pochodzi dziecko. Tak ustrojona młodzież spożywa napój *meir*, czyli sok z orzechów kokosowych z dodatkiem ziół leczniczych. Teraz przystępuje się do podawania jedzenia. Na specjalnych drewnianych talerzach (*tabir bing*) kładzie się owoce i jarzyny z ogrodów, ustrajając je na wierzchu rybami. Dziewczęta i chłopcy otrzymują jedzenie w koszykach *guom* i opuszczają wioskę, udając się na oddalone miejsce, gdzie dziewczęta tańczą i śpiewają *singsing babda-*

*dżang*, który nuciły gwiazdne boginie, natomiast chłopcy, naśladując Natkamodonga, słuchają i patrzą na tancerki. Na wieczór młodzież wraca do domów. Ten ceremonial powtarza się przez pięć dni, dopóki nie skończy się nagromadzone w wiosce jedzenie.

Warto w tym miejscu powiedzieć parę słów o *singsingach*. Te obrzędowe tańce i pieśni wykonuje się na wyspie, niestety, coraz rzadziej.

Gurambi to *singsing* wodza, który z wpiętymi we włosy piórami rajskiego ptaka rozpoczyna korowód.

Na dwa dni przed jego rozpoczęciem ludzie przygotowują alam, czyli „nadanie siły tańczącym”. Dwaj mężczyźni udają się do buszu w poszukiwaniu specjalnych liści i korzeni zapachowych. Przynoszą je do wioski i robią z nich wywar, gotowany w korze limbowej (*diep*). Mężczyźni przygotowujący alam nie mogą mieć stosunków z żonami, gdyż w przeciwnym razie mikstura będzie „zimna”, czyli pozbawiona mocy. To z kolei spowoduje, że tancerze będą poruszali się leniwie i cały *singsing* się nie uda.

Wysmarowani tym specjałem mężczyźni rozpoczynają *singsing* przygotowawczy, podczas którego naciera się im nogi liśćmi *dżalat* (coś w rodzaju naszych pokrzyw). Jeśli nogi będą ich piekły, będą dobrze tańczyli i mocno śpiewali. Każdy z tancerzy ma też spożyć kilka liści, by „uczynić brzuch gorącym” i przez to uzyskać rzeźkość i siłę głosu.

Przed rozpoczęciem głównego tańca uzbrojeni w dzidy strażnicy krzyczą na kobiety, by schroniły się do domów. Razem z nimi wynoszą się z miejsca *singsingu* szkodliwe duchy.

Podczas ceremonii każdy z widzów może obdarzyć tańczących prezentami. Ofiarodawca nie może jednak dać *tabtab* komu zechce: mężczyzna powinien go dać siostrzenicy ze strony ojca, kobieta zaś — bratankowi ze strony matki.

Po skończonym *singsingu* specjalista od lekarstwa *meir* udaje się do buszu, by nazbierać liści i korzeni zapachowych, następnie nalewa wody i soku orzechowego do *limbum* i dodaje tam startą koprę i liście. Wszyscy tancerze i tancerki muszą wypić ten napój, by pozbyć się oddziaływania parzących liści *dżalat*, a także — by zapomnieć o tym *singsingu* i zająć się codziennymi pracami.

Wróćmy teraz do ceremonii *babdadżang*. W przerwach między dziewczęcym śpiewaniem chłopcy zabawiają się w walkę, zamiast dzied używając lodyg *gorgoru*. Dziewczęta w tym czasie wykonują w buszu taniec *babbedżiang*: ustawiają się w dwa równoległe rzędy, podskakują a potem mocno uderzają o ziemię nogą. Taniec dziewcząt przed *menarche* może być podglądany przez mężczyzn i młodzieńców, nie wolno natomiast podpatrywać tych, które nie przeszły jeszcze inicjacji. Gdyby któryś z chłopaków to uczynił, jego ciało po śmierci będą paliły *marabain*, czyli duchy złych kobiet.

Chłopcom i mężczyznom w czasie tego święta nie wolno mieć stosunków seksualnych, bo to spowodowałoby zahamowanie ich wzrostu i siły.

Oprócz tych wielkich *party* na wyspie obchodzi się też szereg innych, pomniejszych. Każde ceremonialne przyjęcie musi mieć ideę przewodnią, jakiś ważny powód. Może nim być np. budowa domu *tanepa* czy budowa *kanu* z żaglem.



*Kuluou* Dżim kończy okres żałoby po śmierci wodza. Wtedy to *anubuk*, do którego należał zmarły *tanep*, urządza wielkie przyjęcie, podczas którego ludzie zmywają czarną farbę z włosów. Jedzenie gromadzone jest i dzielone podobnie jak w *party* Rob.

*Kuluou* Kied to przyjęcie związane z ceremonią inicjacji chłopców w domu duchów. Obchodzi się je zazwyczaj po zakończeniu Rob. *Tanep* i *dżiangdżiangowie* zatrzymują na tę okazję część świń i płodów ogrodowych, które były przeznaczone na wielkie święto. Jedzenie to przechowują w domu wodza, bez wiedzy tych spośród współplemieńców, którzy nie będą wtajemniczeni podczas obrzędów.

Szczególne znaczenie ma *kuluou* „podniesienia ducha”. Kiedy *tanep* dostrzeże, że jego ludzie noszą głowy pochylone, czy to z powodu głodu, czy też licznych zgonów dzieci, czy wreszcie z przyczyny masowej depresji, wywołanej długotrwałym deszczem i wiatrem, postanawia urządzić przyjęcie w celu „wyprostowania” ludzi, czyli dania im radości.

Podczas tego przyjęcia *tanep* wypowiada specjalne błogosławieństwo, które ma uczynić ludzi mocnymi na duchu. Bierze dojrzały orzech kokosowy, wypowiada nad nim słowa modlitwy i następnie rozbija siekierą. Polewa ich sokiem kokosowym, zaś dorośli i dzieci podchodzą po kolei i biorą po trochu z rozłupanego owocu. I chociaż zdarza się, że podczas spożywania „święconego orzecha kokosowego” ktoś osłabiony upadnie, od tej pory nikt w wiosce nie będzie odczuwał głodu, choćby w rzeczywistości panował on nadal.

## Konflikty — w imię i przeciw społeczności

Odkąd istnieje społeczność, istnieją też powody do kłótni i walk. Niektórych konfliktów ludzie boją się lub wstydzą, inne napawają ich dumą i radością. Różny jest też stopień ich akceptacji przez wspólnotę.

Powszechnie znana na wyspie opowieść wyjaśnia, w jaki sposób kłótnie i zabójstwo przyszły na Biem. Dawno temu żył mężczyzna o imieniu Mataguriei. Pewnego razu, kiedy kąpał się w miejscu Kumuk, zauważył młodą dziewczynę niesioną przez fale. Szybko podał jej dzidę, a ona ją złapała i pozwoliła wyciągnąć się na brzeg. Dziewczyna miała na imię Dżin i była córką *tanepa*. Mataguriei w tajemnicy zabrał ją do domu.

Dżin zamieszkała z mężczyzną, chociaż — jak się okazało — nie tylko należeli do jednego klanu, ale też dziewczyna była już mężatką. Niebawem urodził im się syn, któremu dali na imię Aingang, co oznacza „jedną krew”. Mataguriei zrobił dla żony ozdoby, jakie należą się *med*, i nałożył je na nią. Potem przygotował się do *kuluou*. Kiedy wszystko było już gotowe, rozpoczęło się wielkie przyjęcie. Wtedy to Dżin i jej syn Aingang wyszli na zewnątrz domu i pokazali się zebrany. Dżin miała na sobie strój i ozdoby *med*. Od razu rozpoznał ją jej prawdziwy mąż, Arngak, obecny na uczcie.

Kiedy przyjęcie dobiegło końca, Arngak zebrał potajemnie swój klan. Uradzano wspólnie, że rozpoczną wojnę z Mataguriei i jego klanem, by dokonać zemsty za kradzież żony i porwać ją z powrotem.

Batalia rozpoczęła się wczesnym rankiem i trwała do wieczora. Następnego dnia kontynuowano walki, które zakończyły się w południe. Zwycięsko wyszedł z nich klan Arngaka. Spośród jego przeciwników na polu bitwy pozostał tylko Mataguriei, który widząc swoją klęskę, cofnął się do domu, zdjął z Dżin wszelkie ozdoby, które następnie popolykał. Wyszedłszy na zewnątrz, wezwał Arngaka na pojedynkę. Mściciel przeszył go dzidą. Po jego śmierci Dżin uzyskała pozwolenie na zabranie wnętrzości Mataguriei, z których wyciągnęła swoje ozdoby.

Od tego czasu kłótnie, walki i zabójstwa — których przedtem tutaj nie znano — stały się na wyspie czymś normalnym.

Ten „trojański” mit nie przypadkiem wyjaśnia początek konfliktów na wyspie. Spory o kobietę i wokół kobiety (*ain mani dimsir*) stanowią — obok sporów o ziemię — znaczącą część wszystkich kłótni i waśni na Biem. Dowodzi tego chociażby bogactwo ich typologii.

*Sigien muang* — to próba lub udane uwiedzenie kobiety, która została przeznaczona innemu mężczyźnie. Rodzina mężczyzny przeznaczonego jej na męża rozpoczyna wówczas walkę z rodziną tego, który uwiódł lub próbował uwieść dziewczynę. *Ain itargoki* — to uwiedzenie kobiety przy użyciu siły, nie w pełni gwałt, ale coś w tym rodzaju. Rodzina dziewczyny winna wtedy pobić uwodziciela. *Ain ituorni* — to propozycja stosunku seksualnego, złożona kobiecie zamężnej. Kobieta zobowiązana jest wtedy do powiadomienia o tym męża, który wraz z całą rodziną atakuje winnego. Swoistym przewinieniem jest *bak bek lib* — mężczyzna próbuje uwieść kobietę, kłując ją cienkim patyczkiem *nok*. Rodzina uwodzonej w ten sposób ofiary ma obowiązek stanięcia do walki z winowajcą.

Tradycyjne prawo wyspiarzy zna też przypadki uwiedzenia żonatego mężczyzny (*tamot iruotki*). Z winowajczynią rozprawia się wtedy jego żona.

Każdą taką walkę rozpoczyna zwyczajowa kłótnia. Jest ona jakby rytualnym wstępem do rękoczynów.

Walka wręcz pomiędzy rodziną ofiary a winnym niekoniecznie ma na celu wymierzenie sprawiedliwości poprzez wywarcie zemsty. Czasami jest to skuteczny i uprawniony sposób rozstrzygnięcia rywalizacji, np. wtedy gdy dwie panny walczą o jednego mężczyznę (*tamot mani dimsirairu*). Zwycięzcy w tym pojedynku zazwyczaj staje się żoną wybrańca. Obyczaj ten zwany jest także *guat mani dimsirairu*, „kobiety walczą o koszyk mężczyzny”, to znaczy o jego względy.

Wymieńmy jeszcze takie występkę, jak *ain rua tatot ibieg muri* — ciągłe chodzenie za mężatką, nawet bez proponowania jej stosunku, lub *tamot isil ain karo-o* — wtargnięcie przez obcego mężczyznę do pomieszczenia kobiety.

Częstym powodem kłótni i walk o kobietę jest zazdrość (*kamkem*).

Oprócz podjęcia akcji, skierowanej bezpośrednio przeciw osobie winowajcy, rodzina poszkodowanej niszczy jego posiadłości — dom albo ogród. Nie zakończy to jednak wojny: teraz winny musi zasiąść do narady rodzinnej (w której główny głos mają jego bracia) i pomyśleć o naprawieniu szkody. Na ogół rekompensata polega na obdarowaniu drugiej strony jednym ze zwyczajowo stosowanych dóbr materialnych: świnia, tradycyjnymi ozdobami, koszykiem *sikmuar*, wiosłem, włócznią, gar-

nkiem lub talerzem, czy też kłocią orzechów kokosowych lub garścią tytoniu. Jeżeli ilość i jakość podarunków zadowoli rodzinę ofiary spór ustaje. Jeżeli nie, kłótnia trwa dalej, a jej końcem może być tylko śmierć winnego mężczyzny z ręki *sangumy* lub od trucizny.

Godnym uwagi jest fakt, że rekompensata za „kupienie ciała kobiety” nie trafia do rodziny męża, ale do klanu poszkodowanej. W ten sposób przesyła się zainteresowanej wspólnocie wiadomość, że spór został zakończony i nie powinno się o nim więcej mówić.

Tradycyjne prawo z podziwu godną konsekwencją stara się podporządkować swoim regułom obszar konfliktów rodzinnych. Zasady, obowiązujące w tej dziedzinie, to kopalnia wiedzy dla kazuisty — i to zarówno na poziomie banalnych, wydawałoby się, kłótni z powodu złego humoru mężczyzny, który jest głodny, bo kobieta nie przygotowała mu jedzenia (*tamot ituolmat dimsiru*), jak i w kwestiach poważniejszych, np. *kingking-u tukawa ikaki rekadiuni* (młodszy brat podniósł rękę na starszego) czy *idogi tag* (starszy brat dał mało w spadku po rodzicach młodszemu rodzeństwu).

Kiedy mamy do czynienia z kłótnią wśród członków tej samej rodziny, wtedy ma ona szybkie zakończenie. Spory kończy na ogół wspólne żucie betelu lub palenie tytoniu. Jednak kłótnie w rodzinie są czymś niepożądanym, wprowadzają wielkie zamieszanie w wiosce, bo choć wciągają w swój obręb — jako gapiów — wielu członków wspólnoty, nie ma sposobu wpłynięcia na ich szybkie zakończenie. Zasadą jest, że krewni mają być zawsze nastawieni do siebie przyjaźnie. Rodzice uczą dzieci, że nie wolno kłócić się ani walczyć z krewnymi, bo krewni powinni sobie nawzajem pomagać. Nawet w przypadkach przewinień w rodzinie nie powinno się walczyć czy kłócić, ale spokojnie omówić problem. Szczególnie dotyczy to walk pomiędzy kuzynami (choćby byli nawet dziećmi) oraz konfliktu kogoś z rodziny z kimś „obcym”, kiedy to popiera się członka rodziny, choć wiadomo, że to on jest winny.

Wspominałem już wcześniej, że rodziny męża ani żony nie mogą brać udziału w kłótniach małżeńskich. Na przyjęcie każdy może iść, natomiast do kłótni nie — mawiają wyspiarze; ludzie spoza rodziny mogą się jej przyglądać, ale nie powinni się wtrącać, ani tym bardziej stawać po którejś ze stron. Natomiast członkom rodzin zabronione jest nawet przebywanie w pobliżu sprzeczki, by nie usłyszeli oni przekleństw, często skierowanych pod adresem rodziny męża czy żony. W przeciwnym razie rozpętałaby się prawdziwa burza, którą bardzo trudno byłoby wyciszyć tradycyjnymi metodami dochodzenia do zgody.

Tolerowany jest jeden wyjątek — kiedy dla udzielenia pomocy córce włącza się do walki jej ojciec. Nie komplikuje to i nie rozszerza sporu, z tym, że trzeba pamiętać, by nie uderzyć mocno ojca.

O kłótniach pomiędzy mężem i żoną oraz sposobach łagodzenia waśni pisaliśmy już w rozdziale o rodzinie. Tu dodajmy jeszcze parę uwag o regulowaniu sporów w małżeństwach poligamicznych. Najczęstszym polem konfliktów jest faworyzowanie jednej z małżonek, co powoduje zazdrość drugiej (lub innych) i nieuchronny konflikt. Zazwyczaj stroną pokrzywdzoną są tu starsze żony. Ciekawe jednak, że jeżeli tylko traktowane są one sprawiedliwie, mąż opiekuje się nimi i dba o nie w do-

stateczny sposób, to wtedy nie ma między nimi rywalizacji. Zazwyczaj starsze same ustępują wtedy miejsca młodszemu, swoją uwagę skupiając na wnuczętach.

Jeśli jednak dwie żony nie umieją żyć w zgodzie i ciągle się kłócą, patrząc wzajemnie na siebie jak na wroga (*kamkem*), nie sposób rozwiązać ich waśni przez nakładanie kar czy dawanie kobietom pouczeń. Klucz do rozwiązywania problemu znajduje się w ręku ich męża. Kiedy kobiety kłócą się i zabierają do walki, mąż — bez pytania, która z nich jest winna — bije obie. Tak „uspokojone”, mogą zasiąść do rozmowy z małżonkiem. Dopiero teraz jego rolą jest odnalezienie powodu kłótni. Mąż z reguły jest tu nie tylko sędzią, ale i potencjalnym współwinnym, i on musi więc zmienić swoje postępowanie, by zapobiec dalszej animozji.

Kłótnie pomiędzy rodzicami i dziećmi nie mają miejsca na co dzień. Dzieci bowiem uzależnione są od rodziców, jako ich potencjalni dziedzice. Trzeba pamiętać, że na wyspie, poza odziedziczonym z reguły majątkiem nie istnieją inne źródła dochodu.

Jeżeli zaistnieje już spór pomiędzy ojcem a synem, to musi on być utrzymywany w granicach normy. Wolno im się posprzeczać, pokłócić, nie wolno jednak synowi uderzyć ojca, a co już wielkim przestępstwem byłoby uderzyć go tak, by pokazała się krew. Kłótnie i sprzeczki ojciec zazwyczaj puszcza w niepamięć, natomiast poniżenia, jakie przeszedł w związku z pobiciem go przez syna, nie będzie w stanie puścić w niepamięć. Za mojego pobytu na wyspie miał miejsce znamieny wypadek — uderzony przez syna ojciec, by zapobiec infamii swojego pierworodnego, przyszłej głowy rodziny, wypłynął na morze łodzią i więcej nie powrócił. Takie poświęcenie się ojca, jego dobrowolne usunięcie się, zmazuje w opinii wspólnoty całą winę z potomka.

Częściej zdarza się, że syn–winowajca udaje się na wygnanie. Byłem świadkiem powrotu, po dłuższej nieobecności, takiego „syna marnotrawnego”. Przez dłuższy czas przebywał on na wygnaniu na sąsiedniej wyspie Rubrub. Co noc widział, jak ojciec zapala na brzegu ognisko, mówiąc mu w ten sposób: „pamiętam o tobie”. Chłopak, uznawszy że dopełnił pokuty, wrócił skrajnie wycieńczony. Czasami podobne formy wygnania kończą się śmiercią ukaranego, choć teoretycznie potrafi on sobie poradzić w warunkach życia w surowej przyrodzie. Jednak nawet młodzi ludzie nie mogą na dłuższą metę znieść przebywania poza wspólnotą.

Natomiast kłótnie pomiędzy matką a dziećmi są czymś na porządku dziennym. Walki są rzadsze, ale i one mają miejsce. Nawet całkiem małe dzieci biją swe matki, a te spokojnie siedzą i nie reagują. Kiedy ludzie słyszą, jak matka kłóci się z dziećmi, mówią zazwyczaj: *misir tin be nat*, czyli zostawmy to w spokoju, to tylko matka kłóci się ze swoimi dziećmi.

Prawo przodków zabrania młodszemu bratu walczyć czy kłócić się ze starszym. Jeżeli jednak młodszemu nie posłucha i przestąpi ten zakaz, wtedy obowiązkiem całej rodziny jest zebranie się i zabicie młodszego. Prawo respektowania starszego brata ma za zadanie wzmocnienie więzi rodzinnej, gdyż w chwili śmierci rodziców, to właśnie on zajmuje ich miejsce. Brat, który przekroczy to prawo, narazi swoją najbliższą rodzinę na opinię *gadgad*, czyli sierot, gdyż po śmierci rodziców nie będą

oni mogli udać się z prośbą o pomoc ani do starszego brata, ani do społeczności wioskowej.

Do najczęstszych powodów walk pomiędzy braćmi należą niesprawiedliwy podział ziemi i innych dóbr rodzinnych oraz uwiedzenie bratowej. W pierwszym przypadku dosyć łatwo jest zakończyć spór. Trzeba ustąpić i dać coś bratu, oraz przygotować małe dla niego przyjęcie, by podnieść go na duchu — i wtedy animozja minie. Natomiast w drugim przypadku będzie to o wiele trudniejsze, gdyż w spór taki włączona zostaje większa liczba ludzi. Zazwyczaj po przyłapaniu brata na stosunku seksualnym z bratową, to jej rodzina udaje się do niego i bije go oraz niszczy jego posiadłości. Winny zazwyczaj ucieka, chowając się ze wstydu — jeśli ma rodzinę, także z żoną i dziećmi — przed innymi mieszkańcami wyspy. Może ukrywać się u znajomych, ale nie u własnych krewnych. Z ukrycia przesyła bratowej prezenty, jako zapłatę za popełnione z nią cudzołóstwo (*ain kabidiulti*). Taka sytuacja trwała będzie przez kilka lat, do czasu, aż wszyscy przekonają się o jego skrusze i uwierzą zapewnieniom, że więcej tego nie uczyni. Wtedy poszkodowany brat może go z powrotem zaprosić, by zamieszkał na ziemi rodzinnej. Jeżeli nie uczyni tego brat, może go zastąpić *kandere*. Powrót penitenta kończy spór.

Nie istnieje kara za walki i kłótnie pomiędzy braćmi a siostrami. Jest to uważane za coś normalnego. Jednak sytuacja zmienia się po zamążpójściu siostry. Wtedy bratu nie wolno już kłócić się z siostrą, ani tym bardziej bić jej. Odtąd należy ona bowiem do rodziny powinowatych, którym trzeba przecież okazać wielki respekt — *barngak*. Bratu nie wolno też niszczyć tego, co należy do siostry. Natomiast jeżeli ona zniszczyła coś bratu, należy jej przebaczyć i zapomnieć o całym wydarzeniu.

Gdyby brat uderzył zamężną siostrę, zmuszony będzie wydać przyjęcie dla jej męża oraz jego rodziny. Oczywiście w grę wchodzi również zwyczajowe prezenty.

Kłótnie pomiędzy krewnymi zdarzają się na wyspie coraz częściej. Zazwyczaj powodem takich sporów jest naznaczenie synowi żony — *sigien*. Przypomnijmy, że według tradycyjnego prawa syn, zwłaszcza pierworodny, ma żenić się w rodzinie ojca, konkretnie w rodzinie jego siostry. Ma to na celu uchronienie ziemi przed dzieleniem. Jeżeli więc ojciec naznacza synowi inną żonę, niż z rodziny, lub pozwala mu na dobrowolny wybór, rodzina ojca nieuchronnie wszczyną spór. Napadają oni i niszczą dom syna; mogą przy tym pobić i ojca, nie wolno im jednak ubliżać matce — ona nie jest w to włączona, nie od niej zależy wybranie synowej.

Tradycyjne prawo kładzie silny nacisk na zakaz kłótni i walk z ludźmi należącymi do innego klanu. Zasada ta wyraża się zwrotem „nie wolno dotykać obcej skóry” (*kusie sabge*). Gdyby jednak doszło do nieporozumienia, powinno się ono ograniczyć do wymiany ustnej, podczas której nie wolno zresztą używać obraźliwych słów ani wyzwisk. Jeśli przeważą emocje i dojdzie do użycia rąk jako argumentu, trzeba zebrać dwie strony i urządzić przyjęcie, mające na celu zrehabilitowanie szkód, wyrządzonych złymi słowami (*damol*). Podczas tego posiedzenia uczestnicy sporu zostają oni pouczeni przez *tanepów* lub innych *bigmenów*, że w razie rozpoczęcia takiego sporu raz jeszcze, będą musieli wydać wielkie przyjęcie z dodatkiem mięsa świńskiego — i zaprosić na nie wszystkich ludzi z dwóch klanów. To oczywi-

ście wiązałyby się z ogromnym nakładem pracy i wydatków, a do tego zbyt wielu chętnych nie ma.

O ile jednak i to nie powstrzyma śmiałków, nieunikniona będzie walka klanów.

Jeżeli ktoś rozpocznie kłótnię podczas *kuluou*, kiedy to rozlegają się dźwięki *uag* i *giram* (odgłosy *kundu* i *garamutów*), musi na nowo „wykupić głos” tych instrumentów, które milczą do czasu, aż winowajca nie wynagrodzi swego występku. Zazwyczaj ceną wykupu jest świnia, orzechy betelowe lub tytoń.

Jeżeli dwóch mężczyzn pokłóci się podczas spotkania, mającego na celu określenie wymiaru pracy nad przygotowaniem przyjęcia i w rezultacie takiej kłótni spotkanie zostanie przerwane, winni muszą dostarczyć wspólnocie dużych ilości orzechów kokosowych, by „otworzyć ludziom usta” podczas nowego spotkania.

Wiemy już, że imiona (*jar*) mają wielkie znaczenie, są własnością rodziny i nie wolno ich pożyczać, czy — co gorsze — używać bez wiedzy właścicieli. Jednak postępowanie w wypadku naruszenia prawa do imienia jest łagodne. Jeżeli wyniknie kłótnia z powodu zagrabienia czyjeś imienia, próbuje się ją zakończyć i odczekać, aż uczestnicy ochłoną, po czym zaprasza się ich do dyskusji. Celem jej jest dociekanie, do kogo dane imię właściwie należy. W roli ekspertów występują tu członkowie starszyny wioskowej. Zakończeniem sporu jest zwrot imienia przez zidentyfikowanego winowajcę, połączony z wydaniem przez niego przyjęcia.

„Za ziemię i za kobietę ginie człowiek” — mówi znane na wyspie przysłowie. I rzeczywiście, jednym z najczęstszych powodów do kłótni jest konflikt o ziemię. Mieszkańcy Biem wyróżniają najbardziej typowe przypadki takich konfliktów: *kubur mani dimsir* — to kłótnia i walka o ziemię, *baioar dimsir* — to kłótnia o miedź, *gien itargoki* — to zagrabienie czyjeś ziemi, wymieniane jako powód wszczęcia walki.

O ziemię kłócą się najczęściej bracia. Jak już powiedziałem, na ogół łatwo jest ich pogodzić. Gorzej, gdy jedną ze stron sporu jest obcy — wówczas rozwiązanie problemu poprzez dojście do tego, kto ma rację, jest zazwyczaj bardzo ciężkie. Dlatego takie spory kończą się na ogół zwycięstwem silniejszego.

Najczęstszymi powodami sporów są przypadki celowego przesunięcia znaku granicznego. Dużo nieporozumień bierze się też z faktu zapominania przez właścicieli historii przodków, którzy uprawiali konkretny kawałek gruntu — razem z zanikiem wiedzy o granicach pojawiają się spory terytorialne.

Dla ułatwienia rozwiązywania takich sporów mieszkańcy wyspy powołują się na ustanowioną przez przodków zasadę, by na granicy, dzielącej kawałki ziemi, nie sadić drzew owocowych, szczególnie takich, jak palmy kokosowe, drzewa chlebowe, czy inne drzewa codziennego użytku. Właśnie o nie bowiem często wybuchały spory. Dlatego dziś na granicy sadi się tylko drzewa lub krzewy, określane jako *kaiok* (nieużyteczne, nie do ruszenia). One też uważane są za znaki graniczne (*langon*).

Dwie strony mają obowiązek kontrolowania granicy, by nic nie uległo zmianie. I gdyby któryś z właścicieli ściął drzewo — *langon* i zmienił przez to granicę, będzie to sygnałem do rozpoczęcia walki. Włączone w nią będą dwie rodziny, a nie tylko dwóch zainteresowanych bezpośrednio antagonistów, ziemia należy bowiem do wspólnoty, i choć właścicielem jej jest jednostka, to jednak uprawia ją wielu.

Po zakończeniu walki włączają się do działania eksperci od granic. Po ich wyroku granice zostają na nowo zaznaczone.

Problem nieprzestrzegania prawa przez wodza podlega osądowi społecznemu wioski lub klanu. Wódz, którego od najmłodszych lat uczono wszystkich tradycyjnych nakazów i zakazów, który zawsze powinien dawać dobry przykład swoim ludziom, jest przez społeczność rozliczany zdecydowanie ostrzej, niż wszyscy inni członkowie danej grupy. Czynienie zła może przecież — jak uważa się na wyspie — doprowadzić wodza do utraty jego „mocy”, co dla poddanych jest szczególnie groźne.

Do najczęściej występujących wykroczeń wodza przeciwko obowiązującemu porządkowi prawnemu można zaliczyć: *mitmit be malmal* — uwiedzenie żony innego mężczyźni; *kan ipaki* — krzywda, wyrządzona komuś z własnej wspólnoty, np. kradzież świnia czy zniszczenie posiadłości; *damarat* — lżenie lub poniżanie współziomka. W tym ostatnim wypadku szczególnie naganne jest poniżenie bigmena lub własnego pomocnika (*kuram be takini*).

Społeczność klanu lub wioski bacznie obserwuje postępowanie wodza i gdy zauważy, że jest on sprawcą jednego z wyżej wymienionych przestępstw, następuje „czas niepokoju”: ludzie tracą szacunek do *tanepa*. W tajemnicy przed nim planują usunięcie go i wybranie nowego. Imię nowego wodza przez pewien czas pozostaje otoczone tajemnicą. Do usunięcia wodza konieczna jest zgoda całej społeczności. Jeżeli na przykład usuwany jest wódz jednego z trzech mieszkających na wyspie klanów, konieczna jest przede wszystkim zgoda klanu, z którego się wywodzi, ale zaraz potem — zgoda dwóch pozostałych.

Jeżeli wykroczenie wodza jest duże, lub jest on sprawcą wielu wykroczeń, społeczność może wydać na niego wyrok śmierci. Wyrok wykonuje *sanguma*, podając *tanepowi* truciznę.

Jeżeli *tanep* kłóci się ze swoją *med* — o dzieje się to w czasie, gdy nie ma przygotowań do *kuluou* — kłótnia taka traktowana jest na równi z innymi kłótniami wioskowymi. Natomiast gdy taka kłótnia toczy się w czasie, gdy słychać bębny, oznajmiające przygotowania do *kuluou*, zakończeniem jej musi być inne *kuluou*, przygotowane przez rodziny *tanepa* i *med*. Dlatego kłótnia z udziałem wodza przyjmowana jest przez wspólnotę z wielką radością. Musi się ona przecież skończyć wielkim przyjęciem, na którym ludzie częstowani będą świńskim mięsem — a na to wszyscy tylko czekają. Niestety, kłótnie takie należą do rzadkości.

Jeżeli kłótnię wszczyna *tanep*, zobowiązany jest on do przeproszenia poszkodowanego. Nieważne, po czyjej stronie była racja, ale to wódz złamał prawo poprzez wszczęcie kłótni.

W takim przypadku najpierw przeprosza on przeciwnika w obecności innych ludzi, a następnie — dwa lub trzy dni po przeprosinach — wydaje dla niego przyjęcie. Po skończonym posiłku daje poszkodowanemu orzechy betelowe, tytoń i po raz wtóry przeprosza. To kończy nieporozumienie.

Z drugiej strony również poddanemu nie wolno kłócić się z *tanepem*. Jeżeli ktoś złamie to prawo, ma wielkie trudności z doprowadzeniem do zgody. Musi po pierwsze zwołać całą rodzinę, a niekiedy nawet i klan, oraz wspólnie z innymi przedyskutować, jak rozwiązać ten delikatny problem. Potem powinien udać się do kil-

ku *bigmenów*, by ci pośredniczyli w sporze i zakończyli go drogą pokojową. Następnie musi przygotować dla wodza koszyk, do którego wkłada zwyczajowe prezenty. Następnie koszyk ten ustrojony zostaje w pióra z rajskiego ptaka. Natomiast rodzina lub klan winowajcy wybiera świnie, którą ofiaruje wodzowi.

Na przeprosinowe przyjęcie, wydane w miejscu należącym do *tanepa*, winowajca, przy dźwięku *garamutów*, nadchodzi na czele orszaku pokutnego, który tworzy jego klan. Niesie koszyk i kiść orzechów betelowych, a idące za nim kobiety niosą świnie i inne produkty. Stając twarzą w twarz z *tanepem*, pokutnicy umieszczają przed nim dary. *Tanep* przyjmuje je, jako oznakę przeprosin. To jedyna droga, by darował życie winowajcy, którego w innym wypadku za takie wykroczenie czekałaby kara śmierci. Potem wszyscy zasiadają do uczty.

Takie klótnie są radością dla wszystkich — z wyjątkiem rodziny winnego. Ona bowiem musi ciężko pracować, by wydać wielkie przyjęcie dla *tanepa* i mieszkańców wyspy. Przyjęcie to jest wynagrodzeniem zniewagi, zadanej wodzowi przez „zwykłego człowieka”. Również i w tym wypadku nie bierze się pod uwagę pytania, kto zawinił, bo zawsze winny jest ten, kto rozpoczyna klótnię z *tanepem*.

W przypadku sporu pomiędzy *dziangdziangami*, czy też pomiędzy *dziangdziangami* i „zwykłymi ludźmi”, powyższe zasady nie obowiązują. Zakończeniem takiego sporu może być zwykły obyczaj wspólnego żucia orzechów betelowych i dzielenia się tytoniem, połączony ze zorganizowaniem małego przyjęcia, przeznaczonego tylko dla stron, biorących udział w konflikcie, oraz ich przyjaciół. Często zapraszany jest na takie przyjęcie *tanep*, jako świadek, ale nie odgrywa on tam specjalnej roli.

Dla dzieci i młodzieży rozwiązywanie sporów przez walkę jest czymś naturalnym i częstym. Zakończenie takiej walki uzależnione jest od zasad wychowania rodziców oraz rodzin jej uczestników. Jeżeli są oni „gorącej krwi”, konflikt przeniesie się na dorosłych: w skrajnych wypadkach może wtedy dojść do wojny pomiędzy klanami. Jeżeli natomiast puszcza zdarzenie w niepamięć, sprawa ucichnie.

Rozsądni rodzice mawiają: to tylko dzieci walczą, my nie powinniśmy się w to wtrącać. O ile jednak doszło do obrażeń cielesnych, potrzeba jest „dać wynagrodzenie za skórę” poszkodowanego dziecka czy młodzieńca (*nat kusie puai*) w postaci przyjęcia, podczas którego rodzice i wujowie winowajcy udzielają mu ostrych napomnień.

Od niepamiętnych czasów raz, lub dwa razy do roku wybuchały wojny pomiędzy mieszkańcami wspólnot Kumuk i Malal, a ich powodem były spory o ziemię przygraniczną. Nie zawsze były to jednak konflikty krwawe — niekiedy kończyły się bez ofiar w ludziach. Można je raczej nazwać rytualnym pokazem siły.

Innym powodem do rytualnej walki była zazdrość. Kiedy ludzie z Malal wyruszali do miejsc na lądzie, czy na innej wyspie, w celu wymiany i kiedy powracali z wieloma prezentami, wódz z Malal wysyłał wiadomość do wodza z Kumuk, by przystąpił do walki. Ci z Kumuk przychodzili i zaczynała się bitwa, która zazwyczaj trwała do popołudnia, kiedy to ludzie schodzili się razem i mieszkańcy Malal dzielili się tym, co przywieźli z wymiany. Tak samo czynili ludzie z Kumuk, kiedy wracali z wyprawy.



Były też walki spontaniczne i prawdziwe, których najczęstszym powodem było ukradzenie żony przez mieszkańca jednego z tych miejsc mieszkańcowi drugiego. Takie walki często kończyły się śmiercią któregoś z wojowników.

Zakończeniem ich było zawarcie pokoju pomiędzy *tanepami* tych dwóch miejsc, którzy urządzali przyjęcie pojednawcze, zaś potem winowajca i jego rodzina rekompensowali winę za uprowadzenie żony drugiemu człowiekowi.

Wojny w ogóle kończyły się zazwyczaj wymianą prezentów — *dingesai*. W tym celu dwie grupy ludzi zbierały się po obu stronach rowu czy przełęcz, a pomiędzy nimi kursowali wysłannicy, którymi zazwyczaj byli krewni, którzy wżeni się w obcą grupę. To ich zadaniem było dokonanie wymiany. Reszta walczących siedziała jak najdalej od siebie, by nie musieć rozpocząć jeszcze tego samego dnia nowej wojny, co i tak zdarzało się niejednemu raz.

Wojny tego rodzaju trwały aż do czasu wybuchu wulkanu, kiedy to mieszkańcy ewakuowali się z wyspy na stały ląd. Po powrocie na wyspę postanowili stanowić jedną społeczność — i tak żyją do tej pory, wymieszani mocno przez małżeństwa.

Prowadzenie wojen pomiędzy mieszkańcami Biem i innych wysp nie należało do zjawisk częstych, niemniej wybuchały one co jakiś czas — na ogół co kilkanaście lat.

Z ludźmi z wyspy Rubrub mieszkańcy Biem walczyli, by zabrać im ziemię. Dziś połowa mieszkańców Rubrub to potomkowie zwycięzców z Biem, którzy po zagarnięciu ziemi już na niej zostali, sprowadzając tam swoje rodziny. Ziemia na Rubrub jest bowiem o wiele bardziej urodzajna, a wyspa ta bogata jest w wodę. Podobnie w kierunku Rubrub wyruszały szczególnie po wybuchu wulkanu, gdy brak ziemi zaczął szczególnie dawać się we znaki.

Wojny z ludnością nieurodzajnej wyspy Kadawar miały inne podłoże: zazwyczaj ich przyczyną była obraza *tanepa* czy innego *bigmena*.

Jedną z najdłuższych wojen, bo trwająca ponad dziesięć lat, miała miejsce w połowie lat sześćdziesiątych. *Tanep* z Biem wysłał grupę ludzi, by przywieźli z Kadawar produkty żywnościowe. To wszystko było już uzgodnione z tamtejszymi *tanepami*. Mieszkańcy Biem, po wylądowaniu ich *kanu* u skalistych wybrzeży wyspy, zostali tam gościnnie podjęci.

Nocą człowiek z Biem o imieniu Kaiu miał stosunek z miejscową kobietą, która na nieszczęście należała do jednego z *bigmenów*. Po ujawnieniu występku, jeszcze o świcie, mąż tej kobiety i jego ludzie napadli na śpiących gości. Pobici mieszkańcy Biem powrócili do domu. Tutaj jednak zawrzało, gdy ludzie wysłuchali relacji ze zdarzenia. Postanowiono dokonać *dar puai*, czyli zemsty krwi. Wielka liczba *kanu*, napełniona śpiewającymi pieśni wojenne mężczyznami, popłynęła na Kadawar. Zwycięstwo w tej wojnie odnieśli liczniejsi tubylcy z Biem.

Przez następnych dziesięć lat, gdziekolwiek spotkali się mieszkańcy Biem i Kadawar, musieli ze sobą walczyć. Zatrzymaniem tej waśni zajęli się *tanepowie* z obu wysp. Zgromadzili wielkie ilości świń oraz innego jedzenia i nastąpiła wymiana, połączona z wielkim, wspólnym żuciem orzechów betelowych i paleniem tytoniu. Wodzowie, przemawiając, nawoływali do nastania czasu przyjaźni — „jak to kiedyś było”.

W 1989 roku o mały włos znowu nie wybuchła wojna, kiedy to zginęła kobieta z Biem, zamężna na Kadawar. Ludzie uznali, że powodem jej śmierci był cios, zadany przez męża. Wodzowie dwoili się wtedy i troili, i w końcu udało im się poprzez tradycyjną wymianę zażegnać groźbę wojny.

Dziś wojen plemiennych już nie ma, bo w ostatnich latach, w związku z umacnianiem się struktury prawnopaństwowej Papui–Nowej Gwinei, groźba pójścia do więzienia za rozbój, do niedawna dość abstrakcyjna, stała się całkiem realna. Natomiast od czasu do czasu wybuchają walki pomiędzy różnymi grupami ludzi na Biem, czy też między nimi, a ludźmi spoza wyspy.

Należał do nich konflikt pomiędzy członkiem prowincjonalnego rządu, pochodzącym z Biem, Gregiem Kibai, a mieszkańcami z wyspy Koil. Przez wiele lat posłem do prowincjonalnego parlamentu był Tony Wobar, pochodzący z Koil. Przegrał on wybory z Gregiem Kibai. Od tej pory trwają walki, które organizuje Kibai. Szczególnie ma to miejsce w Wewak, na stałym lądzie. Konflikt trwa już od kilku lat. Podjudzani przez Grega młodzi, po spożyciu alkoholu, który im funduje, napadają na ludzi z Koil.

*Tamot dilewai*, to odebranie komuś życia, traktowane jako wyrok. Dokonuje się go za pomocą trucizny, dzidy (*luen*) czy też innego ostrego narzędzia. Często wykonawcą wyroku jest zawodowy uśmiercacz — *sanguma*. Wyrok wykonany przez niego określa się jako *dainiabi*. Znana jest też forma *nibiek nakani*, czyli „zjedzenie” przez *tambarana*.

Uśmiercenie tradycyjnie dotyczyło przede wszystkim następujących przypadków: *tamot malamal* — zabicie człowieka, który cudzołoży, nie biorąc pod uwagę, że robi to z kobietą żonata, z matką albo żoną *tanepa*, czy też nawet z własną siostrą; *tamot piu piu be burbur* — zabicie człowieka, który uważa się za najsilniejszego, nie okazuje respektu przedstawicielom plemiennej hierarchii; *nibiek ikadkad taki* — zabicie człowieka, który nie okazuje respektu *tambaranowi* i wyjawia jego tajemnice kobietom lub dzieciom.

Temu ostatniemu przypadkowi warto poświęcić nieco uwagi. Na wyspie nadal respektuje się tradycyjne prawo, które głosi, że każdy, kto niszczy lub poniża moc *tambarana*, musi zginąć. Nie ma — co prawda — przykładów, potwierdzających istnienie tego prawa, ale powodem tego jest prosty fakt, że zabójstwa otoczone są tajemnicą, więc nawet mówienie o nich grozi śmiercią. Nikt nie widział zwłok zabitego w ten sposób, nikt też nie chce nawet wiedzieć, gdzie są pochowane. Zresztą prawo to jest czymś tak ważnym dla mieszkańców Biem, że niewielu śmiałków odważyłoby się na jego złamanie. Prawo to dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet.

Dawniej było ono bardzo przestrzegane. Przodkowie, ustanawiając je, wiedzieli dobrze, że wraz z jego ustaniem nastąpi bezprawie i nikt nie będzie miał rzeczywistej kontroli nad mieszkańcami wyspy. Nikt bowiem nie zgodzi się iść do domu duchów, przestrzegać wielu *tabu* i nauk udzielanych przez *bigmenów*. Jednak „moc” *tambarana* trwa nadal, choć dzisiaj mniej się o niej mówi. Zmniejsza się też liczba ludzi wtajemniczonych w jej arkana, gdyż dawno już nie było na wyspie tradycyjnej inicjacji, połączonej z rytuałami wtajemniczenia.

Istnieją trzy rodzaje tradycyjnego wykonania wyroku śmierci: *dzigum* — zabicie dzidą („ustami dzidy”), w tajemnicy przed innymi i w nieznanym miejscu; *niab* — podanie ofierze oszałamiających środków do spożycia przed wykonaniem właściwego wyroku (na przykład poprzez wbicie w aortę drzazgi sagowej czy nakłucia mózgu); *muidź/dzier* — podanie trucizny, czy to w jedzeniu, czy w orzechu betelowym. Często do roli wykonawcy wyroku najmuje się kogoś obcego, spoza wyspy.

Za zabicie w walce płaci się odszkodowanie, natomiast za rytualne uśmiercenie nikt nie płaci kompensaty, nikt nawet nie pyta, kto był wykonawcą wyroku.

Godny uwagi jest skomplikowany sposób wydawania i wykonywania wyroku śmierci. Jeżeli ktoś przekroczył prawo, które obwarowane było karą śmierci, szczególnie gdy prawo to niszczyło w jakiś sposób autorytet wodza, wówczas *tanep butuang* wzywał do siebie wszystkich *tanepów sisik* i innych *bigmenów*. Najczęściej to zgromadzenie miało miejsce w domu duchów. Wszyscy siadali na ziemi, tworząc koło. Pośrodku kładli kiść orzechów betelowych, którą ich przodkowie nadawali mocy swoim postanowieniom.

Jeden ze zgromadzonych, będąc najlepiej poinformowany co do wykroczenia, zagajał zebranie i przedstawiał problem. Kiedy zebrani, w wyniku dyskusji, doszli do wniosku, że dany osobnik powinien być zgładzony, pozostawał im tylko wybór sposobu wykonania kary. Jeżeli skazanym był młodzieniec, musiał on zginąć w domu duchów podczas inicjacji („zjedzony przez *tambarana*”), lub zgładzony przez *niab* czy *sangumę*. Po śmierci chłopca nawet ojcu nie wolno było po nim płakać. Chcąc dać upust rozpaczycy, musiał wypłynąć *kanu* w morze lub udać się na bezludną stronę wyspy. Dorosły bywał przeszywany potajemnie dzidą, zabijany gdzieś na morzu, albo również zgładzany przez czarownika–mordercę.

By sprawdzić jedność myśli zebranych, wódz rozdawał im orzechy betelowe. Jeżeli któryś z zebranych nie żuł betelu, znaczyło to, że nie zgadza się z wyrokiem. Wystarczył ten jeden głos sprzeciwu i wtedy nie można go było wykonać. Czyniło się tak dlatego, że istniała obawa przed zdradzeniem motywu zebrania i jego przebiegu.

Mieszkańcy Biem — pamiętając o tym, że kłótnia i walka zawitały na ich wyspę w czasach mitycznych — akceptują konflikty, jako konieczność. Nie uznają jednak konfliktów nierozwiązywalnych. Gdy trzeba, przystępują do walki, która na ogół ma rytualny, bezkrwawy wymiar. Jednak nawet po długiej i krwawej wojnie wodzowie zasiadają kiedyś do wspólnej uczty, a ich ludzie będą wtedy pospołu żuli tytoń i betel na znak pokoju.

Raz do roku każdy mieszkaniec wyspy poddaje się rytualnej kąpieli — *baras*. Woda zmywa z niego winy, których dopuścił się w ciągu całego roku. Tak oczyszczony, może tym łatwiej pojednać się z nieprzyjaciółmi.

# Tradycja i prawo

Tradycyjne normy prawne są obecne w całym życiu każdego członka wyspiarskiej społeczności. Rodzice mówią o konieczności zachowania prawa przez dziecko, zanim jeszcze zostanie ono poczęte. Samo poczęcie również jest regulowane nakazami tradycji. Zasadom tym przyporządkowany jest też rozwój płodu. Od urodzenia, poprzez okres dzieciństwa, dojrzewania, wieku dojrzałego i starości, aż do śmierci człowiek na Biem zobowiązany jest aktywnie respektować normy tradycyjnego prawa.

Nawet emocje i cechy charakteru wyspiarza normowane są przez społeczny porządek. Ludzie z klanu Sagalub, który ma w totemie psa, we wzajemnych relacjach mogą sobie pozwolić na to, czego nie wolno ludziom z pozostałych klanów. Saga-lub nie będzie skarżył drugiego Sagaluba, że ten go oszukał i przechytrył — tak w opinii wyspiarzy robią przecież psy, które łaszą się i przymilają do ludzi, by przy pierwszej nadarzającej się okazji uciec z kawałkiem ukradzionego świńskiego mięsa. Prawo uległoby tutaj naruszeniu dopiero wówczas, gdyby ofiarą oszustwa padł ktoś z innego klanu. Z kolei ludzie z klanu Kukubua, którzy mają w totemie świnię, zobowiązani są do pielęgnowania cech, właściwych temu zwierzęciu: (świnia w opinii ludzi Biem jest wierna i podobnie jak dziecko, trzyma się blisko człowieka).

Przestrzeganie tradycyjnych norm daje mieszkańcowi Biem poczucie przynależności do wspólnoty — do małej i dużej rodziny, do klanu, do *anubuk*, wreszcie do małej ekumeny całej wyspy. Respektowanie prawa pozwala mu pełnić określone funkcje w swojej społeczności. Wyspiarze nie mówią o kimś po prostu „człowiek”, ale „nasz człowiek” (*niau tamot* w wypadku męczyzny), lub „nasza kobieta” (*niau ain*). Małe dziecko płci męskiej określane będzie terminem „człowiek–dziecko” albo „dziecko męczyzny” (*tamot natu*). A być człowiekiem, męczyzną lub kobietą, oznacza — zachowywać i wypełniać prawo, właściwe dla kondycji i statusu konkretnej jednostki.

Tak rozumiana wierność prawu nie jest w oczach wyspiarzy z Biem czymś narzuconym z zewnątrz. Nie czują oni, by tradycyjnie pojęte prawo ograniczało w jakimś stopniu ich wolność. Co więcej, ci, którym zdarzy się złamać obowiązujące zasady, sami odczuwają wewnętrzną niezgodność z „zyciodajną” tradycją, którego

obecność każdy członek wspólnoty odczuwa w sposób wręcz fizyczny<sup>1</sup>. Można to uczucie porównać do wyrzutów sumienia, ale bliższe jest ono raczej poczuciu naruszenia społecznej harmonii, którego skutki odczuwa winowajca nie tyle „na własnej skórze”, co w głębi swojego ciała. Zdarzało się, że ten „syndrom winy” prowadził do poważnej choroby, a nawet do śmierci sprawcy wykroczenia.

Mieszkaniec Biem sam czuje potrzebę i korzyść, wynikającą z zachowywania wymaganych przez tradycję nakazów i zakazów. Dlatego też w przekazie tradycyjnego prawa mniejszą uwagę zwraca się na jego negatywną stronę. Mężczyzna, owszem, zna takie zasady, jak „nie wolno podążać za obcą kobietą”, „nie wolno kraść”, ale znacznie bardziej istotną rolę w jego życiu grają przykazania typu: „będziesz doglądał ojca i matkę w ich starości i niedołęstwie, za to po ich śmierci ojciec [duch ojca] będzie z tobą pływał w łodzi i pomagał ci łowić ryby, a matka [duch matki] będzie z tobą pracowała w ogrodzie”, lub „będziesz chodził szeroką drogą [żył godziwie], wtedy będzie cię widział Nanarang: będziesz miał dzieci, wszystko ci obrodzi w ogrodzie, nie będziesz chrapał i zrywał się nocą”. Wyspiarze wiedzą, że brak szacunku dla szwagra jest rzeczą złą, ale znacznie lepiej przemawia do nich zasada: „będziesz szanował szwagrów — a oni ochronią cię przed otruciem”. Młodym kobietom wpaja się przekonanie, że jeśli będą szanowały własne siostry i kuzynki, to one w przyszłości będą karmiły piersią ich dzieci. Nawet dziecku mówi się: będziesz szanować drugie dziecko — a jego ojciec pozwoli ci rwać ze swojej palmy orzechy kokosowe.

Wyspiarze wierzą, że od zachowania przez nich prawa uzależniona jest ich osobista pomyślność. Na wspólnych spotkaniach, podczas *kuluou* czy *singsingów*, lubią prezentować się otoczeniu jako zdrowi i silni mężczyźni, zasobni gospodarze, ojcowie wzorowych rodzin. Zachowują się, jakby chcieli powiedzieć: popatrzcie na mnie — ja nie popełniam wykroczeń i dlatego jestem szczęśliwy.

Prawo Biem inaczej traktuje mężczyznę i kobietę, inaczej ludzi, pozostających w związkach rodzinnych oraz samotnych. Inaczej odnosi się do wodza, inaczej do *dźiangdźiangów* lub specjalistów, inaczej do przeciętnego ojca rodziny, inaczej wreszcie traktuje wyspiarską biedotę. Jednak nie ma to nic wspólnego z klasową dyskryminacją. To nie wodzowie i starszyzna narzucili prawo ogółowi ludności; ono — jak powszechnie uważa się na wyspie — pochodzi od herosów, którzy z kolei otrzymali je od Istoty Najwyższej. Każdy z ludzi na Biem zobowiązany jest nie tyle przestrzegać ustanowionych przez nich reguł, ile żyć tymi zasadami na co dzień. Każda z warstw wyspiarskiej społeczności realizuje je na swój sposób, jednak wszyscy wyspiarze podlegają na równi ogólnej zasadzie „szerokiej drogi” (*dział butuang*), której muszą się trzymać równie rygorystycznie. Zresztą od wodza wymaga się nawet więcej, niż od jego poddanych.

Zachowywanie prawa decyduje o tożsamości ludzi z Biem. Żeby przestrzegać zasad — uważają wyspiarze — muszą wiedzieć, kim jestem. Również moja wspólnota musi wiedzieć, kim jestem, bym mógł poczuć się mocno osadzony w ramach tradycyjnego wzorca zachowań.

<sup>1</sup> Przestrzeganie praw oznacza dla nich istnienie zgodne z życiem w ich społecznościach.

Można powiedzieć, że dla wyspiarzy dobre jest to, co dobre jest dla wspólnoty. Właściwie każdy ludzki czyn będzie oceniany pod kątem tego, czy i jaką korzyść przyniesie on rodzinie, klanowi czy wszystkim mieszkańcom wyspy. Również krzywda, wyrządzona jednostce, oceniana jest bardziej jako zło, wyrządzone wspólnocie. Zabity mężczyzna oznacza przecież utratę rąk do wspólnej pracy na morzu i w ogrodach, nieobecność wojownika w czasie walki, wreszcie niemożność spłodzenia i wychowywania przyszłych *niau tamot*. Żaden wypadek złamania prawa nie jest też rozumiany na Biem, jako wykroczenie indywidualne.

Podobnie kara wymierzana jest nie tyle jednostce–winowajcy, ile całej reprezentującej go wspólnotie. Na przykład za złamanie egzogamii klanowej pociąga się do odpowiedzialności obie rodziny kochanków. Padają wówczas zarzuty wobec wujów (*kandere*), że nie nauczyli chłopaka, kto należy do rodziny; jak również wobec ciotek, że nie wytłumaczyłyście dziewczynie, iż nie wolno współżyć z bratem.

Człowiek ukarany nie jest więc w swojej karze osamotniony. Jego otoczenie bierze na siebie współodpowiedzialność za winę. Przy tym ludzie ci bynajmniej nie uważają, że poświęcają się za kogoś innego, nie mają żalu do winowajcy o to, że muszą za niego cierpieć. Ich postawy raczej nie można nazwać solidarnością. Oni po prostu wierzą, że winę swojego przedstawiciela muszą w jakimś stopniu naprawić wszyscy razem.

Tak rozumiane poczucie prawa powoduje, że żaden człowiek na Biem nigdy nie rodzi się sam, nie żyje samotnie i nie odchodzi też samotnie w zaświaty. Ludzie z wyspy wierzą, że zarówno w niebie, jak i na ziemi, wszyscy żyją w jednej i tej samej społeczności.

## Sankcje — sakralność norm

W życiu wyspiarzy z Biem znikomą rolę odgrywa rozróżnienie między *sacrum* a *profanum*. Granica, oddzielająca te porządki, jest mało widoczna i płynna. Nie ma stałych dni świętych w ciągu roku, ani określonego świętego czasu w ciągu dnia. W zasadzie nie ma też miejsc i przedmiotów sakralnych, w sensie ich stałej i niezmiennej świętości. One tylko bywają święte, gdy napęlnia je „moc”. A tę siłę musi pobudzić do działania sam człowiek. „Święte kamienie” są takimi, gdyż ludzie z Biem wiedzą, że mogą przy nich wzywać imiona Istoty Najwyższej oraz duchów i oczekiwać mocy, która spłynie na nie dzięki ich modlitwom. To oczekiwanie, pełne sakralnej trwogi, Europejczyk mógłby mylnie wziąć za wyraz kultu, składanego samemu kamieniowi *patpat*.

Podobnie nie ma ludzi bardziej lub mniej świętych, ale są tylko ci, którzy wprowadzeni zostali w stan świętości na konkretny czas. Znowu odnajdujemy tu moment oczekiwania — tym razem człowiek oczekuje, że świętość spłynie na niego samego. By tak się stało, musi on wykazać się większą od innych gotowością na spotkanie z sakralną Tajemnicą. Stąd opisywane już w poprzednich rozdziałach pobożne praktyki, wyrzeczenia i modlitwy. Wodzowie (szczególnie ci o zdolnościach charyzmatycznych), *tamot agon*, wszyscy ci, którzy otoczeni są powszechnym szacun-

kiem jako „Boży ludzie” — że użyjemy tu pojęcia, właściwego dla naszego kręgu kulturowego — to osoby, które w opinii otoczenia posiadają, znają drogi dojścia do świętości. Nikt nie ma do niej wrodzonych predyspozycji; nie jest to przymiot osobisty. Na Biem ktoś, kogo uważa się za predystynowanego do kontaktów ze światem duchowym, ma tylko możliwość okazania „mocy”, wprowadzenia jej w życie, w czyn. Jest niejako uświęcany „na ten czas” — na czas, w którym inni ludzie potrzebują jego pomocy w kontaktach z duchami. Przypomina to znane kulturze judeochrześcijańskiej wejście „w stan łaski”.

Teoretycznie każdy z wyspiarzy mógłby prosić Istotę Najwyższą o deszcz, ale tylko ten, kto jest w stanie łaski, może się do niej zbliżyć, czyli — prosić skutecznie.

Nanarang nie jest kimś, do kogo ludzie odwołują się w poszukiwaniu sprawiedliwości. Wyspiarze wierzą, że mieszka on gdzieś wysoko i z tych wysokości czuwa nad utrzymaniem harmonii przestrzeni. Pilnuje, by nie było rywalizacji pomiędzy żadnymi z żywiołów ekumeny: między morzem a ziemią, ogrodem a buszem. Ingeruje dopiero wtedy, gdy człowiek zachwieje proporcje między nimi — na przykład gdy ktoś zanurzy w morzu „złe” korzenie. Nanarang poszedł do góry, ale zostawił ludziom posłańców, którzy pierwszym specjalistom przekazali tajemnice, jak postępować, żeby ogród był ogrodem, a busz buszem, co robić, aby ziemia wydawała plony.

Ci pierwsi specjaliści to mityczni herosi. Oni też są właściwymi dawcami prawa, regulującego stosunki pomiędzy ludźmi. A prawo na wyspie oznacza tradycję, wiedzę, której nie można nabyć, lecz którą dziedziczy się poprzez łańcuch przodków. Jeszcze dziś niejeden z wyspiarzy może pochwalić się pochodzeniem w linii prostej od ludzi, którzy *illo tempore* dotykali źródła tej tradycji. Ci ludzie wiedzą, że ich przodkowie dotykali mitycznego bohatera, polowali razem z nim, razem zdobywali kobiety... Tradycyjne prawo jest swoistym bankiem wiedzy, przechowywanej w rodzinie.

Prawo wyspy rozróżnia trzy klasy ludzi. Do pierwszej klasy zaliczają się *tanepowie* i *dziangdżiangowie*; do drugiej — *tamot bai*, czyli „zwykli ludzie”, do trzeciej *tarangu*, czyli biedni, pokrzywdzeni, sieroty i dzieci z nieprawego łoża, wdowy, starzy kawalerzy, stare panny, itd.

Sankcje i kary stosowane są w zależności od klasy do której się przynależy. Ludzie należący do grupy przywódców: *tanep*, *dziangdżiang*, *međ*, traktowani są przez prawo surowiej niż inni. Jakiegokolwiek przewinienia dokonają, w oczach zwykłych ludzi jest ono zawsze traktowane, jako wielkie i poważne. Ich przewinienia powodują, że ludzie ci tracą autorytet w wiosce, a ich poddani przestają ich respektować: zaczynają ich obgadywać i stroić sobie z nich żarty. Do najczęściej spotykanych przewinień ze strony tej grupy, należy niezachowanie tabu w jedzeniu potraw (*lima ikan*). Sankcją za takie złamanie prawa w oczach wyspiarzy jest nie tylko utrata autorytetu, ale i śmierć, bo złe jedzenie uczyni przecież wodza chorym (*dżiong be asau dibuari*). Zwykli ludzie nie sądzą tanepów — kary i sankcje wobec nich mają charakter nadprzyrodzony. Na wyspie panuje bowiem przekonanie, że ta grupa ludzi zna drogę do wiecznej krainy (*dżalmuan*) i zstępując z tej drogi, ludzie ci nie będą w stanie dostać się do niebiańskiego domu duchów (*kied muan* dla mężczyzn i *kied ain* dla kobiet).

Do drugiej grupy zaliczamy *tamot bai*, *ain bai* — czyli zwykłych mężczyzn i zwykłe kobiety. Wobec nich rozróżnia się przewinienia małe i wielkie. Za ich przewinienia czeka ich kara i sankcja tutaj, na ziemi: czy to przez zemstę, czy przez kompensację, pobicie, wyzwanie, czy też przez wykorzystanie zabójcy — *sangumy*. Za jedno tylko wykroczenie sami winni muszą wymierzyć sobie karę: jest nim kazirodztwo. Czyn ten napawa wielkim wstydem całą rodzinę, a winny musi opuścić wioskę. Nikt go nie usuwa siłą, ale winny robi to sam, powodowany odczuciem wstydu. Najczęściej popełnia samobójstwo, wieszając się lub odpływając w morze bez szans powrotu. Gdyby pozostał w społeczności, to ta, choć go nie ukarze, da mu odczuć na każdym kroku, że jest bardziej podobny do zwierzęcia (*buor bai*), niż do człowieka.

Inaczej podchodzi się do grupy, zwanej *tarangu* (pidgin), czyli do biednych i pokrzywdzonych. Zasadą tutaj jest zapomnienie winy, przebaczenie i pomoc. Jeżeli nawet ktoś z tej grupy dopuścił się wielkiego przewinienia, to wodzowie i inni *bigmeni* mają za zadanie jego ukrycie przed wspólnotą, tak aby biedak nie został ukarany i nie musiał się wstydzić. Wodzowie w dyskrekcji wyznaczają biednemu karę, ale zazwyczaj jest ona bardzo mała. Nie upoważnia to jednak biedaka do łamania prawa i szukania usprawiedliwienia w fakcie jego statusu.

Zespół norm moralnych, regulujących życie społeczne na wyspie, nie jest — jak już stwierdziliśmy — kodeksem surowości. W odczuciu mieszkańców Biem sankcje, którymi te normy są obwarowane, mają w przeważającej mierze charakter wewnętrzny.

Każdy z wyspiarzy, zapytany o jakieś wydarzenie z przeszłości, mógłby się powołać na *sui generis* wewnętrzny głos, który go wzywa, kieruje nim, radzi. Ludzie na Biem wierzą, że słyszy go już nienarodzone dziecko, przebywając w łonie matki. Człowiek często słyszy ten wewnętrzny głos, kiedy ma rozpocząć jakąś pracę, szczególnie tę związaną z „mocą”. Gdy specjalista chce pracować nad użyciem magii, stara się oczyścić, by ten wewnętrzny głos stał się dla niego słyszalny. Udaje się wtedy po pomoc do duchów przodków (*rikrik malmal*). Szczególnie pomocne mogą okazać mu się duchy zmarłych dziadków czy rodziców, czyli najbliższych (*miem be mam*). Kiedy duchy odpowiadają na wezwanie, proszący odczuwa, że dzieje się z nim coś dziwnego. Czując obecność duchów, człowiek dostaje gęsiej skóry i ogarnia go lęk spotkania ze świętością. Lecz lęk ten szybko ustępuje i człowiek nabiera poczucia siły, mocy i pewności. W takim momencie — opowiadają wyspiarze — człowiek czuje w swym wnętrzu jakby grzmot, słyszy trzask w uszach, i wówczas jego „brzuch” napęnia się radością. To wszystko oznacza, że prośba, skierowana do przodków, została wysłuchana.

Gdy duchy stają przy wzywającym je *tanepie*, ten, mając zapewnioną ich pomoc, zwraca się teraz do Anulunga, prosząc by Najwyższa Istota zechciała usłyszeć jego prośbę, by też stanęła obok niego i pomogła. I chociaż to duchy przodków są właściwymi przekaznikami ludzkich prośb do Anulunga, sam wódz może im w tym wydatnie pomóc.

Teraz proszący *tanep* będzie z radością oczekiwał odpowiedzi od Istoty Najwyższej, spodziewając się, że przyjdzie ona w postaci tęczy czy pioruna w pogodny, bez-



chmurny dzień. Dopiero wtedy wodza, „modlącego się” nad brzegiem morza — skąd można ujrzeć tęczę — ogarnia wewnętrzny spokój. Udaje się wówczas do wioski, by tam wydać przyjęcie przodkom. Buduje ołtarz, przystraja go kwiatami w butelkach czy innych naczyniach, a każde z nich oznacza jednego z przodków. Na ołtarzu kładzie żywność, papierosy, lub inne zwyczajowe prezenty (*tabtab*), którymi obdarowuje swoich bliższych i dalszych zmarłych.

Jego radość nie może być jednak uzewnętrzniona. Człowiek nie może być dumny, wynosić się czy wychwalać swoje imię. W przypadku takiego zachowania modlącego się, Anulung i duchy przodków odmówią mu pomocy. Wódz powinien wychwalać imię Istoty Najwyższej, imiona *rikrik malmal* i *miem be mam*, a nie swoje własne.

Takie odczucie radości budzi się w *tanepie* także wtedy, gdy urządza *kuluou*. Wzywając gości na przyjęcie uderzeniami *garamuta* słyszy, że „coś w nim przemawia”, czuje, że „skóra na nim powstaje”. Wtedy to prosi Anulunga o pobłogosławienie zbliżającej się uczty. Na znak modlitw, zasyłanych do Anulunga, zagrodę czy nawet całą wioskę przystraja się specjalnymi pachnącymi liśćmi *sibul*. Ich widok wyzwała uczucie radości w ludziach, szykujących się do przyjęcia.

Do ewokowania takiej wewnętrznej radości służy też pobłogosławione przez *tanepa* woda i olej z orzecha kokosowego. Nacierają nimi ciała tancerze. Gdy tańczą i śpiewają, zaczynają odczuwać, że „coś do nich mówi”, ktoś razem z nimi śpiewa i porusza ich nogami. Do osiągnięcia tego ostatniego celu naciera się też nogi tańczących parzącymi liśćmi *salad*. To wszystko powoduje, że uczestnicy rytualnego tańca stają się na wpół przytomni, jakby pijani. Jednak zasłuchany w wewnętrzny śpiew, tancerz nie musi już dostosowywać swych kroków do rytmu *garamutów* czy *kundu*. Lekkie nogi same odnajdują święty rytm, a pieśń duszy spleta się harmonicznie z frazami *singsgingu*.

By przygotować się dobrze do walki, również trzeba się postarać, by „coś” przemawiało do człowieka od wewnątrz, dodając mu sił do zmagania. Wojownicy przed udaniem się na bitwę zbierają się razem, wzywając pomocy Anulunga i duchów. Kładą też swoje dzidy i inne narzędzia walki na grobach ludzi, znanych z waleczności. Gdy razem śpiewają pieśń wojenną, otrzymują *sangani*, czyli specjalną siłę, nadaną im przez ducha wojny. Śpiewając, trzymają w ustach imbir, którego działanie powoduje, że człowiekowi cierpię skóra i zaczyna przewracać oczami. W końcu zamyka powieki i czuje zawroty głowy. Czuje się wtedy silny, jakby coś w niego wstąpiło i przemawiało doń, zachęcając go do walki oraz zapewniając o zwycięstwie. Trzeba jednak pamiętać, że po bitwie konieczne jest pozbycie się działania tej siły poprzez rytualne obmycie. W przeciwnym razie wojownik zachoruje i umrze.

Kiedy ktoś umiera, żałobnicy mogą wewnętrznie odczuć jego ducha. By tak się stało, jeden ze specjalistów musi skierować modlitwę do Anulunga i duchów. One to wprowadzają poczucie żalu i powodują, że człowiek płacze. Również wtedy — jak relacjonują uczestnicy żałobnej ceremonii — obecni czują, że ktoś do nich przemawia „z brzucha”, czyli od wewnątrz. Wszystkich zgromadzonych łączy wtedy wspólne odczucie bólu (*džunuom*), który ogarnia zarówno kobiety czy dzieci, jak i mężczyzn.

Ten głos wewnętrzny, który daje człowiekowi poczucie radości i zadowolenia, lecz także bólu i żaloby, świadczy o tym, że Anulung oraz *rikrik malmal* są razem z modlącym się człowiekiem i będą mu pomagać. Oni też prowadzić go będą po *dzial butuang*, Wielkiej Drodze — a może lepiej: po Drodze Wielkiego — czyli szlakiem prawowitego życia.

Mieszkańcy Biem głęboko wierzą we wszechobecność alternatywnego świata duchów. Te pozaziemskie byty można określić najkrócej, jako lustrzane odbicie świata materialnego. W świecie duchów znajdują się zarówno ludzie, jak i zwierzęta, rośliny, a także domy — podobne do tych, jakie buduje się na wyspie — oraz pożywienie i wszelkie rozmaite przedmioty, które w czasie życia doczesnego były w ich otoczeniu. Wyspiarze wierzą, że każdy człowiek, zwierzę, roślina, dom oraz inne przedmioty codziennego użytku, posiadają w zaświatach swojego osobnego ducha. Duchy te są wszechobecne i zawsze gotowe do niesienia pomocy — przynajmniej te, mające dobre intencje. Tubylcy duchy zmarłych określają słowem *anun*. Duchy te, będąc na ziemi, przebywają w domu *kied*, gdzie wspólnie z żywymi uczestniczą w tradycyjnych obrzędach.

Relacja świata ludzi do świata duchów jest relacją wspólnotową. Jeśli ktoś woła w moim imieniu jakiś byt ponadnaturalny, bez mojego współdziałania nie będzie mógł sprowadzić go na ziemię. „Współpraca” ludzi z Biem z duchami rozkłada się niejako na całą społeczność. Kobieta zachowuje tabu, żeby pomyślnie urodzić dziecko, mężczyzna — żeby jego „moc” nie zniszczyła noworodka, społeczność — aby dziecko stało się jej częścią jako dorosły. *Tamot agon*, zanim zabierze się do pracy w ogrodzie, zachowuje tabu, aby stosowana przez niego magia nabrała skuteczności — ale miejsce, w którym działa, nabiera zdolności przyciągania tego, co święte, tylko dzięki staraniom ludzi, którzy je pielęgnują.

Tubylcy wierzą, że tylko poprzez przestrzeganie tradycyjnych form życia, dotyczących rytualnych nakazów i zakazów, to jest przestrzeganie zwyczajowego prawa, mogą po śmierci dostać się do miejsca, w którym panuje dobrobyt i spokój. Duchy ludzi, którzy w życiu doczesnym nie stosowali się do tradycyjnych norm postępowania (*iasbal* w wierzeniach tubylców, to sposób egzystencji duchów w zaświatach), nazywane są *dżalturak* i przebywają w miejscach, gdzie są dręczone; na przykład mężczyźni narażeni są na działanie złych duchów kobiet, zwanych *marabain*, które będą palić ich ciała, zaś kobiety będą poddawane działaniu złych duchów mężczyzn — *marabmuan* czy *marabtamot*.

Duchy wszystkich ludzi wyglądają tak samo, nawet duchy zmarłych wódzów i ich żon. To podobieństwo w wyobrażeniach wyspiarzy rozciąga się także na rozmaite bóstwa, w tym również na Anulunga–Nanaranga. Natomiast duchy zwierząt, ryb, drzew, kamieni i przedmiotów są różne. Tubylcy podają, że ojcami wszystkich tych duchów są ludzie, którzy stworzyli je w sensie materialnym, na przykład sadząc drzewa, czy hodując zwierzęta. Ten akt stwarzania, czy raczej „ojcowania” przenoszą też myśliwi na upolowaną dziczyznę, zaś rybacy na złowione ryby. Duchy tych istot jeszcze przed ich spożyciem udają się do niematerialnego bytu i tam oczekują nadejścia swoich „ojców”. Są jak gdyby ich rzecznikami w świecie duchów. W taki sposób ludzie żyjący zabezpieczają sobie przyszły byt pozaziemski.

Szczególne znaczenie mają duchy pożywienia, zwane *marabka*, gdyż to one stanowią o poziomie życia duchowego zmarłych. Nagromadzenie pożywienia, koniecznego dla bytu duchowego człowieka, związane jest z jego stanem zamożności, a przede wszystkim z jego pracowitością i zapobiegliwością w życiu doczesnym. Osoby leniwe, które za życia doczesnego pracowały opieszale, nie zabezpieczając sobie odpowiedniej ilości pożywienia po śmierci, w pozaziemskim życiu skazują się na ubogą wegetację.

Przebywanie w świecie duchów nie jest jednak tym samym, czym dla europejskiego chrześcijanina nagroda eschatologiczna w postaci obcowania ze zgromadzeniem świętych. Duchów z Biem nie można porównać z aniołami sfer niebieskich już z tej przyczyny, że nie są one pozbawione skazy. Legendarni bohaterowie, jak ludzie, nie byli święci na co dzień. Klócili się, zabijali i prowadzili wojny. To z powodu ich występków odleciały z wyspy niektóre gatunki ptaków, za to pojawiły się robaki i mrówki, uaktywnił się wulkan; to oni swoimi czynami z przeszłości sprawili, że dzisiaj drzewa przestają rodzić, a brzeg wyspy niszczone jest przez fale. Pierwsi, mityczni przodkowie mieszkańców wyspy, zanim przemienili się w masalaje, które szczególnie strzegą prawa, związanego z seksualnością, za życia sami niejednokrotnie popełniali wykroczenia seksualne. Legenda mówi, że musieli nosić swoje olbrzymie członki w koszykach. Jednak właśnie to, co robili za życia, a nawet — jak głoszą mity — w pierwszym okresie ich pośmiertnego bytu — wyczuliło ich, jako ostateczne duchowe hipostazy, na momenty przekraczania prawa przez człowieka. Herosi dali ludziom próbkę mocy, która może spowodować zło, ale zarazem i je zatrzymać. Pokazali człowiekowi występki, ale zaraz potem podali mu antidotum. Pozwolili działać w sobie ciemnym siłom, by pokazać ludziom skutki wyrządzanego przez siebie zła. Mit o Miem Be Kalor mówi, że można uderzyć dzidą własną matkę — ale zobaczcie, co wtedy się stanie...

O tej moralnej dwoistości przypominają amulety specjalistów, których jedna strona symbolizuje jasne, druga — ciemne siły świata nadprzyrodzonego.

Duch ma prawo zgwałcić kobietę, ale człowiek, szczególnie wódz — w żadnym wypadku. Świat norm religijno-moralnych wyspiarzy cechuje dychotomia pomiędzy działaniem świata nadprzyrodzonego, a czynami człowieka. Źródło prawa przekazane zostało ludziom przez świat nadprzyrodzony, ale to wcale nie znaczy, że mamy naśladować mitycznych bohaterów. Ich rolą nie jest dawanie ludziom przykładu, lecz przestrzeganie ich przed skutkami dokonanych przez nich błędnych, złych wyborów.

Dlatego też mieszkańiec wyspy, który popełnił, lub zamierza popełnić wykroczenie, łamiące tradycyjny porządek zbiorowego życia, nie pyta sam siebie z reguły: czy zostanie wykryty?, lecz: jak na mój czyn zareagują duchy? *Masalaj*, chcąc ukarać kobietę, może sprawić, że ta będzie krwawiła, winny wykroczenia mężczyzna, poddany działaniu ducha, zapadnie na ciężką chorobę. W przypadku poważniejszego naruszenia prawa złe wiatry, zesłane przez duchy, mogą zniszczyć całą wioskę.

Dla człowieka z Biem sankcją realniejszą od sądu i kary, wymierzanej przez ludzi, jest nieuchronna groźba, że duchy przodków odwrócą się od niego i odmówią mu pomocy, zaś Istota Najwyższa stanie się dlań obojętna, i przestanie odpowia-

dać, wzywana przezeń po imieniu. Towarzyszy temu zwykły lęk: wypłynę w morze — fala zmyje mnie z pokładu łodzi, będę szedł przez ogród — orzech kokosowy spadnie mi na głowę.

Żyjący tradycją wyspiarz, związany bagażem lokalnej mitologii, po popełnieniu wykroczenia lub nawet przestępstwa najczęściej sam szukał oczyszczenia. Nierzadko zdarzało się, że po wykryciu winy nawet nie krył się przed ludźmi i nie uciekał.

Każdy czułby się źle, gdyby o nim nie powiedziano: to człowiek sprawiedliwy. Do niedawna każdy na wyspie wiedział, że jego wina wcześniej czy później będzie musiała się wydać, bo wcześniej czy później zachoruje i zmuszony będzie zgłosić się do specjalisty–lekarza. A ten nigdy nie zaczyna diagnozy od pytania: co ci dolega?, ale od razu zwraca się do chorego: „Komu zaszkodziłeś?” Trzeba wiedzieć, że tradycyjne leczenie na Biem zawsze związane jest z elementem wynagrodzenia rodzinie poszkodowanej przez pacjenta.

W wypadku ujawnionej winy któregoś z wyspiarzy, cała społeczność, do której należy — w zależności od rodzaju wykroczenia jest to rodzina, wioska albo klan — zmuszona jest oczyścić siebie i pokazać, że zależy jej na „opinii” duchów oraz na współpracy z nimi. Jeśli winowajca nie zgłosi się sam, zaczynają się poszukiwania. Oczywiście nie dokonuje się to przy pomocy jakiegoś wyspiarskiego odpowiednika lądowej policji. W małych tradycyjnych wspólnotach związki międzyludzkie są na tyle ścisłe, że w większości wypadków sama rodzina dość prędko dowiaduje się, kto popełnił wykroczenie.

Wszyscy na wyspie wiedzą, że duchy nie tylko karzą, ale i same potrafią wyrządzić komuś krzywdę. Z reguły nie działają wtedy bezpośrednio, ale przez drugiego człowieka. Dlatego ktoś, kto poniósł jakąś szkodę na ciele lub na majątku, zastanawia się: kto z ludzi i dlaczego wyrządził mi to zło?

Dość typowym przykładem takiej praktyki był znany mi przypadek, którego początek wydawał się banalny: jednemu z wyspiarzy, jadącemu łodzią, spuchły jądra. Po powrocie z morza jego krewni uruchomili procedurę krzyżowych, szeptanych indagacji w wiosce. Niebawem okazało się, że jakiś czas wcześniej na tej samej trasie przewożono łodzią kobietę w okresie menstruacji, co jest surowo zakazane przez tradycyjne prawo. Oczywiście zaraz wskazano na winowajcę — był nim właściciel łodzi. Ten nawet nie próbował zaprzeczać.

Gdy fakt wykroczenia znany jest już całej wiosce, jej mieszkańcy zrobią wszystko, by znaleźć winnego, a jeśli ten się nie przyznaje, wręcz wymuszają z niego potwierdzenie popełnienia zabronionego czynu. Ich gorliwość jest usprawiedliwiona: wszyscy chcą uniknąć nieszczęścia, jakie może spaść na wspólnotę za sprawą *masalajów*.

Jednak w większości wypadków takie śledztwo nie jest nawet potrzebne. Mieszkaniec wyspy wie, że zawsze widzi go Istota Najwyższa — i na ogół nie próbuje chować się ani przeczyć oskarżeniom.

W procesie wymierzania sankcji ogromną rolę odgrywa wstyd, jaki przeżywa członek danej wspólnoty, gdy ta — nawet w milczeniu — wskazuje na niego, jako na tego, z którego powodu duchy w wyraźny sposób karzą wioskę. Gdy ktoś dopuszcza się kradzieży, a społeczność dowiaduje się o tym znanymi sobie „kanałami

informacyjnymi”, nikt z bliskich nie powie mu: ukradłeś. Jednak podczas najbliższej uczty ze zdziwieniem stwierdzi, że w odróżnieniu od innych otrzymał dodatkowy talerz z pożywieniem. Nie musi nawet zastanawiać się, dlaczego. Skoro dano ci więcej, niż innym, widać potrzebujesz więcej od innych, bo sam sobie bierzesz więcej, niż ci się należy. Winowajca podnosi wzrok znad talerza i widzi, że wszyscy siedzący w koło członkowie biesiady patrzą na niego. Nie potrzebuje się przyznawać: wina została już orzeczona a winowajca wykryty i rytualnie napiętnowany. Teraz wspólnota powinna wynagrodzić poszkodowanych prezentami, ofiarowanymi podczas prześlągalnej uczty.

Przy tym wszystkim warto podkreślić, że w opinii wyspiarzy winy nie ma aż do chwili, dopóki nie wychodzi ona na jaw, to znaczy poza wąski krąg rodziny. Przyczyna jest prosta: przekroczenie prawa, o którym nie wie wspólnota, nie szkodzi jej, nie generując swarów i waśni, gniewu i bijatyk. Możliwe jest takie ukrycie winy, zatarcie jej — oczywiście jeżeli duchy nie zechcą powiadomić o niej społeczności, zsyłając nieszczęście na wioskę. Gdy w wiosce nikt nie mówi — ani głośno, ani cicho — o złamaniu prawa, a osadę omijają klęski żywiołowe, winowajca może zacząć spać spokojnie. Wyspiarskie mity głoszą, że sprawiedliwość zawsze osiąga winnego, ale skoro ani ludzie, ani bogowie jej nie wymierzają, znaczy to, że naruszenia prawa po prostu nie było. Wewnętrzne poczucie winy, które trapi sprawcę po popełnieniu wykroczenia, nie jest przecież tożsame z głosem sumienia. Na Biem to społeczność jest głosem sumienia jednostki.

## Instytucje — głowa, usta i ręce zbiorowości

Jeśli o kimkolwiek na wyspie można powiedzieć, że jest powiernikiem i gwarantem przestrzegania całości norm prawnych przez wspólnotę, to jest nim z pewnością wódz. Chociaż nie dysponuje on większością prerogatyw bezpośredniego wykonawcy tradycyjnego prawa, czuwa nad tym, by cała podlegająca mu społeczność mogła sprawnie, niejako w sposób organiczny wcielać w życie zasady i doświadczenia, gromadzone w łańcuchu niepoliczonych pokoleń.

Wodzom przysługuje największy autorytet sędziowski, przy czym *tanep butuang* — o którym wiadomo, że pochodzi w prostej linii od herosów — zwyczajowo cieszy się powagą najwyższego sędziego. Autorytet ten jest nie tylko pochodną, ale i niezbędnym warunkiem wypełniania funkcji wodzowskich, których istotną część stanowi jurysdykcja. Bez szacunku ze strony poddanych pozycja *tanepa* nie ma w gruncie rzeczy żadnego znaczenia.

W katalogu przewinień na Biem jednym z najcięższych jest obrażenie lub zaatakowanie wodza. Jeżeli jednak on rozpocznie kłótnię, nawet w słusznej sprawie, do jego obowiązków należeć będzie przeproszenie antagonistów. Nieważne, po czyjej stronie była prawda — wódz klócił się, zatem złamał zwyczajowe prawo. *Tanep* zatem, gdy minie mu gniew, najpierw przeprosza poszkodowanego, potem — po kilku dniach — wydaje ucztę, obdarowując daną osobę orzechami betelowymi. Dla łatwiejszego zażegnania konfliktu wódz korzysta tu z pośrednika, którym najczęściej

jest *dziangdziang* lub inny *bigmen*. Ludzie na wyspie uważają, że *tanep* nie powinien wszczynać kłótni, gdyż jest to oznaką braku szacunku wobec jego poddanych.

Postawa etyczna wodza i jego rodziny powinna być dla tubylców przykładem właściwych relacji w rodzinie, w której nie ma kłótni ani awantur. Jego dom musi stanowić azyl dla pokrzywdzonych i skłóconych stron. W takim domu zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą się schronić przed złością i agresją innych.

Wódz nie jest prawodawcą, ale powiernikiem i stróżem tradycji. Ta jego pozycja daje mu siłę, ale jednocześnie ogranicza, ustawiając jego prerogatywy w konkretnych i nienaruszalnych ramach oraz nakładając rozliczne obowiązki. Nie można zatem powiedzieć, aby wódz, nawet *tanep butuang*, był jednostką niezależną od własnej społeczności.

Autorytet wodza znacznie wzrasta, jeśli ten potrafi okazać, że potrafi zdobyć przychyłność sił nadprzyrodzonych. *Tanep*, który zwyczajowo zna tajne imiona Najwyższej Istoty i jej hipostaz, zyskuje mir, jeśli umie tymi imionami odpowiednio się posługiwać podczas przywoływania bytów duchowych. A ma to robić dla pomysłowości swoich poddanych. Ewokuwane w ten sposób boskie interwencje na rzecz wspólnoty otaczają wodza dodatkową chwałą, jeśli dokonuje się ich w aurze cudowności. Zmarły około 1975 roku (nie długo przed moim przyjazdem na wyspę) *tanep butuang* Taragobi jest stałym tematem wioskowych opowieści. Ich wspólnym wątkiem jest jednak nie tyle siła, skuteczność i sprawiedliwość wodza, co takie jego czyny, jak udane posadzenie bananowców na kamieniach czy przypadki bilokacji (wyspiarze mówią o nich: „płynął tunelem z wyspy do wyspy”). O Taragobim mówi się, że sprowadzał nieszczęścia. Mrówki, którym kiedyś, w chwili gniewu, nakazał nękać wyspę, jeszcze długo po jego śmierci niszczyły uprawy. Z jego powodu — twierdzą wyspiarze — nawet do tej pory bulwy *taro* dobrze nie rodzą. Od jego odejścia nie ma na wyspie specjalisty od bulw, choć ciągle ktoś się zgłasza, twierdząc że potrafi przywrócić urodzaj. Niestety nikomu, jak dotąd, to się nie udało. Tylko herosi mogli przekazać tę wiedzę swoim potomkom — a Taragobi, dziedzic wielopokoleniowej tradycji, zabrał ją ze sobą do grobu. Bądź, syn Taragobiego, jest na wyspie powszechnie szanowany, ale wiadomo o nim, że nie ma mocy niszczenia, jak jego ojciec. Opowieści o nim nie milkną i — co wydaje się naturalne — podlegają stopniowej heroizacji.

Posługiwanie się przez wodza mocą niszczącą nie podważa bynajmniej jego autorytetu. Jeśli za sprawą *tanepa* na wyspie pojawiły się plagi — choroby albo klęski żywiołowe — widać taka była wola Istoty Najwyższej. Co innego, gdyby naczelnik skompromitował się cudzołóstwem, okrucieństwem albo niesprawiedliwością — zostałyby wówczas surowo osądzone przez wspólnotę. Ludzie mogliby na przykład uchylić się od tradycyjnej powinności pokrycia strzechą jego domu. W ostateczności mogliby doprowadzić do jego usunięcia. W takich wypadkach wspólnota działa albo bezpośrednio, popierając i wybierając na *tanepa* jego dorosłego syna lub brata (na czas do osiągnięcia pełnoletniości przez syna), lub pośrednio, okazując mu notoryczne i ostentacyjne lekceważenie. W tym drugim wypadku wódz w końcu abdykuje i usuwa się poza wioskę, lub nawet poza wyspę.

Funkcje sędziowskie pełnią też znawcy mitów. Nie stanowią osobnej klasy i nie mają osobnej nazwy. Poza *tanepami* są nimi na ogół *dżiangdżiangowie*. Wśród nich szczególną rolę, jako sędziowie, odgrywają specjaliści od granic. Ludzie ci dysponują, przekazywaną z pokolenia na pokolenie, imponującą wiedzą, dotyczącą zarówno legendarnych pierwszych właścicieli danego kawałka ziemi, jak i szczegółów topograficznych. To oni wskażą kamień, rów czy drzewo, które oddzielają jakąś część ziemi od innej, a o których istnieniu nierzadko nie mieli pojęcia nawet właściciele. Dlatego specjaliści od granic nie narzekają na brak zajęcia na wyspie, gdzie każda spłacheć gruntu, nadającego się pod uprawę, jest ceniona niezwykle wysoko. Mimo że spory o ziemię na Biem są częste i gorące, werdyktów tych specjalistów nikt nie ośmiela się kwestionować.

Mieszkańcy Biem lubią porównywać swoje tradycyjne instytucje społeczne do poszczególnych części ludzkiego ciała. Wódz jest dla nich „głową”, natomiast *dżiangdżiang* porównywany jest z „ustami”. I rzeczywiście, pomocnik wodza nie tylko wysłuchuje go i przekazuje jego polecenia wspólnoty, ale też stanowi „transfer informacji” w drugą stronę. To *dżiangdżiang*, a nie *tanep* jest tą osobą, do której zwracają się przedstawiciele rodziny, lub skłóconych rodzin, w razie konfliktu, którego nie można rozwiązać w zwyczajowych ramach partykularnych regulacji. Rolą pomocnika jest rozeznanie sprawy i przekazanie problemu wodzowi, do którego z kolei należy wydanie wyroku.

O ile wodza nazwać możemy stróżem całości prawnego depozytu, o tyle społeczność jest tego depozytu zbiorowym wykonawcą. Każdy mieszkaniec Biem, już jako małe dziecko, otrzymuje jakby jego część, której ma pilnować przez całe życie. Jeśli na przykład otrzymuje na własność kawałek ogrodu, musi nie tylko pielęgnować rosnące tam warzywa, ale też poznać związane z tą ziemią legendy, dbać o stare drzewa, znać ich imiona, podobnie jak imiona poprzednich właścicieli. Jest odpowiedzialny za to, by ten właśnie mały kawałek ziemi uprawiany był w sposób, który nie narusza panującej w przyrodzie harmonii żywiołów. Jeśli o to nie zadba, leniąc się do prac polowych lub używając ziemi w sposób niezgodny z jej przeznaczeniem, szkodzi nie tylko sobie. Prawo Biem przez jego niedbałość zostało zakłócone, może w nieznacznym sposób, ale kto wie, czy obrażone duchy tego miejsca nie ześlą za to kary na całą osadę? Rolnik na wyspie ma świadomość, że od jego zachowania na własnej ziemi zależy dobro jego samego i drugiego rolnika: gdy do ogrodów przyjdą mrówki, ucierpią wszyscy.

Jeżeli zaś ktokolwiek obcy dopuścił się wykroczenia w ogrodzie, na właściciela spada obowiązek ukarania go, niszcząc jego dom lub uprawy. Gdy ktoś naruszy tabu w świętym miejscu *babut* — gdzie ukryta jest moc wzrostu roślin — ukarać go powinni wszyscy właściciele ogrodów w wiosce.

To rozkładanie odpowiedzialności na wszystkich członków wspólnoty ma miejsce zarówno w wymiarze społeczności całej wyspy, w wymiarze klanu, jak i w wąskim kręgu rodziny. Jest też oznaką hierarchii, ponieważ odpowiedzialność rozkładana jest w niejednakowym stopniu. Każdy „odcinek” prawa dotyczy prze-

cież innej sytuacji, innej relacji pomiędzy przedmiotem a podmiotem prawnym. Dlatego nie jest obojętne, kto zabębni na *garamucie* podczas uczty, kto zaśpiewa *singsing*, kto pójdzie do buszu po święte drzewo — lub chociażby do ogrodu, by zbierać tam plody rolne na powszedni posiłek.

Hierarchia objawia się nie tylko poprzez wyróżnienie, ale także oznacza: nie wolno mi. Życie wodza i *bigmenów* reguluje cały szereg tabuistycznych zakazów, które nie obowiązują pozostałych członków społeczności. Wdowom nie wolno (w Europie powiedzielibyśmy raczej: nie wypada) ubierać się ładnie, starcom — opowiadać dowcipów. Zakaz funkcjonuje tutaj jako znak wyróżnienia, swoisty atrybut przynależności do „cechu”.

W rodzinie stróżem prawa jest starszyzna: wujowie, szczególnie ci, którzy piastują godność specjalisty, i oczywiście ojciec. Ten ostatni ma w rodzinnej mikrospołeczności najwięcej do powiedzenia. To on jest bezpośrednim przekazicielem większości zasad, którymi jego pierwotny syn będzie się kierował jako przyszła głowa rodziny. Gdy chłopiec ma kilka lat, ojciec zabiera go na ryby, i łowiąc mówi: patrz na mnie! W podobny sposób przekazuje mu cały szereg umiejętności praktycznych, a z czasem także magicznych, aż do momentu inicjacji. W tym procesie edukacji nie ma zresztą ostrego przejścia pomiędzy praktyką a magią: dla mieszkańców wyspy taki podział brzmiałby sztucznie i niezrozumiale.

Ojciec, chociaż w jego kompetencjach leży ogromny zakres życia rodzinnego i rodzinnej gospodarki — odpowiada za dom, za ziemię i ryby — nie ogarnia jednak całego prawa rodziny. Przez dużą część aktywnego funkcjonowania jako *tama* nie zna pewnych tajemnic — jego sędziwy ojciec, senior rodu, dopiero tuż przed śmiercią przekazuje mu rodzinne zaklęcia, od których zależy dobrobyt małej wspólnoty. Odpowiedzialność ojca dotyczy zatem w dużym stopniu magii wzrostu i dobrobytu. Jednak i na tym polu *tama* dzieli się kompetencjami z rodzinnym specjalistą, który również jest stróżem rodzinnej magii, tylko w nieco innych jej segmentach. Ogólnie można powiedzieć, że o ile ojciec pilnuje spraw codziennych i problemów poszczególnych członków rodziny, o tyle specjalista odpowiada za dobrobyt całej rodziny w planie perspektywicznym, pilnując, by ta nie była głodna, poniżana, oraz by była zdrowa.

Z kolei *kandere* odpowiedzialny jest za wszystko, co związane jest z dobrobytem ciała i rozmnażaniem.

O ile *tanep* jest głową społeczności, *dziangdziang* — jej ustami, o tyle instytucja rodziny zwana jest na wyspie „ręką”. I ręka ta w sposób najistotniejszy, bo na co dzień, od rana do wieczora, reguluje życie ludzi, wprowadzając w czyn zasady, których najbliższym stróżem i wykonawcą jest ojciec-*tama*. Mówiliśmy już, że dla wyspiarzy dobre jest to, co dobre jest dla wspólnoty. Jednak zasadniczo mieszkanie Biem — jeśli pominąć wodzów i ich najbliższe otoczenie — dobro wspólnoty rozumie przed wszystkim jako dobro własnej rodziny. I chociaż zna on kategorię „dobra publicznego”, rozumianego jako interes (prawo) klanu czy całej wyspy, jednak występuje ona u niego na drugim miejscu.



## Procedury — śledztwo, sąd, kara i przebaczenie

Zasadnicza część wykroczeń regulowana jest wewnątrz rodziny. Wiadomości o nich nie wychodzą na forum wioski, ponieważ to rodzina bierze w swoje ręce cały obieg sankcji — począwszy od śledztwa, poprzez osądzenie i ukaranie winnego.

Nie ma to wiele wspólnego z próbami łagodzenia wyroku. Ta cicha procedura ma raczej na celu „wyłuskanie” winnego w oparciu o jego wewnętrzne, osobiste poczucie sankcji, które ujawnia się mocniej i wyraźniej w sytuacjach, gdy na podejrzanego patrzy jego własna rodzina — rodzice, wujowie i bracia. Oni nawet mogą nie podejrzewać, że to właśnie ta osoba popełniła wykroczenie. Nierzadko tylko ona wie, że oto właśnie jest osądzana i karana. Czuje swoją winę wewnątrz, widząc że ktoś „źle” na nią patrzy, nie smakują jej orzechy kokosowe, dzieci nie chcą z nią rozmawiać, a ryby nie łapią się na jej haczyk. Gdy ktoś choruje, na przykład gdy boli go brzuch — wtedy wie, że oto spotkała go kara. Najczęściej zresztą właśnie przez spostrzeżenie u kogoś choroby rodzina ustala, kto zawinił w sprawie, w której toczy się śledztwo.

Podobne procedury stosuje się również w wypadkach, gdy sprawa o wykroczenie obejmuje kilka, lub nawet kilkanaście rodzin. Oto w wioskowej wspólnotie wychodzi na jaw fakt wykroczenia: przypuśćmy, że ktoś ukradł rodzinie X nagromadzone przez nią przed domem lub w ogrodzie orzechy kokosowe. Wiadomość o tym, przez *dziangdzianga*, dociera do wodza, który zapowiada, że w razie niewykrycia i nieukarania winnego rzuci klątwę na całą wspólnotę.

Klątwa stanowi realne zagrożenie w sytuacji, gdy ludzie z wyspy wierzą, że może ona sprowadzić choroby, nieurodzaj lub huragan. Ludzie zastanawiają się więc, jak jej zapobiec.

Odbywa się to w trybie codziennych, wspólnych rozmów wieczornych — zebranie nadzwyczajne może zwołać tylko wódz. Pozornie nic nowego się nie wydarzyło: przy wioskowym ognisku, jak zwykle, zbierają się mężczyźni, by porozmawiać o sprawach dnia powszedniego. Jednak wiodącym tematem rozmów staje się niebawem fakt popełnienia kradzieży. Ci spośród obecnych, którzy w jakikolwiek sposób są spokrewnieni z poszkodowaną rodziną, próbują się więc oczyścić przed zgromadzeniem. Powołują się tutaj na zasadę *lama ikani*, co można przetłumaczyć jako „nie jem własnej ręki”, czyli — nie mogę zaszkodzić swojemu. Bliżsi i dalsi krewni oraz powinowaci starają się w ten sposób zawęzić krąg poszukiwań, wykluczając możliwość popełnienia wykroczenia we własnej grupie.

Po tej swoistej eliminacji negatywnej następuje drugi etap procedury prawnej: przy kolejnych wieczornych ogniskach schodzą się tylko przedstawiciele rodzin, które w ten czy inny sposób znalazły się w konflikcie z rodziną poszkodowaną. Inni ludzie z wioski siadają wtedy przy innych ogniskach.

Ciekawy jest sposób zwoływania uczestników tego zebrania. Wszystkim zainteresowanym mówi się, że w ogrodach narobił szkód nietoperz (*molbun*). To zwierzę jest synonimem szkodnika, który żeruje na obcym terytorium (dla odróżnienia, szczur domowy — *nir* — oznacza istotę, szkodzącą „we własnym domu”). „To był nasz nietoperz, on mieszka na gałęzi naszego drzewa” — mówi znacząco jeden

gospodarz do drugiego, informując go o tym, że w jego rodzinie może ukrywać się winowajca oraz sugerując to samo wobec rodziny rozmówcy.

Na zebraniu zabiera głos ktoś ze starszyny, przypominając zgromadzonym o szkodzie. Może to być *dziangdźiang*, ewentualnie najstarszy brat ojca rodziny, lub też znawca rodzinnych mitów: te osoby są zwyczajowymi rzecznikami dobrego imienia swoich rodzin. „To stało się w naszej wiosce” — mówi zatem któryś z *bigmenów* — „czy my nie przyłożyliśmy do tego ręki?” Jako jeden z pierwszych mówców występuje wtedy zazwyczaj ktoś, kto otoczony jest powszechnym szacunkiem jako mediator w sytuacjach konfliktowych i kto wyróżnia się nienagannym postępowaniem. „Nie jesteśmy gotowi do wojny z uszkodzoną rodziną” — zaczyna swoją przemowę. Dziś to już zwrot bardziej retoryczny, ale jeszcze dwadzieścia lat temu groźba wszczęcia walki pomiędzy zwaśnionymi rodami była realną alternatywą. Fakt zniknięcia orzechów mógł stanowić *casus belli*, być dostatecznym powodem do wznowienia zastarzałego konfliktu.

W sytuacji, gdy sprawy nie da się załatwić przez walkę, wszyscy zgromadzeni wiedzą, że ich rodziny powinny wyjść z tego zebrania oczyszczone. Pojawiają się zatem pozytywne argumenty, wskazujące na to, że debatujący i uszkodzona rodzina są w gruncie rzeczy jedną wspólnotą. „Mamy wspólne dzieci” — konstatują zebrani, „uprawiamy te same ogrody”, „chodzimy tymi samymi ścieżkami”. W ostatnich latach, gdy na wyspie zakorzeniły się instytucje cywilizacji ze stałego ładu, używa się jeszcze stwierdzeń, typu „nasze dzieci chodzą do wspólnej szkoły”, lub „do jednego kościoła”.

Wszystko to ma sprowadzać się do konstatacji: my nie mogliśmy tego uczynić. I tutaj, choć w pośrednim zakresie, wykorzystywana jest zasada *lama ikani*.

Opisane powyżej postępowanie zazwyczaj doprowadza do jednego z dwóch rozwiązań. W pierwszym wypadku, po zakończeniu procesu zbiorowego oczyszczania poszczególnych rodzin, podejrzani kierowane są na osoby, znane w społeczności wioski lub wyspy jako „czarne charaktery”. Są to ludzie, którzy w drastyczny sposób łamią zasady współżycia społecznego, między innymi także — a właściwie przede wszystkim — prawo *lama ikani*. Odrzuceni przez własną instancję, rodzinę, ludzie ci sytuują się praktycznie poza prawem. Można ich nawet zabić, nie ponosząc przy tym konsekwencji. Wyspiarze, określając ich pozycję, mówią że osoby takie są „poza płaczem” (*tangtang tag*), co znaczy, że nikt nie ma obowiązku płakać po nich, gdy umrą lub zginą. Dlatego też wszyscy uczestnicy zebrania, nawet ci, którzy są faktycznie spokrewnieni z „czarnym charakterem”, mogą bez wstydu brać udział w procedurze kierowania podejrzanych ku jego osobie.

Jeśli jednak zgromadzenie nie jest w stanie zgodzić się, że w danym wypadku zawińił któryś z ludzi marginesu, sprawa niejako wraca — na kolejnym zebraniu — do kręgu rodzin. Teraz wiadomo na pewno, że to wśród nich ukrywa się winowajca.

Ogłaszającym to członkom wioskowej starszyny nie chodzi przy tym bynajmniej o to, by wykryć konkretnego, znanego z imienia winowajcę. Jest to sprawa jego rodziny. To ona musi się oczyścić przed zgromadzeniem, zmywając tym samym groźbę infamii z całej wspólnoty.

„Niech ktoś da znak!” — mówi jeden ze starszych wspólnoty, wzywając nieznanego z imienia, lecz prawdopodobnie obecnego na zebraniu złodzieja, by ten złożył w widocznym miejscu tyle orzechów, ile ukradł. Bywa też, że ustanowiony ekwiwalent wynosi na przykład podwójną liczbę ukradzionych owoców.

Takiego wezwania nie lekceważy się na wyspie. Winowajca, z lęku przed duchami, ale i przed karą, wymierzaną przez ludzi w sytuacji, gdy wobec zacieśniającego się kręgu podejrzeń społeczność może dotrzeć do rzeczywistego sprawcy wykroczenia, na ogół przystępuje do działania. Gdy minie jeden–dwa dni, czasem dłużej, nocą, w tajemnicy nawet przed najbliższymi, składa orzechy w miejscu, które należy do jego rodziny. Rankiem tylko któryś z jej członków ma prawo zauważyć złożone owoce. Gdyby przypadkiem ktoś postronny i nie spokrewniony z winowajcą był świadkiem nocnego aktu ekspiacji, nie powie o tym nikomu.

W ten sposób dotąd nieświadoma rzeczy rodzina dowiadyuje się, że to w jej kręgu znalazł się naruszciciel prawa. Jednak znak ten niesie też inny ważny przekaz: oto dokonana się skrucha i zadośćuczynienie. Harmonia, zakłócona wewnątrz rodziny, została przywrócona. Teraz trzeba uporządkować relacje z innymi rodzinami wspólnoty, i przez to oczyścić ją całą.

Przedstawiciele rodziny przekazują więc wiadomość pomocnikowi *tanepa*, lub też idą bezpośrednio do wodza, mówiąc mu: „Mamy u siebie dosyć jedzenia, chcemy urządzić przyjęcie”. A trzeba wiedzieć, że *kuluou* nigdy nie urządza się bez określonego powodu: może być nim tylko konkretna, „kanoniczna” uroczystość rodzinna, taka jak wesele lub stypa. Poinformowany w ten sposób wódz wie już zatem, że w tej rodzinie znalazł się winowajca, i że to ona naprawi wyrządzony błąd.

Po niedługim czasie wódz mówi wspólnocie, że urządza przyjęcie. Robi to zawsze we własnym imieniu, chociaż wiadomo, że będzie korzystać z zapasów zainteresowanej rodziny (wszyscy wiedzą przy tym, o jaką rodzinę chodzi). Informując o tym zgromadzenie, zwyczajowo dodaje pod koniec przemówienia: „Jak to dobrze, że wśród nas nie ma złodziejstwa!” — i wymienia przy tym właśnie ten rodzaj wykroczenia, który został popełniony. Nie pozostawia więc ludziom wątpliwości, rozwiązanie jakiego przypadku jest powodem uczty, która jest nie tylko aktem kompensacji, ale i wyrazem zbiorowego dziękczynienia.

Bywa, że żadna z kręgu zainteresowanych rodzin nie przyzna się do winy, choć wódz czeka cierpliwie, czasem trzy miesiące, czasem dłużej, na zgłoszenie się kogoś z wiadomością o przyjęciu. Jednak po tak długim czasie wspólnota z reguły sama dowiadyuje się, w której z rodzin dokonano się wykroczenie, będące przedmiotem indagacji. W takim wypadku na najbliższym przyjęciu, w którym uczestniczą wszystkie rodziny, podejrzani zostają rytualnie wskazani i napiętnowani.

Odbywa to się w sposób, o którym wspominaliśmy już wcześniej. Otóż podczas każdego *kuluou* wyznaczeni ludzie dzielą między biesiadujące rodziny nagromadzonej żywności. Do dzielących po kolei podchodzą kobiety z poszczególnych rodzin, by pobrać talerze z jedzeniem. Obowiązkiem dzielącego jest wiedzieć, ile talerzy powinna dostać każda z rodzin — wiedzą to też doskonale sami zainteresowani. Dlatego fakt, że to właśnie oni, jako jedyna z rodzin, dostają dodatkowy talerz, nie może ująć ich uwagi. Teraz nie mają już innego wyjścia, jak skierować wszystkie wysiłki ku

znalezieniu winnego, by móc uruchomić opisaną powyżej procedurę. Starszyzna rodziny zaprasza *tanepa* na swoje zebranie, by poddać mu myśl o zorganizowaniu przyjęcia, ciężary przygotowania którego spadną głównie na ich ramiona.

Odnaleziony w takim trybie winowajca nie jest wcale traktowany surowiej, niż w wypadku, gdy dobrowolnie wyraża skruchę i zadośćuczynienie. Tradycyjne procedury nie mają prowadzić do wymierzenia sprawiedliwości jednostce, lecz do oczyszczenia rodziny, a przez nią — całej wioski. Wyspiarze w stosunkach rodzinnych dalecy są zresztą od postaw totalnego potępienia wobec winowajcy. Jeśli znaleźli się winni, nie wytyka się ich palcami — raczej wskazuje się na zbiorową odpowiedzialność rodziny. Widać ojciec lub wuj zaniedbali wychowania chłopaka, jeśli dopuścił się on zachowania, naruszającego normy społecznego współżycia.

Jeśli nie sposób dojść, która z rodzin odpowiedzialna jest za naruszenie prawa, winę bierze na siebie zazwyczaj cały klan, z *tanepem siksik* na czele. Poważniejsze nieujawnione wykroczenia wymagają wręcz wzięcia na siebie winy przez całą wyspę. Ma to znaczący skutek: wina, rozłożona na całą wspólnotę, oznacza jednocześnie zadośćuczynienie, rozłożone proporcjonalnie na wszystkich. W takim wypadku jego stopień zazwyczaj nie jest bardzo dotkliwy dla poszczególnych rodzin. Natomiast obciążenie poważną winą jednostki wiąże się najczęściej z karami *sensu stricto*, nierzadko dotkliwymi.

Wyspiarze znają pięć sposobów karania winnych. Najpowszechniejszym jest „wykrzyczenie” *misir* kogoś, czyli poniżenie podczas kłótni. Ma to zazwyczaj miejsce, gdy mąż kłóci się z żoną (*misir ain be tamot*), ale także może być instrumentem sankcji wobec mężczyzny, który na przykład uwiedzie żonę drugiemu. W takich wypadkach winny słyszy wiele wyzwisk, padających pod jego adresem ze strony ojca uwiedzionej kobiety oraz jej rodziny i klanu. Często kończy się to pobiciem łzonego (*ipalti*). Kara cielesna jest też zazwyczaj stosowana wobec recydywistów. Również wtedy wymierza ją własna rodzina winnego — wyspiarze unikają karania przez pobicie osoby, która nie jest ich krewnym, ponieważ w przeciwnym wypadku mogą się narazić na sankcję zemsty. Dotyczy to szczególnie wypadków, gdy pobity krwawi — wtedy zawsze interweniuje *kandere*, wuj pobitego.

Trzeciemu rodzajowi kary, którym jest nakaz urządzenia wielkiego przyjęcia dla całej społeczności, podlegają ludzie łamiący prawa przodków. Zaliczają się do nich na przykład winni kłótni w czasie *kuluou*, mężczyźni przekraczający koszyk *guat*, gdy należy on do *tanepa*, czy ludzie kłócący się lub bijący w czasie, gdy bębny sygnałowe wystawione są na zewnątrz i gdy tubylcy przygotowują się do przyjęcia Rob albo Bing. To ostatnie wykroczenie oceniane jest jako szczególnie drastyczne w przypadku, gdy kłótnia czy walka ma miejsce w pobliżu bębnow. Karze tej podlegają obydwaj *tanepowie*, gdy kłócą się lub walczą z sobą, podobnie ludzie, którzy kłócą się w obecności wodzów.

Swoistym rodzajem kary dodatkowej, jest kompensacja. Stosuje się ją najczęściej wobec tych, którzy zniszczyli czyjaś własność: ziemię, drzewa, dom, ogród, a także kanu, dzidy, włócznie lub wiosła. Kompensacji, uzupełniającej właściwą karę, podlegają także ci, którzy uwiedli innym żony. Specjalną rekompensatę mate-

rialną (*kabidiul*), przekazywaną mężowi uwiedzionej, płaci wówczas rodzina winowajcy, wraz z całym jego klanem.

Za poważne wykroczenia winnych czeka kara śmierci, którą egzekwuje *sanguma* (często są nimi ludzie spoza wyspy), lub którą wykonuje się za pomocą trucizny.

Stosowanie kary śmierci dotyczy najczęściej wypadków, gdy jakiś mężczyzna zostanie przyłapany na ciągłym uprawianiu cudzołóstwa. Egzekwowana ona jest szczególnie rygorystycznie, gdy winny popełnia cudzołóstwo z żoną *tanepa* (czy też nawet tylko ją do tego namawia). Podlegają jej również mężczyźni, którzy publicznie chwala się tym, jakoby byli potężniejsi i silniejsi od wodza.

Kara śmierci grozi również tym, którzy niszczą cudze mienie, lub zabierają siłą ziemię, należąca do innych — szczególnie jeżeli dokonuje się to ze szkodą, względnie z uszczerbkiem dla wspólnej własności. Wreszcie karze się w ten sposób osoby, wyjawiające profanom tajemnice *tambaranu* i domu duchów. W oczach wyspiarzy osoba, zdradzająca tajniki magii, zagraża bowiem całemu porządkowi naturalnemu.

Decyzję o wydaniu wyroku śmierci (*tamot dileuai*) podejmował do niedawna zwyczajowo wódz, po radzie z innymi *bigmenami*. Ci zbierali się w ustronnym miejscu (w domu duchów *kied*), siadali w kręgu, w którego środku kładziono kiść orzechów betelowych. Najlepiej zorientowany *bigmen* przedstawiał problem przewinienia. Obecni w *kied* przedstawiciele starszyzny mieli czas, by zastanowić się nad karą (praktycznie: winien albo nie) i sposobem jej wykonania (praktycznie: zakłucie nożem albo dzidą, lub otrucie). W celu sprawdzenia jednomyślności decyzji o wyroku śmierci, wódz rozdawał wszystkim do żucia orzechy betelowe. Jeżeli ktoś nie żuł orzecha, było to wskazówką dla wodza, że nie zgadza się on na wydanie wyroku. Bezpośrednim znakiem tego, że wódz, lub ktoś ze starszyzny orzeka o winie, było wyjęcie orzecha z ust i położenie go na ziemi.

Co ciekawe, wystarczał jeden głos sprzeciwu, a wyrok nie zostawał wydany. Odstąpienie od wydania wyroku śmierci w wypadku niejednomyślności podyktowane było, niemożliwym w praktyce do wyeliminowania, ryzykiem powiadomienia o wyniku obrad osób trzecich, co — według samych wyspiarzy — mogłoby spowodować zmniejszenie się „mocy”, przekazywanej przez ducha *tambaran* w jego domu „ławie przysięgłych”, a poprzez nich — całej wspólnoty. „Moc” ta miała dawać wyspie spokojne i dostatnie życie, a także „otwierać drogę” do życia po śmierci. W wymiarze społecznym procedura jednomyślnego głosowania miała na celu uniknięcia niesnasek w wiosce, w wypadku wydostania się na zewnątrz wiadomości o różnicy opinii wewnątrz kolegium sędziowskiego.

Jeżeli werdykt był jednogłośny, wódz ogłaszał go w słowach: „*Bu inar* (orzech) przemówił!” Natychmiast po wydaniu werdyktu, poprzez *dziangdzianga*, powiadał o nim czarownika (*sanguma*), który spełniał funkcje kata (*niab*). Ten sam wybierał dogodną chwilę, w której mógł wykonać wyrok śmierci na skazanym. Czas potrzebny był mu po to, by dobrze rozpoznać jego obyczaje i drogi, po których chadza. *Niab* nie mógł się nigdy pomylić co do osoby, którą miał zgładzić.

Jeżeli winowajcą był młody człowiek, najczęściej ginął on w domu duchów w czasie inicjacji, a wyrok wykonywał na nim potajemnie *sanguma*. Czarownik spełniał funkcje katowskie we wszelkich sprawach, które dotyczyły znieważenia

świętego miejsca, szczególnie *kied*. Byli też kaci „cywilni” (*niab* w ścisłym tego słowa znaczeniu), którzy przeważnie wykonywali wyroki w sprawach wykroczeń przeciwko wodzowi. Ostatnią kategorią katów byli specjaliści od magii, używający swej wiedzy do otrucia skazańca — określano ich mianem *mudźmudź*. Ci do wykonania wyroku stosowali wywary z trujących roślin.

Każdy *tanep* miał na ogół do swej dyspozycji po kilku katów i zaufanych ludzi, znających się na magii.

Wykonanie wyroku następowało najczęściej na morzu lub w buszu. Po jakimś czasie na ogół znajdowano martwego człowieka, przebitego dzidą. Jeżeli na ciele zmarłego nie było śladów użycia siły, mówiono, że zginął on śmiercią samobójczą.

Obecnie wykonywaniem wyroków śmierci przez czarowników lub katów *niab* jest zjawiskiem niezmiernie rzadkim, gdyż na wyspie obowiązuje prawo rządowe, a surowsze kary, orzeczone przez sąd w Wewak, odbywa się w celi więziennej.

Tradycyjna kara egzekwowana była na wyspie (i bywa nadal w przypadkach, które nie dotyczą *tamot dileuai*) natychmiast po orzeczeniu wyroku. Jeżeli zaś od wykroczenia do ukarania mija długi okres czasu, mamy do czynienia z przypadkiem zemsty. Jej nazwa w języku biem — *bilap puai* — oznacza wyrównanie albo zadośćuczynienie.

G. W. Trompf nazywa zemstę „religią Nowej Gwinei”. I rzeczywiście, jest to chyba najstarsza i najmocniej zakorzeniona w mentalności rdzennych mieszkańców tego regionu forma regulowania sporów. Stosowana jest w szerokim zakresie do dnia dzisiejszego, także na Biem.

Pojęcia zemsty i kary często są dla wyspiarzy synonimami. Świadczy to o tym, że zemsta jest jedną z najbardziej archaicznych instytucji ich zwyczajowego prawa. Jak się wydaje, sądy w domu *kied* mają rodowód późniejszy, związany już z wyższymi formami organizacji społecznej. Podobnie jak instytucja kompensacji, która w zasadzie służy możliwie jak największemu wyeliminowaniu przypadków stosowania zemsty. Jeszcze dziś każde większe zniszczenie substancji materialnej, dokonane celowo przez człowieka, o ile nie będzie wyrównane tradycyjną kompensacją, przynosi w skutkach zemstę ze strony poszkodowanych.

Na wyspie można wyróżnić kilka rodzajów zemsty, w zależności od powodu jej zastosowania.

Jeżeli któryś z mężczyzn został zraniony do krwi, jego rodzina i cały klan domagały się „zemsty za krew” (*dar puai*). Strona pokrzywdzonego solidarnie napada wówczas na winnego i jego klan.

„Zemsta za krew” stosowana jest w sytuacjach rytualnych walk mężczyzn z różnych wspólnot. Te małe wojny niekoniecznie muszą prowadzić do ofiar śmiertelnych wśród walczących — często kończy się na pogrózkach wobec przeciwnika, połączonych z prezentacją własnej siły. Dlatego żadna z walczących stron nie chce szafować krwią nieprzyjaciela, będąc świadoma, że konsekwencją tego byłoby uruchomienie łańcucha zemsty.

Jednak najczęstszą formą stosowania „zemsty za krew” są sytuacje, gdy dwie rodziny walczą o ziemię. Na ogół podczas takich międzyrodzinnnych bójek kilka osób zostaje zranione do krwi. Wówczas to zranieni oraz ich sprzymierzeńcy wra-

cają do wioski, gdzie planują zemstę. Jedyłą siłą, która może wówczas powstrzymać kolejną walkę, jest *tanep* — jeżeli postanowi zgromadzić dwie strony podczas przyjęcia i doprowadzić do zawarcia pokoju.

Zemsta, jak wspomnieliśmy, ma często miejsce, gdy jakiś mężczyzna w gniewie niszczy to, co należy do prawdziwego lub domniemanego sprawcy jego gniewu. Ofiarą tej furii padają zazwyczaj palmy betelowe i kokosowe oraz „prywatne” drzewa w buszu. Poszkodowany może wtedy dokonać zemsty na jeden z dwóch sposobów: albo zebrać sprzymierzeńców i wypowiedzieć wojnę niszczycielowi, albo iść do jego ogrodów i zniszczyć mu to samo, co zniszczył tamten (ten ekwiwalentny sposób mszczenia się nazywany jest *katani katanau*).

Powodem zemsty są zasadniczo zawsze poważne wykroczenia, takie jak zabójstwo, gwałt, zniszczenie mienia czy spowodowanie czyjejs choroby. Ale przyczyną zemsty może być nawet kłótnia dzieci. Gdy jakieś dziecko przyjdzie z płaczem do domu i poskarży się ojcu, że zostało zbite przez inne dziecko — a, co gorsze, gdy pokaże ślady krwi, jako dowody ciężkiego pobicia — ten w gniewie udaje się w kierunku domu małego winowajcy, gdzie bije zarówno winne dziecko, jak i jego ojca, który naturalnie staje w jego obronie. Jeśli obie strony dojdą do porozumienia, zakończeniem sporu będzie wspólne żucie orzechów betelowych i palenie tytoniu.

Swoistym rodzajem zemsty może być też kłótnia przy użyciu brzydkich słów (*lieg-karati*). Podczas takiej kłótni wyciąga się na światło dzienne wszystkie przewinienia rodzinne winowajcy.

Wyspiarze na Bieł uważają, że wynikiem zemsty może też być sprowadzenie wielkiego wiatru (*uas butuang*). Ludność wyspy zamieszkuje dwie jej strony, a każda z nich narażona jest na inny rodzaj wiatru. Od „strony wschodu słońca” wieje w określonej porze silny wiatr *gamei*, a od „strony zachodzącego słońca” — wiatr *oar*. Wszyscy wiedzą, że tak w jednej, jak i w drugiej grupie są ludzie którzy znają magię potęgowania siły „swoich” wiatrów, tak, by niosły one wielkie zniszczenie, szczególnie po stronie przeciwnika. Ofiarami takich wiatrów padają na ogół drzewa, najczęściej bananowce. Ten rodzaj zemsty w wyspiarskiej nomenklaturze również podlega kategorii *katani katanau*. Ekwiwalentna zemsta może dotyczyć też przypraw morza. „Nieprzyjazne” przyprawy spowodują odejście ryb od brzegu. W podobny sposób można sprowadzić szkodniki do ogrodów, mrówki do wioski, deszcze itd.

Ostatnim rodzajem zemsty jest wykorzystanie przez kogoś *sangumy*, w trybie „prywatnym”, do uśmiercenia przeciwnika. Powodami takiego postępowania są zazwyczaj takie przypadki, jak uprowadzenie żony, czy zabór ziemi. *Sangumę* proszą o to najczęściej ludzie, którzy czy to nie mają zbyt wielkiej siły własnej, czy też nie mają wielkiej rodziny. Silni zazwyczaj dokonują zemsty drogą walki.

Śmierć nie jest na wyspie najwyższym wymiarem kary. Jeszcze surowszą sankcją jest wykluczenie kogoś ze społeczności. Ludzie, dotknięci tą karą, natychmiast tracą na wyspie wszelkie podstawy egzystencji. W ich sprawach trudno nawet powiedzieć, że zapada wyrok. Szczególnie rażące przypadki zdeptania norm prawnych (należy do nich na przykład gwałt na własnej córce) są po prostu, bez debat i ustaleń, zgodnie uznawane przez wszystkich za sponiewieranie podstawowych

ludzkich wartości. Nie trzeba wtedy orzekać, że ktoś popełnił zbrodnię — winowajca natychmiast to odczuwa. Wyrzeka się go nawet jego własna rodzina. Dlatego ludzie tacy, nie mogąc znieść ciężaru kary, przeważnie popełniali samobójstwo (*ileuai barge*). W takim wypadku wspólnota, włącznie z własną rodziną zmarłego, nie miała prawa go pochować.

Zdarza się też, że ludzie, zagrożeni wyrokiem wykluczenia, sami uciekają z wyspy. Podczas mojej pracy na Biem kilkakrotnie zdarzało się, że syn uderzył ojca. Jeden z winowajców, by nie narazić się na sankcje, natychmiast uciekł na główny łód i pojechał do miasta. Jego ojciec niebawem umarł, zaś syn, przebywając w mieście, oszalał. Po jakimś czasie sam wrócił na wyspę, rozkopał mogiłę ojca i wytarzał się w ziemi, zmieszanej z jego szczątkami.

Tak było na wyspie przynajmniej do niedawna. Dziś wykluczonych, którzy nie giną i nie wyjeżdżają, lecz żyją „obok” tradycyjnej społeczności, jest coraz więcej. Podlegają oni tylko samemu wodzowi. Mieszkają oni z reguły poza wioską, samotnie, w odludnym miejscu, by nie wchodzić w oczy sąsiadom. Stanowią *par excellence* margines społeczny: na Biem, gdzie każda grupa posiada określony termin i status, nie mają nawet własnej nazwy! Przeciętny wyspiarz porówna ich — oczywiście poza plecami — do ryb *tangir*, które jedzą inne ryby, lub powie o nich, że „mają zęby jak pies” (*asim kiu*). Czasami określani są mianem pustoszących zbioru robaków–szkodników (*kiepkiep*). Co istotne, przedstawicielom tej grupy, jako jedynym na wyspie, nie przysługuje dumne miano *tamot bai* (człowiek), lub *tamot mali* (człowiek prawdziwy) — oni mogą być tylko *tamot*, ludźmi bez określonej przynależności, „ludźmi luźnymi” — jak powiedziałby europejski mediewista.

Ludzie marginesu — mogą nimi być zarówno mężczyźni, jak i kobiety — mają prawo żenić się i wychodzić za mąż za podobnych sobie. Co ciekawe, społeczna klątwa nie rozciąga się na ich dzieci, które z reguły wracają na łono społeczności jako sieroty.

Za czasów mojego pobytu na wyspie mieszkała tam żona wojskowego, powszechnie znana pod przydomkiem „Misis”, czyli „pani” w pidgin. W opinii wyspiarzy zhańbiła się ona, gdy podczas kłótni w miejscu publicznym wygarnęła mężowi, że każde dziecko ma z innym mężczyzną. Ludzie, co typowe, za kamień obrazy wcale nie uznali faktu cudzołóstwa, lecz to, że „Misis” swój wstyd ogłosiła całej wspólnoty. Kobieta w końcu popełniła samobójstwo. Nikt z jej rodziny nie chciał jej pochować. Krewni zgodzili się dopiero na propozycję „pomocy” w pochówku, przeprowadzonym przez misjonarza. Ta fikcja prawna była decyzją starannie przemyślaną: rodzina „Misis” z jednej strony uniknęła wstydu, jakim byłoby — poprzez fakt pochowania zmarłej — przyznanie się do pokrewieństwa z potępioną; z drugiej strony, korzystając z moich usług ci ludzie wiedzieli, że jako niezwiązany ściśle z obyczajami wyspy, nie będę domagał się od nich materialnej rekompensaty.

Kara i zemsta nie wyczerpują instrumentarium procedur, stosowanych wobec winnego. Istnieje jeszcze instytucja przebaczenia. W czasie mojego pobytu na Biem kilkakrotnie byłem świadkiem jej zastosowania — i zawsze w sprawach o wyjątkowej wadze.



Syn uderzył ojca — to jedno z najcięższych przewinień. Za ten czyn młody Endru powinien być albo zabity, albo wykluczony ze wspólnoty. Jednak poszkodowany, jego ojciec, zdaje sobie sprawę, że taka kara uderzyłaby przede wszystkim w niego samego. Jego pierwotny jest przecież podstawą dalszej pomyślności całej rodziny...

Na drugi dzień po wydarzeniu cała wioska była świadkiem, jak ojciec Endru, przygarbiony — jakby to on sam był winny — idzie z wiosłem w kierunku morza. Wypłynął łodzią za horyzont — i już więcej go nie widziano.

Od tej pory nikt już nie uważał Endru za splamionego winą. Jego ojciec, w opinii wyspiarzy, miał prawo — jako ojciec, nie jako poszkodowany — w ten właśnie sposób uregulować należność sprawiedliwości. Sprawa została zamknięta, zaś chłopak z czasem, po osiągnięciu dojrzałości i po ożenku, mógł podjąć obowiązki ojca rodziny.

Cudzą winę można też, w wyjątkowych wypadkach, wziąć na siebie. Tak zrobił *tanep butuang* Badź, gdy dowiedział się, że jego syn i córka Amira, z tego samego klanu, współżyli ze sobą, co w oczach wyspiarzy jest kazirodztwem. Badź miał do tego prawo, jako ojciec, ale przede wszystkim jako ten, który we wspólnocie ma moc odpuszczania win. Po tym, jak wódz wziął winę młodych na siebie, cała wioska uznała, że nie było wykroczenia.

Ojciec może też wypłakać odpuszczenie winy. Było tak, gdy pewien młodzieniec wziął sobie dziewczynę, przeznaczoną dla innego. Upominano go kilkakrotnie, bezskutecznie — w końcu przedstawiono sprawę przed sądem wioskowym. Tam postanowiono go ukarać przez pobicie, połączone z okaleczeniem. To kara dotkliwa fizycznie, ale w oczach wyspiarzy łączy się ona przede wszystkim z wielkim poniżeniem. Winowajca uciekł na sąsiednią wyspę Rubrub. Jego ojciec codziennie siedywał na brzegu, skierowany w stronę wyspy, na którą zbiegł chłopak, i lamentując, uderzał w bęben. Ludzie z czasem zaczęli przynosić mu jedzenie, pocieszali go, wreszcie powiadomili o wszystkim wodza. Ten, widząc że *vox populi* domaga się łaski dla pozbawionego następcy starszawego już mężczyzny, wezwał go do siebie. Gdy rozpaczający ojciec przyszedł do *tanepa*, wódz nakazał mu, by własnoręcznie wykonał tradycyjny, ozdobny talerz *tabir*, w charakterze kompensacyjnego prezentu dla rodziny dziewczyny. Człowiek ten rzeźbił go, płacząc i śpiewając. Talerz został wręczony poszkodowanej rodzinie, niebawem zaś ktoś z wyspy, jadąc na Rubrub w charakterze *luou*, odnalazł tam chłopaka, informując go, że może już wracać.

Sankcja karna, w odczuciu wyspiarzy, nie polega na dolegliwości, ani tym bardziej na odstraszeniu potencjalnych sprawców wykroczeń. Jest ona niejako powrotem do *illo tempore*, do momentu, w którym nic nie zakłóca pierwotnej harmonii społeczności. Kogoś napiętnowano, ktoś wyjechał w morze i nie wrócił — a wspólnota żyje dalej.

## Funkcjonowanie — narracyjność i pragmatyzm

Tradycyjnego prawa nie zapisano w żadnym kodeksie. Jego podstawowym przekaznikiem jest opowieść.

Wspólne słuchanie i opowiadanie historii stanowi ulubione zajęcie wyspiarza z Biem. Już dzieci, którym dzień upływa na zabawach, spędzają całe wieczory, słuchając starszych — dziadków lub wujów — którzy opowiadają im miejscowe mity. Historie te zastępują im baśnie, a z czasem, gdy podrosną, stanowią kościec ich wiedzy o porządku moralnym.

Dorośli również wieczorami gromadzą się przy ognisku — po kilka, czasem kilkanaście rodzin. Podczas wspólnego jedzenia bananów, podczas powszednich *singsingów*, omawiają sprawy minionego dnia.

Wieczorne zbieranie się na rozmowy i opowieści, to rytuał, który towarzyszy wyspiarzowi przez całe życie. Jest najpowszedniejszą rozrywką, a także podstawowym instrumentem wymiany informacji o życiu wyspy, toczącym się na zewnątrz rodziny.

Te wspólne rozmowy i opowieści pełnią także niezwykle ważną funkcję w sferze rodzimego prawa. Po pierwsze, w sytuacji gdy jest ono prawem ustnym, permanentne powtarzanie wyspiarskich mitów, w których zawarta jest fundamentalna nauka o nakazach moralnych, jest podstawową czynnością mnemotechniczną, pozwalającą na zachowanie przez kolejne pokolenia niezmiennego depozytu wiedzy prawnej.

Po drugie, wieczorne opowieści przy ognisku są nie tylko słuchaniem historii z odległej przeszłości. Nauki z nich wynikające, odnosi się do całkiem konkretnych sytuacji w życiu codziennym wyspiarzy. Narrator, snując swoją historię, powtarza co jakiś czas słuchaczom: „Tak było”, ale nie jest to jedynie odesłanie do „tamtej” rzeczywistości. Nie tylko bowiem mity z wyspy Biem zakorzenione są *in illo tempore* — tkwi tam także, przynajmniej w pewnym stopniu, aktualna rzeczywistość, codzienne sprawy wyspiarzy. Ich życie nie jest co prawda ideałem, ale idealne nie było także życie ich pierwszych przodków, herosów. Ludzie z Biem są tego świadomi, i ta świadomość spaja ich czas teraźniejszy z czasem mitycznym.

Siedzący przy ognisku nie tylko słuchają — z czasem zaczynają rozmowę, jakby komentarz do tego, co usłyszeli. Znamiennie, że nie czekają z tym do końca opowieści, wplatając w jej tok własne wątki, dotyczące codziennej pracy i codziennych problemów. Jeden mówi o orzechach, drugi o rybach. Mit płynnie przeplata się z rzeczywistością. W ten sposób tworzone są niezliczone historie, będące wariantami „rdzenia” mitycznej opowieści. Te improwizowane legendy przypominają nieco chrześcijańskie apokryfy lub judaistyczne hagady. Można je śmiało określić mianem przypowieści.

Choć uczestnicy takich rozmów doskonale zdają sobie sprawę z tego, że bohater głównego wątku ich opowieści żył dawno, dawno temu, mówią o nim, jak o kimś, kogo znali osobiście. Jego przygody traktują tak, jakby dotyczyły one ich samych. Człowiek z Biem nie tylko słucha mitu, ale i go przeżywa. Słuchając na przykład o perypetiach Natkamdonga, przenosi wynikający z niej morał na własne życie.

Słuchacz przypomina sobie w tym momencie o własnych błędach i wykroczeniach, żalując, że je popełnił.

Mit pełni tu funkcję oczyszczającą, ale i przestrzega przed popełnieniem takiego samego błędu w przyszłości. Przypomnienie sobie o własnych występkach sprawia ból, ale dzięki niemu lepiej pamięta się o tym, czego nie chciałoby się więcej powtarzać.

Uczestnik wieczornego zgromadzenia zastanawia się więc nad własnym życiem, ale także nad życiem sąsiada, który siedzi tuż obok. Rozmówcy bez skrępowania, śmiejąc się, wypominają jeden drugiemu jego grzeszki i błędy, które zostały już osądzone i ukarane. Nie budzi to niczyjego zgorszenia ani protestu. Przeciwnie, ci, o których mowa, śmieją się razem z innymi, choć często jest to śmiech przez łzy — gdy tematem opowieści jest naprawdę tragiczne wydarzenie. Wiedzą, że inni z nich nie szydzą. Wina „obmawianego” jest już przecież zmazana — nie ma więc powodu do wstydliwego milczenia. Historia jego życia traktowana jest raczej jako element doświadczeń wspólnoty. Z nauki, płynącej z tych doświadczeń, mogą korzystać wszyscy. Jest to też przestroga dla obecnych przy ognisku krewnych „obmawianej” osoby. Krąg rozmówców przesyła im komunikat: musicie uważać, żeby w waszej rodzinie nie powtórzyła się ta historia.

To wzajemne upominanie się jest charakterystyczną cechą podejścia do prawa, jakie reprezentują wyspiarze. W ich pojęciu wszyscy — cała wspólnota — są równie odpowiedzialni za ład i harmonię społeczną. Tej relacji nie można rozumieć w takim sensie, jaki nadaje się jej w Europie: nie jest to poczucie osobistej odpowiedzialności, połączone z poddawaniem się zewnętrznym sankcjom, wymierzonym przez wyspecjalizowane instytucje wymiaru sprawiedliwości. Społeczność Biem, wspólnym wysiłkiem wszystkich jej członków, czuwa nad zachowaniem prawa przez każdą jednostkę. I choć na wyspie funkcjonują znawcy tradycyjnego prawa (wódz i pomocnicy), w jurydycznym sensie nie traktuje się ich jako kasty oddzielnej od reszty społeczności. Nie działają też samotnie, gdyż zawsze czują się wspierani przez całą wspólnotę.

Mimo że tradycyjne prawo Biem nakłada na każdego mieszkańca wyspy precyzyjnie odmierzoną mu dozę odpowiedzialności, najtrudniej jest znaleźć kogoś, kto powie: jestem wzorem. Człowiek może łamać prawo, byle nie notorycznie — i społeczność to akceptuje.

Wyspiarze karani są tylko za niektóre wykroczenia, związane z ich wiekiem, płcią i statusem społecznym. Nie jest to — jak powiedzieliśmy — przejaw dyskryminacji, lecz wyraz swoistego pragmatyzmu prawnego, popartego doświadczeniem niezliczonych pokoleń. Jeśli można mówić o duchu prawa na Biem, to wyraża się on w przekonaniu, że winy konkretnego człowieka (a co za tym idzie, i wymiaru kary) nie można odrywać od kontekstu jego życiowej sytuacji.

Duch prawa wyspy podpowiada jej mieszkańcom: jeśli ktoś kradnie owoce w ogrodzie, ja — widząc, kto to zrobił i wiedząc, że kradzież wywoła skandal w wiosce — mam obowiązek zgłosić to wodzowi. Ale jeżeli wiem, że złodziej pochodzi z biednej rodziny, wtedy na pytanie *tanepa*, kto ukradł, mam odpowiedzieć: ja to sam załatwię. A to oznacza, że wziąłem na siebie obowiązek dyskretnej pomocy materialnej winowajcy. Prawo Biem mówi, że to ja mam się wstydzić tego, że dopro-

wadziłem biednego do kradzieży. Znamienne jest to, że nie chodzi tu nawet o mój własny ogród — ja tylko byłem przypadkowym świadkiem. Ale jako członek społeczności pośrednio odpowiadam za jej ogólny dobrobyt; jeśli więc nikt inny, a tylko ja widziałem fakt kradzieży, to na mnie spada obowiązek rozwiązania problemu, jaki spowodowało to wykroczenie. Ode mnie też zależy, jak postąpię — czy doprowadzając do ukarania sprawcy, czy też przyczyniając się do zniwelowania przyczyny zła.

Trzeba tu podkreślić, że jeśli dowiedzie się kradzieży człowiekowi bogatemu, jest on karany z całą surowością — nie tylko za to, że ukradł, ale i za to, że naruszył pomyślność wspólnoty, niszcząc dobrobyt drugiego człowieka.

Przy wymierzaniu sprawiedliwości zawsze bierze się pod uwagę kontekst wykroczenia i korzyść społeczności. Gdy na przykład młody człowiek uczyni coś, co według prawa Biem karane jest wygnaniem z wyspy, często odstępuje się od wykonania wyroku, zastępując go jakimś surogatem tej sankcji (na przykład każąc mu zamieszkać po drugiej stronie wyspy, z dala od rodzinnej wioski — ale w perspektywie z możliwością powrotu), ponieważ nikt nie chce, aby ojciec i matka chłopaka rozpaczali. Jeżeli ktoś uwiedzie komuś żonę, będąc wdowcem albo starym kawalerem, traktuje się go łagodniej. Ludzie mówią wtedy: widać nie potrafilismy mu znaleźć kobiety. Bywa też, że jeśli uczyni tak ktoś, kto samemu jest żonaty, odpuszcza mu się ten czyn, tłumacząc go tym, że porzucona była lichą żoną.

Natomiast w wypadku, gdy uwodzicielem jest wódz, ludzie we wsi pytają z oburzeniem: „Ma trzy kobiety i jeszcze mu mało? Taki bogaty, a bierze żonę biednemu?” Powodem zgorznięcia jest też fakt, że w tym wypadku winowajca to osoba, która ma przecież dawać przykład całej wspólnoty.

Również uniwersalne zasady dobrego życia — *rier*, *manpatu* i *dział butuang* — wpajane są młodym ludziom przy uwzględnieniu kontekstu korzyści społecznej. Kogo mam lubić? Otóż nie każdego i nie wszystkich jednakowo. Inaczej szwagra, inaczej ojca, w inny sposób żonę, w inny znów — przyjaciela.

Mieszkaniec Biem nie zna pojęcia „człowieka dobrego z natury”. Jesteś dobry, gdy przynosisz pożytek swojej wspólnoty: dostarczasz jedzenie na *kuluou*, łowisz ryby razem, z innymi czy razem z innymi budujesz dom dla nowożeńców. Możesz przy tym wykazywać się mało sympatycznymi cechami charakteru, na przykład chytrością — i tak w opinii wioski pozostaniesz „dobrym człowiekiem”.

Wreszcie „nie popełniać wykroczeń” oznacza na wyspie: czynić tak, aby duch nie widział, że czynię źle. Rolą duchów nie jest nagradzanie człowieka za to, co robi dobrze. Wyjątkiem od tej zasady są duchy rodziców.

Prawo stosuje się też różnie w zależności od czasu i od miejsca. Na przykład kłótnia jest czymś zwyczajowo dopuszczalnym, w pewnych sytuacjach nawet pożądanym, ale w czasie *kuluou* jest ona czymś zakazanym. Inaczej też sądzi się znie wagę, której ktoś dokonał w obcym domu, jeżeli jest to dom zwykłego człowieka, inaczej — znacznie surowiej — jeśli miała ona miejsce w domu wodza.

Pragmatyczny wymiar ma też stosowanie wspomnianej już zasady prymatu dobra rodzinnego przed publicznym. Co ciekawe, obie te wartości nie wchodzą w konflikt. Ich wzajemne funkcjonowanie reguluje bowiem swoista zasada pomocniczo-

ści. Na przykład większość konfliktów pomiędzy rodzinami rozwiązywana jest przez nie same. O interwencję do wodza zwracają się one dopiero w przypadku konfliktu interesów, którego same nie są w stanie rozwiązać. Dotyczy to najczęściej takich sytuacji, jak kontrowersja, czy leczyć chorego ma rodzina jego ojca, czy matki, lub spór o to, która z nich ma przeprowadzić młodzieńca przez inicjację, wreszcie ostatnio — kto ma nie płacić za jego naukę w szkole. Dopiero wtedy zwaśnieni udają się do wodza, ale najpierw wykorzystują oni do mediacji wszystkie możliwe autorytety we własnym gronie.

Wódz zazwyczaj interweniuje przez *dziangdzianga*, by nie sprawiać kłopotu proszącym. W przeciwnym wypadku petenci musieliby zapłacić mu wysokie wynagrodzenie w naturze.

Na Biem obowiązuje zasada: „wyspa niesie wodza na ramionach”. Oznacza to, że jeśli nie ma konieczności, nie wciągamy *tanepa* do swoich przyziemnych spraw.

Wychowanie do tak pragmatycznego rozumienia prawa odbywa się w dwóch etapach. Dzieciom nigdy nie mówi się: nie wolno. Maluchowi pozwala się, by dotknął gorącej głowni z ogniska i sparzył się, by potem powiedzieć mu: widzisz, do czego prowadzi dotykanie ognia. Kilkuletniemu chłopcu, który jeszcze nie umie pływać, nie wzbrania chodzić z dala od brzegu. Jeśli zaczyna tonąć, wyławia się go, mówiąc: popatrz, czym grozi wychodzenie na głęboką wodę. Gdy dziesięcioletni chłopcy baraszkują na wioskowym placu, ich opiekunowie nie mówią im: bądźcie grzeczni. Czekają aż do pierwszej bójki, do pierwszych guzów i zadrapań. Dopiero wtedy interweniują, tłumacząc winowajcy, że nie powinien bić kolegi. „bo jego wuj jest dobry dla naszej rodziny”, „bo kłótnia między naszymi rodzinami nie będzie dla nas rzeczą dobrą” itd. Dzieci poznają w ten sposób, jak ich wykroczenie zakłóca pomyślność wspólnoty; na własnym przykładzie uczą się, jak nawet mały błąd potrafi wpływać destrukcyjnie na całą społeczność. Kilka klapsów, wymierzonych podczas takiej nauki, służy lepszemu jej zapamiętaniu przez delikwenta.

Inaczej podchodzi się do młodzieży, przygotowującej się do inicjacji. Tutaj już chłopcy i dziewczęta zapoznawani są z całym katalogiem nakazów i zakazów. Na przykładzie przygód mitycznych bohaterów mówi im się, co jest dobre, a co złe. Ukazuje się także konsekwencje złego wyboru. Jeśli zawinisz, sam sobie popsujesz życie i nie będziesz szczęśliwy. Dużą rolę odgrywa tu przykład własny. Ktoś, o kim wiadomo, że popsuł sobie życie, nie może tak nauczać.

Podobnie dzieje się w relacjach między samymi dorosłymi, przy czym starają się oni wtedy okazać własną postawą nie tyle fakt, że prowadzą się porządnie, ile to, że dobrze im się powodzi. Zobaczcie — odniosłem sukces, a więc mam moc! Niezmiernie ważna jest tu wiarygodność. Autorytetem dla kobiety jest tylko inna kobieta; autorytetem w sprawach wychowania dzieci jest tylko ten, kto sam je posiada, najlepiej w dużej liczbie.

Nauki, przyswajane przez dzieci, młodzież i dorosłych wyspiarzy podczas słuchania opowieści, prowadzą do praktycznych wniosków. Wychowywany w tym systemie człowiek z Biem nie myśli abstraktami. Nie zna na przykład pojęcia złego czynu, jako takiego. Nie istnieje dla niego kategoria „uderzyć kogoś”. Czym innym jest uderzenie kogoś z rodziny, przy czym inaczej oceniane jest uderzenie młodsze-

go brata, inaczej starszego, inaczej uderzenie szwagra, inaczej znów ojca. Z kolei inną miarą mierzy się uderzenie kogoś obcego — i tutaj znowu wiele zależy od tego, kim jest osoba uderzona.

Przy takim, wydawałoby się, elastycznym podejściu do kwestii wymierzania sprawiedliwości, znamioną cechą jest na wyspie bardzo wysoki stopień egzekwowalności tradycyjnych wyroków. Prawo wymierza się czasem nierychliwie, ale konsekwentnie. Jeżeli ktoś, na kogo zapadł wyrok, ma silną i solidarną rodzinę — wtedy czeka się z wymierzeniem sprawiedliwości tak długo, dopóki grupa, które jest zbiorowym rzecznikiem ukarania winowajcy (poszkodowani, ich klan lub sąsiedzka wspólnota), nie urośnie w siłę. Winny nie ma dokąd uciec przed wymierzeniem kary. Wyspa jest mała, wszyscy się znają, a dookoła wszędzie woda. Gdyby nawet zdecydował się na banicję gdzieś w pobliżu wulkanu, lub przemknął się łodzią na sąsiednią wyspę, wie, że i tam osiągnie go *sanguma* (czarownicy w wyspy porozumiewają się z *sangumami* z innych wysp, a nawet z miasta Wewak).

Co ważniejsze, uciekający nie potrafi uwolnić się od świadomości, że pozostawił rodzinę. Dokąd pójdzie na starość? Większość z uciekinierów prędzej czy później wraca do swoich bliskich i do swojej wspólnoty.

Bernard, jeden z synów Soupa, brata Taragobiego, uchodził na wyspie za osobę, wynoszącą się nad innych i lekceważącą wszystkie zasady, które ludzie z Biem uważają za święte i nienaruszalne. Wyjechał z wyspy, zamieszkał w mieście Lae, wypierając się wszystkiego, co łączyło go z rodakami. Po kilku latach dał jednak znak, że zamierza wrócić. Starszyzna wyspiarska sprzeciwiała się temu, ale *tanep butuang* Badź orzekł, że Bernard może przyplłynąć. Poproszono mnie, bym przywiózł go swoją łodzią. Gdy zbliżyliśmy się do brzegu, powracający, razem z całym dobytkiem, przesiadł się z łodzi motorowej na wyspiarskie *kanu*, by nie zamoczyć butów ani garnituru. W tym momencie załoga łodzi rozkołysała ją i Bernard, razem z całym mieniem, wpadł do wody, ku uciechu zgromadzonych. „Teraz, kiedy zmył z siebie brud całego miasta, nie jest już panem (*masta*), ale jednym z nas” — orzekł Badź. Bernard poprzez przymusową kąpiel, w której stracił wszystko, czym po powrocie mógł wynosić się na innych, przyjął Matkę Prawo (*Mama Lo* w pidgin).

Na Biem nie ma ludzi, stojących poza prawem. Jeśli ktoś nie wypiera się wprost własnej tradycji — a tego, jak dotąd, nie ośmielił się uczynić żaden z wyspiarzy — wie, że nosi poczucie tego prawa we własnym wnętrzu. A ono, tak czy inaczej, zawsze dochodzi do głosu.

# Zakończenie

Mimo iż stary sposób życia stosunkowo mało zmienił się na wyspie, jeśli porównać ją chociażby z terenami, leżącymi na wybrzeżu głównego lądu, to jednak i tutaj zmiany są już wyraźnie widoczne. W ich życiu miejsce tradycyjnych wartości stopniowo zajmują idee świata zachodniego, oparte na pieniądzu, jako oznace powodzenia i znaczenia. Na wyspie funkcjonuje nawet określenie „nietoperz” (*flying fox*), oznaczające człowieka, którego głównym zajęciem stało się podróżowanie pomiędzy miastem a wyspą. Ma ono wydźwięk dość pejoratywny i kojarzy się wyspiarzom — przynajmniej tym starszym — z człowiekiem o giętkiej moralności. I rzeczywiście ta grupa przyczynia się na Biem do upadku obyczajów oraz pobudza wzrost przypadków kradzieży, bijatyk i gwałtów.

Nie wszystko, co nowe, jest w oczach wyspiarzy złe. Zaakceptowali oni na przykład hasło, że wszyscy są równi wobec prawa. Z powodzeniem też przyswajają sobie zasadę wyższości talentu nad pochodzeniem. Jednak ceną wdrożenia tych idei jest postępująca korozja tradycyjnych norm, której efektem jest rozpad więzi społecznych.

\*

Dużo zmian wniosły na wyspie instytucje państwowe. Do momentu ich utrwalenia na wyspie, jedyną i prawie absolutną władzą byli tam *tanepowie*: oni sprawowali sądownictwo, byli nauczycielami, itd. Teraz większość ich prerogatyw przejęły nowe instytucje.

Radca (*councillor*) to ktoś w rodzaju sołtysa. Radcy rozdzielają pracę, którą wykonuje cała wspólnota i zbierają pieniądze w gotówce na potrzeby rządu (tzw. *tax*, podatek). Na wyspie urzęduje też kilku sędziów wioskowych. Pozostałe urzędy reprezentują wioskowy policjant, *dokta boi*, czyli lekarz, oraz parlamentarzysta (zawyczał rządu stanowego).

W procesie zmian społecznych wydatną rolę odegrali *kiapowie*. Urzędnicy ci popierali działalność misji, przejęli też od wodzów nadzór nad organizacją pracy. Wprowadzili nowe kary, na przykład więzienie, do którego mógł trafić wykonawca tradycyjnych egzekucji za posługiwanie się trucizną. Ubocznym tego skutkiem sta-

ło się „przejęcie mocy” *niab* i *mudź* przez niewtajemniczonych, którzy używają jej do załatwiania prywatnych porachunków.

*Kiapowie* mieli też duży wpływ na kształt *kuluou* i na tradycyjną wymianę. W trosce o higienę i zdrowie zabronili bowiem hodowania świń w wiosce.

Dalej popularnością cieszy się medycyna wioskowa, choć coraz więcej ludzi korzysta ze szpitali i klinik na głównym lądzie.

Ważnym czynnikiem zmian jest też oświata. Według tradycji Biem, małe dzieci otrzymywały *ador*, czyli wskazówki od rodziców, zaś dorastający młodzieńcy pobierali nauki podczas ceremonii, związanych z *nibiek* oraz z inicjacją. Po wprowadzeniu na wyspie obowiązku szkolnego, do jedynej tu podstawowej szkoły zaczynały uczęszczać dzieci w wieku 7–8 lat. Przez to zmniejszyła się, albo nawet znikła, funkcja rodziców jako nauczycieli.

Ponieważ dorastający młodzieńcy nie przechodzą już inicjacji, również ich nauczanie straciło swój sens. Dziś większość dzieci, a nawet i młodszych dorosłych, nie jest obeznana z tradycją — nowe wiadomości wyparły te dawne.

O zamożności tubylców z wyspy Biem stanowiła dawniej ilość posiadanej ziemi i świń, czy też liczebność rodziny, to jest rąk do pracy i do walki. Według tradycji ludźmi bogatymi, a raczej posiadającym wiele, byli wodzowie i inni *bigmeni*. Sam fakt posiadania majątku nie nadawał statusu wyspiarzowi. Bogaty dzielił się tym, co miał, z innymi. Dzisiaj o zamożności decydują pieniądze, a także wykształcenie. Dzięki wprowadzeniu zasad gospodarki rynkowej zaczęła się tworzyć klasa posiadaczy: właściciele dużych plantacji, *dokta boi*, nauczycieli. Ludzie ci w zdecydowany sposób wpłynęli na obniżenie pozycji *tanepa*.

Prawie zanikł tradycyjny handel z ludźmi spoza wyspy. Wymianę jedzenia i świń na tytoń, której wcześniej dokonywano z mieszkańcami Manam i Boisa, zamieniła procedura zwyczajnych zakupów tytoniu. Nie ma już wielkich *kanu* z żaglem, które zastąpiły łodzie motorowe. Sporadyczna wymiana ma miejsce z ludnością znad Sepiku oraz wyspiarzami z Kadawar.

Świnie przestały być traktowane przede wszystkim jako element, łączący wspólnotę podczas *kuluou*. Stały się głównie towarem, każdy może je hodować i przeznaczać na handel. Odkąd ludzie poznali wartość pieniędzy, nie chcą pomagać *tanepowi* w przygotowaniu uczyty. Kiedy wódz prosi ich o danie świń na *kuluou*, zazwyczaj słyszy, że może je od nich kupić, gdyż nic nie ma za darmo. *Tanepowie* i ich pomocnicy stracili przez to mocno na znaczeniu, gdyż przestali dysponować i rozdzielać pomiędzy lud podstawowe dobro konsumpcyjne wyspy.

Dawniej ludzie przyrównywali wodza do orzechów betelowych i tytoniu (*bu be sokai*) i oznaczało to prerogatywy kierowania społecznością. Kiedy *tanep* lub ktośkolwiek inny chciał zainicjować wspólną pracę w ogrodzie, budowę domu, czy jakiegokolwiek zgromadzenie, najważniejszymi rzeczami do tego były właśnie *bu be sokai*, które gromadzono i rozdzielano pomiędzy pracujących, względnie uczestników wiecu. Zdobywano je drogą wymiany. Wódz, dysponując orzechami i tytoniem, gromadził ludzi i podtrzymywał jedność. Dziś orzechy betelowe i tytoń po prostu kupuje się w sklepie.



Praca na wyspie, a więc bez wynagrodzenia, przestała interesować młodych. Upadł też w ich oczach autorytet *tanepów*, którzy są biedniejsi od niejednego z młodych ludzi, zarabiających w Wewak.

Co do podziału i współpracy w grupach, to prawie nic się nie zmieniło od najdawniejszych czasów. Zmienia się natomiast charakter wykonywanej pracy. Dawniej mężczyźni poświęcali wiele czasu rybołówstwu. Dziś więcej pracują w ogrodach.

Zniknął też respekt, okazywany ziemi uprawnej. Dawniej trzeba było pracować na czczo, a przynajmniej nie jeść zakazanych potraw, podobnie nie wolno było pracować po stosunku z żoną, czy inną kobietą. Dziś te zasady są łamane. Nie przestrzega się też zachowywania ciszy podczas pracy w ogrodzie. Dawniej czekano, aż płody dojrzeją, teraz wrywa się i spożywa jeszcze niedojrzałe. Wychodzi też z użycia zwyczaj używania magicznych środków do zwiększania plonów. Dziś *tamot agon* staje się niepotrzebny. Tubylcy zaczynają używać nawozów chemicznych. Wprowadzono nowe rośliny, jak na przykład kawę, czy nowe rodzaje palm kokosowych, które mają więcej orzechów. Ludzie zaczynają też używać śmieci i odpadków, by wytwarzać kompost.

Dawniej nie było zbyt wielu sporów o ziemię. Było jej wystarczająco dużo, bo ludzi na wyspie nie było zbyt wielu. Dziś sytuacja ta uległa zmianie. Ludzie ciągle się kłócą, dochodząc swoich praw do ziemi. Bywa nawet, że walczą o nią rodzeni bracia.

Wzrost problemów z własnością ziemi wynika też z faktu, że coraz słabiej funkcjonują w społeczności tradycyjne opowieści o znakach granicznych.

Nie tylko wódz stracił na znaczeniu. Podupada autorytet specjalistów od sprowadzania przypraw oraz wzrostu plonów. Ludzie uważają, że Taragobi po śmierci zabrał całą władzę i moc, a od tej pory wszystko podupada. Dawniej modlitwy do Anulunga zanosili tylko wybrani ludzie, dziś modlą się do niego wszyscy, i to zarówno mężczyźni, jak i kobiety.

Kolejnym, bardzo ważnym powodem utraty dawnego statusu przez wodzów i *bigmenów*, jest brak domu duchów, *kied*. Tam bowiem *tanepowie* i inni *bigmeni* wprowadzani byli w sztukę zarządzania, wierzeń, itd. Tam poznawali obowiązujące ich prawa, tam też byli akceptowani przez społeczność, która uznawała ich za swoich prawowitych zwierzchników. Teraz, przez usunięcie *kied*, te wszystkie prawa zanikły, nikt już ich — przynajmniej oficjalnie — nie przekazuje. Depozyt tradycji nabrał charakteru prywatnego, jest uzależniony od woli poszczególnych rodziców lub wujów.

Jednak zmianą o najbardziej długofalowym oddziaływaniu okazało się prawie całkowite zaniknięcie inicjacji chłopców. Podobnie rytuałom, związanym z *menarche*, nie są poddawane wszystkie dziewczęta. Dziś przyjmuje się, że powinny je przejść córki *tanepów*, a także *dziangdziangów*. Trafiają się co prawda wyjątki, kiedy jakiś dobrze sytuowany człowiek poddaje swoją córkę temu rytuałowi, ale dzieje się to bardziej ze względu na podniesienie własnego prestiżu, niż na tradycję.

W rytuałach tych można dostrzec zanik, albo przynajmniej pomniejszenie elementu sakralnego. Najważniejszą jego częścią staje się końcowe przyjęcie, *party*.

W dalszym ciągu uważa się, że współżycie z kobietą wiąże się z nieczystością rytualną. Menstruujące kobiety nie gotują, nie zajmują się ogniskiem i mają swoje *barik*, czyli rytualne drzwi. Nie sadzą też jedzenia w ogrodach, ani się do nich nie udają. W związku z rozpowszechnieniem się na wyspie zachodnich ubrań, nie używają jednak rytualnych sukienek z liści bananowych. Zmieniło się też wartościowanie kobiecego dojrzwania. Dawniej zwracano uwagę na piękność i płodność, a dziś na element społeczny i materialny.

Upadają zasady, dotyczące przygotowania i przeprowadzenia *kuluou*. Wódz nie robi tego, co potrzeba, do dzielenia żywności biorą się ludzie, którzy się na tym nie znają. Zamiast *tanepa* do głosu dochodzą ci spośród biesiadników, którzy powinni milczeć. Dawniej *tanepowie* i *tamot agon* nie mogli jeść podczas *party* — dziś to prawo jest dosyć często łamane.

Podobne zmiany obserwujemy w dziedzinie wykonywania *singsingów*. Dawniej ludzie dobrze znali wszystkie tradycyjne pieśni obrzędowe: Gurambi, Gidab, Tom-bual, Bungbing. Teraz te trudniejsze zapomniano. Zarzuca się nawet obchody ważniejszych świąt: Rob, Bing i Baras.

Gdy dawniej jakiś człowiek znalazł się w potrzebie, udawał się po pomoc do rodziny. Szczególnie dotyczyło to przypadków kompensacji, oraz potrzeby wielu rąk do walki i do pracy. Dzisiaj potrzebujący często udaje się po pomoc do posiadających, niekoniecznie członków rodziny. Za pieniądze bowiem może urządzić *party*, kupić kawałek ziemi, nająć pracowników do pracy. I to właśnie pieniądze i ziemia, a nie rodzina, „nadają mu imię”.

W życiu rodzinnym można dostrzec wiele zmian. Więzy rodzinne już nie odgrywają tak wielkiej roli, nie polega się tak mocno na rodzinie. Więcej mamy rozwodów, bo nie ma stabilności, więcej nieślubnych dzieci itd.

Dawniej bardzo ściśle przestrzegano prawa doboru małżeńskiego, a młodzi zawierali małżeństwa według woli rodziców (*sigien*). Obecnie praktycznie zniknął już tradycyjny sposób zawierania małżeństw, kiedy to schodziły się dwie rodziny, a nie — jak dzisiaj — jest dwie jednostki. Coraz więcej młodych zawiera małżeństwa w kościele, choć zazwyczaj dokonuje się to dopiero po urodzeniu pierwszego dziecka. Zanikł też zwyczaj „zapłaty za żonę”. Wiek wchodzenia w związki małżeńskie wyraźnie się obniżył.

Społeczność, tak jak dawniej, odrzuca tych, którzy zawarli małżeństwo w tym samym klanie czy w bliskiej rodzinie. Jednak sankcja ta zgodna jest z prawem państwowym, które zabrania zawierania takich małżeństw pod karą więzienia.

Zmienił się stosunek do nieślubnych dzieci. Nikt nie wymawia im pochodzenia, poprzez wykształcenie mogą uzyskać praktyczne równouprawnienie w społeczności.

Wdowy i wdowcy nie noszą już ustalonych zwyczajem żałobnych strojów. Zmalał szacunek, okazywany zmarłym. Śmierć kogoś, kto nie jest wodzem, *bigmenem* lub bogaczem, nie ściąga już tłumu żałobników.

Inaczej niż niegdyś traktuje się obcych. Podczas tradycyjnych wizyt obowiązywały ściśle zasady, kto i kogo może przyjąć — wszystko regulowane było prawem *mugum*. Gościom podawał jedzenie najpierw *tanep*, a dopiero potem *luou*, czyli tradycyjny partner–przyjaciel. Dziś to się zmieniło, ludzie podróżują, przywożą na wy-

spę nowych przyjaciół, czy to z pracy, czy ze szkoły, nie przedstawiając ich wodzowi ani nawet własnej rodzinie. Zanika też obyczaj tradycyjnych odwiedzin, a więc giną i stare przyjaźnie.

Dawniej praktycznie nie było dzieci z małżeństw z ludźmi spoza wyspy, a o ile kobieta zaszła z kimś takim w ciążę, zazwyczaj przeprowadzała aborcję. Dziś to prawo nie obowiązuje: młodzi mówią, że rządzą się „prawem chęci” (*laik bilong one one*). Choć na wyspie rodzi się dziś wiele dzieci z małżeństw mieszanych, nie są one dyskryminowane, choć nadal często nie mają prawa do ziemi.

Upada też *turang*, zwyczaj odwiedzania się nawzajem, praktykowany przez starszych mężczyzn. Takie posiedzenia przy ognisku trwały nieraz do rana. Obecnie mężczyźni nie siedzą tak długo, zazwyczaj szybko idą spać, ustępując miejsca kobietom, które jednak — pochłonięte opowiadaniem codziennych nowinek — nie doglądają ogniska. Zanik *turangu* wiąże się też z zanikiem tradycyjnych walk pomiędzy wioskami — dawniej nocni rozmówcy czuwali, by nie napadł na nich wróg.

Walki, co prawda, zdarzają się i nadal, ale nie przestrzega się w nich żadnych praw. Jedyne, co moderuje postępowanie walczących, to obawa sądowej kary za zabójstwo.

Dawniej, kiedy człowiek z gminy walczył z *tanepem*, czekała go śmierć, niezależnie od tego, czy miał rację, czy też nie. Dziś po takich walkach nikt nie karze śmiercią śmiałka, a o wyroku decyduje sąd wioskowy.

Najbardziej widoczne zmiany dokonały się w życiu i zachowaniu młodzieży. Młodzi ludzie nie chcą nosić tradycyjnych ubiorów, których symbolika powoli zanika. Są swobodni z zachowaniem, nie respektują wioskowych autorytetów, często głośno żartują sobie z nich i wyśmiewają stare zwyczaje. Spacerują bez przeszkód po całej wyspie, gdy jeszcze niedawno ludziom wolno było poruszać się tylko po terenie ich klanu, czy dużej rodziny.

Słowem *tiriak* określa się na wyspie nowy zwyczaj młodych, którzy malują sobie twarze, robią napisy na czapkach i koszulkach, czy też wpinają we włosy kwiaty lub liście.

Starsi wyspiarze, jak sami przyznają, nie mogą już wywierać nacisku na młodzież, by ta zachowywała lokalne zasady. Często młodzi mężczyźni otwarcie występują przeciw wodzom i całej społeczności. Nie można ich nawet niczym postraszyć, bo instytucje *niab* i *mudź* zostały już usunięte.

Łamanie prawa stało się na wyspie czymś codziennym. Gdy dawniej ktoś dopuścił się kradzieży, albo był w potrzebie, albo też chciał komuś dokuczyć. Teraz ludzie, szczególnie młodszy, kradną, bo chcą pokazać, że mogą robić, co chcą, i nikt nie może ich złapać. Zanika sankcja wewnętrzna, która powodowała, że sprawca wykroczenia sam poczuwał się do odpowiedzialności.

Czymś nagminnym stała się prostytutka. Wzrasta też liczba kłótni i bójek.

Pewną alternatywę dla tradycyjnego sposobu rozwiązywania konfliktów stanowi działanie sądu wioskowego, który zainstalowano na wyspie w 1977 roku. Sąd wioskowy składa się z czterech sędziów (*magistrate*), w tym jeden, tzw. *senior magistrate*, ma pozycję nadrzędną. Oprócz tego w skład sądu wchodzi oficer pokoju, sekretarz i wioskowy policjant. Zazwyczaj sędziami zostawali byli radni wyspy,

przeważnie wywodzący się z rodzin *tanepów* czy *dziangdziangów*. Na pewno takie pochodzenie musi mieć *senior magistrate*. Trzech pozostałych musi reprezentować trzy klany.

Zadaniem *senior magistrate* jest m.in. dopilnowywanie wykonywania wyroków oraz sprawdzanie ksiąg sądowych. Trzej sędziowie zmieniają się w przewodniczeniu sądowi. Czynią to w ten sposób, by żaden nie był sędzią głównym w sprawach własnego klanu czy rodziny. Zadaniem oficera pokoju jest zbieranie dokumentacji spraw spornych. Sekretarz zajmuje się spisywaniem przebiegu każdej rozprawy oraz sporządzaniem raportów i wysyłaniem ich do siedziby okręgu sądowego w Wewak.

Rozprawy zazwyczaj odbywają się co dwa tygodnie. Dniem rozpraw jest poniedziałek, a miejscem sądu — plac przed domem *tanepa butuang*. Podczas procesu sędzia, oficer pokoju i sekretarz, siedząc za stołem, wysłuchują skarg. Oficer pokoju dba, by podczas oskarżeń był porządek, nie było kłótni ani bójek.

Główną karą, którą stosuje sąd wioskowy na Biem, jest grzywna. Zapłata może być uiszczona w pieniądzech współczesnych, lub w tradycyjnych. Waluta nowogwinejska przekazywana jest administracji prowincji w Wewak. W przypadku mniejszych wykroczeń sąd może nakazać winnemu wykonanie fizycznej pracy na rzecz wspólnoty. Okres takiej pracy zazwyczaj wynosi dwa tygodnie. Winny kierowany jest przeważnie do prac na rzecz szkoły czy ośrodka zdrowia (wycinanie trawy, budowanie ubikacji, ogrodzenia itd.).

W przypadkach dużych przewinień podsądni odsyłani są do sądu lokalnego do Wewak. Często po skazanych przypląwa łódź rządowa, szczególnie w przypadkach zabójstwa, gwałtu, czy podpalenia.

Dawniej wymiar kary zależał od przynależności klasowej winowajcy. Sąd wioskowy nie bierze tych różnic pod uwagę i wszystkich karze jednakowo.

\*

Opisane powyżej negatywne zmiany, aczkolwiek w widoczny sposób odcisnęły się na obrazie wyspiarskiego życia, mają na szczęście charakter tylko fragmentaryczny. Większość z nich dotyczy zaledwie mniejszości spośród wspólnoty Biem i, co ważniejsze, tylko części spośród młodzieży. Kapitałnym czynnikiem hamującym jest tutaj izolacja. Na wyspę rzadko kursują statki. Ludzi na ogół nie stać na dalszą podróż, jaką w pojęciu wyspiarzy jest morska wyprawa do Wewak, lub do jeszcze dalej położonego miasta Madang. Tym rzadziej stać ich na utrzymanie w mieście. Jeśli już tam osiadają, zazwyczaj trudno im przychodzi żyć poza wspólnotą. Wielu nie wytrzymuje samotności i wraca. Wyspiarzom trudniej jest zapuścić korzenie w mieście także dlatego, że przez innych Nowogwinejczyków są tam traktowani jak dzikusy (*bush kanaka*).

Zmiany przyniosły też szereg pozytywów. Na skutek działalności ośrodka zdrowia ludzie zdecydowanie mniej chorują, zmniejszyła się też śmiertelność; stopniowo, choć powoli, wzasta odsetek ludzi wykształconych.

W świadomości wyspiarzy z powodzeniem wkorzenia się zasada powszechnej równości wobec prawa. Zanikła już praktyka sankcjonowania zaboru ziemi, jeśli

dokonał go wpływowi i obdarzony silną rodziną *bigmen*. Dziś, jeśli takie wypadki mają miejsce, sprawcy zmuszani są do zwrotu zagrabionego gruntu. Nie toleruje się też przypadków uwodzenia, a tym bardziej gwałtu, jeżeli sprawcami są młodzi mężczyźni z rodzin wodzowskich lub z rodzin *dziangdziangów*. Dawniej, jeśli karano winnych w takich sytuacjach, nie wywlekano sprawy na forum publiczne — dziś nawet kuzyni *tanepa*, na oczach całej wspólnoty, muszą przeprosić skrzywdzoną dziewczynę z biednej rodziny i ofiarować jej rekompensatę. Znamienne, że nie zmusza ich do tego sąd, ale zgodna opinia samej społeczności.

Do szkół średnich w miastach udają się nie tylko dzieci bogatych, ale także te, które pochodzą z biednych rodzin, wyróżniały się w nauce. W rodziny wodzowskie wżenili się chłopcy z biednych rodzin, którzy pokończyli szkołę. Są dobrze traktowani i szanowani przez społeczność — to ich prosi się o pomoc, a nie ich żony.

Sąd wioskowy, którego powaga upadła w latach osiemdziesiątych i który jeszcze do niedawna był praktycznie forum gadulstwa i śmiechu, odzyskuje swój autorytet. Walnie przyczyniał się do tego fakt, że od pewnego czasu sędziami są *dziangdziangowie*.

\*

Wyraźny, choć ograniczony wpływ na życie tubylców z Biem miały i mają misje chrześcijańskie. Z ich przybyciem bardzo mocno stracił na znaczeniu kult *tambarana-nibiek*. Pierwsi misjonarze zdecydowanie z nim walczyli, chcieli go po prostu wyrugować, jako podstawę miejscowego „pogaństwa”. Całkowicie zniesiony został obrzęd inicjacji, a domy duchów — opuszczone i zniszczone. Dziś na wyspie nie ma ani jednego.

Misjonarze wnieśli nowe rozumienie istnienia Łwiata duchów, nową wiedzę o Trójjedynym Bogu i etykę, opartą na Dziesięciu Przykazaniach. Szczególny nacisk kładli na przykazanie pierwsze: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Tubylcom dawano do zrozumienia, że ich dotychczasowe wierzenia nie miały nic wspólnego z prawdziwym Bogiem, ale ich prośby kierowane były dotąd nie do Niego, a do bożków. Młodzież po ukończeniu katechumenatu zarzucała wiarę w Nana-ranga i duchy przodków. Wizja palenia grzeszników w ogniu piekielnym, roztaczana przez pierwszych misjonarzy, mocno przemawiała do tubylców, którzy mieszkając pod czynnym wulkanem wiedzą, czym jest groza ognistej erupcji.

Starzy ludzie, kapłani, wodzowie stracili respekt u młodego pokolenia. Młodzi przestawali wierzyć w możliwości dokonania przez nich „cudów” — sprowadzania przyływu morza i ławic ryb. Odmówili też brania udziału w umartwieniach, które wymagane były do sprowadzenia *buolu* i do leczenia.

Z powodu nacisków misjonarzy w rodzinach wodzowskich utrzymuje się tendencja do zarzucania wielożenstwa. Odbija się to ujemnie na ceremonialnym życiu tubylców, cierpią też na tym sieroty i biedni, których nie ma kto doglądać — dawniej zajmowała się tym każda *med*. Misjonarze zabronili też wodzom egzekwowania wyroków śmierci poprzez *sangumę* oraz *niab* i *mudźmudź*.

Dziś wszyscy mieszkańcy wyspy mają imiona katolickie. Jednak większość spośród nich zwraca się na co dzień do siebie, używając imion tradycyjnych. One też

stanowią wartość, bo są ich własnością. Nikt nie kłóci się z innymi o to, czy wolno mu nosić imię nadane przez księdza, bo ono „nie należy do nikogo”.

Pełniąc misje na Biem, starałem się przekazać wyspiarzom wiedzę o Chrystusie tak, aby przy okazji nie burzyć ich tradycyjnego świata wartości. Nie walczyłem z rodzimym kultem, zdając sobie sprawę, że wynikający zeń system etyczny zawiera liczne elementy — takie jak poszanowanie wartości rodzinnych czy imperatyw opieki nad słabszymi — które są dobrym punktem wyjścia w pracy ewangelizacyjnej. Jednocześnie zwracałem uwagę, by unikać pokusy synkretyzmu. Analogie pomiędzy Nanarangiem a Bogiem Ojcem, pomiędzy Kurumbuuo lub Natkadomongiem a Chrystusem, między Koge–Toge–Taige a Świętą Trójcą, między „mocą” a Duchem Świętym, wreszcie pomiędzy Pierwszą Med a Maryją wykorzystywałem w pracy duszpasterskiej ostrożnie i tylko w takim stopniu, jaki realnie pomagał wyspiarzom w zrozumieniu podstawowych zasad chrześcijaństwa.

Wyspiarze, choć regularnie uczęszczają do jedynej na Biem kościółka, nie przyswoili sobie jeszcze nauk Chrystusa w takim stopniu, aby można ich było zwać chrześcijanami. Można powiedzieć że chrześcijaństwo, jako koherentny ideowo system religijny, mieści się gdzieś na pograniczu ich światopoglądu. Jest jakby autonomiczną wartością, która nie zagraża rodzimej tradycji, ale też i specjalnie z nią nie koresponduje. Tylko nieliczni przedstawiciele elit wiedzą nieco więcej o zasadach Ewangelii, oraz potrafią skojarzyć przymioty wybranych postaci biblijnych z niektórymi cechami reprezentantów wyspiarskiego panteonu.

\*

Na zakończenie tej pracy należałoby postawić pytanie: czy opisane powyżej zmiany wpływają na zasadniczy kierunek przeobrażania się tradycyjnej kosmologii Biem, a jeśli tak, to w jakim kierunku?

Niełatwo jest na nie odpowiedzieć jednoznacznie. Tradycyjna kosmologia Biem, mimo pewnego stopnia erozji pod wpływem zachodniej cywilizacji, „trzyma się” dość mocno, wykazując ponadto zdolności do regeneracji oraz obrony. Przykładem tego są losy kultu *cargo*, który chociaż dotarł na wyspę i przez pewien czas miał duży wpływ na jej mieszkańców, po kilku latach znacznie osłabł i teraz zajmuje marginalne znaczenie. Obecnie wyznają go pojedyncze osoby, które nie tworzą żadnej grupy o charakterze instytucjonalnym.

Upadek kultu *cargo* nie oznacza, że nie istnieją na wyspie środowiska, które ciążą w kierunku modelu, określonego w typologii Douglas–Ostrandera jako egalitarystyczny (*egalitarianism*). Należą do nich w pierwszym rzędzie *raskole*, którzy wrócili na wyspę po okresowym pobycie w jednym z miast głównego łańdu. Pewne tendencje ku egalitaryzmowi wykazują też *gadgad*, szczególnie ci, których realny status społeczny wyraźnie się polepszył dzięki edukacji lub wzbogaceniu. Jednak oddziaływania te są w sumie zbyt słabe, by w przewidywalnej przyszłości mogły doprowadzić do zmiany całego typu kosmologii wyspiarzy.

Tradycyjny światopogląd ludzi Biem wykazuje się zatem stabilnością, co więcej — wydaje się, że odpowiada on oczekiwaniom ogółu mieszkańców. Mimo wszystko wyspa, w porównaniu z innymi rejonami Papui–Nowej Gwinei, została relatywnie

mało dotknięta negatywnymi skutkami zmian cywilizacyjnych. Wyspiarze mają chyba już za sobą najtrudniejszy okres kryzysu i zagubienia. A to, co rzeczywiście dobrego przynoszą im nowe czasy, zauważają i umieją docenić.

*Kastam* jest obszarem, obejmującym praktycznie wszystkie, indywidualne i wspólnotowe aspekty życia mieszkańców Biem. Nie wszystkie zostały poruszone w niniejszej pracy, zaś wśród tych, o których była tutaj mowa, nie wszystkim poświęcono tyle samo uwagi. Wynikło to po części z profilu podejmowanego tematu, który nie miał być przecież monografią wyspy; po części zaś oddaje stan wiedzy autora, który z momentem wyjazdu nie zakończył gromadzenia materiałów, będących przedmiotem niniejszej analizy. Badania, których owocem jest ta książka, będą kontynuowane.

# Słownik pojęć nowogwinejskich występujących w tekście

Wszystkie słowa i pojęcia z wyjątkiem tych, przy których istnieją litery TP (tok pisin) lub M (język wyspy Manam), wzięte są z języka biem, którym posługują się wszyscy wyspiarze. Drugim językiem wyspy jest tok pisin, który w różnym stopniu zna około 90% mieszkańców. Język ten powstał z połączenia angielskiego i niemieckiego z językami papuaskimi i austronezyjskimi. Posługuje się nim około 3 milionów ludzi. Jest jednym z języków urzędowych, używa się go w parlamencie, wydaje się w nim czasopisma i nadaje audycje radiowe.

Język biem nie został do tej pory w pełni usystematyzowany, nie ma też na jego temat żadnych opracowań naukowych. Autor planuje wydanie słownika i gramatyki tegoż języka.

abruo — zawody podczas inicjacji chłopców, polegające na sprawdzaniu długości oddechu

abu — poranek

abuso — pora przed porankiem, po *tudžiam*

ador — rady udzielane młodym ludziom przez dorosłych

adour — magiczne substancje, służące np. zapewnieniu płodności, powodzeniu w miłości, itd.

adroi — ozdoby z bananowców

adżik — świerszcz; także: przyjaciel, ostrzegający przed niebezpieczeństwem i pośredniczący w kontaktach erotycznych

agaduog puos — kamień płodności

ain asek — mężczyzna, który stał się kobietą, trzymający się żony

ain bai — zachowywać się jak kobieta

ain bala kitdi be autim ngkadong — członek staje ci przy pierwszej lepszej kobiecie; tu: mężczyzna niezdolny do założenia rodziny

ain be tamot be nat muak — okazać respekt dorosłym i dzieciom

ain be tamot dimalol — zwykli ludzie są szczęśliwi

ain be tamot dimisirairu — małżonkowie kłócą się

ain be tamot muak — szanować wszystkich ludzi

ain be tamot ngatakdi — nie wywyższać się

ain itargoki — uprowadzenie dziewczyny, przeznaczonej innemu mężczyźnie

ain itargoki — uwiedzenie kobiety

ain ituorni — propozycja stosunku seksualnego, złożona kobiecie zamężnej



- ain kabidiulti — zapłata bratowej za cudzołóstwo  
 ain kiskisu — kobieta po menopauzie  
 ain mali — dobra, prawdziwa kobieta  
 ain mani dimsir — spór o kobietę  
 ain niau — moja kobieta, moja żona  
 ain rua tatot ibieg muri — nagabywanie mężatki  
 ain tag — nie jest kobietą, nie zachowuje się, jak kobieta  
 ain tamot re bakbek muri bou — nie można podążać za żoną drugiego człowieka  
 ain tamot sabge re ngabek—o—tag — nie wolno (*tanepowi*) podążać za żoną obcego mężczyzny  
 Ainakkuse — rodzaj *singsingu*  
 ainene natu — dzieci brata i siostry  
 aiok — węgorz  
 aker tanep — wódz części wyspy  
 alalum tamot natu bai — masz chodzić jak dziecko człowieka; masz być dobry  
 alam — ceremonia nadania siły tańczącym; magiczny olej  
 aloi — październik  
 alou — żyłka  
 alu dżim — farba czarna  
 alu riu — farba czerwona  
 amdar — style domów, należących do klanu Biat  
 amum rau — tradycyjne prawo własności  
 amumrau tanep — *tanep* całej wyspy; *tanep* naczelny  
 amun — młody mężczyzna; mężczyźni zaraz po przejściu inicjacji  
 anak — czynność symbolizująca płynięcie łodzi  
 andepens (TP) — majteczki  
 angoi — słodkie ziemniaki  
 aniar ab — psy strzegą domy przed złymi duchami  
 anu aneno — Wejście, otwarcie bramy zaświatów  
 anu be malal — miejsca obrzędów inicjacyjnych dla dziewcząt  
 anu be singab gusur — ziemia i miejsce pod dom  
 anu di sibuobi — danie ludziom radości  
 anu kuguoek — mężczyzna, który bawi się w wiosce; kobieciarz  
 anu muak — miej respekt dla ziemi  
 anu ngabadzi — niesienie wioski na ramionach; odpowiedzialność za wioskę  
 anu ngaboasi — ogłoszenie nastania „dobrego czasu”  
 anu ngadźialki — naprawienie krzywd  
 anu ngarabki — zakaz używania złych mocy w celu niszczenia wyspy czy morza  
 anu ngarati — zła moc, służąca do zniszczenia wioski  
 anu ngataki — poderwanie ludzi do pracy; dodanie im nowych sił  
 anu sang — chodzący po wiosce bez celu  
 anubuk — jedno (to samo) miejsce; pojedyncza osada na wyspie  
 anulabu — kawałek drewna, wkładany do ust dziewczyny podczas menstruacji  
 anulung — mityczne miejsce stwórcy  
 ara dini — nadanie noworodkowi imienia  
 ara tatag — nie posiadać imienia; być biednym  
 aram sakaret — złe imię, zła opinia  
 are — szczęka  
 aret — słońce w zenicie  
 arkie — przyjaciółka

- asam — rekompensata, przekazywana rodzinie pokrzywdzonego  
 asas — plecionki z liści palmy kokosowej  
 asas ngatobi — podanie gościom mat do siedzenia  
 asau — rajski ptak  
 asek — przyjaciel  
 asim lablab (lalab) — masz wielkie zęby; zły wygląd  
 atem narer — wstydlive zachowanie  
 aukei — krokodyl  
 auli — rodzaj bananów  
 aunar — zakaz przebywania rodziny w pobliżu ciała zmarłego  
 aunar puai — pochówek w celu otrzymania ziemi po zmarłym  
 aunar puai, lama iasak — dziedziczenie ziemi w zamian za pochówek  
 aunkau dibuangi — niesienie pomocy specjalistom  
 auriem lane — rytualne obmycie dziewcząt w morzu przy pomocy liści o tej samej nazwie  
 aurig karti — wspornik  
 auruok — pielęgniarz wioskowy, udzielający pomocy inicjantom  
 auti — przyrodzenie; część instrumentu muzycznego  
 autim bangbong — twój penis śmierdzi; wyzwisko używane przez kobiety dla poniżenia mężczyzny  
 autim kusie tatage — twój członek nie ma skóry, tj. jest mały lub nie zdolny do erekcji  
 autim moko malbong bai — twój członek śmierdzi jak nietoperz; wyzwisko  
 autim ngabek labe dżalma ngnok — twój penis będzie zwisał, aż wyjdzie z niego woda; tu: nie osiągniesz erekcji  
 autim ud bai — twój członek jest miękki, jak dojrzały banan; j.w.
- bab — siedzisko starej łodzi; deseczki, na których układa się zwłoki  
 babar — czas pierwszej menstruacji, miejsce izolowania menstruującej  
 babor — sygnały nadawane *garamutami*  
 babour tan — znalezienie i ścięcie dwóch drzew, potrzebnych do budowy wspornika łodzi  
 babpas — zgromadzenie mężczyzn nad mogiłą  
 bbadżang — rodzaj *singsingu*  
 bader — siekiera kamienna  
 bag — weranda domu  
 bagai — małżeństwo  
 bagel — gatunek dziko rosnącego drzewa  
 bagum — rodzaj dzidy  
 baim han (TP) — zapłata za ręce, czyli za pomoc  
 baim hat wok (TP) — zapłata za pracę  
 bainai — gatunek dziko rosnącego drzewa  
 baioar dimsir — zakaz sporów o ziemię  
 baior — granica własności  
 baium — pióra rajskiego ptaka, umieszczone z tyłu głowy wodza  
 bak bek lib — uwodzenie kobiety przez ukłucie jej cienkim patyczkiem  
 balbal — rodzaj liści, używanych do rytualnych obmyć  
 balgum — kamień płodności  
 balig — spódniczka z liści bananowych  
 balig sublak — otrzymywanie *balig*  
 balnguk — pora ciemna i ponura  
 ban — rośliny i bulwy *taro*

- banban — rodzaj ryby  
 Baras — gwiazda nowego roku, czas rytualnego obmycia  
 baras dzuang — zakaz obcinania i mycia włosów przez młodzież przed świętem *baras*  
 baras madsodek — oczekiwanie nowego roku  
 barau — kobiety mogące rodzić  
 Barbor — rodzaj *singsingu*  
 bardui — grudzień  
 bargiem — kamień płodności  
 barmung — rzeźby na *kanu*, przedstawiające kobiety  
 bargak — respekt, szacunek  
 barou doudi — liście do podawania lekarstw  
 baruk — dom menstruacyjno-porodowy; drugie wejście do domu mieszkalnego, używane przez kobiety w okresie menstruacji  
 basas — dziewczynka w wieku od kilku lat do okresu *menarche*  
 basas di rur — dziewczyna ze stojącymi piersiami  
 asas lablabu — pierworodna córka  
 basas madžir — dziewczyna miesiączkująca  
 basrasu — kobiety mogące rodzić  
 bed — półka domowa  
 Beg — rodzaj węża  
 bet (TP) — łóżko; małżeństwo; rodzina  
 bipo, bipo tru (TP) — dawno, dawno temu  
**bieko** — rozwód  
 biem ilal — wyspa wypływa; początek tradycyjnej wymiany handlowej  
 biem suor — styl domu, należącego do Kukbua  
 biem tamot — człowiek z Biem; mężczyzna z Biem  
 biep — palma sagowa  
 bigmen (TP) — wódz, lider  
 bilap puai — zemsta  
 bilum (TP) — siatka wykonana z włókien i noszona przez kobiety; macica  
 bilum bilong mama (TP) — worek matki; lono  
 bin be tinal-kan ien kasau ngdeidi — rodzina matki ma prawo cię prosić o udanie się w odległe miejsce  
 Bing — wielkie tradycyjne przyjęcie  
 blakpela masta (TP) — czarny pan; tubylec odgrywający rolę białego  
 Borbor — rodzaj *singsingu*  
 brau-rau — rodzaj ptaka  
 bu — palmy betelowe, orzechy betelowe  
 u dżamudi — kiść orzechów betelowych  
 bu ngapoatlaki — podać gościom orzechy betelowe  
 bu patu — orzechy betelowe  
 bu soroki — pomocnik ma dostarczyć orzechy betelowe przed dom *tanepa*  
 buad — gliniany garnek  
 buad be tabir be sar — zastawa stołowa  
 buai (TP) — nasiona palmy betelowej, stanowiące popularną używkę do żucia  
 bubuki dileb — szerokie, tłuste biodra kobiety  
 bubura — okazać respekt, uszanować  
 bubut — miejsce święte  
 bukbuk — tłuszcz świński z okolic nerek

- buliel — tęcza  
 bunat — palenisko  
 Bunim — spokojny wiatr  
 Bunim doukuoti — opalenie *kanu*  
 buod anai — pomocnik ma sprawdzić, czy na drzewach znajduje się wystarczająca ilość owoców na przyjęcie  
 buol — przypływ; kamienie magiczne związane z przypływem  
 buol ik — ryby pochodzące z przypływu  
 buor — świnia  
 buor ain — maciora  
 buor be kiu mango di ngasin — *tanep* ma obdzielać każdego przychodzącego do jego domu  
 buor be kiu — świnie i psy; ludzie poddani *tanepowi*  
 buor be kiu um ngarai — wielka rodzina *tanepa*, jego poddani  
 buor damoa — świńska głowa; tradycyjne prezenty  
 buor ore — świńskie szczęki  
 buor samarai — świńska pochwa  
 buoranot ripiek — gwałt, zabór  
 burau — dziewczyna podczas *menarche*  
 burbur — święty lęk  
 bush kanaka (TP) — człowiek z buszu; dzikus
- dabres — suche liście bananowców  
 dabui — potajemna narada rodziny dla ustalenia kary za cudzołóstwo wobec jej przedstawiciela  
 daibuak — rodzaj krzewu  
 dail — ozdoba żagla  
 dainiabi — wyrok wykonany przez zawodowego uśmiercacza  
 daka (TP) — pieprz do żucia; krzewiaste pnącze  
 damarat — lżenie lub poniżenie  
 damoan kulang tag — dzieci będą miały dobrą głowę; tu: będą pojętne  
 damokan — głowa dziecka; tu: pożywienie dla rodziny młodej *med*  
 damol — rekompensata za użycie złych słów  
 dan ngakabobki — pomocnik ma dostarczyć jedzenie przed dom *tanepa*  
 dan ngatobi — napoić gości sokiem z orzechów kokosowych  
 dan tini — jedna woda; tu: społeczność kilku klanów lub całej wyspy  
 danu ngalab — wielka rodzina  
 dar puai — jedna krew; tu: krewni ze strony matki  
 darabar — dziecko z wielu krwi i wielu sperm, tj. mające wielu ojców  
 dibanai — solidarność grupy w obliczu śmierci lub choroby któregoś z jej członków  
 dibui — udział w mityngach magicznych  
 diduma — patrz: dibanai  
 dien rukabatini — spanie razem; tu: stosunek seksualny; przebywanie nowożeńców w tym samym pomieszczeniu  
 diep — kora limbowa  
 digiel — obowiązek udziału w *singsingach*  
 dilbuorai — zabawa z okazji nadejścia nowego roku  
 dilul ekai — obdarowywanie mięsem świńskim  
 dingadzingdi — dekorowanie ciała  
 dingsai — wymiana prezentów w celu zakończenia wojny

- diounki — składanie dziewczynie prezentów, które wskazują, że stała się kobietą  
 Dirruki — *singsing* tzw. otwarcia brzucha *kanu*  
 disamagki — część *singsingu*, wykonywanego po śmierci *tanepa*  
 disikenki — zawarcie narzeczeństwa  
 dokta boi (TP) — lekarz wioskowy  
 dudum — łódź ofiarna, którą *med* po śmierci odpływa do krainy duchów  
 duldul — droga ducha poza ciałem  
 duog — bambusowy nóż  
 dziangai — pokłady gliny  
 dżalat — parzące liście  
 dżalmuan — prosta droga; tu: droga prawa i sprawiedliwości  
 dżan — teściowie, rodzice żony  
 dżang — głód  
 dżau — rodzaj bananów  
 dżek — drzewo owocowe  
 dziadziadz — rodzaj ptaków  
 dział muan — podążaj drogą Wielkiego (Boga)  
 dział matkini — oczekiwanie uwodziciela na kobietę udającą się (powracającą) z buszu lub ogrodu  
 dżiam — jutro  
 dżiam be dżiam — jutro i jutro; tu: zawsze  
 dżiam la — pojutrze  
 dziang — mityczne drzewo  
 dziangdziang — podpora z gałęzi bananowca; pomocnik wodza  
 dżiel — muszla; ozdoba  
 dżier — podanie trucizny  
 dżieu — łuczywo  
 dżieu dimiel — plecionki domowe; wykonywanie ich  
 dżieu tar — nacinanie gałęzi palm kokosowych  
 dżieu tigiak — pokrywanie matami ścian domów  
 dżigum — zabójstwo dżidą  
 dżim — kolor czarny; choroba, smutek  
 dżiou — liście palmy kokosowej  
 dżiou marnou — zwinięte liście palmy kokosowej, służące jako pochodnie  
 dżirab — moc magiczna  
 dżirubtaleak — ceremonia „usunięcia ognia z mogiły”  
 dżong — ozdoba ze świńskich kłów  
 dżuongdżuong — rodzaj drzewa
- ela — drzewo owocowe  
 em i save toktok long bel bilong em (TP) — on mówi swym wnętrzem; tu: mówi to, co czuje  
 em i toktok long het bilong em (TP) — on mówi z głowy; tu: mówi to, czego się nauczył
- gabir — dziko rosnące *taro*  
 gad — larwy niszczące bulwy *taro*  
 gadgad — sierota; człowiek biedny  
 gadgad ngoad rakdi — wódz powinien darzyć opieką biednych i słabych  
 gag — ryby latające  
 gagar — wzory

- galom seknedi — masz krótkie nogi; obelga używana przez kobiety wobec rywalek  
 gamai — wiatr południowo-wschodni  
 garai — lekarstwo dające wzrost  
 garamut (TP) — rodzaj drzewa; bęben sygnałowy  
 gargar — motywy dekoracyjne  
 gau — styczeń  
 gau kieng kieng — przełom stycznia i lutego  
 gau sang — część marca  
 gaugau — chochła  
 gien itargoki — zagrabienie ziemi  
 gienbung — rytualne jedzenie  
 gimisari — ceremonialne zniszczenie mogiły  
 gir — zęby; naszyjnik z psich zębów  
 giram — bęben sygnałowy  
 giugiu — rodzaj liści używanych do rytualnych obmyć  
 goap as; goapim as (TP) — stosunek homoseksualny  
 godziam — jutrzienka  
 gorgor (TP) — rodzaj imbiru  
 grille (TP) — liszaj, grzybica skóry  
 guai lolok — przekazanie prezentów przyszłej żonie małego chłopca przez jego rodzinę  
 gual — tradycyjne umartwienia  
 guat mani dimsirairu — kobiety walczą o koszyk mężczyzny  
 guat tarim re lamlam ngabngab di bou — nie wolno brać niczego samemu z koszyka młodszego brata  
 gubies be gumar — masz pracować jak dziecko człowieka; tu: nie wolno się lenić  
 gul ngangang — stawianie ogrodzenia dla świń  
 gulab papak — dzieci nie powinny nosić ubrań, należących do ojca i matki  
 gulai — przekazywanie prawa dziedziczenia  
 gulai diluak — patrz: guai lolok  
 gulai nat lablabure — porcja jedzenia dla rodziców lub pierworodnego  
 gulai ngakan tag — nie zapominać o biednych podczas uczt  
 gulat adod — chodzić dobrymi drogami  
 guloungi tukuam — wzajemna pomoc (rodzeństwa) w potrzebie  
 gulub — opuszczenie ciała przez ducha  
 guom — koszyk  
 guor — drzewo na budowę *kanu*  
 Gurambi — „taniec węża”  
 gurang gau — rodzaj drzewa  
 guruom — kamień płodności
- haran — rodzaj drzewa  
 hut — j.w.
- iar — j.w.  
 ib — drzewo owocowe, zwane też *ela*  
 ibiek muri — udanie się uwodziciela za kobietą idącą do buszu  
 idogi tag — starszy brat dał za mało młodszemu rodzeństwu  
 ien tini be tam sinadi bou — dzieci nie powinny spać w jednym pomieszczeniu z rodzicami  
 iguonekdi — robić z siebie pośmiewisko

- i — część lipca i sierpnia  
 ilkuluoudi tag, kari tanep kulang tag — wódz nie urządzający przyjęć jest złym *tanepem*  
 ilbarai — kwiecień  
 ilum kap — rytualne obmycie położnicy  
 independens (TP) — niepodległość  
 ipil-eu; ipil ioad — przekazanie ziemi obcej osobie na podstawie przyrzeczenia  
 irier kana dabani — gdy rodzina matki prosi cię o pomoc, pomóż jej  
 isakaretakdi — „wynagrodzenie wstydu” rodzinie w przypadku uwiedzenia kobiety zamężnej  
 itaia radom itamot lain — dzieci zbyt szybko staną się dorosłe  
 itamami — „ojciec” swojej własności  
 itamottagi — robić pośmiewisko ze swego męża  
 itang — nie płakać; dzieci nie powinny płakać  
 ituorni — pytać kobietę, czy zgadza się na stosunek seksualny  
 iumar — dzida; wyrzutnia do rzucania dzidy
- kab detantak — rozpoznanie stanowiska rodziny na temat ponownego zamążpójścia lub ożenku  
 kab dibalnguk — pora, kiedy wszystko jest pogrążone w ciemności  
 kabi — słup podtrzymujący dom  
 kabitangek — powiadomienie rodziny chłopca o zamiarze rozpoczęcia poszukiwania mu żony  
 kabok — tradycyjne lekarstwo  
 kabok dakapis — pierwsza dawka leku  
 kabong malesapat — poszukiwanie drzewa na *kanu*; rodzaj *singsingu*  
 kabor — sprzęt do spania  
 kabou lablab (lalab) — masz tylko wielkie jądra; poniżenie męskości  
 kadab mangal — styl domu z podwójnym dachem  
 kadagab — nakrycie głowy podczas *menarche*, patrz: *katalour*  
 kadagab dinangi — przekazanie prezentu wyznaczonemu zabójcy  
 kade — dzisiaj  
 kadentuk — kilka minut temu  
 kador — kamień płodności  
 kadubluor — otwarcie drzwi; eutanazja  
 kai niau — moje drzewo  
 kai puol — ścięcie drzewa na miejscu konstrukcji domu  
 kaidan — słodka potrawa podawana świniom  
 kaik — drzewo owocowe  
 kaiok — graniczne krzewy, drzewa  
 kaisar — rodzaj krzewu  
 kalang ras — cięcie lian na dom  
 kalangar — pióra kogucie  
 kalapim (TP) — przechodzić, przekraczać, przestępować  
 Kalendzio — pieśń i taniec kobiet  
 kaleo — księżyc  
 kaleo age — połowa księżyca  
 kaleo bareg ibasurdi — księżyc składa warzywa w morzu; pora roku  
 kaleo buau — nowy księżyc; nów  
 kaleo ibuadi — Księżyc łamie warzywa; pora roku

- kaleo ipak — pełnia  
 kaleo kabareg idżabur — księżyc chowa się w morzu, aby obmyć warzywa; pora roku  
 kaleo lili isuok — księżyc myje twarz; pora roku  
 kaleo marab ituoni — kwadra księżycy  
 kaleubu — maj i część czerwca  
 kalngo — miąższ orzechów kokosowych  
 kamandżalat — wzór domu należący do potomków Buranau  
 kamkem — zazdrość  
 kamlab — część sierpnia i września  
 kamlau — rodzaj bananów  
 kamod — wędka  
 kamrit — listopad  
 kan ipaki — krzywda wyrządzona komuś ze wspólnoty  
 kan kiaki tarim guari — jeśli coś zdobyłeś, podziel się z młodszym bratem  
 ka ngapasi, rier ngeire ruanga — szwagier może wziąć bez pytania z koszyka szwagra to, co potrzebuje  
 kan tamot re akek bou — nie należy samowolnie brać niczego, co należy do drugiego człowieka; nakaz respektowania cudzej własności  
 kan tamot sabge re akeki ramram bou — nie wolno niszczyć niczego, co należy do drugiego człowieka j.w.  
 kanak (TP) — tubylec; także człowiek prymitywny  
 kanauek — zobowiązanie dostarczenia pożywienia na ucztę  
 kandere (TP) — krewny ze strony matki  
 kangar — orzechy galipowe  
 kania kiu — ludzie, których totemem jest pies  
 kaniakum tamot natu bai — masz pracować jak dziecko człowieka; nie wolno się lenić  
 kann dimi kare re kan gusiki — prawidłowy rozwój duchowy dziecka  
 kanu (TP) — łódź, czółno  
 kap be diep — zbiorniki na śmieci  
 kap natre salngal bou — zakaz przechodzenia nad miejscem spania dziecka  
 kapra tini — jedna głowa; jednomysłność  
 kaptol — gałęzie palm  
 kapul (TP) — opos  
 karabut — tuńczyk  
 karai — kroton  
 karam be pakau, karam kuol be butum — łuk ze strzałami  
 karboi — rodzaj węża  
 kariu — przepaska na biodra  
 karru — magiczna woda  
 kastam (TP) — tradycyjne zwyczaje, prawo, całość życia; cło  
 kastam i save stap long bel bilong man (TP) — prawo w brzuchu (wnętrzu) człowieka  
 kat ararkor — *kanu* bez żagla  
 kat dirpiek — holowanie *kanu*  
 kat dżigdżieg disar — otworzenie uszu *kanu*  
 kat gieli, gula giei — najpierw proś o pozwolenie, potem bierz cudze *kanu*  
 kat rabreb — *kanu* z żaglem  
 kat rabreb ngou — uroczyste rozpoczęcie budowy *kanu* z żaglem  
 kat tamot ew kuieli ulurangi — jeśli użyłeś czyjś *kanu* bez pozwolenia, powiadom o tym jego właściciela



- katalour — nakrycie głowy podczas *menarche*, patrz: kadagab  
 kater — wzory, malowane lub rzeźbione na instrumentach muzycznych  
 kateu — rodzaj specjalisty od przypływów  
 kau — wysokie chmury; nazwa wzoru, należącego do klanu Kukbua  
 kau godžiam — gwiazda, jutrzienka na wysokich chmurach; symbol Istoty Najwyższej  
 kaukau (TP) — wilec ziemniaczany, batat  
 keng-keng — rodzaj ptaka  
 kiap (TP) — kapitan, urzędnik rządowy, oficer dystryktu  
 kied — dom duchów, tradycyjny dom mężczyzn  
 kied dimadari — ofiara (zazwyczaj z człowieka), ongiś składana *tambaranowi* przed budową domu duchów  
 Kiedabino — sakralne miejsce na wyspie  
 kiepkiep — larwy, szkodniki w ogrodach  
 kie be buoriguonek — wódz bawi się swoimi poddanymi; nie traktuje ich poważnie; wykorzystuje seksualnie  
 kiluoi — ozdoby z muszli  
 kingking-u tukaua ikaki rekadiuni — młodszy brat podniósł rękę na starszego  
 kir — skorupa mięczaka jadalnego; nóż zrobiony z tej skorupy  
 kir be tarman — narzędzia ogrodowe  
 kir be tarman — pomocnik *tanepa* ma być pracowity w ogrodzie i buszu  
 kirang — pióra rajskiego ptaka, umieszczone z przodu głowy wodza  
 kirdimosodki — rodzaj *singsingu*  
 kiskisu — twardy miąższ orzecha kokosowego  
 kong — rodzaj drzewa  
 koup — rodzaj bananów  
 kuai — domy i ogrody klanu  
 kuar — patyczki służące do dotyknięcia ciała w okresie *menarche*  
 kubur — ziemia, szczególnie ta przeznaczona pod uprawę  
 kubur be singiab — ziemia i busz; wydzielniczenie z ziemi i buszu  
 kubur bur buai — utrata rodzinnych praw męża do ziemi i drzew  
 kubur imulki — odzyskać utraconą ziemię  
 kubur imulki piu-en lamu — zdobycie ziemi siłą  
 kubur isiki piu-o — j.w.  
 kubur ituotki — nabycie ziemi drogą kupna  
 kubur mani dimsir — kłótnia i walka o ziemię  
 kubur muku nganagini — dziedziczenie ziemi przez nieślubne dziecko córki  
 kubur ngamu lama — ziemia dzielona pomiędzy brata i siostrę  
 kudaki bu iudori maniak nini bou — kara odmówienia przyjemności dziecku  
 kudum — magia drzew chlebowych; naczynie na magiczną substancję  
 kudum dan — magiczna woda  
 kuila (TP) — drzewo żelazne  
 kukurai (M) — wódz  
 kul — drzewo chlebowe  
 kul agon — specjalista od magii drzew chlebowych  
 kul sab — owoc drzewa chlebowego  
 kulieu be alau — haczyk i żyłka, określenie na syna brata czy córki siostry  
 kuluou kied — rodzaj *singsingu*  
 kuluou — tradycyjne uroczystości, którym towarzyszy obfitość jedzenia i tańce  
 kuluou kurang — rodzaj festiwalu

- kuluou dżim — rodzaj *singsingu*  
 kuluou liliononok — uczestnictwo w pracach społecznych, szczególnie w przygotowaniu *kuluou*  
 kumit — młody człowiek, który przedwcześnie rozpoczął współżycie płciowe  
 kundu (TP) — bęben sygnałowy  
 kuniau — dzika kura  
 kuob be kat — siedzenie na łodzi  
 kuoil — haczyk, także na ryby  
 kuol be tun — mały łuk  
 kuoskuos — starzy kawalerowie i stare panny  
 kupin — rodzaj krzewu  
 kupkup — antykoncepcja; niepłodna kobieta  
 kupkup ngkopisini — spowodowanie niepłodności kobiety przez przedawkowanie leków antykoncepcyjnych  
 kuram — koszyki z liści palm kokosowych  
 kuram be takini — пониżenie *bigmena*  
 Kurang medsodek — rodzaj tańca i śpiewu  
 kuriek — rodzaj ptaków  
 kurumbuau — rodzaj węża  
 kusie gukani tag — nie wolno dotknąć skóry szwagra; nakaz nienaruszalności cielesnej  
 kusie imai — palenie skóry; poczucie wstydu  
 kusie kakani bou — nie wolno uderzyć szwagra  
 kusie pauidż — zapłata za skórę; przyjęcie wydawane dla zadośćuczynienia za winy małżonka względem żony  
 kusie sabge — nie wolno dotykać obcej skóry; nakaz nienaruszalności cielesnej  
 kusie tini — jedna skóra; krewni od strony ojca  
 kusie tini bagbagai bou — nie wolno żenić się w tej samej skórze; zasada egzogamii  
 kusie dirudimai — zawstyżenie niezonatej pary  
 kuspua — inwokacja, prośba
- labuso — na początku  
 lalabur — uroczysta włócznia, dzida *tanepa butuang* i *med*  
 lalakau — prośby zanoszone w pieśni  
 lama — ręka; część instrumentu  
 lama ikan — ręka nie spożywa samej siebie; prawo szczodrości  
 lama tini — prawo jednej ręki; zasada dawania  
 lamakan — spożywać jedzenie rękoma; koniec zakazu dotykania pokarmu  
 lang — czas głodu  
 lang nganange — dać gościom dobre miejsce do cumowania  
 langlang — maszt; ozdoby na maszcie  
 langlang direbek — odwiedziny mieszkańców sąsiednich wysp  
 langlo — niebo  
 langon — znaki graniczne  
 lika — krewny żony; szwagier i szwagierka  
 lika darierki — masz kochać swego *lika*  
 lika muan — wuj, brat matki  
 lika ngadumdi — masz pomagać rodzinie matki  
 lili an (M) — dawanie twarzy; tu: okazywanie własnego prestiżu  
 lilim bakukandi — masz krzywą twarz; wyzwisko

- liltoknok — pokazanie twarzy; czynność przynoszenia jedzenia dla *med*  
 liluo rata — posiłek dla rodzącej, przygotowany przez jej matkę  
 liluo tini — jeden brzuch; wspólnota  
 lima ikan — nie można spożywać własnej ręki; nie szkodzić komuś, kto pomaga  
 lima tini — jedna ręka niech daje, druga nie zabiera; czyniąc dobro, nie możesz szkodzić  
 limbum (TP) — rodzaj palmy, z której wyrabia się deski na podłogi i ściany domu  
 lo (TP) — prawo, zwyczaj  
 lo bilong God (TP) — prawo Boże; przykazania Boże  
 lo bilong ol kanaka (TP) — prawo zwyczajowe Nowogwinejczyków (kanaków)  
 lo bilong papamama (TP) — prawo ojca i matki; posłuszeństwo wobec rodziców  
 luen — dzida  
 luk — późna noc  
 lululek — przynoszenie pożywienia dziewczynie w *babar*  
 lum be malek — tradycyjne obmycie; zakaz odbywania stosunków seksualnych pomiędzy rodzeństwem  
 lung — etap *singsingu kirdimosodki*, którego motywem jest ciągnięcie *kanu*  
 luotan — zabieg magiczny, zapewniający menstruującej urodę i witalność  
 luou — partner tradycyjnej wymiany; część *singsingu kirdimosodki*  
 luou mangodi ngasin — karmić przybyszów  
 luou ngasur — podejmowanie gości
- mabrab — gatunek drzewa; rodzaj duchów; jedzenie dla duchów  
 madoi — przepaski pod kolanami  
 madżir — miesiączkowanie i związane z nim uroczystości  
 madżirou — rytualne obmycie podczas menstruacji  
 Magbang digielek — rodzaj *singsingu*  
 mait — nożyk używany w magii  
 makal — swędzenie części ciała  
 malal — miejsce składania ofiar  
 malek — zakaz przekraczania oznaczonych granic własności  
 malin be mat — cisza morska  
 malisa — rodzaj ryby  
 malmal — nie cudzołóż; człowiek, który przedwcześnie rozpoczął współżycie płciowe  
 malo (TP), mal (TP) — przepaska lędźwiowa  
 malo be masar — przepaska łonowa i spódniczka z trawy; syn brata czy córki siostry  
 malo bilong yu i no gypela tumas (TP) — twoja przepaska łonowa opada; określenie męż-  
 czynny, mającego częste stosunki seksualne z kobietami  
 malo kiluol — założenie opaski lędźwiowej; inicjacja  
 malong — moc magiczna, przekazywana od czasów przodków  
 mama na papa i mas bihainim kastam (TP) — ojciec i matka muszą zachowywać zwyczaje  
 mamar — drzewo owocowe  
 mamtu — bus  
 man bilong lo (TP) — człowiek zachowujący prawo  
 man sail — ptak, którego nawoływanie ostrzega przed wrogiem, czarownicą  
 man simua ikapti — czas zamkniętych ust; zakaz karmienia dzieci nocą  
 manbuoi — rodzaj węża  
 mandar — rodzaj ptaków  
 mandor hoa iserki — niech wzrasta w mocy; zakłęcie  
 manek dimuasek — *singsing* „niesienia jedzenia”

- manektantan — współpraca ludzi z trzech *anubuk*  
 maniak be ngad gualkini — tabu nałożone na niektóre potrawy  
 maniani ngani tag — odmowa posiłku nieposłusznemu dziecku  
 manpatu — zasada bycia sprawiedliwym i dobrym  
 Manub — imię przodka; kroton  
 Manub be Libuab i matou — magiczna potrawa podawana świniom  
 Manub iu — bambus przeznaczony na wyrób dzid  
 Manubsuou — nazwa wzoru, należącego do klanu Sagalub  
 mapu kisu — odpadki z wiórków kokosowych  
 marabain — duchy złych kobiet  
 marabmuan — duchy złych mężczyzn  
 marabtamot — j.w.  
 marau — siostra, kobieta spokrewniona  
 marnis — rodzaj bananów  
 marog — drzewo owocowe; drzewo na wspornik do *kanu*  
 marou lablabu — siostra pierworodnej córki  
 Marup — imię mitycznego herosa; rzeźby totemiczne w domu duchów i na dziobach łodzi;  
 moc sakralna  
 masalaj (masalai, TP) — duch, obdarzony szczególną mocą (zazwyczaj niszczącą)  
 masim masar — spódniczka z trawy  
 mat ikulieng siedki — ptak nawołuje, że ktoś umiera  
 mata — oczy; część instrumentu  
 mata ipangek — puszczenie oka do kobiety  
 matadi dimauginek — uznany za zmarłego; wykluczenie ze społeczności  
 matam datuo — obserwowanie dzieci  
 matam kai — okazywać szacunek rodzicom i starszym  
 matanguriei — imię herosa; rodzaj wzoru  
 mateit — nóż z bambusa  
 matob — rodzaj ptaka  
 matou — ziemia buszu  
 med — żona wodza  
 meir — rodzaj tradycyjnego leku  
 meir kan — pożegnalne przyjęcie dla gości z okazji inicjacji *med*  
 mekim bel bilong ol i kamap kol — ostudzić brzuchy wszystkich, uspokoić wszystkich, uci-  
 szyc  
 mes — ozdoby na dzidzie, wykonane z rajskich piór  
 mi givim bel bilong mi long long yu (TP) — daję ci swój brzuch; kocham cię  
 miem ngaserki — pomocnik ma przemawiać w imieniu wodza  
 mietmiet — kobieciarz  
 milis — mleczko kokosowe  
 misir bou — zakaz prowadzenia kłótni  
 misir dabani — pomagaj (rodzinie matki) w czasie kłótni i walki  
 misir tin be nat — kłótnia matki z dziećmi  
 misis — pani, panna, biała kobieta  
 mit kulangu — być dobrym człowiekiem  
 mitmit be malmal — uwiedzenie cudzej żony  
 mogmog — wątroba; ukochana osoba  
 mol — ozdoby na spódniczce z trawy w jej części przedniej

- mosadam tamot natu bai — masz siedzieć jak dziecko człowieka; słuchaj, co inni do ciebie mówią
- muabdiuauri — wykonywanie ozdoby na maszt *kanu*
- Mualdikai — rodzaj tańca
- muaname natu — dzieci brata i siostry
- mud — drzewo na maszt
- mudźmudź — czarownik
- mudźmudź be dźier — czarownik–truciciel
- mudźmudź be ratrat — czarownik od klęsk żywiołowych
- mudzieu — gołąb
- mugum — wspólnota; pokrewieństwo w sensie krwi i zamieszkania
- mugum butuang — wielka rodzina
- mugum tamot re maladi namtakur — wdowy i wdowcy muszą zachowywać się skromnie
- mugum tini — jedna wielka rodzina
- muidź — podanie trucizny
- mumeir — średnio twardy miąższ orzecha kokosowego
- mumu (TP) — potrawa przygotowywana na gorących kamieniach
- mumut (TP) — duży szczur
- mundab — rodzaj ryby; zakaz jej jedzenia przez dzieci
- muon — drzewo owocowe
- muria — kiedyś
- murimuri — kiedyś, kiedyś; bardzo dawno
- murmuru — magiczna moc
- murou — j.w.
- muruk (TP) — struś
- naba — podbrzusze świńskie
- nabarangaki — okazywać respekt i posłuszeństwo
- nadzing — ozdoby
- naknak — nie kradnij
- naknak bou — zakaz kradzieży
- nalal anu dźidźinodi — obowiązek chodzenia bocznymi ścieżkami
- nanar diuni — wydanie wyroku
- nanar uasrak — pomocnik wygłasza mowę w imieniu wodza
- nanarang — Istota Najwyższa; kamień mityczny
- nanarang ban — *taro* przywiezione z Singapuru
- naneg ain — stać się kobietą
- nap — mango
- nap Koil — mango pochodzące z wyspy Koil
- nap sak — mango zapachowe
- nar — rodzaj drzewa
- naramu — dawno
- naramuso — dawno, dawno temu
- narmula — niezbyt dawno temu (parę lat, miesięcy czy dni)
- nat — dziecko, chłopak; podium, używane podczas inicjacji dziewcząt
- nat adour guni adoad — dobrze przygotować dzieci do samodzielnego życia
- nat butuangu — duże dzieci; prawie młodzież
- nat ditei tag disiegi — ziemię dziedziczy osoba, która opiekowała się jej właścicielami
- nat gualki — trzeba robić wszystko, by zapewnić dzieciom dobre życie

- nat guduri — dobrze przygotować dzieci do samodzielnego życia  
 nat guni gupalti — dać dziecku klapsy  
 nat kusie puai — dać wynagrodzenie za skórę poszkodowanego dziecka  
 nat lablabu — pierworodny syn  
 nat natutag — nie ludzie; tak zachowują się, jakby byli zwierzętami, a nie ludźmi  
 nat ngadeki — rodzaj *singsingu*  
 nat puluo — macica  
 nat tari — bliźniak; łożysko  
 nat tatag, ipil ek-di — patrz: nat ditei tag disiegi  
 nat uakun — odpowiedzialność rodziców za małe dzieci  
 nattetot — aborcja  
 nau — słońce  
 nau iluou — zmierzch  
 nau maleng — bezchmurny dzień  
 nau rieu iburai — słońce pomalowane czerwoną farbą; pora roku z czerwonymi zachodami słońca  
 nem bilong man (TP) — imię; tutaj: zachowywać się, jak człowiek  
 ngadur — tradycyjne lekarstwa  
 ngai — kaszel i katar  
 ngaidź — drzewo owocowe  
 ngamanei be ngamasod — dbałość o rodzinę matki, kiedy się zestarzeje  
 ngamat — obowiązek obmycia zwłok członka rodziny matki  
 ngarer ek di — wódz ma doglądać wszystkich  
 ngasil rum keigre, keik kumsiot tag — prawo szwagra do wejścia do domu siostry bez pozwolenia jej męża  
 ngek hoa iserki — uczynić ją (*med*) mocną  
 ngies — imbir  
 ngies anenbak — magia widzenia duchów  
 ngulanga? — dokąd idziesz?  
 niab — rytualne zabójstwo, zabójca  
 niab ngarai — wykonanie wyroku śmierci przez czarownika  
 niau — moje; mam do tego prawo  
 niau tamot — jestem człowiekiem; zachowuję się jak człowiek  
 niaure — moje (w znaczeniu wyłączności)  
 nibiek — system tradycyjnych wierzeń; kult przodków; sakralne flety  
 nibiek ainre — złe duchy kobiet  
 nibiek ikadkad taki — zabicie człowieka, który nie okazuje respektu *tambaranowi*  
 nibiek isaroki, nibiek disaroki — odgłosy nadejścia nibiek  
 nibiek lil itonok — danie (pokazanie) twarzy *tambaranowi*  
 nibiek nakandi — „zjedzenie” winnego przez *tambarana*  
 nibiek nakani — j.w.  
 nibiek ngasaraki — pomocnik przekazuje ludziom wiadomość o nadejściu ducha  
 nibiek tamotre — złe duchy mężczyzn  
 nibnialu — miękki miąższ orzecha kokosowego  
 nibu — młode orzechy kokosowe  
 nibuk — niszczenie wybrzeża przez fale  
 nieg — prawo dziedziczenia ziemi  
 nignig — rodzaj liści używanych do magii  
 nim — naczynie do wybierania wody z łodzi

- niniar — wdowy i wdowcy  
 niniarki — prawa wdowie  
 ninuor — moc *tanepa*, powodująca obsuwanie ziemi i niszczenie ogrodów  
 niu dżalma — sok orzechów kokosowych  
 niu labu — dolna część palmy kokosowej  
 niu sami — j.w.  
 niu soa — środkowa część palmy kokosowej  
 niu tamot sabge re kukied gulungi — jeśli wzięło się orzech kokosowy, należący do drugiego człowieka, należy go o tym powiadomić  
 niutongtong — czerwony orzech kokosowy  
 nok — cienki patyczek  
 nor — wczoraj  
 norla — przedwczoraj  
 norlake — kilka tygodni temu  
 norlaso — kilka miesięcy temu
- oar — pora deszczowa, monsun
- paium disapat — opadłe policzki; kobieta, która miała już wiele stosunków seksualnych  
 Pakei — mityczne drzewo  
 pakil — rodzaj bananów  
 pal — platforma do układania jedzenia  
 palkalkol — rodzaj *singsingu*  
 pangal (TP) — szypułka z liści palmy sagowej lub kokosowej  
 papek — małe owoce, zawieszane na lianie  
 Papeksus — rodzaj przyjęcia  
 parger — donosiciel; partner, pomocnik  
 pariu — jaszczurka  
 pas tru long ol tumbuna (TP) — zażyłość z dziadkami  
 pasim bilum (TP) — zamknęła lono; nieplodna  
 paspas (TP) — przepaski, ozdoby, plecionki  
 pat — kamień  
 patagdi — uwędzone zapasy jedzenia  
 patpat — święty kamień  
 pawa bilong em i kol (TP) — jego moc stała się zimna  
 pes bilong papamama (TP) — dziedziczenie charakteru  
 pil iluong tag — ustna nagana, napomnienie, udzielone dziecku  
 pil lalalek — mówiący w imieniu; pośrednik  
 piu tag — on nie ma mocy  
 poket mony (TP) — kieszonkowe  
 poudualtak — ceremonialne zniszczenie domu nagrobnego  
 puo hoa iserki — daj jej moc  
 puram ramram bou — nie proś obcych, poproś *ruanga*, a (bliscy) przyjdą ci z pomocą  
 puraro — zwyczaj nakazujący zwrócenie imienia rodzinie
- rabam — rodzaj bananów  
 rabandan — j.w.  
 rabisman (TP) — ubogi, żebrak  
 ragu — wzór w postaci tęczy

- rairai — wysłuchiwanie przez *med* lub *tanepa* próśb poddanych  
 rakkum gilibnu — masz otwór jak krab; wyzwiskiem tym kobieta poniża rywalkę  
 rakrek be rairai — moc dostrzegania biednych  
 rairai — przełom czerwca i lipca  
 ratrat bou — nie niszczy  
 ratratman — źli ludzie  
 rau — wybrzeże  
 raskol (TP) — chuligan  
 ri riek be malmal — duchy przodków  
 ribak — kawałek drzewa  
 rieb dikasungni — sprawdzanie żagla  
 riek — ognisko; oznaka miłości  
 riep — żagle zrobione z liści palm kokosowych  
 rier — lubić  
 rier misir — kłótnie (małżeńskie), których przyczyną jest miłość  
 rier tamot — mężczyzna, któremu rodzice nie wyznaczyli żony  
 rik — trzęsienie ziemi  
 rining — rodzaj drzewa  
 riu — czerwony  
 Rob — rodzaj święta  
 rongrong — tradycyjny lek dla psów  
 ruanga — szwagier, brat żony  
 ruanga kan muku, ien guni — ze szwagrem dzielić się trzeba wszystkim  
 ruangam guat guandini — szwagrowi szwagier powinien nosić jego koszyk  
 ruangam gurierki — masz lubić i szanować brata żony  
 ruangam gurierki tarik be tukua bai — masz kochać szwagrów tak, jak brata i siostrę  
 rum kabikiel — fundamenty  
 rum kudziabu, rum kudzibudi, rum kudziabdi — szkielet domu  
 rum lang — ściany  
 rum tamot sabge re silsil bou — nie wolno samemu wchodzić do cudzego domu  
 rum tarim re, gusil tag — zakaz odwiedzania domu młodszego brata przez starszego bez za-  
 proszenia  
 rurun — pochwa palmy kokosowej, nadająca się na zrobienie żagli  
 ruug — ozdoba głowy *tanepa*  
  
 sab — przepaska na rękę i ramiona; ozdoby, plecionki  
 sab — przepaski na rękę; post  
 sabagau — przepaski na ramiona  
 sabagau-kariu — przepaski noszone na przedramieniu  
 sabarau — kamienie płodności  
 saboar gib — ozdoba na żaglu  
 sabor — rodzaj drzewa  
 sabruok — wykonywanie i nakładanie młodej *med* przepasek na rękę i nogi  
 sakalomg — zahamowanie wzrostu dziecka  
 sakanau — człowiek pozorujący rzucanie w nich dzidami w inicjantów  
 sakar — starzy kawalerowie i stare panny  
 sakup — ozdoba na włosy  
 salab dikuptaki — wiązanie pęków w liściach  
 salab kuptak — ceremonialne używanie krotonu



- salad (TP), salat (TP) — liść pokrzywy  
 samgel — część września i początek października  
 samo — rodzaj bananów  
 samokbi — kamienie płodności  
 samsam — drzewo na budowę *kanu*  
 sandana — rodzaj bananów  
 sang — marzec i część kwietnia  
 sanget — obcy; ludzie nie pochodzący z wyspy  
 sanguma (TP) — czarownik–zabójca  
 sarai — orzeł  
 sau — dzida noszona przez *tanepa sisik*  
 saunadibala — druga porcja jedzenia przeznaczona dla rodzeństwa (z wyjątkiem pierworodnego)  
 sibuk ngadženi — rozdzielać jedzenie  
 sibil, sibuli — rodzaj drzewa  
 sidau — warzywa  
 sidaudikaniru — przyniesienie posiłku przez rodziców dziewczyny do domu przyszłych teściów  
 sigien — tradycyjna forma zawierania związków małżeńskich  
 sigien muang — dziewczyna tradycyjnie zaręczona; porwanie dziewczyny, przeznaczonej innemu mężczyźnie  
 sikmuar — pleciony koszyk  
 silssil — młode pomocnice, pomagające dziewczynie podczas *menarche*  
 simbuuai — skorupy z orzechów palm kokosowych  
 simsim — trawa  
 simuan — nóż wykonany z muszli  
 singlar — wiosło; kierowanie własnymi dziećmi  
 singarnetano — pierwszy dom duchów; pierwsze wejście chłopców do domu duchów podczas inicjacji  
 singiab — busz; tereny niezagospodarowane  
 singsing (TP) — uroczystości ze śpiewem i tańcem  
 sekim singsing (TP) — urządzić festiwal  
 ples singsing (TP) — miejsce przeznaczone na taniec i śpiew  
 singsing Malal isierki — *singsing* śpiewany podczas inicjacji  
 singsing Tomiage — j.w.  
 sinuok — miotła zrobiona z uschniętych liści palmy kokosowej  
 sipiei — zazdrość  
 skin (TP) — skóra; ciało; trup; genitalia; skorupa; muszla; kora; łatwa dziewczyna  
 soap — dzida, włócznia  
 sokai — tytoń  
 sokai dikabobki — pomocnik ma nagromadzić tytoń przed domem wodza  
 sop — dzidy do polowania na ryby.  
 stiaim kanu (TP) — sterowanie łodzią  
 sulum — uderzanie w bęben sygnałowy  
 suma tini — jedno usta; zgodność  
 sumkat — wieżyczka przy domu wodza i domu duchów  
 suog — rodzaj drzewa  
 supsup — włócznia, także do łowienia ryb  
 supsup (TP) — dzida, włócznia

- susu (TP) — piersi  
 susum domokot — obwisłe piersi
- Tabangleng — rodzaj *singsingu*  
 tabil — kamienie płodności  
 tabir — rzeźbiony drewniany talerz  
 tabir aru — dwa talerze; ptdział jedzenia na dwie grupy ludzi  
 tabir bing — rytualne talerze  
 tabir ngagom ki tag — nie wolno rzucać talerzem w rodziców  
 tabir tini — obowiązek męża utrzymania dzieci z drugiego małżeństwa  
 tabtab — prezent; obdarowywanie prezentami  
 tabu, tambu (TP) — zakaz, święte, zabronione; teściowa, szwagier, bratowa  
 taim bilong bipo (TP) — czasy mityczne  
 takarau nat tini tanglakiru — czas zrobić nowe dziecko  
 take — ozdoba żagła  
 takit talongi tag, utuol ngapur — niepodporządkowanie decyzji wodza powoduje nastanie głodu  
 takit tari be tukua takei maniak, sokai, bu — bracia i siostry mają doglądać wdowców i wdowy  
 talangi gubuardini — kręcenie ucha; rodzaj kary wobec nieposłusznego dziecka  
 talangi gupiliesni — natarcie uszu; j.w.  
 talmal — wybrana grupa mężczyzn  
 taluga — uszy; część instrumentu  
 tama — ojciec; krewny ze strony ojca  
 tambaran (TP) — system tradycyjnych wierzeń; kult przodków; duch  
 tambare — rodzaj węża  
 tambolbol — rodzaj *singsingu*  
 tamot agon — specjalista od przyływów; czarownik  
 tamot bul — specjalista od przyływów  
 tamot dileuai — odebranie komuś życia; rytualne zabójstwo  
 tamot dilungdilung ai — kawałek mięsa, który mówi; dowód kradzieży  
 tamot dimisirku — ukaranie niewiernego męża  
 tamot dżalma — wlać w kobietę dużo spermy; tu: spłodzić dziecko  
 tamot iruotki — uwiedzenie żonatego mężczyzny  
 tamot isil ain karo-o — wtargnięcie obcego mężczyzny do pomieszczenia kobiety  
 tamot ituolmat dimsiru — kłótnia mężczyzny z kobietą z powodu nieprzygotowania przez nią jedzenia  
 tamot lalabai ngabuidi — pomocnik ma obowiązek gromadzenia mężczyzn przy domu wodza  
 tamot mali — dobry, prawdziwy mężczyzna  
 tamot malmal — dziwkarz  
 tamot mani dimsirairu — walka dwóch panien o jednego mężczyznę  
 tamot nanarang — biały człowiek, ktoś nadzwyczajny, inny  
 tamot natu igungi — ojciec bawi się córką; tu: kazirodztwo  
 tamot piu piu be burbur — zabicie kogoś uważającego się za najsilniejszego  
 tamot tag — on nie jest mężczyzną; jest słabeuszem, nie da rady utrzymać rodziny  
 tanep — wódz  
 tanep anubuk — wódz całej wyspy  
 tanep Anulung — Wódz Bóg; wódz naczelny

- tanep banban — pomocnik ma popierać wodza  
 tanep be buor be kiu — wódz ze swoim ludem  
 tanep bubutu — zasady użycia mocy w buszu  
 tanep butuang — wielki wódz, naczelny wódz  
 tanep butuang, kankan-la dimi dirai — wódz naczelny powinien posiadać wszystkie dobra  
 tanep danu — ludzie należący do wodza  
 tanep dżabka — specjaliści od mocy; zasadność użycia mocy w wiosce  
 tanep imalol, med imalol — wódz jest szczęśliwy, med jest szczęśliwa; tu: w wiosce wszystkim wiecie się dobrze  
 tanep ipil tag, tabla — wódz powiedział nie i sprawa przesądzona  
 tanep Nanarang — Wódz-Istota Najwyższa; *tanep* naczelny  
 tanep ngagon — wódz ogłasza o przygotowaniu jedzenia dla ludzi podczas prac zbiorowych  
 tanep ngapil, nanar tauni — na słowo wodza wszyscy winni się zjednoczyć  
 tanep ngapil, niab ngasirak — na rozkaz wodza uderza czarownik-zabójca  
 tanep ngapil, takit tabui — na polecenie wodza poddani winni zawsze się gromadzić  
 tanep ngatu, uag lasa — wódz ma przewodniczyć *singsingom*  
 tanep sakane, tanep sisik — mały wódz (naczelnik *anubuk*)  
 tanep simua — być ustami wodza; tu: przemawiać w jego imieniu  
 tanep simua ibati — przekazywać społeczności to, co zatwierdzono na zebraniach u wodza  
 tanep tamot — wódz-człowiek; wódz mniejszej społeczności, podległy wodzowi naczelnemu  
 tangling bou — nie niszczyć mienia drugiego człowieka  
 tangtang muliak — uczta kończąca czas żałoby  
 tanim — krew ojca; pokrewieństwo  
 taraman — kij kopieniaczy  
 tarangu man (TP) — biedak, nędzarz  
 tarau — biała, aromatyczna farba  
 targau — orzeł  
 tarik — młodsze rodzeństwo  
 tariktukua — rodzeństwo  
 tarim be maraum guitdi — starsze rodzeństwo musi opiekować się młodszym  
 tarim gulungigni nok dum re kan guiaki — gdy starszy brat coś potrzebuje, powinien poprosić o to młodszego brata  
 tarim imsiod re, gusil — młodszy brat zaprasza starszego do domu  
 tarim itiegik kana gubani — jeśli o coś prosi cię młodszy brat, nie odmawiaj mu  
 tarim pumruani bou — nie proś młodszego brata, bo może tego nie posiadać  
 tarman — kij kopieniaczy  
 taro (TP) — kleśnica jadalna  
 taruru sakaret — choroby i inne niebezpieczeństwa, zagrażające kobiecie w ciąży  
 tatot — siekanie  
 tatretu — skąpiec  
 tau — ziemia pod dom.  
 taur — muszla służąca do grania  
 taurak — ozdoba noszona przez *tanepa* na szyi  
 tibu — dziadkowie  
 tibu manei — stary dziadek  
 tibu molmolu — stara babka  
 tikienrauain — style domów  
 tin be tam rurierki dioanglakikiru — przykazanie miłości do rodziców

- tina — matka  
 tiraki bou — zakaz dbania o wygląd, nałożony na wdowy i wdowców  
 toum — wieczór  
 touo — trzcina cukrowa  
 tudziam — świt  
 tui — kamienie płodności drzew chlebowych  
 tukmula — kilka godzin wcześniej  
 tukmuso — tego dnia, ale nie wiadomo o jakiej porze  
 tukua — starsze rodzeństwo  
 tukua be tarik — brat i siostra; relacje pomiędzy bratem i siostrą  
 tukuam ngapil, gien gubani — gdy brat poprosi, trzeba go słuchać  
 tukuot — (trzeba) być zawsze radosnym  
 tul — kije ceremonialne, używane do *singsingów*  
 turang — odwiedziny
- uag — bęben sygnałowy; rodzaj drzewa  
 ug be giram — bęben rytmiczny i sygnałowy; urządzenie przyjęcia  
 uag be mal tabrub — spódniczka z trawy i przepaska łonowa opadły; tu: puszczalski(a)  
 uain — rodzaj ryby  
 uaklolok — obdarowywanie gości prezentami  
 ual — umartwienia  
 uar — gałęzie  
 uar arbab — liana używana do obrzędów związanych z pierwszą menstruacją córki wodza  
 uar ikap li — malowanie ciała; uroczystość z udziałem pomalowanych ludzi  
 uar lalakau — ceremonia wykopywania lian  
 uas mabreb — wiatr złego ducha  
 uau — wiatr od strony wulkanu  
 uaurak — przepaski noszone przy stopie  
 ud marou — rodzaj bananów  
 udir — mały przypływ od strony „wielkiego morza”  
 ue — nogi; część instrumentu  
 uelkuot — ceremonia przeprowadzania panny młodej do domu narzeczonego  
 uepuai — zapłata za nogi; wynagrodzenie za udział w ceremonii  
 uer — maszt  
 ukou — nagromadzenie dużej ilości orzechów kokosowych  
 ulalbai — idę bez celu, na spacer  
 uluo — podgarle świńskie  
 um — dzida używana tylko do walki  
 unkau — nazwa wzoru, należącego do klanu Biat  
 uoad rak kamaru dom nat dasirak — ojciec i matka powinni budzić się przed dziećmi  
 uor — wiosło; rodzaj ryby; zakaz jej jedzenia przez dzieci  
 uor be sap be alau be kunieb — narzędzia rybackie  
 ur dżim — ciemne chmury  
 uriem — szczur  
 urum butuang — masz wielki nos; wyzwisko  
 uum — wioskowy lekarz  
 wanbel (TP) — jeden brzuch; zgoda i jedność  
 we bilong tumbuna (TP) — droga przodków; droga tradycji

yar dini — nadanie noworodkowi imienia

yial — machnięcie ręką, metoda uwodzenia kobiety

yionlaki — gwizdnięcie, rodzaj uwodzenia kobiety

yu meri, yu save gut long dispela wok, a? (TP) — jesteś kobietą i dobrze poznałaś ten rodzaj pracy?; tu: nie jesteś już niewiniątkiem

zigzeg — ster

# Bibliografia

Barnett, T. E.

- 1973 Law and Justice Melanesian style, [w:] A. Clunnies–Ross and J. Langmore, eds., *Alternative strategies for Papua New Guinea*. Melbourne: Oxford University Press.

Bateson, Gregory

- 1958 *Naven. A Survey of the Problems Suggested by the Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford: Stanford University Press.

Battaglia, Debora

- 1990 *On the Bones of the Serpent: Person, Memory, and Mortality among Sabarl Islanders of Papua New Guinea*. Chicago: University of Chicago Press.

Berndt, Ronald M.

- 1962 *Excess and Restraint*. Chicago: University of Chicago Press.

Bernett, T. E.

- 1967 The Courts and the people of Papua and New Guinea, *Journal of the Papua and New Guinea Society* 1 (2): 95–102.
- 1973 Law and justice Melanesian style, [w:] A. Clunnies–Ross and J. Langmore, eds., *Alternative strategies for Papua New Guinea*. Melbourne: Oxford University Press.

Bohane, Ben

- 1995 *The New Bushrangers*, *Bulletin* 27, 27 June: 14–19.

Bohannon, P. J.

- 1957 *Justice and Judgement among the Tiv*. London: Oxford University Press for International African Institute.

Böhm, Karl

- 1983 *The Life of Some Island People of New Guinea: A Missionary's Observations of the Volcanic Islands of Manam, Boesa, Biem and Ubrub*. Edited with and introduction by N. Lutkehaus. Translated by K. Böhm and N. Lutkehaus. Berlin: Dietrich Reimer Verlag. Original 1975.

Brown, P.

- 1982 Conflict in the New Guinea Highlands, *Journal of Conflict Resolution* 26 (3): 525–546.

- Burridge, K. O. L.  
1960 Mambu: A Melanesian Millenium. New York: Harper Torchbooks.  
1969 Tangu Traditions. Oxford: Clarendon Press.
- Chalmers, Donald  
1978 Full Circle: A History of the Courts of Papua New Guinea. LLM thesis, University of Papua New Guinea.
- Chalmers, D., and R., and A. Paliwala  
1977 An Introduction to the law in Papua New Guinea. Sydney: The Law Book Company.
- Chowning, Ann  
1977 An Introduction to the Peoples and Cultures of Melanesia. Menlo Park, CA: Cummings.
- Clay, Brenda  
1986 Mandak Realities: Person and Power in Central New Ireland. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Clifford, William  
1976 Urban Crime in Papua New Guinea. In Crime in Papua New Guinea, ed. David Biles, 1–37. Canberra: Australian Institute of Criminology.
- Clifford, William, Louise Morauta and Barry Stuart  
1984 Law and Order in New Guinea. (Clifford Report.) Port Moresby: Institute of National Affairs and Institute of Applied Social and Economic Research.
- Corris, Peter  
1968 „Blackbirding”, [w:] New Guinea Waters, 1883–1884: An Episode in the Queensland Labour Trade, *Journal of Pacific History* 3: 85–105.
- DalGLISH, Peter, and Mark Connolly  
1991 Too Much Time, Too Little Money: The Challenge of Urban Street Youth in Papua New Guinea. Toronto: Streets Kids International.
- Derida, J.  
1986 Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych, *Pamiętnik Literacki* 2.  
1992 Pismo filozofii, Kraków.
- Dorney, Sean  
1990 Papua New Guinea: People, Politics and History since 1975. Sydney: Random House.
- Douglas, Mary  
1966 Purity and Danger. An Analysis of Cocepts of Pollution and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.  
1973 Natural Symbols. Exploration in Cosmology. New York: Vintage Books.  
1989 The Background of the Grid Dimension: A Comment, *Sociological Analysis* 50: 2, 171–176.  
1992 Risk and Blame. Essays in Cultural Theory. London and New York: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Downs, Ian  
1947 The Police and Prison Systems of Papua New Guinea, *South Pacific* 2: 29.

- 1979 *The Australian Trusteeship: Papua New Guinea 1945–75*. Canberra: Government Publishing Service.
- Epstein, A. L.,  
1972 *Indigenous Law*, [w:] *The Encyclopedia of Papua and New Guinea*, volume 2, ed. Peter Ryan, 631–634. Melbourne: Melbourne University Press in association with the University of Papua and New Guinea.
- 1974 ed., *Contention and dispute: Aspects of law and social control in Melanesia*. Canberra: ANU.
- Feeley-Harnik, Gillian  
1985 *Issues of Divine Kingship*, *Annual Review of Anthropology* 14: 273–313.
- Firth, Stewart  
1997 *Colonial Administration and the Invention of the Native*, [w:] *The Cambridge History of the Pacific Islanders*, ed. Donald Denoon with Stewart Firth, Jocelyn Linnekin, Malama Meleisea, and Karen Nero, 253–288. Melbourne: Cambridge University Press.
- Firth, Raymond  
1970 *Rank and Religion in Tikopia*. Boston: Beacon Press.
- Fitzpatrick, P.  
1980 *Law and the state in Papua New Guinea*. New York: Academic.
- Frazer, Sir J. G.  
1922 *Preface*, [w:] B. Malinowski, *Agronauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesia New Guinea*, 11–18. London–New York.
- Geertz, C.  
1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.  
1983 *Local Knowledge. Four Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books.  
1988 *Distinguished Lecture: Anti–anti–relativism*, *American Anthropologist* 2: 263–278.
- Gewertz, Deborah, and Frederick Errington  
1991 *Twisted Histories, Altered Lives: Representing the Chambri in a World System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gluckman, M.  
1955a *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester: Manchester University Press.  
1955b *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford: Blackwell.  
1958 *Analysis of a social situation in modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press.
- Goddard, Michael  
1995 *The Rascal Road: Crime, Prestige, and Development in Papua New Guinea*, *The Contemporary Pacific* 7 (1): 55–80.
- Goldman, Irving  
1970 *Ancient Polynesian Society*. University of Chicago Press.



Goodhardt, A. L.

- 1955 Wstęp, [w:] Gluckman The Judicial Process among the Barotse of Northern, M. Rhodesia. Manchester: Manchester University Press.

Gore, Ralph T.

- 1929 The Punishment for Crime among Natives. In Territory of Papua: Annual Report For the Year 1928–1929, 20–22. Canberra: Government Printer.

Griffin, James, Hank Nelson, and Stewart Firth

- 1978 Papua New Guinea: A Political History. Melbourne: Heinemann Educational Australia.

Hamnett, I.

- 1975 Chieftainship and legitimacy. London: Routledge and Kegan Paul.

Harris, Bruce M.

- 1988 The Rise of Rascalism: Action and Reaction in the Evolution of Rascal Gangs. Discussion Paper 54. Port Moresby: Institute of Applied Social and Economic Research.

Herd, Gilbert

- 1981 Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity. New York: McGraw–Hill.  
1988 The Sambia of Papua New Guinea. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Herd, Gilbert, ed.

- 1982 Rituals of Manhood: Male Initiation in Papua New Guinea. Berkeley: University of California Press.

Hocart, A. M.

- 1970 Kings and Councillors. Chicago: University of Chicago Press.

Hoebel, E. A.

- 1954 The Law of Primitive Man. Cambridge: Harvard University Press.

Hogbin, Jan

- 1938 Tillage and Collection. *A New Guinea Economy, Oceania* 9 (2): 127–325.  
1939 Native Land Tenure in New Guinea, *Oceania* 10 (2): 113–165.  
1943 A New Guinea Infancy: From Conception to Weaning in Wogeo, *Oceania* 13: 285–309.  
1945 „Marriage in Wogeo”, *Oceania* 15: 324–352.  
1946 Puberty to Marriage: A Study of the Sexual Life of the Natives of Wogeo, New Guinea, *Oceania* 16: 185–209.  
1970 The Island of Menstruating Men. Religion in Wogeo, New Guinea. Scranton, London and Toronto: Chandler Publishing Co.

Houghton, William

- 1986 Report of the Goldie River Gang Retreat. Port Moresby: Law and Order Task Force.

Inglis, Amirah

- 1974 „Not a White Woman Safe”: Sexual Anxiety and Politics in Port Moresby 1920–1934. Canberra: Australian National University Press.

Joyce, Roger B.

- 1971 Sir William MacGregor. Melbourne: Oxford University Press.

Kaputin, J.

- 1976 The law: A colonial fraud?, *New Guinea* 10 (1): 4–15.

- Keesing, Rodger  
1982 „Kastom” in Melanesia: An Overview, *Mankind* 13 (4): 297–301.
- Kirch, Patrick  
1984 *The Evolution of Polynesian Chiefdoms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kituai, August Ibrum K.  
1987 Innovation and Intrusion: Villagers and Policemen in Papua New Guinea, *The Journal of Pacific History* 23 (2): 156–166.
- Kořakowski, L.  
1984 Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturalnego, [w:] *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*. London.
- Kulick, Don  
1992 Heroes from Hell: Representations of „Rascals” in a Papua New Guinean Village. *Anthropology Today* 9 (3): 9–14.
- Lapervanche, Maria de  
1972–1973 Social Structure, [w:] *The Encyclopedia of Papua and New Guinea*, vol. 2, ed. P. Ryan, 1065–1079. Melbourne: Melbourne University Press in association with the University of Papua and New Guinea.
- Larmour, Peter  
1993 States and Societies in the Pacific Islands. *Pacific Studies* 1 (1): 99–121.
- Laycock, D.  
1976 History of Research in Austronesian Languages: Sepik Province, [w:] *New Guinea Area Languages and Language Study*, ed. S. A. Wurm, vol. 2: Austronesia, 73–94. Canberra: Australian National University.
- Leenhardt, Maurice  
1979 *De Kamo. Person and Myth in the Melanesian World*. Trans. by B. M. Gulati. Chicago: University of Chicago Press.
- Linnekin, Jocelyn  
1997 Gender Division of Labour, [w:] *The Cambridge History of the Pacific Islanders*, ed. Donald Denoon with Stewart Firth, Jocelyn Linnekin, Malama Meleisea, and Karen Nero, 105–113. Melbourne: Cambridge University Press.
- Lipset, David M.  
1989 Papua New Guinea: The Melanesian Ethic and the Spirit of Capitalism, [w:] *Democracy in Developing Countries*, volume 3, ed. Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, 383–421. Boulder, CO: Lynne Rienner Publications.
- LiPuma, E.  
1987 *Gift of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Llewellyn, K. N., and E. A. Hoebel  
1941 *The Cheyenne Way*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Local Court Act  
1963–1966 Local Court Act. Port Moresby.
- Lutkehaus, Nancy  
1990 Hierarchy and „Heroic Society”: Manam Variations in Sepik Social Structure, *Oceania* 60 (2): 179–197.

- 1995 Zaria's Fire. Engendered Moments in Manam Ethnography. Durham, North Carolina: Carolina Academic Press.
- Lynch, C. J.
- 1970 Aspects of political and constitutional development and allied topics, [w:] B. Brown, ed., *Fashion of law in New Guinea*. Sydney: Butterworths.
- Mackellar, Malcolm L.
- 1977 *Current Research into Law and Order Problems in Port Moresby*, [w:] *Crime in Papua New Guinea*, ed. David Biles, 103–123. Canberra: Australian Institute of Criminology.
- Malinowski, Bronisław
- 1926 *Crime and Custom in Savage Society*. London: Kegan Paul.
- 1941 A New Instrument for the Interpretation of Law—Especially Primitive, *Yale Law Review*, vol. 51: 1237–1254.
- 1963 *The Family among the Australian Aborigines*. London: Schocken Books.
- 1984 *Zwyczaj i zbrodnia w społecznościach dzikich. Życie seksualne dzikich w północno-zachodniej Melanezji. Miłość, małżeństwo i życie rodzinne u krajowców z Wysp Trobrianda Brytyjskiej Nowej Gwinei*. Warszawa: PWN.
- 2002 *Aborygeni australijscy. Socjologiczne studium rodziny*. Warszawa: PWN.
- Mandine, Angela
- 1989 Institutional and Ideological Control of Gender in a Transitional Society, [w:] *From Rhetoric to Reality?*, ed. Peter King, Wendy Lee, and Vincent Warakai, 166–177. Port Moresby: University of Papua New Guinea Press.
- Marcus, George E.
- 1989 Chieftainship, [w:] *New Directions in Polynesian Ethnography*, ed. R. Borofsky and A. Hanson, 175–209. Honolulu: University of Hawaii Press.
- May, Ron J.
- 1996 (Re?) Discovering Chiefs: Traditional Authority and the Restructuring of Local–Level Government in Papua New Guinea. *Regime Change and Regime Maintenance in Asia and the Pacific*. Discussion Paper 18, 1–36. Canberra: Political and Social Change, Australian National University.
- May, Ron J., and Sione Tupouniua
- 1980 The Politics of Small Island States, [w:] *The Island States of the Pacific and Indian Oceans: Anatomy of Development*, ed. Richard T. Shand, 419–437. Development Studies Centre Monograph 23. Canberra: Australian National University.
- Meigs, Anna
- 1984 *Food, Sex and Pollution. A New Guinea Religion*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Moore, F.
- 1978 *Law and process*. Boston: Routledge Kegan and Paul.
- Murray, Hubert
- 1925 *Papua of To-Day: Or an Australian Colony in the Making*. London: King.
- Narokobi, B.
- 1977 Adoption of Western law in Papua New Guinea, *Melanesian Law Journal* 5 (1): 51–69.

- 1982 *The Melanesian Way*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- 1983–1989 *Lo bilong yumi yet: law and custom in Melanesia*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- 1990 *Policy on Law and Order*. Hon B M Narokobi, Minister for Justice, August 1988. Port Moresby: Government Printer.
- Nekam, A.  
1966 *Experiences in African customary law*. Hereskovits Memorial Lecture. Edinburgh.
- Oram, Nigel  
1991 *Colonial Town to Melanesian City: Port Moresby 1884–1974*. Canberra: Australian National University.
- Ostrander, David  
1982 *One- and Two- Dimensional Models of the Distribution of Beliefs*, [w:] Douglas Mary, ed., *Essays in the Sociology of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Otto, Ton, and Nicholas Thomas, eds.  
1997 *Narratives of Nation in the South Pacific*, *Studies in Anthropology and History* 19. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- Paliwala, A.  
1978 *Legal publishing in Papua New Guinea: Severing the colonial link*, *Melanesian Law Journal* 5 (1): 70–80.
- Papua, Territory of  
1960 *Annual Report, 1959–1960*. Canberra: Government Printer.
- Pawley, Andrew  
1982 *Rubbish Man Commoner, Big Man Chief: Linguistic evidence for Hereditary Chieftainship in Proto-Oceanic Society*, [w:] *Oceanic Studies: Essays in Honour of Aarne A. Koskinen*, ed. J. Sikkala, 32–52. Helsinki: Finnish Anthropology Association.
- PC, Post-Courier. Daily. Port Moresby.
- PNG, Papua New Guinea  
1991 *Second Curfew Report to the National Parliament, 20<sup>th</sup> March–5<sup>th</sup> June 1991*. Port Moresby: Government Printer.
- Radcliffe-Brown, Alfred R.  
1926 *Father, Mother and Child*, *Man* 29 (13).  
1927 *The Regulation of Marriage in Ambrym*, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 57.  
1933 *Primitive Law*, [w:] *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 9. New York.  
1934 *Social Sanctions*, [w:] *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13. New York.
- Radlin, M.  
1938 *A Restatement of Hohfeld*, *Harvard Law Review*, vol. 51: 1141–1164.
- Reed, Stephen Windsor  
1943 *The Making of Modern New Guinea: With Special Reference to Culture Contact In the Mandated Territory*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Richardson, S. S.

- 1969 Whither lay justice in Africa?, [w:] M. Gluckman, ed., *Ideas and procedures in African customary law*. London: Oxford University Press.

Rodman, Margaret

- 1978 Introduction, [w:] *The Pacification of Melanesia*, ed. Margaret Rodman and Matthew Cooper, 1–23. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rowley, C. D.

- 1965 *The New Guinea villager*. Brisbane: Cheshire.

Sack, Peter

- 1973 *Land between two Laws*. Canberra: Australian National University.

Sahlins, Marshall

- 1968 Poor Man, Rich Man, Big Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia, [w:] *Peoples and Cultures of the Pacific*, ed. A. P. Vayda, 157–176. New York: American Museum of Natural History Press.

Scaligon, R.

- 1979 Seasonal patterns of Abelam conflict management. Ph. D. dissertation. Pittsburgh.

Seagle, W.

- 1937 Primitive Law and Professor Malinowski, *American Anthropologist*, vol. 39: 275–290.

Sillitoe, P.

- 1978 Big Men and War in New Guinea, *Man* 13: 252–271. Southhall, Aidan.  
1968 Statless Societ, [w:] *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David Sills, 157–167. New York: Collier, Macmillan, and Free Press.

Standish, William A.

- 1979 The Big-man Model Reconsidered: Power and Stratification in Chimbu. Discussion Paper 22. Port Moresby: Institute of Applied Social and Economic Research.  
1983 Melanesian Neighbours: The Politics of Papua New Guinea, the Solomon Islands and the Republic of Vanuatu. Basic paper 9. Canberra: Commonwealth Parliamentary Library.  
1994 Simbu Paths to Power: Political Change and Cultural Continuity in the Papua New Guinea Highlands. PhD dissertation. Canberra: Australian National University.

Strathern, Andrew

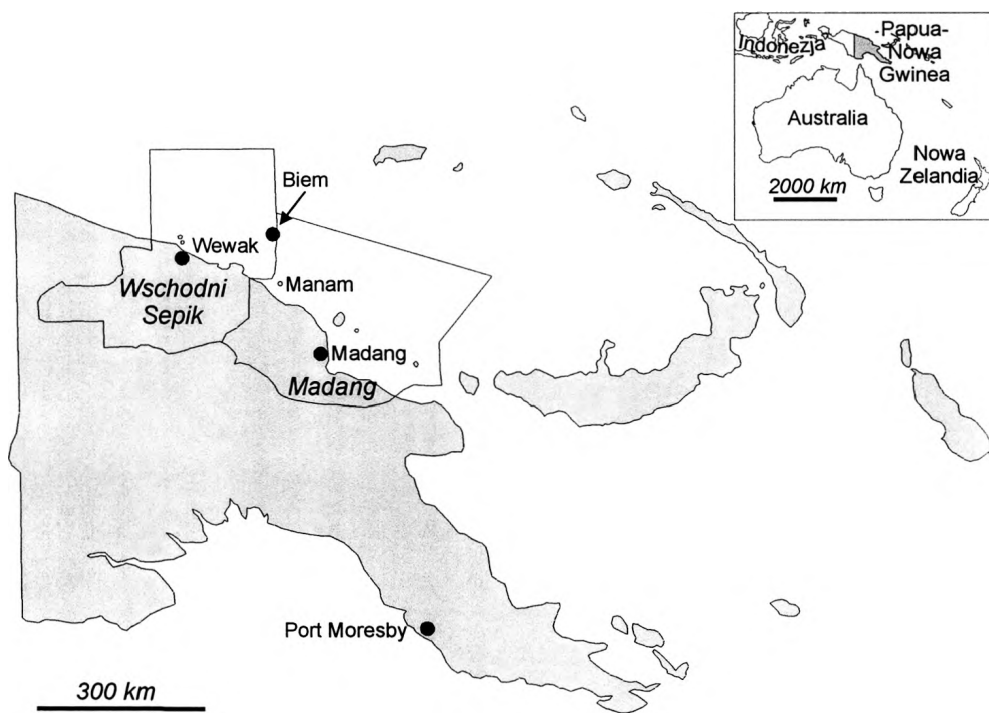
- 1973 Kinship, Descent, and Locality: Some New Guinea Examples, [w:] *The Character of Kinship*, ed. J. Goody, 21–33. Cambridge: Cambridge University Press.  
1999 *Body Thoughts*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Strathern, Marilyn

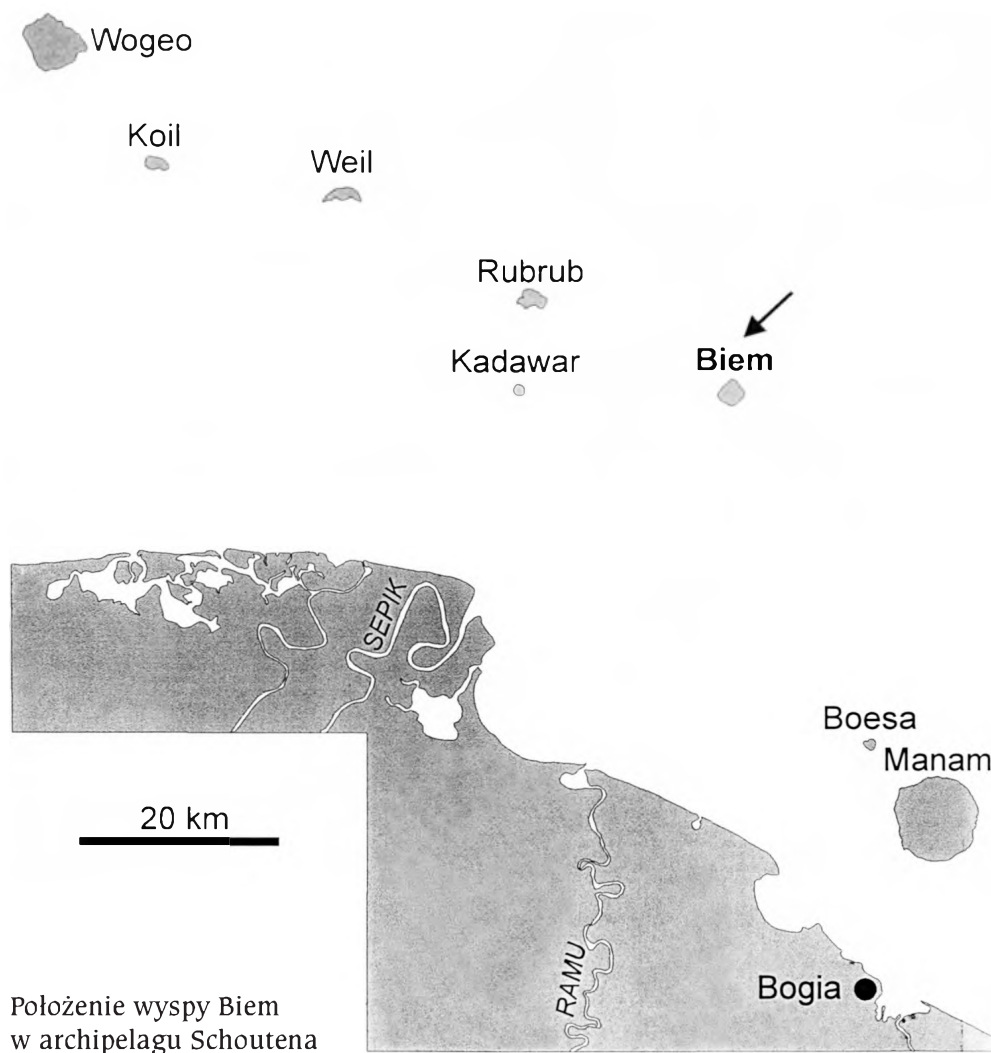
- 1972 Official and Unofficial Courts: Legal Assumptions and Expectations in a Highlands Community. Bulletin 47. Port Moresby: New Guinea Research Unit.  
1986 Categories and Multiple Persons. Unpublished Paper presented at the Annual Meetings of the Anthropological Association, Chicago, Il.  
1987 Conclusion, [w:] M. Strathern, ed., *Dealing with Inequality: Analyzing Gender Relations in Melanesia and Beyond*, 278–302. Cambridge: Cambridge University Press.  
1998 *Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

- Taylor, Michael  
1982 *Community, Anarchy and Liberty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomas, Nicholas  
1989 *The Force of Ethnology: Origins and Significance of the Melanesia/Polynesia Division*. *Current Anthropology* 30: 27–34, 211–214.
- Trompf, Garry W.  
1994 *Payback: The Logic of Retribution in Melanesian Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, Mark  
1990 *Papua New Guinea: The Challenge of Independence*. Melbourne: Penguin Books.
- Tuzin, Donald  
1980 *The Voice of the Tambaran: Truth and Illusion in Iahita Arapesh Religion*. Berkeley: University of California Press.  
1982 *Ritual violence among the Iahita Arapesh*, [w:] G. H. Herdt, ed., *Rituals of Manhood*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Van Velsen, J.  
1969 *Procedural informality, reconciliation, and false comparison*, [w:] M. Gluckman, ed., *Ideas and procedures in African customary law*. London: Oxford University Press.
- Waiko, John  
1999 *Australian Administration under the Binandere Thumb*. In *Papua New Guinea: A Century of Colonial Impact 1884–1984*, ed. Sione Latukefu, 75–108. Port Moresby: National Research Institute.
- Wedgwood, Camilla H.  
1933 *Girls Puberty Rites in Manam Island, New Guinea*, *Oceania* 4 (4): 132–155.  
1934 *Report on Research in Manam Island, Mandated Territory of New Guinea*, *Oceania* 4 (4): 373–403.  
1937 *Women in Manam*, *Oceania* 7: 401–428; 8: 170–192.  
1938 *The Life of Children in Manam*, *Oceania* 9 (1): 1–29, Part I.
- WA (Archiwum Wedgwood w Londynie)  
WA: NB 5.  
WA: NB 6.  
WA: NB 7.  
WA: NB 17.  
WA: NB 20.  
WA: WWL.
- Weiner, Annette  
1976 *Women of Value, Men of Renown*. Austin: University of Texas.  
1988 *The Trobriand Islanders of Papua New Guinea*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Z'graggen, J.  
1976 *History of Research in Austronesian Languages: Madang Province*, [w:] *New Guinea Area Languages and Language Study*, ed. S. A. Wurm, vol. 2: Austronesia, 73–94. Canberra: Australian National University.

# Mapy



Lokalizacja wyspy Biem







# Spis treści

|  |     |
|--|-----|
| Wstęp . . . . .  | 5   |
| Droga życia Nowogwinejczyka . . . . .                  | 6   |
| Kierunki pracy badawczej . . . . .                     | 11  |
| Uwagi o treści i metodzie . . . . .                    | 13  |
| Prawo w Papui–Nowej Gwinei . . . . .                   | 17  |
| Sprawiedliwość kolonialna . . . . .                    | 21  |
| Problemy we własnym państwie. . . . .                  | 27  |
| Sądy wioskowe . . . . .                                | 33  |
| Prawo zwyczajowe. . . . .                              | 38  |
| Ku rozwiązaniom . . . . .                              | 43  |
| Tradycyjna kosmologia Biem . . . . .                   | 46  |
| Trójwymiarowy model kosmologiczny. . . . .             | 47  |
| Człowiek i wyspa . . . . .                             | 57  |
| Świat — po linię horyzontu . . . . .                   | 59  |
| Ekumena — busz, wioska i ogrody . . . . .              | 66  |
| Zwierzęta — dzieci bogów i ludzi . . . . .             | 74  |
| Przedmioty — domena ojca i właściciela . . . . .       | 84  |
| Dom i łódź — świątynie codzienności . . . . .          | 90  |
| Specjaliści — oswajacze przyrody . . . . .             | 98  |
| Duchy i ludzie — wspólnota odpowiedzialności . . . . . | 101 |
| Całe życie w rodzinie. . . . .                         | 103 |
| Seksualność — normowanie popędu. . . . .               | 103 |
| Dziecko — rozpieszczane i obserwowane . . . . .        | 116 |
| Inicjacja — ustanowienie mężczyzny i kobiety. . . . .  | 131 |
| Małżeństwo — kontrakt i wolny wybór . . . . .          | 144 |
| Mąż i żona — wypełnianie powinności . . . . .          | 158 |
| Krewni — z jednego gniazda. . . . .                    | 168 |

|  |     |
|--|-----|
| W kręgu władzy i odpowiedzialności. . . . .                      | 175 |
| Wódz — filar wspólnego domu. . . . .                             | 175 |
| Ludzie wodza — podpory, świnie i psy. . . . .                    | 193 |
| Stratygrafia — pokrzyżowane zależności . . . . .                 | 203 |
| Relacje — praca i wymiana . . . . .                              | 216 |
| <i>Kuluou</i> — spoiwo wspólnoty. . . . .                        | 219 |
| Konflikty — w imię i przeciw społeczności. . . . .               | 225 |
| Tradycja i prawo . . . . .                                       | 236 |
| Sankcje — sakralność norm . . . . .                              | 238 |
| Instytucje — głowa, usta i ręce zbiorowości . . . . .            | 245 |
| Procedury — śledztwo, sąd, kara i przebaczenie . . . . .         | 249 |
| Funkcjonowanie — narracyjność i pragmatyzm . . . . .             | 258 |
| Zakończenie . . . . .  | 263 |
| Słownik pojęć nowogwinejskich, występujących w tekście . . . . . | 272 |
| Bibliografia . . . . .   | 294 |
| Mapy. . . . .  | 303 |



# STUDIA ETHNOLOGICA

Seria publikowana przez Instytut Etnologii  
i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego  
oraz Wydawnictwo DiG

Zespół Redakcyjny:

Lech Mróz

Zofia Sokolewicz

Jerzy S. Wasilewski

Anna Zadrożyńska-Barącz

Magdalena Zowczak

Dotychczas w serii ukazały się:

Anna Malewska-Szałygin, *Wiedza potoczna o sprawach publicznych. Rozmowy o władzy lokalnej w wybranej gminie mazurskiej w latach 1994–1995*, Warszawa 2002

*Pierwsze narody. Społeczności rdzenne i idea tubylczości we współczesnym świecie*, pod red. Jarosława Derlickiego i Wojciecha Lipińskiego, Warszawa 2002

*Podole i Wołyń. Szkice etnograficzne*, pod. red. Łukasza Smyrskiego i Magdaleny Zowczak, Warszawa 2003

Wojciech Bęben

# Mały świat wokół wulkanu

Tradycyjne normy zwyczajowe w życiu  
wyspiarzy Biem na Papui–Nowej Gwinei



Warszawa 2003



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

Digitalizacja i udostępnienie w internecie sfinansowane w ramach umowy 511/P-DUN/2016 ze środków Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę

# Całe życie w rodzinie

Pora teraz, by przyrzeć się rodzinie i systemowi pokrewieństwa. Rodzina na Biem jest patriarchalna i można ją zakwalifikować do tzw. grupy hawajskiej, w której przywództwo w rodzinie podlega dziedziczeniu.

Prześledźmy zatem, jak powstaje i rozwija się typowa rodzina. Równocześnie z opisem jej życia będziemy też poznawać normy, regulujące stosunki wewnątrz rodziny, a także relacje jej członków z dalszymi krewnymi.

## Seksualność — normowanie popędu

Sięgając do korzeni rodziny, napotykamy zjawisko, które można nazwać instynktem płodności. Wyrazistą formą jego ekspresji jest życie seksualne. Wypada nam więc zacząć od opisu seksualnych obyczajów mieszkańców wyspy. Ta dziedzina życia wyspiarzy podlega bowiem normom zwyczajowym w nie mniejszym stopniu, niż inne obszary ich aktywności. Na Biem, podobnie jak na wyspach Melanezji, seksualne zachowania mieszkańców i ich relacja do zagadnień, związanych z szeroko pojętym seksualizmem, ukształtowane zostały przez tradycję oraz warunki społeczne i obyczajowe.

Sfera życia intymnego Melanezyjczyków, w tym mieszkańców Biem, funkcjonuje w sposób naturalny, nie stanowiący tajemnicy zarezerwowanej wyłącznie dla dorosłych. Ograniczony obszar wyspy, gdzie prowadziłem badania, utrudniał zachowanie intymności, nawet w czasie odbywania aktów seksualnych<sup>1</sup>.

Dzieci na Biem od najmłodszych lat biegają bez ubrania. Pozwala im to wczesne odkrycie różnic anatomicznych pomiędzy dziewczętami i chłopcami. Często można usłyszeć czteroletnich chłopców, stwierdzających że są mężczyznami, bo mają penisy, a ich siostry nie — gdyż mają pochwy<sup>2</sup>. Małe dziewczynki straszy się, że urosną im wielkie piersi. Zwyczaj sypiania całej rodziny w jednym pomie-

<sup>1</sup> Podobnie jest na sąsiedniej wyspie Manam, jak zauważyła Camilla Wedgwood (1938:17) oraz Nancy Lutkehaus (1995: 148 nn).

<sup>2</sup> Hogbin, prowadzący badania na wyspie Wogeo, podaje przykład małej dziewczynki, wołającej do zgromadzonych przy domu ludziach: „Jestem kobietą i mam pochwę; i mam pochwę, pochwę, pochwę,

szczeniu, najczęściej przy ognisku, równie szybko wprowadza dzieci w tajniki życia seksualnego, na przykładzie rodziców. Gdy dzieci przeszkadzają w akcie seksualnym, rodzice nakazują im zakryć głowę, a za spełnienie tego polecenia obiecują prezenty. Dlatego też dzieci, już od małości, „uczestniczą” w sferze obyczajowości seksualnej, poprzez obserwowanie zachowań ludzi dorosłych. Często bawią się „w żonę i męża”, „w kochanków”, imitując przy tym odbywanie stosunków. Widok pięcioletniego chłopca, leżącego na młodszej dziewczynce i imitującego współżycie seksualne, jest rzeczą normalną. Zresztą odbywa się to ku uciesze całej społeczności. Dzieci znają dobrze anatomię ciała, bo najczęściej chodzą nago. Wieczorami, siedząc z rodzicami lub innymi krewnymi przy ognisku, słuchają opowiadań i żartów na temat zachowań seksualnych dorosłych. Bywa, że ludzie starzy opowiadają dzieciom o swoich przygodach seksualnych z okresu młodości<sup>3</sup>. Zresztą sami dorośli często chodzą nago, a w celu oddania moczu — o ile noszą przepaski łonowe czy spódnice z trawy — oddalają się od siedzących dosłownie na jeden krok. Rodzice już przy ośmioletnich dzieciach bez zażenowania omawiają sprawy stosunków seksualnych — oczywiście nie własnych — oraz ciąży i procesu przyjścia na świat dziecka. Na ogół nie używa się zwrotów typu „będziemy mieli stosunek seksualny”, ale mówi się, że „zrobiliśmy coś małego”, lub „tata wspiał się na palmę kokosową”. Matka często nakazuje dzieciom, by dały tacie spokój, bo „tak ciężko pracował, aż coś mu się zmarszczyło”. Określeniom takim towarzyszy zawsze wybuch śmiechu u dorosłych, co wskazuje dzieciom na ukryte znaczenie wyrażenia. Tubylcy bowiem, mówiąc o seksualności (a także o innych sferach swojego życia) używają zazwyczaj języka symbolicznego. Często podaje się przykłady z życia zwierząt, zwłaszcza psów i świń. Klóćący się dorośli zwracają się do siebie, używając wyrażenia typu „Twoja pochwa jest jak dojrzały owoc papai”, lub „Twój członek jest jak skorupa orzecha kokosowego”, „jak zgnily słodki ziemniak”, „zgnily banan”, czy wreszcie „jak dziób małego gołębia”<sup>4</sup>.

---

pochwę!” Zdarzeniu temu towarzyszył śmiech zebranych, przy czym nikt nie próbował dziewczynki uciszyć czy powiedzieć jej, że mówi „brzydkie słowa”. Jedynie jedna z kobiet dodała: „I urosną ci jeszcze wielkie piersi”, co wywołało jeszcze większy śmiech. Por. Hogbin 1946: 185.

<sup>3</sup> Brat *tanepa* Taragobiego, Soup, często opowiadał odwiedzającym go dzieciom o swoich podbojach seksualnych, wymieniając przy tym imiona kobiet, z którymi współżył.

<sup>4</sup> To zwrot jest nawiązaniem do mitu, który mówi, że dawniej mężczyźni mieli kilkumetrowe członki i w celu odbycia stosunku seksualnego nie musieli znajdować się w pobliżu kobiet. Wystarczyło rozwinąć zwinięty w kłębek członek, który jak wąż znajdował sobie drogę do pochwy. Jednak jedna z kobiet pomyliła zbliżającego się członka z wężem i obciąła go, pozostawiając zaledwie kawałeczek, który od tej pory posiadają mężczyźni. Mit ten występuje na całej Melanezji i do dziś twierdzi się, że duchy przyrody (*masalaje*) posiadają takie olbrzymie członki. Oprócz wyżej wymienionych określeń znane są jeszcze takie, jak: *lilim bakukaudi* (masz krzywą twarz), *urum butuang* (masz krzywy nos), *autim bangbong* (twój członek śmierdzi), *galom seknedi* (masz krótkie nogi), *autim ngabek labe dżalma ngnok* (twój członek będzie zwisał, aż wyjdzie z niego woda — nie ma szans na erekcję), *ain bala kitdi be autim ngkadong* (widzisz pierwszą lepszą kobietę i już ci staje), *rakkum gilibnu* (masz otwór jak krab), *ka-bou lalab* (masz wielkie jaja — jako kontrująca odpowiedź na „mam więcej”), *autim kusie tatage* (twój członek nie ma skóry), *autim mako malbung bai* (twój członek śmierdzi jak nietoperz), *asim lalb* (masz wielkie zęby), *autim ud bai* (masz członka miękkiego, jak dojrzały banan).



Często można spotkać masturbujących się chłopców, szczególnie podczas kąpeli w morzu, choć i dziewczęta czynią to nagminnie, kucając tak, by kiwając się, pocierać pochwę piętą. Nie jest to uznawane za coś nienormalnego. Każdy musi wypróbować swoje narządy — taki komentarz słyszy się powszechnie. Nawet wielu dorosłych daje dzieciom wskazówki, jak się masturbować, by potem nie mieć bólu podczas oddawania moczu. U mieszkańców Biem nie funkcjonuje więc moralny zakaz ejakulacji poza pochwą.

Jednym słowem, wydawać by się mogło, że wyspiarze nie mają większych zahamowań w dziedzinie życia seksualnego. Ale to tylko pozory. Ich swoboda seksualna ma ściśle wytyczone granice. Do podobnych wniosków doszedł zresztą wcześniej klasyk polskiej etnologii, Bronisław Malinowski, badający mieszkańców Wysp Triobrianda, położonych jednak dość daleko od wyspy Biem.

Już życie seksualne dzieci podlega stopniowym rygorom. Chłopcy w wieku 8–9 lat dostają pierwszą przepaskę biodrową (*malo*), by zakryć członka. W wieku 15–16 lat zaczyna ostrzegać się ich przed dziewczętami, tłumacząc, że zbyt wczesne rozpoczęcie współżycia seksualnego może spowodować zahamowanie ich wzrostu i utratę wagi ciała. Uczy się też chłopców, zazwyczaj podczas inicjacji, upuszczania z członka krwi, jako formy oczyszczenia<sup>5</sup>. Wierzy się bowiem, że w członku gromadzi się cała nieczystość, którą zdobywa się przez kontakt z kobietami. Dotyczy to nawet chłopców w wieku, gdy przebywali w łonie matki i gdy później ssali mleko z jej piersi. Pochwa przedstawiana jest im jako najgorsza część ludzkiego ciała, jako coś odrażającego, coś, czego każdy musi unikać. Młodzieńcowi nie zachowującym ostrożności — straszą starsi — wyjdą na zewnątrz kości obojczykowe, wypadną mu zęby, posiwieją włosy, opuchną jądra, i takim już pozostanie do końca swoich dni. Ciekawe, że niczego podobnego nie przekazuje się dziewczętom<sup>6</sup>.

Oczywiście takie ostrzeżenia skutkują tylko na krótką metę. Młodzi — a także starsi — robią swoje i szukają okazji do współżycia. Pomaga im w tym swoisty kod porozumiewawczy. Jeśli ktoś stroi się, smaruje ciało olejkami, wpina we włosy kwiaty — stanowi to znak, że „penis (pochwa) go (ją) swędzi”. Powszechnie stosowane są też takie formy, jak gwizdnięcie na kobietę (*yionlaki*), mrugnięcie do niej (*mata ipangek*) czy machanie ręką (*yial*). Można też zapytać ją bezpośrednio (*ituor-ni*), czy nie chciałaby mieć stosunku. Osobne określenie posiadają też takie czynności, jak udanie się za kobietą do lasu — *ibiek muri*, czy czekanie w połowie drogi na kobietę, powracającą z buszu lub ogrodu — *dźiali matkini*.

Choć piersi nie są raczej obiektem pożądania, jednak lubi się kobiety ze stojącymi, twardymi piersiami, której sutki „jak oczy patrzą i uwodzą chłopaka, a nie zwrócone są na ziemię”. Piersi przyszłej żony powinny być też tak duże, aby zmieściło się w nich dość pokarmu dla dzieci<sup>7</sup>. Idealni kochankowie powinni mieć krótkie włosy, cienkie nosy i wysokie czoła. Mężczyźni wolą kobiety korpulentne od

<sup>5</sup> Por. H. J. Hogbin, *The Island of Menstruating Men*.

<sup>6</sup> Por. Hogbin 1946: 189.

<sup>7</sup> Poniżeniem jest powiedzenie do kobiety, że przed stosunkiem trzeba jej wiązać piersi na plecach, by nie przeszkadzały.

kościstych. Większość kobiet, dla uzyskania jak najlepszego wyglądu, ucieka się do pomocy magii<sup>8</sup>.

Najlepszym czasem do zaspokojenia potrzeb seksualnych jest okres *kuluou*, kiedy to tańce trwają całymi tygodniami, nie trzeba pracować i łatwo jest o kontakt z płcią przeciwną, bo wszyscy przebywają razem<sup>9</sup>. Poza okresem związanym z *kuluou* przyjęty jest także zwyczaj wprowadzania młodych chłopaków w arkana życia seksualnego przez dorosłe kobiety z rodziny matki, które często czynią to podczas dłuższej nieobecności mężów. W małżeństwach poligamicznych przypadki takie bywają formą zemsty na mężach za okazywanie przez nich zbyt dużego zainteresowania innym żonom. Motywem, podawanym przez same kobiety, jest zapewnienie chłopcom radości, towarzyszącej — jak to określają — połączeniu męskich i żeńskich organów seksualnych. Wieczorami, przy ognisku, kobiety chwają się często, jak to musiały uczyć chłopców, co mają robić, żeby leżąc na ich ciele nie usnęli<sup>10</sup>.

Wyspiarze starają się, by nie złapano ich podczas współżycia seksualnego. Rodzice, pragnący uprawiać miłość, wysyłają starsze dzieci na noc do dalszej rodziny. Młodzi, pragnący kochać się w buszu, udają się tam osobno i często tak kluczą, że w końcu gubią się i nie zawsze można ich odnaleźć.

Kochankowie, chcąc umówić się na randkę, na ogół zaczynają od wymiany darów. Chłopiec wysła dziewczynie orzechy betelowe, tytoń, a ona daje mu wapno do zdobienia ciała czy jakąś ozdobę<sup>11</sup>. W obecnych czasach darami są pieniądze, mydło, proszek, korale, grzebień lub część garderoby.

Zarówno chłopak, jak i dziewczyna umawia się przez przyjaciela lub przyjaciółkę. Ich zadaniem jest też dostarczenie prezentu dziewczynie lub chłopakowi, uzyskanie ich zgody na spotkanie i na stosunek<sup>12</sup>. Często dziewczyna podąża na

<sup>8</sup> W piosenkach miłosnych często powtarza się motyw: „Moja droga (mój drogi), skórę masz gładką, nie pomarszczoną, nie pokrytą grzybicą, która błyszczczy w słońcu (stąd często kochankowie namaszczają skórę olejkami); masz kwiaty wpięte we włosy, masz miękkie, śliczne ciało, przebite uszy, a w nich błyszczące kolczyki z muszli; twoje ciało pachnie, jak kwiaty w ogrodzie (z tego powodu młodzi wycierają kwiatami pot ze skóry, zęby i dziąsła czyszczą zaś zewnętrzną częścią orzechów betelowych, bo brzydki oddech uchodzi za poniżający).

<sup>9</sup> Takiemu zachowaniu pomaga wiara, że do zapłodnienia potrzebna jest duża liczba stosunków seksualnych; tubylcy odrzucają możliwość zapłodnienia po jednorazowym stosunku. Dopuszczają też ojcostwo kilku mężczyzn, sumując liczbę stosunków, potrzebnych do zapłodnienia.

<sup>10</sup> Motywem wstrzymującym młodych chłopców przed rozpoczęciem zbyt wczesnego współżycia seksualnego jest wierzenie, że kobieta po stosunku oczyści się przez menstruację, a im — mającym w młodym wieku miękkie kości — urosną garby i będą chodzić, pochyleni jak starcy. Często będą im się łamać kończyny dolne i obojczyki. Starsi wiedzą, jak oczyścić się po stosunku (przez nacięcie penisa i upuszczenie krwi), ale młodzi przed inicjacją nie znają tej tajemnicy. Często powodem takiego straszenia — jak twierdził mój informator Leo Mando — jest nie tylko chronienie młodych przed skażeniem, ale i zazdrość starych mężczyzn.

<sup>11</sup> Na wyspie istnieje zwyczaj posypywania ciała sproszkowanym wapnem, które służyć ma jako ozdoba, a jednocześnie jest wyrazem docenienia zdolności partnera: wapnem posypuje się najlepszych tancerzy, muzyków, śpiewaków.

<sup>12</sup> Często dziewczęta, zagadnięte o spotkanie, odpowiadają negatywnie. Na ogół twierdzą, że nie chcą uchodzić za łatwe, a poza tym mogą mieć oczy zwrócone na kogoś innego. W pierwszym przypadku

miłosne spotkanie w towarzystwie koleżanki, a chłopak w towarzystwie kolegi. To chłopiec czeka zawsze na dziewczynę, nigdy na odwrót. Do niego należy też wcześniejsze oznaczenie miejsca stosunku rzuconą na ziemię złamaną gałązką. Chłopiec powinien wydawać dźwięki naśladujące ptaki, co oznacza jego obecność i gotowość. Po zejściu się obu par kolega lub koleżanka usadawiają się na ziemi, a kochankowie udają się na stronę. Stosunek seksualny uchodzi za akt bardzo intymny, stąd też odbywa się bez obecności największych nawet przyjaciół<sup>13</sup>.

Jeżeli istnieje niebezpieczeństwo zauważenia kochanków podczas stosunku, lub czas na miłość jest ograniczony, wtedy zazwyczaj penetracja odbywa się w pozycji stojącej, od tyłu. Kochankom bowiem łatwiej jest wtedy rozdzielić się w razie przyłapania na gorącym uczynku. Jednak preferowana jest pozycja leżąca („wyciągnięcie się”, jak czynią to małżeństwa) lub siedząca. Stosuje się je, kiedy kochankowie mają dość czasu i w grę nie wchodzi ryzyko przyłapania ich na gorącym uczynku. W pierwszym przypadku kobieta spoczywa na plecach, a mężczyzna kładzie się na nią, w drugim — siada mu na kolanach i nogami oplata jego ciało. Według wielu informatorów nie do przyjęcia jest pozycja, podczas której kobieta leży na mężczyźnie, bo grozi to skażeniem go „nieczystościami”, wyływającymi z jej pochwy.

Mężczyzna nie powinien dotykać pochwy, to kobieta bierze do ręki jego członek, trzyma go przez jakiś czas w dłoniach, by po chwili wprowadzić go sama. Po skończonym stosunku wyciera spódnicą lub liśćmi pochwę i członek partnera. Potem oboje leżą jeszcze chwilę, zazwyczaj cicho rozmawiając, bo — jak to sami określają — czują się wtedy, jak po dobrym posiłku, kiedy nic się człowiekowi nie chce, potem zaś udają się do miejsca, gdzie przebywają ich przyjaciele, by tam znów rozłączyć się i różnymi drogami wrócić do wioski. Wybierają drogę nad morzem, by mieć okazję usunąć zapach stosunku, jaki pozostaje na ich skórze. Mimo że kochankowie starają się zachować wielką ostrożność, zazwyczaj cała wioska wie o tych spotkaniach i obserwuje, do czego one prowadzą. W początkowym okresie nie ma rozmów pomiędzy młodymi i ich rodzinami o związku małżeńskim. Przyjmuje się, że przyrzeczenia młodych nie mają żadnej wartości: „oni muszą mówić coś po stosunku, bo na nic innego nie mają ochoty” — twierdzą doświadczeni wyspiarze. Uważa się też, że „każdy chłopak musi mówić dziewczynie, że jest jedyna — a ona jemu podobnie”.

Rodziny partnerów — o ile mamy do czynienia z ludźmi zdolnymi do zawarcia związku małżeńskiego — rozpoczynają wtedy dyskusje na temat możliwości połączenia młodych związkiem małżeńskim.

---

czas zmienia wszystko, a w drugim często dokonuje się zmian poprzez użycie magii. W tym celu dziewczyna obdarowywana jest orzechami betelowymi, tytoniem, na których spoczywa zaklęcie. Bywa też, że jakiś fragment jej ubioru zostaje powieszony przy miejscu spoczynku chłopaka — ma to sprawić, że dziewczyna przyjdzie do niego.

<sup>13</sup> Przed wyborem partnerki chłopcy udają się na zwiady, chodzą po wiosce, rozmawiają i mają oczy szeroko otwarte na dziewczęta. Sami jednak nie umawiają się, lecz porozumiewają się spojrzzeniami. Najlepsza pora dnia na takie podchody, to późne popołudnie.

Rodzice młodego mężczyzny oczekują, że wyznaczona mu jeszcze we wczesnym dzieciństwie żona jest dziewicą. Dlatego po przyjeździe do domu młodego rodzice bacznie obserwują ją i oceniają, czy jej wygląd zewnętrzny wskazuje na przymioty osoby bez doświadczenia seksualnego. Tubylcy wierzą, że gdy dziewczyna ma opadłe policzki (*paium disapat*), opadające piersi (*susum dimokot*) oraz szerokie, tłuste biodra (*bubuki dilab*), nie może być dziewicą. Wynika to z powszechnej wiary, że w spermie mężczyzny znajduje się tłuszcz, który w czasie stosunku przedostaje się do bioder dziewczyny. Opadanie piersi (tubylcy mówią na nie „złamane”) tłumaczy się częstym przygniataaniem ich przez ciało mężczyzny. Młodych ludzi, którzy nie weszli jeszcze w związki małżeńskie, a mieli już stosunki seksualne, tubylcy nazywają *kumit* lub *malma*. Dziewczynom takim często przygaduje się: *Yu meri pinis na yu save gut long dispela wok, a?* (pidgin) czyli „Jesteś już kobietą i dobrze poznałaś już ten rodzaj pracy?”. Chłopcu w takim przypadku można powiedzieć: *Malo bilong yu i no gutpela tumas*, co można przetłumaczyć jako „Twoja przepaska biodrowa nie jest dobra” (opada).

Większość chłopców zostaje wprowadzona w tajniki pożycia seksualnego przez kobiety o wiele od nich starsze. Dopiero potem poszukują oni dziewcząt młodszych od siebie. Stosunek z dziewicą jest zawsze czymś godnym chwalenia się po całej wyspie. Stąd mężczyźni rywalizują na wyścigi, by „otworzyć” lub „ustrzelić” dziewicę. Również dziewczęta rozpoczynają swoje życie seksualne dosyć wcześnie, zazwyczaj przed pierwszą menstruacją. Podobnie jak w wypadku chłopców, wprowadzają je w ten świat o wiele starsi, zazwyczaj żonaci partnerzy.

Na ogół przyjmuje się, że kobieta nie potrzebuje oczyszczenia po stosunku, chyba że karmi niemowlę, lub zaraz po akcie seksualnym podaje pokarm dzieciom, rodzinie, znajomym lub świniom. Społeczność wierzy, że kobieta oczyszcza się sama poprzez menstruację. Natomiast mężczyźni, by się oczyścić, muszą naśladować kobiety, nacinając sobie członek. Przyjmuje się, że mężczyzna z natury nie ma w sobie nieczystości, będąc stworzonym takim, jakim jest — natomiast pierwsza kobieta „zrodzona” była bez pochwy; to mężczyzna udoskonalił ją, „dodając” jej pochwę i otwierając ją na stosunek i rodzenie. Następstwem tego kobieta przemieniła się z istoty niebiańskiej w ziemską.

Młodym zwraca się największą uwagę na zakaz stosunków seksualnych z kimś spokrewnionym. Tylko zwierzę może współżyć z krewnym — taką maksymę przekazuje się dzieciom. W razie popełnienia tego wykroczenia młodzi muszą opuścić wyspę przynajmniej na kilka lat. Wypadki takie są jednak bardzo rzadkie. Nie do zaakceptowania są stosunki seksualne pomiędzy najbliższymi krewnymi. Winowajcy powinni być od razu zabijani — twierdził tanep Bađ — by nie dać nikomu tak strasznego przykładu do naśladowania. Stosunki takie określane są zwrotami typu: „twoja mama jest twoją żoną” lub „twoja siostra jest twoją żoną”. Zakazane są też stosunki z osobami należącymi do tego samego totemu. Jednak wielu pytanych o to młodzieńców odpowiadało: „Ciężko byłoby nie mieć stosunków z połową dziewcząt z wyspy, co by nam pozostało? Nic nie zaszkodzi, jeśli od czas do czasu zrobimy coś małego i udamy się każde w swoją stronę — przecież nie chcemy się od razu żenić!”

Sfera życia seksualnego mieszkańców Biem obwarowana jest wyraźnymi normami moralnymi. Zasady te przekazywane są młodzieży m.in. w czasie uroczystości związanych z inicjacją w domu duchów — *kied*. Mówi się tam młodym o potrzebie zachowania wierności małżeńskiej. Jednak coraz trudniej jest znaleźć kogoś, kto mógłby powiedzieć publicznie: „Nie cudzołóżcie, bo takie jest nasze prawo, które przekazali nam przodkowie; bierzcie przykład ze mnie, ja nie cudzołożę, ja jestem dobry.” Dziś podobnym oświadczeniom towarzyszą zazwyczaj ironiczne uśmiechy, a nawet pytania w rodzaju: „Dlaczego tej a tej kobiecie urosły wielkie pośladki i szerokie biodra?”, sugerujące że to sam upominający „oddał jej wiele swojego tłuszczu”. Jak przyznają sami tubylcy, mało jest dziś kobiet i mężczyzn dochowujących zasad wierności.

Cudzołóznicy określani są mianem złodziei. „To, czego używają (pochwa lub prącie), nie należy do nich” — mówią o takich osobach tubylcy. Mężczyzna i kobieta powinni zachować swoje organy seksualne na wyłączne użycie w małżeństwie. Szczególnie potępiane jest cudzołóstwo kobiet. Mężczyźni, jako powody cudzołóstwa, podają ciągle podejrzenia i nieufność ze strony żony, lub kuszenie ich przez inne kobiety. Oni sami — we własnych oczach — nigdy nie są powodem cudzołóstwa. Kobiety, jako powód zdrady, podają brak zainteresowania ze strony mężów i zbyt rzadkie stosunki seksualne<sup>14</sup>.

W codziennym życiu wykroczenia natury seksualnej i związane z nimi kłótnie są na porządku dziennym. Surowość kary za popełnienie wykroczenia w tej dziedzinie jest zróżnicowana i zależy od statusu społecznego danej osoby. Zakazem objęte są w pierwszej kolejności takie rodzaje kontaktów seksualnych, jak cudzołóstwo *tanepa*, zarówno z panną, jak i mężatką, cudzołóstwo *dziangdzianga*, szczególnie z żoną wodza, czy wreszcie cudzołóstwo żonatego mężczyzny z kobietą zamężną, szczególnie z pierwszą żoną wodza (*med*), lub kolejną jego żoną.

Kawaler nie może również cudzołożyć z mężatką. Wysokość kary uzależniona jest tu od statusu społecznego kobiety: im wyższa jest jej pozycja w klanowej hierarchii, tym srozsza kara spotyka kawalera. Cudzołóstwo z mężatką uważane jest za przestępstwo równe kradzieży, czy posadzeniu własnych bulw lub nasion w cudzym, już przygotowanym do sadzenia ogrodzie. Kobiętę karze się za to biciem — czyni to jej rodzina, zwłaszcza bracia. Ci ostatni zmuszani są czasami do zapłacenia grzywny rodzinie pokrzywdzonego męża, szczególnie w przypadkach, gdy za kobietę uiszczono wcześniej zapłatę, tzw. *dounki*. Najwyższa kara — śmierć kochanka — przewidziana jest za kontakt z żoną wodza.

Sam mąż boi się bić niewierną żonę, która może wtedy powiedzieć publicznie, że nie jest on w stanie dać jej przyjemności podczas stosunku. Zniesławiany mąż najgorzej znosi uwagi o rozmiarach i twardości swojego penisa. Podobnie ma się sprawa z żoną, dla której określenia typu: „Twoja pochwa jest tak wielka, że może zmieścić dojrzały owoc drzewa chlebowego”, albo „owoc papai”, czy stwierdzenie, że

<sup>14</sup> Mężczyźni odpowiadają na to: „Gdybym wiedział, że moja żona ma tak rozpaloną pochwę, polałbym ją trochę swoją wodą (spermą), bo tej mi nie brakuje”.

w celu zaspokojenia potrzebuje raczej kija kopieniaczego lub węgorza, a nie męskiego penisa, są wielkim poniżeniem<sup>15</sup>.

Zakazane są też kontakty seksualne z upośledzonymi umysłowo. Zakaz ten dotyczy szczególnie zamężnych kobiet.

Skutki i formy kar za zdradę są rozmaite, od kłótni, połączonej z ciężkim pobiciem, aż do wojny klanów i zabójstwa. Jednak sporadycznie dochodzi do oficjalnych, sankcjonowanych tradycją form wymierzania kary za cudzołóstwo. Jednak tubylcy starają się wykonywać je po kryjomu, we własnym gronie<sup>16</sup>. Wyjątek stanowi tu cudzołóstwo z żoną wodza. Presja, wywierana w tym względzie na żony wodzów, jest tak wielka, że właściwie nie mają one możliwości popełnienia cudzołóstwa, gdyż zawsze towarzyszą im inne kobiety. Potencjalnych śmiazków odstrasza zaś wymiar kary.

Inaczej podchodzi się do relacji seksualnej żonatego mężczyzny z dziewczyną lub kobietą niezamężną, i to zarówno z wdową, rozwódką, jak i panną. W takich wypadkach mężczyźni żonaci przeważnie nie ponoszą żadnych kar, co najwyżej może się ona sprowadzać do przekazania rodzicom czy braciom dziewczyny prezentu, jako rekompensaty za jej wykorzystanie. Na ogół określa się go jako „zapłata za pochwę” czy „zapłata za wstyd”. Jednak w sytuacjach, gdy dziewczynę wcześniej przeznaczono na żonę innemu mężczyźnie, narzeczony — lub jego rodzina — powinien otrzymać zadośćuczynienie w formie prezentu lub przeprosin. Żonaty mężczyzna obowiązuje też inne zakazy bądź ograniczenia. Takich, którzy notorycznie cudzołożą i nie reagują na ostrzeżenia wodza, lub innych starszych, określa się jako *tamot malmal* — człowiek, dla którego cudzołóstwo jest „sposobem na życie”, lub *anu kuguonki*, czyli mężczyzna, który „bawi się w wiosce, przekracza prawo, stroi sobie żarty z tradycji”. W skrajnych przypadkach, gdy niemoralne prowadzenie mężczyzny stanowi niebezpieczeństwo dla pokoju społecznego w wiosce, wódz może w tajemnicy zlecić wykonanie wyroku śmierci trucicielowi — *sangumie*.

Absolutny zakaz cudzołóstwa obowiązuje — jak już wspomniałem — wodza, a także wszystkie jego żony. *Tanep* powinien dawać przykład poprawnego zachowania i unikać sytuacji, stwarzających jakiegokolwiek podejrzenia nie respektowania tabu. Postawa *tanepa* musi wskazywać, iż wódz nie kala godności władzy. W wypadku lekkomyślnych kontaktów z innymi kobietami traci on autorytet, co zwalnia poddanych od posłuszeństwa. O takim wodzu tubylcy mówią, że „bawi się swoimi poddanymi” (*kiu be buor iguonek*). Dla wodza, który nie respektuje i nie przestrzega tradycji, istnieje tylko jedna kara — śmierć przez otrucie. Spośród moich informatorów zarówno Leo Mando, jak i Burieng, pamiętali wykonanie takiego wyroku; odnosiło się to jednak do *tanepa sisik*. Nie mogli podać przykładu wykonania wyroku śmierci na *tanepie tamot*. Jednak tubylcy podają przykłady cudzołóstwa wodzów, którzy nie ponieśli za to żadnych konsekwencji. Wręcz przeciwnie — kobiety, które z nimi cudzołożyły i zdołały to ukryć przed społecznością wioski, w nagro-

<sup>15</sup> Owoc drzewa chlebowego może mieć wymiary: 30 × 20 cm; podobnych rozmiarów jest owoc papai.

<sup>16</sup> Malinowski, op. cit., s. 240.

dę po rozejściu z *tanepem* otrzymały prawo do noszenia dłuższej spódniczki z trawy, takiej, jaką nosi królowa — *med*.

Nominalnie kara śmierci grozi też mężczyznom, którzy utrzymują kontakty seksualne z żonami wodzów lub z żonami *dziangdziangów*. W celu uniknięcia jakichkolwiek podejrzeń nie powinni oni śledzić królowej, a szczególnie wtedy, gdy jest sama.

Panny i kawalerowie cieszą się za to dość dużą swobodą wzajemnych zachowań seksualnych. Jednak ci, którzy często zmieniają partnerki, nie cieszą się dobrą opinią i określane są jako *malmal*, czyli tacy, którzy często współżyją z różnymi kobietami (tym samym terminem tubylcy określają cudzołóstwo), lub *mietmiet*, czyli „kobieciarze”, którzy nagminnie nagabują swoje ewentualne partnerki. Również cudzołóstwo żonatego mężczyzny z panną nie powoduje większych konsekwencji.

Poza tymi wypadkami, cudzołóstwo (*malmal*) jest na Biem potępiane, gdyż ma ono — jak uważają tubylcy — największy wpływ na zakłócenie harmonii pożycia małżeńskiego<sup>17</sup>. Wypiarze generalnie nie akceptują takich zachowań i starają się je ukryć przed społecznością, czego wynikiem jest mała liczba oficjalnie notowanych zdrad małżeńskich. Jednak w praktyce za cudzołóstwo uważany jest tylko taki przypadek, gdy zarówno mężczyzna, jak i kobieta, zostali wielokrotnie zaobserwowani w trakcie stosunku, a ich rodziny zainteresowane są ujawnieniem tego faktu. Termin *malmal*, którym określa się cudzołożnika, oznacza też osobę parającą się prostytutką.

W sytuacjach zdrady małżeńskiej społeczność oficjalnie zachowuje milczenie, choć temat ten stanowi główny motyw pokątnych rozmów i plotek. Powiadomianie zainteresowanej rodziny o fakcie cudzołóstwa jest zabronione, a osobę, która to uczyni, określa się pogardliwym słowem *parger*, czyli donosiciel. Zazwyczaj o zdradzie wiedzą wszyscy mieszkańcy, jednak sama wiedza nie prowadzi do interwencji. Dopiero wyciągnięcie faktu na forum publiczne przez *pargera* zmusza wodza i zainteresowane rodziny do zajęcia stanowiska. Jednak po załatwieniu sprawy, z czym wiąże się bardzo często wymierzenie kary, poszkodowana społeczność odwraca się od donosiciela.

Uważa się, że tylko rodzina cudzołożnej kobiety może skłonić ją do zaniechania tych praktyk. Robią to najczęściej jej bracia — ostentacyjnie i hałaśliwie, lecz w tajemnicy przed mężem. Tradycja mówi, że rodzina żony ma do tego prawo, gdyż mężczyzna, żeniąc się z daną kobietą, wiąże się również z członkami jej klanu. Kobieta, zdradzając męża, naraża się więc na szyderstwa i obmowę wszystkich członków klanu, robiąc pośmiewisko nie tylko z siebie (*iguonekdi*), ale także z męża (*itamottagi*). Dopiero po awanturze i napomnieniach braci może jawnie ją potępić mąż, a społeczność wioski może wypowiadać się o tym oficjalnie. Również dopiero wówczas żona cudzołożnego mężczyzny może napiętnować związaną z nim kobietę. W takich sytuacjach często dochodzi do bójki pomiędzy kobietami. Jest to widowisko, w której rolę widzów gra cała społeczność. Słychać wtedy odgłosy zachęcające

<sup>17</sup> Malinowski, op. cit., s. 239.

do kontynuowania walki, do „dołożenia” drugiej stronie, do szarpania za włosy, za piersi itd.

Inną tradycyjną formą powiadomienia męża o zdradzie żony jest przekazanie mu informacji przez pośrednika, najczęściej członka rodziny, tzw. „świerszcza” (*adżik*). Osoba pośrednika nie powinna być ujawniona. W zasadzie cała społeczność zna *adżików*, ale ich funkcja jest usankcjonowana tradycją, więc nikt nie ma im za złe donoszenia, które uważa się za ich przywilej czy wręcz „zawód”.

Bywa, że winowajca zawczasu ucieka, co czyni nie tylko ze strachu, ale przede wszystkim z poczucia wstydu. Do domu może powrócić dopiero gdy przemienie gniew rodziny. W tym czasie strona pokrzywdzona niszczy dom, ogród i dobytek cudzołożnika, czyniąc to z ogromnym hałasem: wielkość zniszczeń jest świadectwem siły gniewu. Rodzina pokrzywdzonego męża ma też prawo do pobicia samego winowajcy, przy czym w czasie wymierzania kary pozostali członkowie jego rodziny — szczególnie żona — pozostają nietykalni. To ważne ograniczenie, albowiem w obronie osoby pobitej niewinnie może stanąć cały klan. Po zakończeniu takiej waśni obowiązkiem wodza jest wyegzekwowanie od winnych zadośćuczynienia w formie prezentów (*asam*), np. naczyń i sprzętów domowych, dla poszkodowanej rodziny.

Szczególnym aktem zemsty za zdradę jest wykonanie na winowajcy wyroku śmierci. Wcześniej poszkodowana rodzina odbywa potajemne narady (*dabuii*), w których często uczestniczy wódz. W czasie tych spotkań, żując orzechy betelowe, wydają wyrok (*nanar diuni*) oraz ustalają czas i miejsce jego wykonania. Gdy wyrok zapadnie, a winowajca wcześniej nie zdoła uciec, wódz zleca egzekucję innemu klanowi. Przesyła wówczas wodzowi tego klanu prezenty w postaci orzechów betelowych i tytoniu, a przyjęcie daru świadczy o zgodzie na wykonanie zabójstwa. Bywa, że od momentu zapadnięcia wyroku do jego wykonania mija wiele dni, nawet miesiące, ale jego realizacja jest nieunikniona. Jedynym ratunkiem może być ucieczka skazanego na inną wyspę — i to na wiele lat.

Stosunkowo nowym zjawiskiem na Biem jest wielka liczba nieślubnych dzieci. Wiele niezamężnych dziewcząt zachodzi w ciążę podczas pobytu w mieście, czy nawet na samej wyspie. Obowiązkiem ojca nieślubnego dziecka — oczywiście jeśli można go zidentyfikować na wyspie — jest opieka. Może on wnieść zapłatę za „wstyd”, np. przekazać kawałek ziemi w formie spadku dla dziecka, lub przyjąć do domu jego matkę, jako kolejną żonę. Gdy „wstyd” nie zostanie wynagrodzony i pozostaje ona nadal „zbrukana” (*isakaretakdi*), rodzina nieślubnej matki popada w gniew, dochodzi do kłótni i bójki. Bywa, że i rodzina żony dołącza się wtedy do karaniania niewiernego męża (*tamot dimisiriki*).

Za najcięższe wykroczenie uważają tubylcy również kazirodztwo. Prawo egzogamii, tj. zakaz zawierania małżeństw i utrzymywania pożycia seksualnego w obrębie klanu, cytowane jest często jako jedna z najbardziej rygorystycznych i uniwersalnych norm tradycyjnego prawa pierwotnego<sup>18</sup>. Krajowcy uważają wszystkich mężczyzn i wszystkie kobiety w obrębie klanu za braci i siostry. Dlatego obo-

<sup>18</sup> Por. Malinowski, op. cit., s. 63.



wiązuje ich bezwzględny zakaz zbliżeń seksualnych. Wyróżniają oni przynależność klanową i przynależność, wynikającą z więzów krwi. Za bliższe i ważniejsze uważają pokrewieństwo, dlatego też za utrzymywanie kontaktów seksualnych pomiędzy członkami najbliższej rodziny grożą najsurowsze kary. Pożycie seksualne siostry z bratem czy ojcem, lub matki z synem, traktowane jest jako najcięższa zbrodnia. Winnemu daje się możliwość popełnienia samobójstwa, aby w ten sposób dokonał zdjęcia „wstydu” z siebie i z rodziny, „by zrzucił wstyd ze swojej skóry”. Tubylcy twierdzą, że utrzymywanie związków kazirodczych powoduje pozorną śmierć — to tak, jakby „zjadali własne ciało i ducha”. Proces ten określają jako *matadi dimanginek*. Kazirodca, który zdoła uniknąć kary dzięki ucieczce, uważany jest za zmarłego: „jego imię umiera”, a rodzina, dopóki winowajca żyje fizycznie, ma poczucie wstydu. Bywa także, iż z powodu wstydu cała rodzina opuszcza wioskę. Czasem poczucie to doprowadza krewnych do zgładzenia winowajcy (*nanar diuni*), którzy o pomoc w wykonaniu wyroku proszą wodza. Dokonuje się tego m.in. w czasie, gdy winowajca samotnie wypływa na morze lub udaje się w ustronne miejsce, np. do ogrodu. Wówczas sekretnie powiadamiają wyznaczonego zabójcę, przekazując mu podarunek w postaci liści tytoniu, zawiniętych w pochwę z palmy limbowej<sup>19</sup>. Tubylcy określają te czynności jako *kadagab dinangni*.

Utrzymywanie związków kazirodczych przez dalszych krewnych podlega niższej karze, zresztą często ludziom tym na ogół udaje się uciec. Po dłuższej nieobecności wracają do wioski, jednak nadal spotyka ich niechęć i izolacja, a ich występki jest głównym tematem rozmów i domysłów. Bywa, że odrzucenie przez społeczność wioskową doprowadza winowajcę do śmierci samobójczej. Samobójcy najczęściej wypływają łodzią daleko w morze, bez możliwości powrotu, gdzie toną albo giną z głodu.

Tak samo surowo osądzone są stosunki z małymi dziewczynkami. Przypadki pedofilii są na wyspie bardzo rzadkie. Ojcowie starannie pilnują swoich małych córek, szczególnie pierworodnych, które są ich „oczkiem w głowie”. Jeśli ojciec dowiadyduje się, że jego córka jest wykorzystywana seksualnie przez dorosłego mężczyznę czy dorastającego młodzieńca, karze go podpaleniem jego domu czy nawet zabiciem. Pedofilia według mieszkańców Biem jest tak ciężkim przestępstwem, że nie wchodzi tu w grę żadna rekompensata. Rodzina ukaranego uwodziciela nigdy nie ma o to pretensji do ojca. Mówi się powszechnie: „Nie zrywa się niedojrzałych owoców”, lub „Nie bierze się z ogrodu owoców nie nadających się jeszcze do spożycia”.

Podczas mojego pobytu na wyspie Gabis, jeden z *dżiangdziangów*, odkrył że nauczyciel Alois, pochodzący z prowincji Madang, ale ożeniony na wyspie Biem, który adoptował jego córkę, współżył ze swoimi uczennicami na wyspie Kadawar. Gabis zareagował natychmiast, rozkazując żonie, by przyprowadziła do rodzinnego domu córkę Alojżę. Jej opiekun bez dyskusji podporządkował się woli Gabisa.

Gdy zbliża się okres *menarche*, podrastająca dziewczyna traktowana jest już jako dorosła kobieta, która ma prawo do współżycia seksualnego. Ojcowie przestają

<sup>19</sup> Limbum (*Kentioopsis archontophoenix*), palma, ma duże zastosowanie przy wyrobieniu desek na podłogi i ściany domów. Z jej liści wyrabia się koszyki i maty.

się wówczas interesować życiem intymnym swoich córek. Gdyby któryś z nich nadal wykazywał tu gorliwość, mógłby być przez wspólnotę podejrzany o to, że sam „bawi się z własną córką”.

Związki seksualne wewnątrz klanu są również zakazane, gdyż mają one nie tylko charakter przewinień natury fizycznej, ale i duchowej. Mężczyzna, który odbył stosunek z dziewczyną z tego samego klanu, określane jest zwrotem *dikuruoiairu* lub *malmal*, a w naszym rozumieniu jako „ prostytutka ” lub „zбочeniec”. Podczas badań terenowych byłem świadkiem potępienia Marcusa, syna wodza Badzia, i Joanny, córki Amira, którzy pochodzili z tego samego klanu. Po ujawnieniu faktu odbycia przez nich stosunku, napiętnowany i zrozpaczony Amir biegał po wiosce krzycząc: „Co teraz zrobimy?”. Ojciec młodzieńca stwierdził, że jedynym wyjściem jest podważenie faktu zbliżenia seksualnego. W taki oto, opaczny sposób, cała sprawa została wyciszona. Jednak najczęściej winni podobnego występkę zmuszani są przez mieszkańców do opuszczenia wioski lub wyspy. Poczucie wstydu (*kusie imai*) będzie im towarzyszyć jeszcze bardzo długo.

Tubylcy, oczywiście, inaczej niż my podchodzą do zagadnień związanych z prostytucją, jednak pewne zjawiska, charakterystyczne dla tej profesji, są podobne. Młode dziewczyny często wyjeżdżają z położonych na wyspach wiosek do większych ośrodków miejskich, np. do Wewak. Powodem takich wyjazdów jest chęć zarobku i zakupienia odzieży lub innych przedmiotów, często pragnienie przeżycia przygody. Wiele spośród nich oddaje się tam prostytucji. Wracają do domu dopiero wtedy, gdy zajądą w ciążę; bywa, że dziewczyna przybywa do wioski już z dzieckiem. W oczach mieszkańców wysp profesja ta ma charakter „towarzyski”, nie związany z korzyściami materialnymi. Jednak zachowania takie w środowisku własnym otoczone są pogardą i wstydem, a w wypadku rozbicia rodziny — formalnymi karami. Obecnie zdarza się, że sądy wioskowe wymierzają za prostytucję kary pieniężne.

W języku wyspiarzy prostytucję określa się, jak wspomniałem, słowem *malmal*, czyli tak samo jak cudzołóstwo. Funkcjonuje również zwrot *makał*, oznaczający „swędenie” (w tym wypadku narządów płciowych), którym tubylcy tłumaczą podniecenie seksualne.

Prostytucja kobiet jest więc na Biem częściowo tolerowana, gdyż grożą za nią tylko kary pieniężne, natomiast wobec mężczyzn, szczególnie żonatych — bo istnieje również prostytucja męska — tolerancja jest mniejsza a kary surowsze.

Etymologia słowa „gwałt” — *buoranot ripiek* — w języku biem określa negatywny stosunek krajowców do takiego zachowania: słowem *buor* określają oni świnie, zaś *anot* oznacza przemoc, czy w ogóle czynność, wykonywaną przy użyciu siły. Zwrot *buoranot* znaczy więc nie „świństwo”, lecz czynienie szkód przez świnie, np. uszkodzenie ogrodzenia i zniszczenie ogrodu. Tubylcy podkreślają przy tym, że świnie nie można poskromić, sama jej natura i charakter sprawia, iż czyni szkody.

Na podkreślenie zasługuje fakt, iż przypadki gwałtów są wśród tubylców sporadyczne. W czasie mego wieloletniego pobytu na wyspie zanotowano tylko jeden gwałt, który nie spowodował większych konsekwencji, bo spór rodzin zakończył się polubownie. Rzadkość popełniania gwałtów jest po pierwsze wynikiem braku trudności w znalezieniu kobiety chętnej do odbycia stosunku — dla kobiet na Biem

dziewictwo nie ma znaczenia — po drugie przeświadczeniem, że sprawca gwałtu zostanie surowo ukarany.

Słowem *nat* tubylcy określają małe dziecko, zaś *tatot*, to pocięcie lub posiekanie czegoś: taka jest etymologia słowa aborcja — *nattatot*. Zwrot ten wskazuje na fakt, że do aborcji stosuje się tu ostre środki, powodujące zniszczenie płodu i usunięcie go z łona matki. W takich wypadkach używa się rozmaitych ziół oraz wywaru z liści i łodyg bambusa.

Wykonanie aborcji obwarowane jest szczególnymi powodami: gdy niezamężna kobieta zajdzie w ciążę i nie ma szans na zawarcie małżeństwa z ojcem dziecka, np. gdy jest ono rezultatem prostytucji czy gwałtu; gdy rodzice ciężarnej dziewczyny wcześniej wyznaczyli jej innego mężczyznę na męża; gdy dziecko jest wynikiem zdrady małżeńskiej; gdy ciąża jest wynikiem stosunków kazirodzych oraz kiedy kobieta karmi jeszcze piersią dziecko urodzone wcześniej i zajdzie w ciążę następną. W tym ostatnim wypadku decyzję o wykonaniu aborcji podejmują oboje małżonkowie.

Jeżeli kobieta zna i potrafi zastosować środki przyczyniające się do usunięcia płodu, zabieg ten wykonuje sama. W przeciwnym wypadku, przekazując prezenty — *tabtab* — (orzechy betelowe lub tytoń), prosi o pomoc znachora, który w tajemnicy przed wspólnotą podaje jej lekarstwo. Sam akt aborcji ma miejsce z dala od wioski, w buszu.

Znana jest też antykoncepcja (*kupkup*). Kobiety, chcące zapobiec niepożądaney ciąży, stosują rozmaite środki naturalne, takie jak wyciąg z kory drzew, zmieszany z sokiem orzecha kokosowego. Stosowanie antykoncepcji ma miejsce w sytuacjach, gdy rodzina ma zbyt dużo dzieci oraz kiedy kobieta w okresie ciąży choruje i poród zagraża jej życiu (*taruru sakaret*).

Podobnie jak w przypadku aborcji, dawkowanie odpowiednich ziół stosowane jest pod kontrolą miejscowych znachorów. Podawane leki ziołowe powodują, że kobieta staje się bezpłodna (*kupkup ngakapisini*). Zapłatę za pomoc stanowi, jak wyżej, przekazanie znachorowi prezentu w postaci orzechów betelowych lub tytoniu.

Relacje homoseksualne (*goap as* w pidgin) należą na wyspie do zupełnej rzadkości. Sprowadzają się raczej do wspólnej masturbacji. O marginalności homoseksualizmu na Biem mówi chociażby fakt, że w autochtonicznym języku nie funkcjonuje zwrot, określający tego typu zachowania. Mówiąc o takich relacjach, wskazuje się na ogół na obcych — pracowników na plantacjach lub więźniów. Na wyspie takich kategorii ludzi nigdy nie było. Nawet zaczęcie tego tematu stanowi przedmiot żartów, opowiadań i pokazów. Częściej już można usłyszeć o współżyciu mężczyzn i kobiet z psami. Zachowania homoseksualne są tu traktowane z pogardą, jako „niedorzeczny żart”. Homoseksualizm nie ma bowiem odniesienia do mitów. Pierwsi mężczyźni, przebywając bez kobiet, czy z kobietami, które nie posiadały jeszcze pochwy, nie współżyli pomiędzy sobą. Wspomnienie o czymś homoseksualizmie wywołuje uśmiech na twarzy. Leo Mando, *dziangdziang* i jeden z najbardziej wpływowych ludzi na Biem, twierdzi że członek takiego mężczyzny ma zapach „zdechłej ryby z rzeki Sepik”, tj. błota. Za tych, którzy preferują praktyki homoseksualne, uważani są natomiast biali. Mando dziwił się, że mimo iż białe kobiety są tak atrak-

cyjne, ich mężczyźni tego nie widzą: „Dajcie nam te kobiety — choć jesteśmy już starzy, posypią nas jeszcze wapnem!”

Dla tubylców akt seksualny sam w sobie nie jest zatem czymś wstydliwym lub kojarzonym ze złym postępkim. Natomiast ograniczenia, obowiązujące w kontaktach między kobietami i mężczyznami, określane są przez tradycję i zasady prawa zwyczajowego. Zasady te przede wszystkim przyczyniają się do scalania małżeństwa i rodziny, co zabezpiecza im byt i spokojne życie. Postępowanie sprzeczne z tymi regułami jest karane (przynajmniej w teorii), a im wyższy status społeczny winowajcy, tym kara powinna być sroższa.

Wyspiarze z Biem dostrzegają różnicę pomiędzy aktem seksualnym, usankcjonowanym instytucją małżeństwa i uświęconym rytualnymi oczyszczeniami, a erotyczną zabawą, służącą jedynie rozrywce i rozładowaniu napięcia. Ten pierwszy jest traktowany jak poważna praca i określaný jest jako dawanie życia (*wok wantaim meri*) albo zrobienie dziecka (*wokim pikinini*). W czynności tej współpracują nie tylko mężczyzna i kobieta, ale także duchy ich przodków, zainteresowane w kontynuacji rodu. O seksualnych igraszkach mówi się na wyspie: „bawić się razem z kobietą” (*pilai wantaim meri*). Nie jest to poważne wykroczenie (jeśli oczywiście nie wiąże się dodatkowo z zakazem uwodzenia mężatki lub z tabu egzogamii), aczkolwiek nie stanowi też specjalnego powodu do chwały.

## Dziecko — rozpieszczane i obserwowane

Narodziny dziecka — według opinii tubylców — są elementem scalającym rodzinę. Posiadanie własnych dzieci jest tu traktowane jako „błogosławieństwo” Istoty Najwyższej i dlatego rodzice muszą okazywać im jak najwięcej miłości. Dziecko powinno być kochane, lecz jednocześnie wymaga się od niego spełniania swoich obowiązków i powinności zgodnych z tradycją. Rodzice muszą je nauczyć pracy i posłuszeństwa, zarówno do siebie, jak i innych ludzi. Dzieci należy nauczyć, że nie mogą się kłócić i bić, bo takie postępowanie może odebrać rodzicom szacunek i dobre imię. Obowiązkiem rodziców jest wpajanie dzieciom szacunku do rodziny, ludzi starszych oraz przyjaciół rodziny — *asek*. Najwięcej czasu rodzice powinni poświęcać synom, a szczególnie pierworodnemu, bo to właśnie on zajmie w przyszłości miejsce ojca. Zgromadzony w ciągu lat małżeński dobytek w końcu zostaje rozdany dzieciom, które powinny opiekować się starymi rodzicami.

Dziecko określa się słowem *nat*, niezależnie od płci, chociaż w stosunku do starszych dzieci można używać określenia *nat* dla chłopca, a *basas* dla dziewczynki.

Dzieci — jak mogłem zaobserwować przez lata pobytu na Biem — wychowują się pod mocnym wpływem rodziców. Aż do chwili inicjacji prawie stale przebywają w domu rodzinnym, tam śpią i wracają z zabaw po jedzenie, tam chorują itd. W domu też jedno z rodziców zawsze obserwuje ich zachowanie i strzeże przed grożącymi niebezpieczeństwami. Szczególną odpowiedzialność ponoszą rodzice za małe dzieci (*nat uakun*).

Jeżeli dzieci są niegrzeczne i hałasują, wódz lub jego pomocnik zwracają uwagę rodzicom, że ich dzieci to *tamot natutag*, czyli „nie ludzie”.

Do młodzieży (*nat butuangu*) zaliczają się chłopcy, którzy nie przeszli jeszcze przez ceremoniałę inicjacji, oraz dziewczęta przed pierwszym *menarche*. Ich głównym obowiązkiem jest posłuszeństwo wobec rodziców, wodza oraz innych dorosłych. Powinni pomagać rodzicom oraz uczestniczyć we wspólnych pracach społeczności, np. przy budowie domu czy łodzi. Młodzież, która nie stosuje się do tych rygorów, to *tamot natutag*, czyli „nie ludzie”. Wina za złe postęпки młodzieży spada na rodziców, którzy są karani za swoje dzieci.

Dzieci na wyspie prawie nigdy nie pozostają bez opieki. Szczególnie jako niemowlęta są obiektem ciąglego zainteresowania. Uważa się jednak bardzo, bo nic nie zagrażało ich bezpieczeństwu. Z tego też powodu nie powinny ich dotykać obce kobiety, karmiące piersią. Bawieniem dzieci zajmują się więc na Biem stare babcie i niezamężne dziewczęta, najczęściej dziewczynki w wieku 7–12 lat. Inne kobiety mogą nie przestrzegać tabu i zagrozić przez to zdrowiu, a nawet życiu dziecka. Wyjątkiem jest sytuacja, gdy matka nie ma lub ma za mało pokarmu w piersiach — wtedy szuka się płatnej karmicielki. Musi nią być jednak kobieta z rodziny matki niemowlęcia.

Mleka z piersi nie można zastąpić innym pokarmem. W przeszłości, kiedy matka nie miała pokarmu lub umierała po porodzie, zazwyczaj żywe dziecko grzebano we wspólnej mogile. Uważa się bowiem, że tylko Natkamondog był w stanie przeżyć po śmierci matki, ssąc pod ziemią sok z korzeni drzewa chlebowego. Gdy nie wystarcza pokarmu dla dwójki noworodków, najczęściej uśmierca się jedno z bliźniąt. Mieszkańcy Biem uważają, że karmiąc na raz dwoje dzieci, matka sama się zabija przez nadmierne osłabienie.

Na płacz dziecka matka odpowiada włożeniem sutka do jego ust. Dalszą czynnością jest masowanie piersi dziecka, tak by mleko mogło spływać szybciej do jego żołądka. Po skończeniu karmienia matka dotyka ciała dziecka palcami, wargami i nosem. „Ciało musi być dotykane — twierdzą wyspiarze — by mleko rozeszło się w każdą jego część”. Nakazana dieta to mleko, nawet podawanie wody jest zakazane. Po trzech miesiącach od narodzin można podawać niemowlęciu sok z orzechów kokosowych. Po pięciu miesiącach dozwolone jest podawanie miękkich i słodkich bananów. Matka ma je najpierw przeżuć i w tej formie podać niemowlęciu. Wraz ze wzrostem dziecka podaje mu się papki z taro, słodkich ziemniaków czy innych bulw. Przysposabia się też dziecko do przebywania w siatkach (*bilum*), lub koszykach z trawy, które służą jako kołyski i hamaki. Matka może pozostawić dziecko w domu dopiero wtedy, gdy jest ono w stanie spożywać samodzielnie wioskowe pokarmy.

Dużą uwagę zwraca się na higienę. Dziecko powinno być kilka razy dziennie obmywane w domu, lub w morzu. Do obmycia używa się skorup z orzechów kokosowych, którymi polewa się niemowlę. Zanurza się dziecko w morzu i uczy je pływać. Dziecko samo, bez instrukcji, poznaje ruchy w wodzie, przylegając w tym czasie do ciała matki. Nie zwraca się dzieciom uwagi, kiedy i gdzie mają oddawać kał i mocz. Kobiety usuwają dziecięce odchody daleko od domu, by mrówki, które się nimi karmią, nie zostały przez dziecko spożyte i nie spowodowały w ten sposób jego choroby.

Istnieje zakaz raczkowania. Dziecko powinno poruszać się samo dopiero w wieku około dwóch lat. Zakaz ten tłumaczony jest niebezpieczeństwem oddalenia się małego od domu lub ryzykiem dostania się do ogniska względnie spadnięcia z domu, budowanego na palach. Małe dzieci usadzane są w rogu domu, gdzie podaje im się jakieś zabawki.

Kiedy dziecko osiąga wiek dwóch lat, rodzice lub *kandere* (brat matki) nacierają dziecku kolana, by było ono w stanie utrzymać ciało w pozycji pionowej. Nie uczy się dzieci chodzenia, bo — jak mówią tubylcy — „drzewo rodzi samo, bez dawania mu wskazówek”. Następnie stosuje się zabiegi magiczne, które mają przyspieszyć zdolność mówienia poprzez wpłynięcie na odpowiednie „ułożenie” języka. Uczenie mowy jest to zadaniem matki. Pierwszymi słowami wymawianymi przez dziecko są „matka” i „ojciec”. Innych słów uczy się przez pokazywanie przedmiotów i kilkakrotne powtarzanie ich nazwy.

Najważniejszą zasadą w doglądaniu dziecka jest dbanie o jego ducha. Tubylcy wierzą, że duch życia może opuścić dziecko bez ostrzeżenia i zazwyczaj już więcej nie powraca. Tak dzieje się aż do momentu, gdy dziecko zaczyna mówić. Ten lęk przed ucieczką ducha powoduje, że w wychowaniu dziecka zaspakajając się będzie każdą jego zachciankę, byleby tylko było szczęśliwe i spokojne.

Mniej więcej do ósmego roku życia dzieci bawią się beztrosko w wiosce, buszu lub nad brzegiem morza<sup>20</sup>. Od chwili odsunięcia od piersi matki spędzają większość czasu w towarzystwie innych dzieci z wioski. Poruszają się po niej całymi hordami, często niszcząc to, co napotkają na drodze. Szczególnie nic żywego nie umknie spod ich rąk. Małe psy, koty i kury doznają wtedy strasznych męczarni, bo dzieci robią z nimi, co tylko zechcą.

Oprócz babć i niezamężnych dziewcząt, opieką nad dziećmi zajmują się „kolektywne” matki: kobiety zmieniają się co kilka dni, zajmując się większą grupą dzieci. Opiekunki nie biorą udziału w zabawach, za to bacznie obserwują postępowanie podopiecznych<sup>21</sup>.

W rodzinach poligamicznych, w przypadku urodzenia dziecka przez którąkolwiek kobietę, pozostałe żony, z którymi często żyła ona w rywalizacji i zazdrości, teraz przychodzą jej z pomocą. Do nowonarodzonego dziecka wszystkie żony zwracają się jak do swojego. Ono też będzie w przyszłości zwracało się do nich tak samo, jak do rodzonej matki. Czasami jednak rywalizacja kobiet nie ustaje i w takich przypadkach każda z nich siada przy swoim ognisku, gotuje tylko swoim dzieciom, ignorując przy tym pozostałe. Jednak takie zachowanie nie jest dobrze przyjęte przez rodzinę, jak i całą społeczność. Kobietę taką określać się będzie mianem *tatretu*, czyli skąpej.

Dzieci wszystkich kobiet, posiadające tego samego ojca pozostają bardzo blisko siebie, dzielą się wszystkim co posiadają, razem chodzą się kąpać i wolny czas spędzają razem na zabawach. Do swego towarzystwa biorą nawet dzieci nieślubne,

<sup>20</sup> Pływanie i granie w morzu to najczęściej wybierane zabawy. Oprócz tego popularne jest robienie figur przez układ palców i sznurka; zapasy; zabawa w chowanego i gra w piłkę.

<sup>21</sup> Por. Hogbin 1946: 275.

o których dowiadują się od bliskich, że mają wspólnego ojca, albo też matkę, o ile ona je zrodziła przed zamążpójściem i oddała na wychowanie swoim rodzicom. Także dzieci pochodzące z tych samych rodzin, a rozdzielone poprzez adopcje, trzymają się razem, choć nie wolno im rozmawiać na temat ich pochodzenia.

W przypadku rozwodu, gdy mąż zostawia żonę, albo ona ucieka od niego, dzieci powinny pozostać z ojcem. Kiedy jednak dzieci są małe, pozwala im się pozostać czasowo z matką; ma to też często miejsce w przypadku córek, które pozostając z matką, przez nią też zostają wprowadzane w życie. Chłopcy w wieku 6 lat i starsi pozostają z ojcem, gdyż są już w wieku, w którym relacja do matek uległa „oziębieniu”. Gdy dzieci pozostają z matką, rodzina ojca zwraca na nie baczniejszą uwagę i zawsze spieszy im z pomocą. Kiedy pozostają z ojcem, bardzo szybko tracą kontakt z matką i jej rodziną.

Wychowaniem dzieci zajmują się więc rodzice i opiekunowie. Zasady życia we wspólnocie przekazywane są dzieciom drogą zabaw. W intencji opiekunów zabawy mają wyrobić u dzieci poczucie odpowiedzialności, nauczyć je akceptować różnice między ludźmi, ale przede wszystkim ukształtować poczucie wspólnoty<sup>22</sup>. W tym czasie najprostszymi zajęć uczą wnuków dziadkowie, babcie zaś — swoje wnuczki. Dorośli, starając się zapewnić swoim pociechom szczęśliwe dzieciństwo, wprowadzają je jednak w problemy życia rodzinnego i wioskowego. Wiele spraw, nawet tak subtelnych jak seks, narodziny czy śmierć, dyskutowanych jest w ich obecności. Większość spośród dzieci już w wieku 3 lat była świadkami czyjegoś umierania.

Dla podkreślenia faktu ich dorastania wydziela się im kawałki ziemi w ogrodach, daje na własność drzewa, a nawet zwierzęta, szczególnie małe prosięta, które dzieci wołają po imieniu i o które mają dbać. Malcy są świadkami wielkich uroczystości *kuluou* i często można zobaczyć, jak — ku uciechu rodziny i wioskowej społeczności — naśladują taniec rodziców.

Mieszkańcy Biem porównują wychowanie do sterowania: *singar* — *ster*, (*stiaim kanu* — pidgin): „Podobnie jak steruje się łodzią, tak postępuje się i z dziećmi” — tłumaczą. „Muszą być prowadzone, aby był z nich pożytek, aby odróżniały to co dobre od tego co złe.” Najwięcej tego „sterowania” potrzebują dzieci wodza, najmniej uwagi zwraca się zaś na postępowanie sierot i dzieci z nieprawego łoża. Te ostatnie mają tylko obowiązek przyglądać się wspólnocie i uczyć same.

Zwraca się uwagę na zdolności dzieci i odróżnia ich cechy dziedziczne. Można być albo niedobrym dzieckiem, albo tylko kimś urodzonym ze złymi skłonnościami. Złe cechy wrodzone (*lo bilong papamama*, *pes bilong papamama*), jak twierdzą tubylcy, zmieniają się na lepsze wraz z dorastaniem, a najskuteczniejszym lekarstwem na zły charakter jest małżeństwo. Natomiast złe wychowanie pozostaje w człowieku, czyniąc go jednostką aspołeczną i często nie nadającą się do małżeństwa. Złe zachowanie dziecka próbuje się korygować od jego najmłodszych lat. Często można usłyszeć, jak ojciec, bijąc dziecko, mówi mu: „Biję cię, byś się nauczyło”. Wychowanie ma wprowadzić dziecko w tradycję przodków, a tym samym uczynić je odbiorcą ich błogosławieństw i darów. Jako przykłady do naśladowania często

<sup>22</sup> Por też Hogbin 1946: 277.

przywoływani są przodkowie i legendarni bohaterowie<sup>23</sup>. Ten system nauczania, mimo wielu zmian, jakie zachodzą w życiu tubylców, trwa do dziś bez większych zmian. Dzieciom powtarza się przy tym: „Biali, misje i szkoły uczą inaczej, ale ty masz postępować po naszemu!”

Chwali się zdolności dziecka, ale przede wszystkim jego pracowitość, podkreślając, że mężczyzna leniwy nigdy nie znajdzie żony, a leniwa kobieta będzie bita kilka razy dziennie.

Pracy wokół domu, w ogrodzie, wspinania się na drzewa — nie trzeba nikogo uczyć. Dzieci podpatrują rodziców i te czynności są często obiektem ich zabaw. Dotyczy to także wiosłowania na *kanu*. Chłopcy, po otrzymaniu małych wiosł od dziadków, próbują swoich sił na morzu, podążając razem z rodzicami *kanu* na drugą stronę wyspy. Dziewczęta bardziej zainteresowane są noszeniem koszyków lub bawieniem się w matki. Uczone są też sztuki kulinarnej.

Dzieci zachęca się do pracy razem z rodzicami, chociaż często w fazie początkowej ich praca przynosi więcej szkody niż pożytku. Na moje pytanie o sens takiego postępowania, ojcowie często odpowiadali: „Gdy odeślę dziecko, kto je nauczy? Jak będę potem mógł od niego czegoś wymagać?”

Bezpośrednimi wychowawcami są rodzice, chociaż cała rodzina bierze czynny udział w przekazywaniu dzieciom zasad postępowania. Jednak rola dalszej rodziny bardziej, niż na wpajaniu zasad moralnych, skupia się na przekazywaniu dzieciom wiadomości na temat pracy, sposobu jej wykonywania czy specjalizacji.

Wprowadzając dzieci w zasady moralności mocno podkreśla się, kto jest przyjacielem, a kto wrogiem. Uczy się je dbałości o przyjaźń. Kładzie się też nacisk na poszanowanie cudzej własności. Podkreśla się wartość takich cnót, jak hojność i szczerść: „Dawaj innym, a nigdy nie będziesz głodny.” Bardzo ceniona jest też cnota gościnności. Wszystkie te zasady podporządkowane są naczelnemu prawu, które głosi, że nawet godność własna (*nem bilong man; niau tamot*) — bardzo ceniona w kodeksie etycznym *Biem* — ustępuje dobru wioskowemu; własne dobro ustępuje dobru wspólnemu. Nie wolno kogoś uderzyć, bo to ktoś z twojej rodziny, bo to ktoś, z kim będziesz chodził razem na ryby, pracował w ogrodzie...<sup>24</sup>

Każde dziecko, choćby najbiedniejsze, powinno — według tubylców — mieć swojego ojca. W przypadku dziecka panińskiego może nim być brat matki; takie

<sup>23</sup> Tamże: s. 283.

<sup>24</sup> W razie niechęci do przyjęcia nauki, dziecko karci się uwagą: „Myślałem, że jesteś dzieckiem z uszami, a ty ich nie masz!” lub „Żuchwa mnie boli od gadania, ręka od bicia, a ty chyba urodziłeś się już taki nieposłuszny. Czy taki masz umrzeć, nie lubiany przez rodzinę i wspólnotę?” Rodzicom krnąbrnych dzieci okazywane jest zawsze życzliwość, chyba, że zarzucić im można uchybienia w wychowywaniu dzieci. Istnieje też i reakcja odwrotna, kiedy to społeczność wioskowa, a zwłaszcza dalsza rodzina, dostrzeże niesłuszne lub zbyt surowe karanie dziecka. Tak samo naganne jest karanie dla pokazania innym, jak dobrze się wychowuje dzieci. Wtedy społeczność reaguje uwagami: „Myśleliśmy, że ojciec tego dziecka to dobry człowiek, a on okazał się takim złośliwcem”; lub „Jego dziecko ma uszy, wiemy, że jest w nim wiele dobrego, ale trzeba cierpliwości w uczeniu go, a nie bicia”, oraz także „Jeśli ktoś nie stanie się dla tego dziecka ojcem, to wyrośnie ono na niezdarę, na gamonia”.



dziecko może też uważać za ojca samego wodza — *tanepa*<sup>25</sup>. Ale małe dziecko jest samo wodzem we własnym domu. To wokół niego rozplanowuje się zajęcia domowe. Karmi się je, zanim nawet da znać, że jest głodne, pociesza, zanim zostanie zranione i uspokaja, zanim się wystraszy<sup>26</sup>. Matka staje się niewolnicą własnych dzieci, podobny status mają też ci członkowie rodziny, którzy pomagają w ich doглядaniu. Wszystko to ma na celu stworzenie dziecku świata bez problemów.

Śmiało można powiedzieć, że dzieci na Biem są rozpuszczone. Nie wolno ich w żadnym wypadku karcić, bić, szarpać, ani nawet używać złych słów. Trzeba spełniać wszystkie ich zachcianki. By uniknąć trudnej sytuacji odmówienia czegoś dziecku, chowa się noże i ostre narzędzia, by małństwo nie miało okazji zawołać o podanie mu któregoś z nich do zabawy. Nawet, gdy dziecko żąda jakiejś drogoceńnej ozdoby z muszli, to dostaje ją bez namysłu ze strony starszych; mimo że zostaje ona najczęściej potłuczona, dziecka nie spotyka za to żadna kara.

Matczyne mleko jest jedynym pokarmem dziecka przez pierwsze kilka miesięcy życia. Zabronione jest podawanie mu wody, dopiero po dziewięciu tygodniach można podawać niemowlętom sok z orzechów kokosowych. Mniej więcej po czterech miesiącach dziecko dostaje rozgniecione, miękkie banany. Kiedy ma już około ośmiu miesięcy, podaje się mu *taro*, słodkie ziemniaki. Podobnie jak banany, przez spożyciem są one przeżuwane przez matkę. Nigdy nie zmusza się niemowlęcia do spożywania pokarmu wbrew jego woli. Matka z reguły kwituje wypluwanie przez dziecko pokarmu słowami: „Podrośnie, to polubi.” Potrawy zawierające ryby podawane są pod koniec trzeciego roku życia, podobnie jak mięso z gołębi czy kur; mięso świńskie zaczyna się spożywać jeszcze później. Niektóre potrawy pozostają jednak zakazane dla dzieci aż do czasu inicjacji (*maniak be ngad gualkini*): zabronione np. jest podawanie im mięsa z podbrzusza świni. Złamanie tego zakazu sprawi, że dzieci staną się leniwe (*gubies be gumar*), grozi im też, że staną się przedwcześnie „wewnętrznie dorosłe” (*itaia radom itamot, iain*) (coś nie tak z ich wyglądem), co grozi zakłóceniem rytmu ich duchowego dojrzewania.

Noce dziecko spędza w ramionach matki, śpiąc razem z nią na podłodze przy ognisku. Matka odgradza swoim ciałem dziecko od żaru. Podczas dnia bobas może spać sam w koszyku na werandzie, lub w siatce, zawieszanej na gałęzi drzewa. Matka zajęta jest wtedy gotowaniem albo robieniem porządków. Często matki zabierają je ze sobą, udając się po pożywienie do ogrodów czy po wodę do morza. Dziecko siedzi wtedy na ramionach matki, trzymając ją za włosy. Nierzadki jest widok młodej kobiety, która wiosłuje w *kanu* z niemowlęciem, spoczywającym na jej kolanach.

<sup>25</sup> Obecnie coraz więcej dziewcząt rodzi przed zamażpójściem. Polityka rządu popiera aborcję, jednak „wstydy”, związany z pobytem w szpitalu i lęk przed niepłodnością, jako konsekwencją zabiegu, powoduje, że dziewczęta przeważnie uciekają się do zabijania dzieci po urodzeniu. W tym też celu po zajściu w ciążę opuszczają wyspę, by wrócić po sfinalizowaniu całej akcji. Często bracia panien adoptują ich dzieci, by w ten sposób dać im „społeczne” ojcostwo. Kiedy zameżna kobieta rodzi dziecko, którego ojcem nie jest jej mąż, traktuje się je tak samo, jak dziecko nieślubne, chyba że mąż zadecyduje inaczej. Nieślubne dziecko, mając tylko rodzinę ze strony matki, jest „społecznie pokrzywdzone”. Por. C. Wedgwood 1938: 26–27.

<sup>26</sup> Por. Lutkehaus 1995: 296.

Gdy dzieci mogą już jeść „po dorosłemu” — w skład menu wspólnoty wchodzi głównie banany, *taro* i *kaukau* — coraz częściej pozostawiane są pod opieką kobiet z rodziny. Matki udają się wtedy na poszukiwanie jedzenia lub do pracy w odległych ogrodach. Powracając, najpierw karmią piersią małe dzieci, potem dopiero przygotowują posiłek dla męża i reszty rodziny.

Matki rygorystycznie przestrzegają dziecięcej higieny. Codziennie obmywają swoje maleństwa, używając do tej czynności tylko wody, i to często morskiej. Brudne dzieci są oznaką lenistwa matki i zarazem zaproszeniem duchów przodków, by zabrały dziecko do swojej krainy. Dzieci powyżej dwóch lat same udają się na brzeg morza, gdzie obmywają się w towarzystwie starszych. Po kilku dniach takich wędrówek oswiają się na tyle z morzem, że potrafią już leżeć na wodzie bez obawy utonięcia. Pływania uczą się same, naśladując ruchy starszych dzieci.

Nie gani się dzieci, gdy załatwiają swoje naturalne potrzeby w domu, czy w jego pobliżu. Takie zachowanie uważane jest za coś normalnego. Zresztą na wyspie nie ma zbyt wielu ubikacji, a z tych, które są, nikt nie korzysta po zapadnięciu zmroku z obawy przed żmijami. Ludzkie odchody najczęściej są zjadane przez świnię, psy i kury. Dzieciom w wieku powyżej czterech lat próbuje się wpoić poczucie obowiązku załatwiania swoich potrzeb za dnia gdzieś w pobliskim buszu, albo też posprzątania po sobie, o ile uczyniły to w pobliżu domu.

W języku biem nie ma takiego określenia, jak nauka chodzenia. Na moje pytanie o nią tubylcy śmiali się i pytali, czy my, biali, uczymy też chodzić psy lub świnię. Powszechnie uważa się, że dziecko powinno chodzić dopiero w wieku około dwóch lat. Wówczas nogi dziecka poddawane są magicznemu wzmocnieniu przez natarcie ich liśćmi i ochrą. Ma to uczynić je mocnymi i sprężystymi. Przeszkodą przed dopingowaniem dziecka do wczesnego chodzenia jest głównie obawa, że wpadnie do ognia lub spadnie z werandy.

Dzieci uczą się wymawiania poszczególnych słów poprzez ich kilkakrotne powtarzanie. Nie oczekuje się, by dziecko powtarzało je za matką, chodzi raczej o to, by słowa te zostały zakodowane w pamięci. Oczywiście każde z rodziców czy dziadków jest dumne, gdy dzieci są w stanie wypowiedzieć słowa „mama” i „tata”, czy „babcia” i „dziadek”.

Gdy dziecko jest wystarczająco duże, matka stara się je przekonać, że nie powinno już ssać jej piersi: „Jesteś zbyt duże dla moich sutek; moje piersi są dla małych dzieci, a nie dla tak dużego chłopca, jak ty; popatrz na swego ojca — on nie ssie piersi, on je *taro*, *kaukau*; i ty musisz być wielki, tak jak on i jeść to, co on; zawołaj na ojca, by dał ci coś jeść; powiedz mu: ojcze, chcę *taro*, mam dosyć mleka matki, chcę być duży!” Gdy ta metoda nie zdaje egzaminu, matka naciera sutki imbirem albo chili. Można też spotkać matki, które biorą z ziemi dużego robaka i przykładają go do sutka, udając że robak wyszedł stamtąd. Ta metoda jest najskuteczniejsza, choć stosuje się ją w ostateczności.

Stara zasada, według której karmiąca matka nie powinna zachodzić w ciążę, jest coraz częściej łamana. W takich przypadkach odstawienie dziecka od piersi musi być gwałtowne, więc matka smaruje wtedy sutek ziołami, które przypominają zapachem kał; w przypadku braku ziół stosuje się kał prawdziwy. Dzieci takich ko-

biet przenoszą się zazwyczaj do dziadków czy ciotek. Społeczność wioskowa wyraźnie pokazuje niezadowolenie z takiej sytuacji.

Nigdy nie widziałem mężczyzny, biorącego swoje dziecko na rękę, o ile nie przekroczyło one roku życia. Ludzie na Biem wierzą bowiem, że kontakt z małymi dziećmi wpływa na osłabienie męskości ojca. Nieprzestrzeganie tego tabu może skończyć się przedwczesnym wyłysieniem, zwiotczeniem mięśni i utratą potencjału seksualnego. Ojcowie zaprzeczają, gdy zarzuca się im brak uczucia dla niemowlęcia: „Kochamy je tak samo, jak ich matki, ale nasza tradycja (*we bilong tumbuna*) zabrania nam brania ich na rękę — to jest powinnością kobiet.” Gdy dziecko podrosta, relacje te zmieniają się: chłopcy najwięcej czasu spędzają z ojcami, podobnie jak dziewczynki — z matkami.

Rodziców obowiązują pewne bezwzględne nakazy postępowania wobec dzieci, szczególnie gdy te są małe i przebywają w domu. Wymieńmy tu najważniejsze.

Wspomnieliśmy już o zakazie współżycia seksualnego do czasu, gdy dziecko nie osiągnie wieku około 2 lat. Tubylcy określają to tabu jako zasadę „małego palca”: zakaz obowiązuje do czasu, aż dziecko zacznie samodzielnie chodzić i potrafi złać ojcę za palec.

Po każdym stosunku płciowym rodzice powinni poddać się rytualnemu oczyszczeniu ciała, a dopiero potem zbliżać się do dzieci i podawać im posiłki.

Matka w czasie menstruacji nie może podawać swoim dzieciom jedzenia. Złamanie tego tabu spowodować może u dziecka kaszel i katar — *ngai*.

W przypadku śmierci zarówno rodzice małego dziecka, jak i jego rodzeństwo, nie mogą przebywać w pobliżu ciała zmarłego. Zakaz ten nazywany jest *aunar*.

Gdy zachuje dziecko karmione piersią, matka musi powstrzymać się od jedzenia pewnych potraw, szczególnie mięsa oraz posiłków gotowanych z dodatkiem mleka kokosowego. Złamanie tego tabu grozi pogłębieniem się choroby dziecka i może doprowadzić do jego śmierci.

Rodzice nie powinni karmić swoich dzieci nocą, kiedy wszystko dookoła pogrążone jest we śnie. Tubylcy, określając ten zakaz, mówią że nocą „usta są zamknięte” — *mansimua ikapti*. Złamanie tego zakazu zahamuje wzrost dziecka (*sakalong*). Z tego samego powodu zakazuje się przechodzenia nad miejscem, na którym dziecko śpi, i to niezależnie od tego, czy jest tam obecne, czy nie (*kab natre salngal bou*). Rodzice, którzy chcą aby ich dziecko rosło, muszą też uważać nie położyło ono pożywienia na ziemi lub podłodze, po której chodzą ludzie i zwierzęta.

Matce nie wolno zabierać dziecka na spotkania kobiet, gdzie dziecko może mieć kontakt z kobietą, która ma akurat menstruację. Nieprzestrzeganie tego zakazu może spowodować poparzenie dziecka przez złe duchy kobiet, zwane *nibiek ainre*. Podobnie ojciec nie może zabierać dziecka na spotkanie z innymi mężczyznami, szczególnie na te z udziałem ducha *tambaran*. Złe duchy mężczyzn (*nibiek tamotre*) mogą wtedy zesłać dziecku chorobę lub śmierć.

Rodzice muszą zatem bardzo się starać o swoje dzieci i zadbać o to, ażeby miały *nat gualki* — dobre życie. Tradycja nakazuje nawet, by zanim dzieci obudzą się rano, matka i ojciec wstali i ubrali się — *moad rak kamaru dom nat dasirak*.

Obowiązkiem rodziców jest wtajemniczenie dzieci w zakazy i *tabu*. Zasada ta określana jest jako *nat guduri adoat* lub *nat adour guni adoat*. Rodzice powinni dobrze przygotować swoje dzieci do samodzielnego życia, co zapewni im dobrą opinię ludzi. Należy tak przygotować dzieci do dorosłego życia, by nikt nie osądzał ich źle, stwierdzając że mają *aram sakaret*, tzn. „złe imię”. Do kardynalnych zasad postępowania w życiu, jakie przekazują dzieciom rodzice, należą: *kan tamot sabge re akeki ramram bou*, co można przetłumaczyć jako „nie niszczyć niczego, co należy do drugiego człowieka”; *alalum tamot natu bai*, co oznacza: „masz chodzić jak dziecko człowieka”, tzn. masz być dobrym; *masodum tamot natu bai*: „masz siedzieć jak dziecko człowieka”, tj. masz słuchać starszych i być grzecznym; *kaniakum tamot natu bai* — masz dobrze pracować i nie lenić się (*gubies be gumar*). Tubylcy twierdzą skądinąd, że na rozleniwienie dzieci może mieć wpływ spożywanie przez nie mięsa z podbrzusza świni.

Rodzice muszą też nauczyć dzieci rytualnych zasad przywoływania duchów i rozmowy z Istotą Najwyższą — Anulungiem.

Jest jeszcze szereg innych nakazów, których złamanie spowodować może najczęściej zahamowanie integralnego rozwoju i wzrostu dziecka (*gulab papak*): dzieci do lat dziesięciu nie powinny nosić ubrań; zabronione jest noszenie przez dzieci ubiorów matki lub ojca; dziecko nie powinno nosić na rękach innego dziecka; zabronione jest wspinanie się na drzewa; zabronione jest też jedzenie bananów *kam-lau* i ryb głębinowych — złamanie tego tabu powoduje astmę lub spłycenie oddechu, co będzie uciążliwe podczas walki, zawodów i *singsingów*; dzieci nie mogą spożywać ryb o nazwie *mundab* i *uor*, co ma powodować osłabienie pamięci — będzie to w przyszłości przeszkodą w przyswajaniu tradycyjnych mitów i legend, a także magicznych praktyk, związanych z leczeniem chorób i podawaniem leków.

Dzieci nie mogą też spać w jednym pomieszczeniu z rodzicami (*inien tin be tam sinadi bou*). Muszą mieć osobny pokój, a przypadku dzieci dorastających — własny dom. Dotyczy to szczególnie synów.

Rodzice muszą czuwać, by dzieci przestrzegały tych nakazów, gdyż tylko ich wypełnianie jest warunkiem prawidłowego rozwoju fizycznego i psychicznego dzieci (*gulab papak*). Prawidłowy rozwój dziecka określają tubylcy terminami *kan dimi kare re kau gusiki* lub *damoam kulang tag*, co w skrócie można przetłumaczyć jako stwierdzenie, że ich dzieci „będą miały dobre głowy”.

Obserwacja dzieci przez rodziców oraz ocena ich postępowania również podlegają tradycyjnym regułom. Szczególnie ojciec zobowiązany jest do obserwowania zachowań swoich dzieci (*matam datuo*). Zasada *matamkai* („widzę jakby”, tzn. ktoś kieruje moim spojrzeniem, myśleniem i czynami) polega na oddawaniu należnego szacunku rodzicom i starszym, np. na obowiązku przerywania przez zabawy czy zaniechania bójki w ich obecności. Kiedy matka wydziela jedzenie (*tina maniak nami*), dziecko powinno cierpliwie czekać na swoją porcję i nie skarżyć się, ani nie płakać, gdy dostanie go za mało (*itan*). Ludzie na Biem mawiają, że źle wychowane dzieci, otrzymawszy niewiele jedzenia, rzucają w matkę talerzem (*tabir ngagam ki tag*). Egzekwowanie nakazu wstrzemięźliwości jest szczególnie ważne w wypadku, gdy ojciec zakazuje spożywania niektórych produktów i zrywania z drzew owoców.

Na nieposłuszeństwo dzieci rodzice reagują najpierw straszaniem i robieniem sarkastycznych uwag. Sugerują, że dziecko nie jest człowiekiem, ale duchem, twierdzą też, że nie należy do wyspiarzy i musiało być przyniesione przez fale morskie gdzieś ze stałego lądu. Straszą, że przy następnym świniobicciu zostaną pominięte przy dzieleniu mięsa, lub że za karę wyprowadzi się je do lasu i tam zostawi na pastwę złym duchom. W ostateczności rodzice grożą, że doniosą o wyczynach niegrzecznego dziecka *tanepowi*. Dzieci jednak zazwyczaj nie boją się, bo wiedzą, że i tak dostaną jeść, a sami rodzice boją się lasu i duchów, więc nie odważą się ich wyprowadzić nocą do buszu. Zresztą duchy — jak wierzą wyspiarze — nie reagują na zachowanie dzieci, bo te nie weszły jeszcze z nimi w kontakt poprzez inicjację. Najszybciej reagują na krzyk i zdenerwowanie rodziców. „Gdy zobaczą, że naprawdę jestem zdenerwowany, to mnie słuchają” — mówią często ojcowie.

Gdy jednak krzyk i straszanie nie przynosi skutku, wtedy rodzice straszą dzieci biciem lub innymi karami fizycznymi. „Wezmę kij i roztrzaskam ci głowę, jakby to był orzech kokosowy” — można wtedy usłyszeć od rozgniewanego ojca. Kary fizyczne są jednak rzadkością. „Bijemy dzieci — mówią rodzice — ale tylko po to, by je czegoś nauczyć”.

Nieposłuszne dziecko (*pil iluong tag*) jest karane przez ustną naganę, której zazwyczaj towarzyszy kilka klapsów (*nat guni, gupalti*), odmowę posiłku (*maniak ngani tag*), „okręcenie” lub „natarcie ucha” (*talanga gubuardini, talanga gupiliesni*), wreszcie odmówienie dziecku szczególnie lubianej przyjemności (*kuadaki be judori — maniak nini bou — gumurongi*). Zabronione jest używanie czarnej magii do karania dzieci.

Rodzicom mogą pomagać w wymierzaniu kary wujowie i ciotki. Podczas uderzania trzyma się rękę dziecka, aby nie mogło uderzyć bijącego. Każdemu aktowi karania towarzyszą strumienie łez i próba odwetu. Dlatego karane dzieci trzyma się za rękę, śmiejąc się przy tym z ich płaczu, co ma im wskazać na sens i potrzebę kary. Dziecku zwraca się przy tym uwagę, że trwanie w gniewie jest rzeczą złą. Dzieci co bardziej krnąbrne po ukaraniu uciekają z domu, rzucając weń kamienie albo grożąc rodzicom nożem czy siekierą. Wystarczy jednak godzina, czy dwie i dziecko z powrotem siedzi przy rodzicach, jak gdyby nic się nie stało.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że okrutne traktowanie dzieci jest na wyspie bardzo rzadkim zjawiskiem, podobnie jak na całej Melanezji.

Dzieci od małego wdraża się do przestrzegania zasad, obowiązujących we wspólnocie, przyucza się je też do prostych prac. W miarę postępu wieku wzrastają wymagania ze strony wychowawców. Sygnałem, mówiącym że dziecko dojrzało już do takich nauk, jest dostrzegalne zainteresowanie dziecka daną pracą. Wyjaśnienia udzielane uczniom są tak dokładne, że rzadko padają pytania typu „jak i dlaczego”. Poleceniom towarzyszą argumenty za i przeciw, oraz konsekwencje nie wykonania polecenia. Jednak i tutaj — na przykład w przypadku zabawy ostrym nożem — nie kładzie się nacisku na karanie i straszanie, ale wykazuje się bezsens takiej zabawy. Podobnie, jeśli dziecko nie chce podzielić się z drugim sucharem, uświadamia się mu możliwe konsekwencje takiego czynu: obmowę przez przyjaciół, uznanie za skąpca, zdobycie „złego imienia”, odmówienie mu w przyszłości

pomocy, potrzebnej do pracy przy budowie domu czy w ogrodzie. W wychowaniu moralnym kładzie się nacisk na przykłady: zobacz, podziwiał itd. Unika się ogólników typu „nie wolno”. Raczej tłumaczy się: nie zbij naczynia, bo jego właściciel będzie na ciebie zły, lepiej więc nie dotykaj go. Podczas nauki często stosuje się pochwały. Wychowawcy, ganiąc podopiecznych, starają się nie zawstydzają ich wobec innych dzieci.

Oprócz zasady miłości do rodziców, szczególną uwagę zwraca się na respektowanie cudzej własności. Uczy się dzieci, by prosiły o zgodę na wykonanie jakiejś czynności, oraz by przyznawały się do popełnianych błędów. Zwraca się uwagę, że buszowanie po czyichś ogrodach oraz wchodzenie do cudzych domów podczas nieobecności właścicieli jest surowo zabronione, gdyż uchybia to godności człowieka — *niau tamot*. Uczy się dzieci zasady gościnności, szczodrości, dzielenia się z innymi tym, co się posiada, w myśl zasady: „pamiętaj, żeby nikt nie opuścił domu o pustym brzuchu; zrób wszystko, by brzuch gościa był napięty”. Dzieciom przekazuje się dary, które mają wręczać innym członkom rodziny czy społeczności, mówiąc: „Weź to, zanieś wujowi i połóż przy jego nogach; on ma tę samą krew co ty”.

W wychowaniu dominuje zasada, że własna godność ustępuje miejsca dobru społecznemu. Nie powinno się okazywać złości: „Gdy się złościsz, roztrzaskaj coś, ale nie chodź bez uśmiechu na twarzy”. Nierzadko dorosły na widok chłopca, bijącego drugiego, upomina go: „Czy myślisz, że taki chłopiec będzie cię potem lubił? Czy przyjdzie ci z pomocą?” Zwraca się uwagę, że łamiąc zasady, szkodzi się sobie samemu.

Gdy młodzież dorasta, rodziców zaczynają obowiązywać nowe nakazy, związane z przystosowaniem potomstwa do samodzielnego życia i założenia własnej rodziny. Chłopcy uczeni są przez ojców, dziewczęta przez matki. Dzieci dorastające nie bawią się razem, a chłopcom wpaja się nauki o niebezpieczeństwie, wypływającym z kontaktu z ciałem kobiety, czego skutkiem może być zahamowanie wzrostu.

Dorastający synowie, pomagając w pracy ojcom, uczą się budować domy lub łodzie. Wypływając z mężczyznami na połów, uczą się rozmaitych sposobów łowienia ryb. Młodzi pracują w ogrodach i polują. W rodzinach, w których ojciec lub wuj jest znachorem–uzdrowicielem i zajmuje się praktykami magicznymi, w ich tajniki wprowadzani są synowie.

Wreszcie przychodzi moment przygotowania ogrodów synowi lub córce — oraz ich przyszłym współmałżonkom. Ojciec przekazuje pierworodnemu synowi ziemię i należący do niego teren w buszu (*kubur be singiab*); magiczne środki i przedmioty, związane z uprawą ziemi i osiągnięciem wysokich plonów (*adour*); wreszcie — reguły prośb i modlitw do duchów, mających pomagać rodzinie w pracy i zapewniać jej dobrobyt i magiczną moc (*malong*).

Córki wcześniej niż synowie przyuczane są do wykonywania różnych obowiązków domowych. Uczone są przez matki pracy w domu, tj. gotowania posiłków. One też znacznie lepiej, bo z opowieści starszych kobiet, znają dzieje rodziny, wioski czy klanu, a także rozmaite ogólnoplemienne mity i legendy. Ich bohaterowie raczej nie służą jako wzorzec postępowania dla dziewcząt: sami miewali zły charakter, nierzadko kradli, byli nieposłuszni, sprowadzali nieszczęście na siebie i innych. Czę-

sto wręcz przytacza się dziewczętom przykłady ukarania bohaterów za nieposłuszeństwo. Sprowadza się to do wniosku, że kradzież jest surowym występkiem, skoro nawet mityczny bohater był za nią ukarany.

Tubylcy uważają, że dziewczęta, które zbyt wcześnie podejmują ciężką pracę (jeszcze przed *menarche*) szybciej się starzeją, tzn. przedwcześnie „opada im skóra”. Dlatego też dziewczęta rozpoczynają pracować w domu dopiero w momencie, gdy zaczynają dojrzewać. Tubylców potępiają zbyt bliski kontakt ojca z dorastającą córką, określając go terminem *tamot matu igungi*, co można przetłumaczyć jako „ojciec bawi się z córką” (kazirodstwo). Mężczyzna taki zmuszony jest do opuszczenia rodziny i wioski, musi zamieszkać w buszu; często kończy życie śmiercią samobójczą.

Dzieci „mają kochać rodziców, bo oni dali im życie” (*tin be tam gurierek dioan-glakik ru*). To zobowiązanie trwa nawet po ich śmierci. Rodzice bowiem dają dzieciom: *anu be singab gusur*, czyli ziemię i miejsce pod dom, *rum tou gusiki*, dom w którym mieszkają. To zobowiązuje dzieci do nieustającej dobrej pamięci i do dbania o zmarłych rodziców.

Wdrażanie do obowiązków dzieci i młodzieży ma odmienny przebieg w różnych grupach społecznych. Związane to jest z pochodzeniem rodziny, jej funkcją społeczną oraz zamożnością. Inaczej wychowywane jest dziecko wodza, inaczej zaś dziecko z biednej rodziny. Lepiej traktuje się przy tym dzieci pierworodne, gdyż to w nich rodzice widzą swoich przyszłych opiekunów. Dzieci wodza, a szczególnie jego najstarszy syn — przyszły *tanep* — traktowane są w sposób szczególny. Tutaj pierworodny od najmłodszych lat uczony jest i wdrażany do pełnienia w przyszłości funkcji wodza. Już jako dziecko powinien zdobyć sobie uznanie tubylców, jego poddanych już od momentu „pokazania ich twarzy” noworodkowi. Ci również muszą szanować takie dziecko, nie wolno im na nie krzywić, ani tym bardziej go skrzywdzić. Dzieciom wodza przede wszystkim wpajana jest zasada poszanowania najbiedniejszych, czyli *gadgad*.

Wyróżniane są także dzieci *dziangdziangów* oraz innych *bigmenów*, specjalistów, znających tajniki magii i kontaktujących się z duchami. W najgorszym położeniu są biedne sieroty i dzieci z pozamałżeńskich związków. Wychowywaniem dzieci kobiet niezamężnych zajmują się najczęściej dziadkowie. Dzieci te biegają samopas po wiosce, będąc na ogół głodne, kradną pożywienie i dlatego zawsze próbuje się na nie zrzucić winę za jakąś szkodę.

Mimo wielkiego znaczenia, jakie przywiązuje się w rodzinie do faktu posiadania dzieci, łatwo można dostrzec, że na wyspie istnieje wiele małżeństw bezdzietnych. Tubylcy najczęściej brak dziecka w rodzinie tłumaczą niepłodnością kobiety (sami uważani są zawsze za płodnych). Mężczyźni uważają też, że niektóre kobiety unikają potomstwa, chcąc uniknąć bólu przy porodzie<sup>27</sup>. Powszechnie też wiadomo, że kobiety znają metody zapobiegania ciąży lub aborcji. Uważa się również, że niepłodność jest wynikiem zemsty wroga, który skrycie podał kobiecie środki antykoncepcyjne.

<sup>27</sup> Istotnie, wiele kobiet rodzi przez kilkanaście czy nawet kilkadziesiąt godzin i dość częste są przypadki śmierci rodzących. Wiele kobiet staje się niepłodne przez aborcje, istnieją też przypadki niepłodności, które są wynikiem chorób wenerycznych.

W ostatnim czasie elementem sprzyjającym częstej bezpłodności stało się występowanie chorób wenerycznych. Biorąc pod uwagę szerzącą się na wyspie chorobę seksualną, można sądzić, że czynnik ten będzie odgrywał coraz większą rolę.

Nieplodne rodziny najczęściej wybierają adopcję. Około jednej czwartej dzieci na Biem to dzieci adoptowane. Przyjęcie takiego dziecka często zapobiega rozbięciu rodziny, czy też wzięciu przez mężczyznę drugiej żony. Bywa również, że małżeństwo, mając własne dziecko, adoptuje obce, co według relacji tubylców wzmacnia pozycję rodziny i bardziej integruje ją ze społecznością. Robią tak szczególnie rodziny napływowe, spoza wyspy.

Każda adopcja musi być przedyskutowana w rodzinie, gdyż łączą się z nią sprawy dziedziczenia. Najczęściej po poradę i zgodę na adopcję udaje się mąż — do swego brata, ale zgodę wyrazić muszą także inni bracia i wujowie, i to zarówno żony, jak i męża<sup>28</sup>. Jeżeli adopcja zostanie zaakceptowana, rodzice „nowo nabytych” dzieci traktowani są przez pozostałą rodzinę, jak również przez całą społeczność, jako rodzice prawowici<sup>29</sup>. Podobnie załatwia się sprawę nadania imienia, gdyż imię zawsze jest własnością rodziny.

Odpowiedzią rodziców na pytanie o przyczyny adopcji są zawsze słowa: „Adoptujemy dla przedłużenia imienia i dla przekazania ziemi”<sup>30</sup>. Mówiący to mają przed sobą obraz adoptowanych dzieci, które przekazują potomstwu wiadomości o swoich rodzicach, o swojej ziemi i drzewach. Ludzie wierzą, że będą nadal żyć przez nadanie ich imion wnukom czy prawnukom<sup>31</sup>. Bezdzielnym rodziców przeraża perspektywa odejścia do krainy duchów, gdzieś daleko za morze, bez możliwości bycia wzywanych do pomocy żyjącym na wyspie krewnym, bez potrzeby wykopywania ich kości, używanych do praktyk magicznych. Taki stan oznaczałby „śmierć na zawsze”.

Brak dzieci, nawet adoptowanych, jest zatem oznaką odrzucenia, opuszczenia i samotności<sup>32</sup>. Nie oznacza co prawda skazania na śmierć głodową, czy kompletny brak opieki na starość, gdyż tę zawsze zapewni osobie bezpłodnej ktoś z krewnych. Sytuacja ta oznacza jednak starość bez radości, bez możliwości patrzenia na owoce swojego łona. Dodajmy też — bez możliwości wyprawienia godnego, tradycyjnego pochówku. Po śmierci człowieka bezdzietnego zawsze dochodzi do kłótni pomiędzy

<sup>28</sup> Braciom ojca również przysługuje termin *tama*. Każdy *tama* z zasady opiekuje się każdym dzieckiem w dużej rodzinie, a więc adopcja w jej ramach jest czymś naturalnym. Jednak niektórzy mężczyźni twierdzą, że wolą adoptować dzieci od obcych ludzi, by „wychowywać je samemu”.

<sup>29</sup> Istnieje na wyspie powiedzenie: „Możesz użyć oczu, by zobaczyć, do kogo to dziecko jest podobne, ale musisz użyć uszu, by odkryć, kto je kocha i wychowuje” — choć dziecko dziedziczy wygląd od naturalnych rodziców, sposób mówienia i zachowania wpajają mu rodzice adopcyjni.

<sup>30</sup> Adopcja może mieć miejsce z innych jeszcze powodów. I tak rodzice, którzy posiadają samych synów, zamieniają jednego z nich na córkę z kimś z rodziny. Dokonuje się to zaraz po narodzeniu, by ukryć przed fakt adopcji. Uważa się, że dzieci po odkryciu prawdy nie byłyby w stanie pokochać swych adoptowanych rodziców. Kiedy adopcja ma miejsce zaraz po narodzeniu, dziecko karmione jest piersią przez własną matkę i odchodzi od niej w pełni dopiero po odsunięciu od piersi.

<sup>31</sup> Mężczyźni często używają tu zwrotu: „Moje imię będą nosili wnukowie”. Nie mamy tu jednak do czynienia z reinkarnacją, bo tubylcy nie znają takiego pojęcia.

<sup>32</sup> Często mężczyźni używają porównania: „Jak z orzecha kokosowego wyrasta nowe drzewo, tak ze mnie powinny wyrosnąć nowe dzieci”.



krewnymi jego matki i krewnymi ojca, którzy spierają się o to, do kogo należy obowiązek wykopania grobu.

Wyspiarz Biem, posiadając dużo dzieci, uważany jest za bogatego. W pidgin-english osobę bezdzietną określa się jako *tarangu man*, czyli biedny, nieszczęśliwy człowiek. Brak dzieci, czy to własnych, czy adoptowanych, uchodzi więc na wyspie za poniżenie.

Kiedy nie ma możliwości dokonania adopcji w najbliższej rodzinie, poszukiwanie dziecka rozciąga się na potomstwo dalszych krewnych, a czasem nawet na dzieci ludzi zupełnie obcych. Bierze się przy tym pod uwagę tylko to, by dziecko nie należało do innego klanu. Jeżeli nie adoptuje się dziecka od brata ojca, albo jeśli nie dokonuje się z nim wymiany, dzieci wybiera się z grup spokrewnionych z matką, wyspiarze boją się bowiem, że syn, który pochodziłby z klanu ojca, dorósłszy, zorientowałby się, że jest adoptowany. Rodzice w każdym przypadku ukrywają fakt przysposobienia przed dziećmi. Nawet dorosłym już dzieciom nie mogą powiedzieć o fakcie adopcji. Starsze dzieci przestrzega się, by nie mówiły adoptowanemu dziecku o jego pochodzeniu. Mimo ostrożności i zakazów, większość adoptowanych dzieci w końcu sama dowiaduje się prawdy. W tym wypadku informatorkami są na ogół ciotki dziecka, siostry przybranej matki, lub bracia przybranego ojca, rywalizujący o jego ziemię.

Nawet gdy adoptowane dziecko wejdzie w wiek dorosły, nie powinno się mówić mu, skąd wzięło się w rodzinie, aby nie poczuło, że przywileje, które posiada jako jej członek, otrzymał niewłaściwą drogą. Nigdy nie spotkałem się z przypadkiem, aby ktoś podważał prawo dziedziczenia przez adoptowane dzieci. Istnieją jednak dosyć trudne sytuacje, w których rodzice posiadają dzieci zarówno naturalne, jak i adoptowane, i kiedy to „pierworodnym”, czyli dziedziczącym, jest to ostatnie. W takich przypadkach ojcowie przyznają, jak trudno im pogodzić się z faktem, że cała ziemia pójdzie w ręce dziecka „nie własnego”. Starają się jednak „uśmiercić i pogrzebać” takie myśli.

Dzieci adoptowane, w razie odkrycia faktu adopcji i odnalezienia naturalnych rodziców, starają się nawiązać z nimi uczuciową więź, nie zrywając z rodzicami adopcyjnymi. Pozwala mu się na częste kontakty z naturalnymi rodzicami i na obdarzanie ich prezentami od adoptowanych rodziców. Jeżeli takie odkrycie nastąpiło w wieku młodzieńczym czy dojrzałym, nie istnieje już bowiem obawa o zranienie dziecka. Uważa się, że będąc w tym wieku, jest w stanie samo docenić, co dla niego zrobili adoptowani rodzice, zaś ukrywanie faktu adopcji uzna za oznakę miłości.

Wyspiarze starają się, by adopcja dzieci przebiegała wolno i bezstresowo. Dzieci adoptowane mają zazwyczaj przynajmniej piętnaście miesięcy i do tego czasu powinny, o ile to możliwe, mieć kontakt z dwiema parami rodziców. Wyjątkiem będzie tu adoptowanie dziecka, pochodzącego spoza wyspy.

Adopcje dzieci powyżej 4 lat zdarzają się rzadko. Nieliczne znane mi przypadki dotyczyły tylko chłopców. Nie ma wtedy okresu przejściowego, gdy dziecko balansuje pomiędzy dwiema parami rodziców. Od dnia adopcji przebywa ono tylko z rodzicami adoptującymi. Dzieci panieńskie też najczęściej są adoptowane, chociaż w wielu przypadkach sprzeciwia się temu brat matki. Dzieje się tak zwłaszcza gdy

w rodzinach, które posiadają dużo ziemi, a w których nie ma wielu dzieci. Sieroty nie są adoptowane, chyba że bardzo małe. Zadaniem sierot jest bowiem zachowanie pamięci o zmarłych rodzicach.

Istnieje też rodzaj adopcji czasowej, który ma na ogół miejsce w przypadkach, gdy ojciec pracuje na stałym łądzie, lub w sytuacjach, gdy dziecko posyła się do szkoły w mieście, przekazując je na czas nauki rodzinie tam mieszkającej.

Zwraca się uwagę, by adoptowane dzieci unikały stosunków kazirodczych, co mogłoby mieć miejsce w przypadku pochodzenia dziecka z innego totemu.<sup>33</sup>

Adoptowane dzieci powinny być wychowywane mniej rygorystycznie. Obyczaj nakazuje, by nie karać ich, gdyż mogą wtedy uciec do naturalnych rodziców. W rzeczywistości nakaz ten często jest łamany, a dzieci adoptowane karze się w praktyce tak samo, jak naturalne.

Warto tu podkreślić łatwość adoptowania dzieci, którym nie stawia się żadnych wymagań odnośnie pochodzenia, nie sprawdza się im rodziców. Można też zauważyć, że naturalni rodzice jakby pozbywają się uczuć względem oddanego dziecka. Jednak w przypadku, gdy przybrani rodzice obchodzą się z nim okrutnie — co jest rzadkością, jak w ogóle przemoc wobec dzieci — jego rodzice naturalni i ich rodziny zawsze przyjdą mu na pomoc.

Dziecku adoptowanemu nie stawia się pytania, czy kocha swoich rodziców lub rodzeństwo, choć podobne pytania stawiane są dzieciom naturalnym.

Naturalni rodzice, szczególnie matki, z trudem godzą się na oddanie dzieci do adopcji. Pytani o powód oddania dziecka, mówią najczęściej, że nie byli zbyt silni, by odmówić, że „nie wypadło”, lub że litowali się nad bezdzietnymi. Tylko niewiele osób jest w stanie odpowiedzieć negatywnie na propozycje adopcji ich dziecka. Będąc na wyspie, spotkałem się z przypadkiem, gdy naturalni rodzice, nie będąc w stanie oderwać się uczuciowo od oddanego dziecka, odebrali je z powrotem, wynagradzając adoptującym rodzicom wstyd prezentami i przyjęciem. Jednak przypadek został oceniony potępiająco, zarówno przez naturalnych, jak i adoptowanych krewnych dziecka.

Adopcji nie towarzyszy zapłata. Oficjalną formą zakończenia procesu adopcji jest wymiana jedzenia oraz przekazanie tradycyjnych podarków. Wypiarze tłumaczy, że zazwyczaj nie adoptuje się dziecka od osób całkiem obcych, ale od rodziny, której przecież nie można za to płacić, bo byłoby to dla niej poniżeniem.

Zaznaczyć trzeba, że nawet w przypadku nieposiadania własnych, czy adoptowanych dzieci, nie istnieje niebezpieczeństwo pozostawienia kogoś bez opieki podczas choroby lub w chwili śmierci. Każdy człowiek jest częścią wielkiej rodziny — uważa się na wyspie. Chorzy i starzy są zawsze dobrze karmieni. Nie spotkałem się

<sup>33</sup> Podczas mojego pobytu zetknąłem się z przypadkiem chłopaka, który przez urodzenie należał do totemu orła, jednak przez adopcję — do totemu nietoperza. Gdy miał stosunki z kobietą z totemu orła, występowała przeciwko niemu cała wioska, twierdząc że doszło do zbliżenia seksualnego pomiędzy bratem i siostrą, a kiedy z kolei miał zbliżenie z kobietą z totemu nietoperza, oskarżano go o to samo. Na ogół jednak w takich przypadkach zrzuca się winę na rodziców adoptowanych, mówiąc że nie wprowadzili chłopca w społeczność. Oskarżenia takie mają zazwyczaj miejsce w chwilach zazdrości czy zemsty.

na Biem z przypadkiem śmierci głodowej. Uważa się raczej, że rodzice, posiadający dzieci, są „bardziej szczęśliwi” i umierają w radości, bo wszystko przekazują swoim.

Na wyspie można zetknąć się ze zjawiskiem zabijania niemowląt. Zasadniczo ma to miejsce w przypadkach urodzenia dzieci z defektem fizycznym, a czasami też w przypadku urodzenia bliźniąt lub dzieci panińskich.

Po rytualnych zabiegach chłopcy i dziewczęta zostają włączeni do grupy dorosłych — odtąd już sami ponoszą odpowiedzialność za własne życie. Od tej chwili mogą też zawierać małżeństwa.

W rodzinach, które nie mają własnych dzieci, dość popularna jest adopcja. Preferowana jest ona szczególnie w kręgu rodziny ojca, gdyż ważne jest tu posiadanie i dziedziczenie ziemi. Adopcja ma zapewnić rodzicom posiadanie dzieci, najlepiej obu płci. Bywa, że małżeństwo przysposabia córkę, mając rodzzonego syna, albo adoptuje syna, mając rodzoną córkę.

Najstarszy syn lub pierworodna córka zobowiązani są opiekować się starymi rodzicami i zorganizować im pochówek oraz ucztę pogrzebową. W relacji młodych z rodzicami szczególne miejsce zajmują krewni ze strony żony, nazywani tu *lika*, a w tym wyróżnia się szczególnie pozycja jej brata zwanego *raunga*. Ważną rolę odgrywają też teściowie — *dżan*.

Rodzice muszą znać i przestrzegać tradycyjnych zakazów podawania dzieciom pewnych potraw i posiłków, które mogą im zaszkodzić. Tubylcy twierdzą, że nieprzestrzeganie tych zakazów spowoduje, że dzieci staną się „twardogłowe”, to znaczy — mało pojętne.

Spłodzenie i wychowanie dzieci jest naczelnym celem egzystencji wyspiarzy. „Dopełniłem życia” — mówią starzejący się mężczyźni i kobiety, patrząc jak ich synowie i córki wchodzą już w dorosłość. Zaś w momencie śmierci, wybierając się do krainy duchów, ludzie z Biem zobowiązani są pamiętać o imionach dzieci i wnuków.

## Inicjacja — ustanowienie mężczyzny i kobiety

Wspólnym elementem inicjacji dziewcząt i chłopców jest przemiana ich w osoby dorosłe, w dojrzałych seksualnie mężczyzn i dojrzałe seksualnie kobiety. Oba te obrzędy ukierunkowane są na przemianę ciała i ducha. Jednak to poprzez ciało pokazywana jest dojrzałość i seksualność. W obrzędach inicjacji podkreślana jest fizyczna piękność ciała, zdrowie — a raczej tężyzna. Wielką uwagę przykładą się do koloru i jakości skóry. Jest ona wyrazem piękna, ale i prawowierności. Inicjowani mają „świecić jak słońce”; ich skóra, namaszczona olejkami kokosowymi i pomalowana na czerwono, ma świadczyć o mocy życiowej i płodności. Inicjacji młodych ludzi towarzyszą śpiewy umierania i śmierci, gdyż bohaterowie obrzędu umierają dla dzieciństwa i rodzą się dla dojrzałości. Wchodzą w społeczność jako nowi, inni ludzie. Szczególną wagę do wyglądu skóry przywiązują mężczyźni; jest to dla nich wyrazem osobistej wartości i politycznego znaczenia.

Istnieje też ścisły związek pomiędzy inicjacją a małżeństwem. Zawarcie związku małżeńskiego i założenie rodziny jest bowiem oznaką dojrzałości. Dlatego też prosto z uroczystości dziewczyna przenosi się do domu teściowej.

W filozofii ludzi Zachodu pojęcie osoby i osobowości jest wynikiem relacji danej jednostki, zarówno w sensie społecznym, jak i fizycznym (seksualnym). U wyspiarzy osoba, podobnie jak osobowość, jest wynikiem działania i doświadczenia nie jednostki, ale całej społeczności. Dziecko jest wynikiem pracy wielu członków danej społeczności, a nie tylko rodziców — powstało ono dzięki staraniom wielu dawców „wody” i krwi, jedzenia, imienia, zdolności itd. Rzeczy (jedzenie, substancje seksualne) przemieniają się, lub zostają przemienione w osoby. Wszystko co istnieje, jest też wynikiem relacji ludzi z istotami nadprzyrodzonymi. Pożywienie w ogrodzie, ryby, zwierzęta — to nie tylko wynik pracy człowieka, ale i magii, przekazanej przez przodków. Ten aspekt relacji społecznych, budujących jednostkę, widać od dnia poczęcia. Takim elementem jest na przykład karmienie: mężczyzna karmi swym nasieniem dziecko, nadaje mu ciało; po narodzeniu „karmią je” inni członkowie grupy. Czynność karmienia jest więc czymś w rodzaju przekazywania tożsamości, jest „pokazywaniem twarzy”<sup>34</sup>. To właśnie poprzez proces karmienia i dawania darów demonstruje się swoją relację do innych jednostek. Stąd relacje w społeczności określa się mianem: *dar tini* (jedna krew) i *kusie tini* (jedna skóra)<sup>35</sup>. Także matka poprzez karmienie dziecka wchodzi z nim w osobistą relację<sup>36</sup>. Imię, to dar całej rodziny dla nowonarodzonego dziecka — i jako dar zawiera w sobie element tożsamości dającego, tak imię zawiera element tożsamości całej rodziny, a nie tylko rodziców<sup>37</sup>. Tak to cała społeczność nadaje więc tożsamość jednostce, zaś najbardziej widoczne jest to właśnie w ceremoniach inicjacyjnych chłopców i dziewcząt.

Inicjacja, zwana tu *malo kiluol* (*malo* to przepaska biodrowa), jest tradycyjną formą rozmaitych zabiegów magicznych, które pozwolą wejść dziecku w wiek dojrzały. Podobnie jak w całej Papui Nowej Gwinei, ceremonie związane z inicjacją trwają długo i mają bardzo uroczystą oprawę. Tubylcy przypisują dużą rolę ceremoniom inicjacyjnym, związanym z dojrzewaniem. Chłopcy po inicjacji są traktowani jak dojrzały mężczyźni i odtąd mogą już się żenić. Również dziewczęta przechodzą przez tradycyjny ceremoniał, związany z pojawieniem się pierwszej miesiączki, którą nazywają tu *madżir*, szczególnie uroczysty w przypadku inicjacji młodej *med*. Pomyślne zakończenie tych uroczystości oraz przyjęcie odpowiednich przestróg

<sup>34</sup> Por. Strathern 1986: 25; Podobnie wielu antropologów zwraca uwagę na inne, niż zachodnie podejście do „własnej osobowości”. Leenhardt (1979) sugeruje, że jednostka na Melanezji w pewnym sensie ma obraz „wieloosobowościowy”. Aspekt ten przyjęła i poddała wnikliwej analizie Marilyn Strathern (1986, 1987, 1988). Podobnie twierdzą Battaglia 1990; Clay 1986; Weiner 1976. Gewertz i Errington (1991: 131) uważając, że różnica pomiędzy podejściem zachodnim a melanezyjskim tkwi w położeniu nacisku na relacje wspólnotowe, którym podporządkowana jest jednostka.

<sup>35</sup> Por. także Clay 1986; LiPuma 1987; A. Strathern 1973.

<sup>36</sup> Stare kobiety, wskazując na swe piersi, mówią do dzieci: „One cię wykarmiły; je ssałeś, dzięki nim urosłeś i jesteś wielki”

<sup>37</sup> Böhm zauważa, że na wyspie Manam pojęcie *ara* oznacza nie tylko imię, ale także ozdoby (1983: 180). Z tego wynika, że imiona mają taką samą wartość, jak muszle, oraz naszyjniki z psich zębów czy nietoperzy. Noszący te ozdoby zawsze podkreśla: „Dostałem to od...”

i nauk oznacza, iż młodzi chłopcy i dziewczęta osiągnęli już wiek dojrzały i mogą rozpocząć samodzielne życie, zawierać małżeństwa, a w przypadku młodego wodza lub młodej *med* — także sprawować władzę. Zabiegi te muszą wykazać, że młody *tanep* jest mężny, silny i w pełni przygotowany do sprawowania władzy wodzowskiej.

Razem z młodym wodzem inicjacji podlegają wszyscy dorastający chłopcy z jego klanu. Przechodzą tę ceremonię między trzynastym a osiemnastym rokiem życia. Pełną inicjację przechodzi tylko syn wodza — i tylko jakby „przy okazji” przechodzą przez nią inni młodzieńcy<sup>38</sup>.

Ceremonia inicjacji odbywa się w domu duchów *kied*, który swoim wyposażeniem przypomina mieszkanie wodza i symbolizuje jego „moc” oraz autorytet. Razem z wodzem wszyscy mężczyźni, których synowie będą przechodzić przez inicjację, sami wykonują dla nich *malo*<sup>39</sup>. wykonane z łyka i plecione w noc, poprzedzającą rozpoczęcie ceremonii<sup>40</sup>.

Następnego dnia rano wyznaczony specjalnie dobosz (*garamut-giram*) bije w bęben i na ten znak wszyscy udają się pod *kied*, albo w pobliże sakralnego pomieszczenia w domu wodza. Dobosz uderzeniami w bęben przywołuje ducha *tambaran-nibiek*. Każdy klan ma swe własne duchy *tambaran* — na wyspie Biem właściwym imieniem dla ducha *tambaran* jest *nibiek*. Na odgłos bębnów, które zwiastuje nadejście ducha, kobiety — zabierając ze sobą dzieci — uciekają daleko od domu wodza i kryją się, by nie być zjedzone lub zabite przez *tambarana*. W tym czasie mężczyźni, trzymając w dłoniach gałęzie palm kokosowych lub sagowych (*pan-gal*), uderzają nimi o ziemię, co ma naśladować odgłos kroków ducha. Dwóch mężczyzn gra na fletach, symbolizujących dźwięk jego głosu. Kobiety cały ten czas przebywają w ukryciu, i trzęsąc się ze strachu, chronią swoje dzieci. Co w tym czasie robią chłopcy przebywają w *kied*, jakby ukryci w łonie matki (*bilum bilong mama*)<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Wedgwood 1934: 399 zauważyła, że grupa ta nie jest z sobą zjednoczona w tym stopniu, jak ma to miejsce w Afryce Wschodniej. Z pewnością miała na uwadze Masajów, którzy po przejściu inicjacji tworzą grupę zjednoczoną politycznie i ekonomicznie. Z moich informacji wynika, że grupy inicjacyjne zarówno na Manam, jak i na Biem miały raczej charakter bojowo-obronny: współinicjanci walczyli u boku *tanepa*, byli jego wojownikami.

<sup>39</sup> *Malo* jest oznaką przyjęcia do grona mężczyzn. Wyrabia się je łyka figusa. Do czasu inicjacji chłopcy mogą biegać nago. Przed inicjacją zarówno chłopców, jak i dziewczynki określało się słowem *nat*, dziecko — odtąd jedni i drudzy nazywani będą *ain be tamot*, mężczyznami i kobietami.

<sup>40</sup> Udanie się do domu duchów w przepasce biodrowej oznacza odcięcie się od kobiet i przejście na stronę mężczyzn. Jest to w pewnym sensie zakończenie procesu oddalania się od matki, który zaczyna się, kiedy chłopcy mają około sześciu lat.

<sup>41</sup> Przez kilka dni po założeniu *malo* chłopców obowiązuje tabu odnośnie spożywania świńskiego mięsa, małży, krabów i homarów, oraz jedzenia, przygotowanego przez kobiety *barau* i *basrasu*, czyli będące w wieku rodzenia. Jedzenie mogą dla nich przygotowywać mężczyźni lub kobiety *ain kiskisu*, czyli po menopauzie. Tabu względem spożywania świńskiego mięsa obowiązuje zazwyczaj dłużej i może trwać aż do narodzin pierwszego dziecka. Na wyspie uważa się, że tym, którzy to tabu łamią, grozi choroba psychiczna. „Tylko szczury jedzą świńskie mięso i nie wstydyją się tego” — mówi się młodym. Por. Böhm 1983: 85.

Kolejnego dnia rano mężczyźni i chłopcy, którzy zostają poddawani inicjacji, udają się nad brzeg morza i tu obmywają swoje ciała. Następnie nakładają nowe przepaski biodrowe — *malo*, a stare wrzucają do wody<sup>42</sup>. Każdy dzień ceremonii rozpoczynać się będzie kąpielą w morzu, co wskazywać ma na to, że chłopcy posiadają kondycję fizyczną i mogą dorównać dorosłym.

Po pięciu dniach wszyscy udają się do odległego miejsca na wybrzeżu, zwanego Robo, gdzie młodzi są strzyżeni. Dla kobiet jest to sygnałem, że mogą już bezpiecznie wrócić do domów. Strzyżenie wykonywane jest specjalnymi, wykonanymi z bambusa nożami *mateit*. Kolejnym punktem ceremoniału jest udanie się do pierwszego domu duchów, miejsca tabu — *singermatano*. Tu mężczyźni przygotowują posiłek, który składa się głównie z pieczonego mięsa, co ma zaświadczyć, że młodzi, będąc pod opieką ojców, stali się ich partnerami. Nocą dźwięk *garamutów* i *kundu* rozpoczyna tańce i śpiewy, zwane *singsing kurang*. Są one wprowadzeniem do dalszej inicjacji i mówią o tym, że chłopcy niedługo zostaną poddani kolejnej próbie męstwa: będą pożarci zostaną przez świnie (*buor*) *be tambarana (nibiek-nakandi)*.

Po zakończeniu śpiewów, następnego dnia rano, chłopcy poddani zostaną próbie wykazania się odwagą. Ustawiają się w szeregu, a za każdym z nich staje jego opiekun („chrzestny”), trzymając w ręku dzidę. Naprzeciw tej pary staje specjalnie wyznaczony *bigmen*, zwany *sakanau*, który będzie ich straszyć młodzieńców, udając że ciska w nich dzidą — by w końcu rzucić ją naprawdę. Taki rzut powinien być wykonany z dużą precyzją: *sakanau* stoi około 10 metrów od chłopca, a jego dzida powinna przejść jak najbliżej ciała. Taką szkołę odwagi przechodzi osobno każdy z młodzieńców. Musi stać mężnie, nie wolno mu się poruszyć i wykonywać uników. Z kolei *sakanau* nie może zranić ani chłopca, ani jego opiekuna. W przypadku uszkodzenia ciała lub zabójstwa chłopca, jego „chrzestny” ma prawo zranić, lub nawet zabić *bigmena*. Na bezpieczeństwem wszystkich czuwa specjalny pielęgniarz, *bigmen* zwany *auruok*, który — w razie konieczności — powinien jak najszybciej udzielić pomocy poszkodowanemu.

Pozytywny wynik próby odwagi jest poświęceniem, że z chłopiec stał się młodym mężczyzną (*amun*). Od tego momentu zawsze powinna cechować go odwaga, nie może uciec z pola bitwy, a w razie napadu musi bronić swojego domu, kobiet i dzieci.

Inną próbą jest sprawdzanie długości oddechu, zwane *abruo*. W tym celu wszyscy wypływają łodziami w morze, gdzie młodzieńcy muszą wykazać swoją siłę i sprawność, aby jak najszybciej dopłynąć do brzegu. Często taki powrót odbywa się wplaw. Tubylcy wierzą, że jeżeli oddech mężczyzny jest długi, posiada on dużą „moc” i jest silny. Krótki oddech wskazuje na chorobę i może być powodem różnych innych schorzeń, np. bezpłodności.

<sup>42</sup> Dzieje się to bez obecności kobiet, które zazwyczaj w tym czasie jeszcze śpią. Czas do rozpoczęcia tej ceremonii wskazuje pojawienie się jutrzeńki. Gdyby kobiety zbudziły się przedwcześnie i przepasały swoje spódniczki, szczególnie *balig*, z liści bananowych, oznaczające czas menstruacji lub porodu, ceremonię trzeba byłoby przesunąć na inny dzień.

Kolejny punkt ceremoniału inicjacyjnego, to próba, zwana „utwardzaniem języka”. Przez kilka dni chłopcy poddawani są specjalnej diecie, która powoduje, że ich języki robią się szorstkie<sup>43</sup>. Dorośli codziennie sprawdzają, czy ich języki stwardniały. Sam rytuał polega na tym, że młodzieńcy, po pięciu w każdym szeregu, kładą się na ziemi, a specjalnie przygotowany do tej czynności mężczyzna przebija ich wystawione języki<sup>44</sup>. Potem wioskowy *bigmen*, lekarz zwany *uum*, tamuje upływ krwi i leczy rany, stosując specyfik, uzyskany z dziko rosnącego drzewa chlebowego. Chłopcy przez pięć następných dni muszą rytualnie poruszać językami; dając dowody żywotności i pokazując, że są gotowi do nauki gry na świętym flecie *nibiek*. W tym samym czasie matki młodzieńców, na znak jedności z dorastającymi synami, kaleczą swoją skórę, tnąc ją nożem<sup>45</sup>.

Uczenie gry na *nibiek* musiało być poprzedzone aktem rytalnym podwójnego porzarcia chłopców, najpierw przez świnię, potem zaś przez *tambarana*. Czynnością tym towarzyszyło bicie chłopców parzącymi liśćmi *salad*, chłostanie ich lianą, polewanie ran słoną morską wodą itd.

Flety jakby dzieliły mieszkańców Biem na dwie grupy: kobiety i dzieci nie mogą na nich grać; nie mogą ich nawet oglądać. Wszystko to jest domeną mężczyzn. Flety „uzdrawiają” mężczyzn, natomiast sprawiają, że kobiety chorują. Jeden z mitów mówi o tym, jak mężczyźni, zdobywając flety, pozbyli się piersi, uzyskując za to zarost na twarzy. Magiczne instrumenty świadczą więc o wyższości rodzaju męskiego: mężczyźni zdobyli flety, mogą na nich grać i mogą walczyć, bo nie mają piersi. Rolą kobiet jest karmienie dzieci<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> Na wyspie Manam w celu uzyskania szorstkości języka używano parzących liści *salad* i ziół. Pocierano nimi na przemian języki, które najpierw krwawiły, a potem stawały się szorstkie. Por. Luthehaus 1995: 209.

<sup>44</sup> Dawniej kaleczono żołądz pracę; nie stosowano jednak obrzezania, jak twierdziła Wedgwood, opisując inicjację na Manam, WA: NB 7: 276–9. Niemiecki misjonarz i antropolog Karl Böhm podaje, że „od najmłodszych lat, od rozpoczęcia inicjacji, młodzieńcy za pomocą patyczka zrobionego z liścia palmy, wkładając go do otworu penisa, wytaczali z niego krew”. Czynność tą kontynuowali nawet po zawarciu związku małżeńskiego. Podobne praktyki zauważył Hogbin wśród wyspiarzy Wogeo. Określił je jako „męską menstruację” (1970: 114–121). Czynności te symbolicznie podobne są do „krwawienia nosa czy języka” (Herd 1982). Interpretacja Hogbina wskazywała na oczyszczenie z rytualnych nieczystości ciała, podobnie jak kobiety okresowo oczyszczają swoje ciało, pozbywając się „złej krwi” i „złych skutków stosunków seksualnych”. Por. także Meigs 1984. Ważnym też dla chłopców jest fakt, że zarówno „upuszczanie” krwi, jak i gra na fletach stają się ich „sekretami”, tym, co ma ich oddzielać od kobiet, co jest istotą określenia *nia tamot* — jestem mężczyzną.

<sup>45</sup> Granie na flecie posiada wyraźny aspekt społeczny. Nikt nie gra na flecie sam, zawsze kilka fletów „gra” razem. Każdy flet ma swoje imię; istnieją w parach, flet „mężczyzna” i flet „kobieta”. Różnica w wysokości tonów spowodowana jest przez długość fletów — „męski” jest zawsze dłuższy. Wskazuje to na aspekt współżycia seksualnego. To kobieta stworzyła flet, do niej on należał. Jak stwierdził Burieng, otwór fletu to otwór w pochwie kobiety. Język natomiast symbolizuje penis mężczyzny. Nacięcie języka, to „męska menstruacja”. O nieplodnym mężczyźnie mówi się: „On nie potrafi grać na flecie”.

<sup>46</sup> Marlyn Strathern trafnie zauważyła (1986, 1988), że rytuały męskie pokazują, iż to, co „męskie”, składa się z elementu męskiego i żeńskiego. Inicjacja ma za zadanie podkreślenie elementu męskiego, ale czyni to poprzez zduszenie elementu żeńskiego. Jednostce nadawana jest „jedna seksualność” czy „seksualność pojedyncza”. Dziś, gdy inicjacja zanika, starzy wodzowie mówią o młodych, że są *ain bai*, „jak kobiety”, nie mają w sobie czystej męskości.

Kiedy zakończy się czas prób, wszyscy razem idą do domu duchów, gdzie młodzi otrzymują nowe przepaski na ramiona, zwane *sabagau*<sup>47</sup>. Potem, po spożyciu posiłku, obecni w *kied* udają się na spoczynek<sup>48</sup>. Synowie *tanepów* śpią zawsze z brzegu.

Następnego dnia każdy z młodzieńców otrzymuje nowy strój, wykonany przez ojca. Syn *tanepa* dostaje strój wodzowski. Strojenie ciał, malowanie, upiększanie ma na celu uczynienie chłopców fizycznie atrakcyjnymi, a co się z tym wiąże — silnymi społecznie. Ciało jest dla wyspiarzy jakby zwierciadłem mocy.

Gdy młody wódz i pozostali chłopcy zostaną już ubrani, mężczyźni dają znak, że nadchodzi *tambaran nibiek*, co jest jednocześnie sygnałem dla kobiet i dzieci do ponownej ucieczki. Wtedy to młodzi i pozostali mężczyźni powracają do wioski, śpiewając *singsing Tomiage*. Śpiew ten, adresowany do *tambarana*, powinien być zakończony przed wejściem do wioski, ażeby nie usłyszały go kobiety i dzieci. Teraz rozpoczyna się następny *singsing*, zwany *Malal Isereki*, który oznajmia, że *tanep* przyszedł już i znalazł się w centralnym miejscu wioski. Ma to na celu uświadomienie młodemu wodzowi, że kiedyś zajmie miejsce ojca a wtedy pozostali młodzieńcy będą jego pomocnikami, a niektórzy z nich zostaną *dziangdżiangami*.

Po posiłku młodzi mężczyźni i ich wódz wysłuchują kolejnych nauk<sup>49</sup>. Dotyczą one nakazów i zakazów, których przestrzegać powinni wszyscy młodzi mężczyźni, a które przede wszystkim obowiązują *tanepa*. Prestrogi te przekazują młodzieńcom szczególnie *bigmeni*. Ważne jest przy tym, by wygłaszający naukę mężczyzna sam był człowiekiem, znanym jako ten, który tych zasad przestrzega. W innym przypadku nauka będzie niewiarygodna i mówca narazi się na śmieszność i pomówienia.

Nauki dotyczą kilku podstawowych zasad. Zasada *naknak* przestrzega przed kradzieżą. Starsi uczą młodych, że nawet jeżeli postąpią źle i ukradną np. orzech betelowy czy kokosowy, powinni go jak najszybciej oddać właścicielowi albo chociaż poinformować go o tym fakcie. W żadnym wypadku nie można natomiast ukraść komuś świni, która jest podstawą pożywienia na wyspie.

Tubylcy bezwzględnie negatywnie oceniają osoby bogate, które umyślnie dokonują kradzieży. Dopiero takiego człowieka społeczność będzie nazywała złodziejem, straci dla niego respekt, co w skrajnych przypadkach może nawet doprowadzić do zniszczenia jego domu i zabójstwa. Łagodniej oceniana jest sytuacja, gdy kradzieży dokonuje człowiek biedny; bywa wtedy, że poszkodowany nikomu nie ujawnia jej faktu, a czasem nawet osoba trzecia naprawia szkodę, czyli zwrócić poszkodowanemu to, co ukradł biedak.

*Malmal* dotyczy zgodnego pożycia w rodzinie. *Bigmen* zwraca się do zebranych: „Popatrzcie na mnie. Jestem dobrym człowiekiem i nie biorę żony drugiemu człowiekowi, nie chodzę za dziewczętami. Doglądam swojego *malo* należącego do Nanananga. Wszyscy mnie znają. Wszyscy wiedzą, że tego nie czynię”. Nauczając

<sup>47</sup> Ten ceremonial Wedgwood określała jako drugi etap inicjacji WA: NB 5: 94.

<sup>48</sup> Przez kilka dni po założeniu przepasek chłopcy powinni powstrzymać się też od jedzenia ryb i picia wody.

<sup>49</sup> Wedgwood określa te nauki mianem „świętej szkoły w buszu” WA: NB 6: 9–11, 121–24.



trzyma ręce na swojej przepasce biodrowej i pokazuje, jak mocno jest nałożona. Podobnie jak w poprzedniej nauce, istotna jest tutaj prawdomówność *bigmena*. Młodzi informowani są, że gdy spotkają na drodze samotną i nieznaną kobietę, mogą ją zagadnąć, ale ich intencje muszą być dobre: można jej ofiarować podarunek w postaci np. orzecha betelowego, lecz potem jak najszybciej powinno się zostawić ją w spokoju. Mężczyźni nigdy nie powinni patrzeć pożądliwie na inne kobiety. Mężczyzna nie powinien też siadać zbyt blisko młodej kobiety (*ainmumu*).

Zasada *taraman* — oznacza kij kopieniaczy. Nauczający, trzymając to narzędzie w ręku, pokazuje, że można nim uderzyć drugiego człowieka, ale właściwym jego przeznaczeniem jest być narzędziem pracy w ogrodach. Nauka *tamaran* mówi o pracowitości, tak ważnej w życiu młodych ludzi, którzy już niedługo założą własne rodziny. Nie wolno im chodzić beczynnie po wiosce, nie wolno siedzieć po próżnicy. Człowieka leniwego nikt nie szanuje; żadna kobieta nie będzie chciała zostać jego żoną.

Określenie *bubura* należy rozumieć jako „dać respekt, uszanować”. Tej nauki udzielać może młodym tylko człowiek bez skazy, który szanuje całą społeczność, zarówno biednych jak i bogatych, starców, kaleki, dzieci i chorych. Mówca przekazuje chłopcom, że muszą jednakowo szanować każdego człowieka (*ain be tamot be nat muak* — „okaż respekt dorosłym i dzieciom”), a nawet każdy przedmiot i narzędzie, np. łódzie, wiosła, dzidy, grunta ogrodowe, a także pożywienie, owoce oraz otaczający wioskę busz. Nauczyciel nakazuje: *ratrat bou* — „nie niszcz”; *tangling bou* — „nie niszcz mienia drugiego człowieka”; *anu muak* — „miej respekt dla ziemi”. Mężczyźni nie powinni wszczynać kłótni i gniewać się (*misir bou* — „nie kłóć się”). Powinni też dbać nie tylko o zabezpieczenie dostatniego bytu swojej rodzinie, ale także „uszanować” potrzeby innych, mniej zaradnych. *Dzial muan* — „podążaj drogą Wielkiego” — mówi *bigmen*, idź drogą przodków i duchów, szanuj tradycję.

Na zakończenie ceremoniału inicjacji młodzieńcy idą ponownie do *kied*, gdzie oczekiwać będą na sygnał, wzywający ich do przybycia do wioski. W tym czasie w klanach, z których młodzież przystąpiła do inicjacji, przygotowywane są uczty. Zabija się świnię, przygotowuje się rozmaite posiłki. Każdy klan osobno buduje specjalny dom, w którym przyjmuje swoją młodzież. Gdy pierwszy klan zakończy ucztę, wówczas drugi klan powinien być już przygotowany na przyjęcie gości, a po nim — klan trzeci. Biesiadnicy, przenosząc się z wioski do wioski, bawią się doskonale. Zakończenie ceremoniału inicjacji jest zwieńczeniem ich oczekiwań. Odtąd wszyscy ich dorastający młodzieńcy będą traktowani jak dorośli mężczyźni, będą mogli uczestniczyć w polowaniach, połowach ryb i innych pracach. Teraz, będąc dorosłymi, mogą założyć własne rodziny i poślubić kobiety już wcześniej im przeznaczone. Również syn wodza, zgodnie z wolą ojca, zaślubi przeznaczoną sobie młodą kobietę i po pewnym czasie będzie mógł przejąć obowiązki wodzowskie. Młodzieńcy, o których dotąd można było mówić *ain bai*, czyli że są „jak kobiety”, teraz stali się mężczyznami, posłusznymi *tanepowi* i pracującymi dla dobra nie tylko rodziny, ale i całej społeczności<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Por. Keesing 1982; Herdt 1981, 1982, 1988; Tuzin 1980, 1982. Herdt mocno podkreśla fakt, że

*Menarche*, podobnie jak śmierć i pogrzeb, jest uroczystością czysto kobiecą; podczas innych pierwszą rolę zawsze grają mężczyźni. Dziewczynę przechodzącą przez *menarche* określa się jako *basas madžir* (dziewczyna miesiączkująca), lub *basas di rur* (dziewczyna ze stojącymi piersiami). Ona sama może określić się jako *Naneg ain*, czyli „stałam się kobietą”. Można też ją określać, jako „noszącą *balig*”. Dziewczęta, podobnie jak chłopcy, podczas inicjacji oddzielane są od matek.

*Chociaż uroczystości związane z menarche nie mają w sobie nic z dramatyzmu uroczystości inicjacyjnych towarzyszących młodzieńcom, to jednak nie są pozbawione znaczenia społecznego. Jednak z pewnością nie mają znaczenia edukacyjnego. Dziewczyna nie zdobywa żadnych nowych wiadomości, których by do tej pory nie знаła, nie wprowadza się jej w żadne tajemnice kobiet, nie ma też żadnego rytualnego potwierdzenia znanych jej wiadomości. Uroczystości te mają kłaść nacisk — wobec niej, jak i wobec innych członków społeczności — na nową pozycję dziewczyny jako kobiety, med, potencjalnej żony i matki<sup>51</sup>.*

Inicjacja chłopców zawsze ma charakter zbiorowy, w odróżnieniu od indywidualnej inicjacji dziewcząt, stąd ta ostatnia wydaje się skromniejsza i pozbawiona „rozmachu” inicjacji chłopców. Poniżej opiszemy uroczystości *menarche* młodej *med*, jako typowe dla kobiecych obrzędów inicjacyjnych.

Już na kilka lat przed *menarche* rodzice młodej *med* sadzą w buszu lianę, która będzie miała magiczne znaczenie w czasie uroczystości *madžir*. Lianę tę nazywają tu *uar arbab*. Bezpośrednie przygotowania do uroczystości, związanych z pierwszym miesiączkowaniem córki wodza, rozpoczynają się już kilka miesięcy wcześniej.

W dniu pojawienia się pierwszej w życiu młodej *med* miesiączki wiadomość o tym obiega całą wieś lub klan<sup>52</sup>. Dziewczyna zostaje wówczas umieszczona w specjalnie przygotowanej na tą okazję części domu — w *baruk*. Na radosną wieść o *menarche* wszyscy mieszkańcy wioski zaczynają przygotowania do uczty, gromadząc orzechy betelowe, tytoń itd. Wówczas to zabrania się wspólnocie zrywania owoców z niektórych palm betelowych i kokosowych, gromadzi *dakę* i tytoń, dba, by ilość hodowanych świń, wystarczała ma dostatanie przyjęcie gości. Wódz preka-

---

głównym zadaniem inicjacji chłopców z Sambia była ich radykalna resocjalizacja; cel ten osiągnano przez traumę psychologicznego oddzielenia ich od matek i wskazania im modelu męskości. Na Melanezji to kobiety odpowiedzialne są za fizyczną prokreację; natomiast rolą mężczyzn jest prokreacja społeczna (często osiągnana poprzez wymianę handlową).

<sup>51</sup> Wedgwood 1933: 155.

<sup>52</sup> W zasadzie uroczystości związane z *menarche* powinny mieć miejsce zaraz po powiadomieniu przez dziewczynę swojej matki o rozpoczęciu okresu płodności. Por. Wedgwood 1933: 135; także Lutkehaus 1995: 182. Często jednak uroczystości mają miejsce dopiero po jakimś czasie, czego powodem jest niewystarczająca ilość pożywienia (słodkich ziemniaków, bananów, orzechów kokosowych, orzechów betelowych, sago, świń oraz tytoniu) na *kuluou*. Wedgwood 1933: 189, podobnie jak Bateson (1958), zauważyła że wyspiarze z Manam (sąsiedniej wyspy) są w takich sytuacjach nastawieni do życia bardziej praktycznie i materialnie niż duchowo. Ich życie rytualne skoncentrowane jest wokół magii, której celem jest uzyskanie dobrych zbiorów, pomyślnej podróży, sukcesu w miłości i w życiu codziennym, 1937: 188. Jednak Wedgwood nie zauważyła, że również takie rytuały mają określony cel wyższy; w przypadku inicjacji chłopców jest to uczynienie z nich żywotnych i silnych mężczyzn, w przypadku dziewcząt — płodne i żyjące kobiety.

zuje wówczas poddanym świnie do wykarmienia na ucztę. Długie przygotowania do ceremonii *menarche*, angażujące wszystkich mieszkańców wioski czy klanu, mają na celu ukazanie, że młoda dziewczyna — *med*, jest osobą szczególną, wyznaczoną na przyszłą żonę wodza. Także rodzice młodej *med*, pragnąc okazać szacunek dla tradycji, nie szczędzą ani pracy ani żywności w celu godnego przyjęcia poddanych jej córki, uczestników tej uroczystości. W żadnym razie nie chcą być pomówieni o skąpstwo.

W czasie uroczystości, związanych z *menarche*, szczególną rolę spełniają pomocnice młodej *med*, zwane *silsil*. Wybierane one są spośród młodych mieszkank danej wioski lub klanu. Są nimi w pierwszej kolejności pierworodne córki, spokrewnione z młodą *med*, najczęściej ze strony ojca lub rodziny jej przyszłego męża. Mogą one pochodzić również z innych szanowanych tu rodzin, np. *dziangdziangów*. Przy wyborze *silsil* najczęściej przestrzegana jest zasada, ażeby jedna lub dwie z nich wywodziły się z rodziny przyszłego męża młodej *med*. Dwie pozostałe *silsil* mogą wywodzić się z innej, nie spokrewnionej rodziny, ale pod warunkiem jej zamożności.

Pierwszy dzień miesiączki uważany jest za dzień szczególny i czyni się wtedy różne zabiegi magiczne, które mają zabezpieczyć młodą *med* przed utratą urody i witalności. Jednym z takich zabiegów magicznych jest *luotan*: matka młodej dziewczyny wkłada jej do ust, pomiędzy zęby, kawałek drewna zwany *anulabu*, który został wcześniej wyłowiony z morza i przechowywany był w domu, właśnie dla użycia go w ceremonii *luotan*. Dziewczyna mocno zaciska drewno zębami, co ma je wzmocnić i sprawić, że szybko nie wypadną.

Przez całą noc na placu przed domem wodza kobiety tańczą i śpiewają swoje *singsingi*. W tym czasie rodzina młodej *med*, jak również ludność wioski czy klanu, całą, wcześniej zgromadzoną żywność, przynosi na plac przed domem wodza i układa ją w kopiec. Wszyscy mogą się w to angażować, gdyż wspólnota na czas uroczystości przestaje wykonywać codzienne prace.

Następnego dnia, rano, na dźwięk bębnów wszyscy ponownie gromadzą się na placu, gdzie kontynuowane są uroczyste *singsingi*, którym wtórują *garamuty* i *kundu*. Ten ceremonial tańców i śpiewu przy akompaniamencie bębnów nazywają *kurang medsodek*. Rodzina wodza dzieli teraz zgromadzone pożywienie na dwa kopce. Jeden z nich przeznaczony jest dla mężczyzn, biorących udział w *singsingu* i grających na bębnach. Drugi kopiec jedzenia przeznaczony jest dla kobiet, które przez całą noc uczestniczyły w swoim *singsingu*. Uczestnicy uroczystości co jakiś czas podjadają wydzielone przez rodzinę wodza mięso świnie, żują orzechy betelowe, palą tytoń i piją sok z orzechów kokosowych. Tańce i śpiewy trwają całą następną noc. Wyrażają one prośbę, ażeby młoda *med* miała skuteczną siłę i mogła sprostać obowiązkom, które spoczywają na żonach wodzów. Uczestnicy ceremonii zanoszą również prośby do duchów przodków o wzmocnienie duchowe młodej *med*, modląc się, by po śmierci opuściły ją złe duchy i by mogła wtedy iść prosto do „niebiańskiego miejsca spokoju”, tam, gdzie przebywają poprzedni *tanepowie* i ich żony.

Teraz rozpoczyna się część uroczystości, w której uczestniczą tylko kobiety. Przywołują one ducha *tambaran* kobiet, podobnie jak to czynili mężczyźni w czasie inicjacji młodego wodza. Kobiety, uderzając suchymi gałęziami palm kokosowych

o ziemię, oznajmiają nadejście *tambarana*, co jednocześnie jest sygnałem dla mężczyzn, że muszą opuścić wioskę i ukryć się, gdyż — według wierzeń tubylców — duch ten przynosi im zmartwienia i choroby. Teraz zasadzona w buszu przez rodziców młodej *med* liana — *uar arbab* — zostaje wykopana, by posłużyć do przeprowadzenia tradycyjnego ceremoniału *uarlalakau*. Przy wrywaniu gałęzi liany kobiety, śpiewając, wypowiadają słowa prośby (*lalakau*) do duchów zmarłych wcześniej żon wodzów, by „otworzyły” dla młodej *med* „drzwi do niebiańskiego domu duchów”, przeznaczonego dla kobiet. Tubylcy twierdzą, że już za życia należy wyprosić sobie u duchów znalezienie spokojnego miejsca w zaświatach i „otwarcia drogi i drzwi” do niego. Gałęzie liany *uar* — cięte na długie paski specjalnym nożem z kości świni, zwanym *duog* — symbolizują właśnie tę „drogę” szczęścia do wieczności. Tubylcy wierzą, że tą drogą są właśnie ułożone gałęzie *uar*, zaś nóż *duog* jest kluczem, który otwiera „drzwi” do tego miejsca. Pocięte paski liany kładą kobiety na ziemi, zaś młoda *med* przechodzi pomiędzy nimi. Następnie robią to pozostałe młode dziewczyny, uczestniczące w uroczystości. Ten tradycyjny ceremoniał, według opinii tubylców, ma uświadomić przyszłej żonie wodza i pozostałym młodym kobietom, że mają trzymać się tradycji, postępować zgodnie z jej zasadami i — myśląc o zmarłych — brać z nich przykład. Jeżeli młode kobiety nie będą tego przestrzegały, mogą zagubić „drogę” i nie odnaleźć duchów przodków.

Podczas tego *singsingu* kobiety wykonują gesty pukania do drzwi i wymieniają imiona zmarłych, co określane jest jako „liczenie *kiet* istniejących na tamtym świecie”.

Tego dnia wieczorem, na placu przed domem wodza, w dalszym ciągu trwają *singsingi* zwane *kurang matsodek*, czyli poszukiwania „niebiańskiego domu duchów”. Początkowo uczestniczą w nich zarówno kobiety jak i mężczyźni, jednak w krótkim czasie kobiety dają znak przybycia ducha *tambaran* i wówczas mężczyźni w pośpiechu uciekają i chronią się przed jego złą mocą. Podczas tej części uroczystości, zwanej *marabain*, kobiety przynoszą przed dom wodza siedzisko starej łodzi (*bab*), na którym od tej pory siedzieć będzie młoda *med*. Ustawiając się parami wokół *bab*, tańczą w korowodzie, uderzając stopami o klepki łodzi. W przerwie między poszczególnymi *singsingami* śpiewaczki żują orzechy betelowe i palą tytoń. Te śpiewy i tańce, podczas których młoda *med* cały czas siedzi w centralnym miejscu, trwają całą noc.

Następnego dnia rano uroczystości przenoszą się nad brzeg morza. Młoda *med*, którą kobiety, przeważnie starsze — dla podkreślenia szacunku wobec niej — niosą na noszach *bab*, poddana zostaje rytualnej kąpieli (*madžir*)<sup>53</sup>. Siedząca dziewczyna podtrzymywana jest z obu stron przez towarzyszące jej kobiety. Głowa jej okryta jest gałęzią palmy betelowej, co tworzy ochronę dla włosów przed zniszczeniem i wypadnięciem, bowiem według opinii tubylców, w czasie, gdy dziewczyna ma menstruację, działanie wody morskiej jest szczególnie szkodliwe dla włosów. Teraz *med* zostaje poddana pięciokrotnemu obmyciu, w celu oczyszczenia jej ciała z nieczystości menstruacyjnej, następnie zaś zakłada spódniczkę z liści banano-

<sup>53</sup> Inne kobiety, a zwłaszcza przyszłe szwagierki miesiączkującej dziewczyny, podczas kąpieli ciągną się za piersi, łapią za genitalia, wykrzykując przy tym określenia, których by nigdy nie użyły w wiosce.

wych, zwaną *balig*. Obmycia mają sprawić, by ciało, skażone menstruacyjną krwią, było na nowo czyste, by dziewczyna rozwijała się fizycznie, by była zdrowa, dojrzała i płodna. Poza tym ma to uczynić jej ciało pięknym i atrakcyjnym. Piękno i seksualność to w życiu wyspiarzy dwa przeplatające się nawzajem pojęcia. Są one znakami osobistej mocy i potencji. Dlatego też ablucjom towarzyszą słowa i gesty, odnoszące się do płodności<sup>54</sup>.

Po obmyciu *med* wszystkie kobiety — podobnie jak na początku tego ceremoniału — udają się do buszu, gdzie rośnie liana *arbab*. Tam wypowiadają wspólnie słowa tradycyjnej „modlitwy”:

*Pur hoa iserki  
ngek hoa iserki  
mandar hoa iserki*

Daj jej moc,  
uczyn ją mocną,  
niech wzrasta w mocy!<sup>55</sup>

Kobiety tną gałęzie liany na długie wstęgi, które położone na ziemi, wskazują drogę młodej *med* do „niebiańskiego domu duchów”. Dlatego też *med* i pozostałe kobiety po kolei przechodzą pomiędzy lianą *arbab*, ażeby po śmierci drogę tę mogły szybko odnaleźć. Potem młodą *med* przenoszą z powrotem do wioski, do specjalnie wyznaczonego miejsca zwanego *anu be malal*. Po przyjsciu kobiet do wioski, mężczyźni opuszczają ją, gdyż pozostanie na miejscu spowodowałoby opanowanie ich przez *marabain*, czyli złe duchy kobiet.

Teraz młoda *med* zostaje przeniesiona — według wierzeń nie może stanąć na ziemi — do domu, do *babar*. Miejsce to od pozostałej części domu odgródzone jest plecionką z liści palmy kokosowej. Dziewczyna siedzi na specjalnie wcześniej przygotowanym podium, tworzącym rodzaj łodzi i nazywanym *nat*. Posłuży ono później, w czasie uroczystości związanych z jej pogrzebem, do złożenia ciała w drodze do „niebiańskiego domu duchów”. Dziewczyna, która po raz pierwszy miesiączkuje i przebywa w *babar*, nazywana jest *buruau*, zaś po poddaniu się rytualnemu obmyciu staje się *madžirou*<sup>56</sup>.

W czasie pierwszego miesiączkowania, zwanego *madžir*, obowiązują dziewczynę liczne zakazy — między innymi nie może dotykać rękami własnego ciała. Służą do tego dwa patyczki nazywane *kuar*; jeden służy do dotykania części górnej ciała aż do pasa, drugim zaś może dotykać nóg<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Idealnym zakończeniem obrzędu *madžir* było zamążpójście dziewczyny.

<sup>55</sup> Moc ma się okazać w przemianie dorastającej dziewczyny w dojrzałą seksualnie kobietę.

<sup>56</sup> Miesiączkujące kobiety nie zawsze muszą przebywać w domu menstruacyjno-porodowym. Muszą natomiast powstrzymać się od gotowania i kontaktu z ogniem. Ogień bowiem wziął swój początek z pochwy kobiety.

<sup>57</sup> Z patyczków trzeba usunąć najpierw korę. Używa się ich wierząc, że moc krwi menstruacyjnej i potu są niebezpieczne dla wnętrza człowieka, stąd nie można ich przenosić palcami do wnętrza poprzez usta czy odby.

Przebywając w *babar*, miesięczkująca kobieta traktowana jest jak chora lub położnica. *Silsil* przebywają z nią cały czas, doglądając jej. Stroje dziewcząt są uroczyste, lecz tylko młoda *med* posiada wyróżniające się atrybuty. Głowa dziewczyny przykryta jest dokładnie podwójną „czapką”, wykonaną z palmy betelowej i nazywaną *kadagab* lub *katalour*. Chroni ona włosy przez przedwczesnym siwieniem<sup>58</sup>.

W czasie przebywania młodych dziewcząt w *babar* do domu rodziców młodej *med* przybywają goście, którzy przynoszą pożywienie. Odbywa się to w specjalnie wyznaczonym miejscu — tam gdzie wcześniej przyniesiono młodą *med* — zwanym *anu be malal*. Na pożywienie składają się najczęściej orzechy betelowe i kokosowe oraz tytoń. Całe jedzenie — według tradycji zwanej *tabir aru*, czyli metoda „dwóch talerzy” — dzielone jest na dwie części. Jedna, zwana „małym talerzem”, przeznaczona jest dla dziewcząt w *babar*, zaś druga („duży talerz”), spożywana jest przez rodziny ojca i matki młodej. Spożywanie pożywienia przeznaczonego dla rodziny młodej *med*, zarówno ze strony ojca jak i matki, nazywa się *damokan*, co można określić jako „głowa dziecka”. Obdarowywanie rodziny wodza pożywieniem ma głębsze znaczenie: tubylcy mówią w tym wypadku o „oddaniu talerza”, czyli formie rewanżu za wcześniejsze przyniesienie pożywienia przez rodzinę wodza<sup>59</sup>. Uroczystości *tabir aru* trwają pięć dni.

Rano następnego dnia kobiety prowadzą młodą *med* i jej pomocnice nad brzeg morza, gdzie ciała ich zostają obmyte i pomalowane na kolor czarny — *dzim*; czynność malowania określają wyspiarze jako *uar ikap li*. Czarna barwa oznacza w tym wypadku chorobę i tak właśnie — jako chore — traktowane są dziewczyny przebywające w *babar*. Po pomalowaniu ciała, otrzymują nowe spódniczki z trawy zwane *balig* i wracają z powrotem do domu wodza, do *babar*.

Teraz przychodzi pora, by rodzina młodej *med* sama urządziła ucztę na cześć gości. Uroczystość ta nosi nazwę *uar kap li*. Gospodarze zabijają na nią jedną świnię. W przyjęciu tym — z powodu obecności ducha *tambaran* zastrzeżonego dla kobiet — nadal nie mogą uczestniczyć mężczyźni.

Przez następne dni, kolejno każdy z trzech zamieszkujących wyspę klanów przynosi dla *med* w darze pożywienie. Tubylcy określają to jako *liltoknok*, czyli „pokazanie twarzy”. Równocześnie też rodzina *med* przyjmuje dary od rodziny wodza w postaci orzechów betelowych, kokosowych i tytoniu. Przyjmując dary, musi zwracać uwagę, aby ludzie z poszczególnych klanów nie jedli przyniesionego przez siebie pożywienia. Zwyczaj „pokazania twarzy” ma na celu uświadomienie młodej *med* i jej rodzinie, że będąc przyszłą żoną wodza, należy już do całej społeczności wyspy, więc powinna opiekować się jej mieszkańcami oraz dbać o ich spokój i dobrobyt.

W kolejnym, dziewiątym dniu uroczystości, wszystkie kobiety znowu udają się nad brzeg morza, gdzie obmywają swoje ciała i gdzie ponownie twarze młodych zostają pomalowane czarną farbą. Otrzymują teraz kolejne spódniczki, tym razem

<sup>58</sup> Często podczas ceremonii związanych z *madzir* goli się głowę dziewczyny, czy to kompletnie, czy też w różne wzory geometryczne, specyficzne dla danego klanu.

<sup>59</sup> Ważny jest też aspekt psychologiczny. Tubylcy widzą kobietę jako karmicielkę i rodzicielkę, stąd dawanie pokarmu dziecku jest „oddawaniem” go wspólnie.

wykonane z liści bananowych (*balig sublak*). Po przybyciu z powrotem do wioski młoda *med* i *silsil* mogą już poruszać się swobodnie, nie są zobowiązane do przebywania w *babar*. W tym czasie przed domem wodza gromadzą się ludzie, kobiety i mężczyźni, na *sabruok*, czyli wspólne wykonywanie dla młodej *med* przepasek na ręce (*sab*) i nogi (*madoi*).

Następnego dnia *med* poddana jest ponownemu rytualnemu obmyciu ciała, które tym razem pomalowane zostaje na kolor czerwony (*riu*). Dziewczyna otrzymuje teraz spódniczkę z trawy i wszystkie ozdoby przeznaczone dla *med*, w tym również przepaski *sab*. Ozdoby te wywodzą się jeszcze od mitycznego Matangureia, który przyozdabiał nimi swoją żonę, Dżin.

Teraz, podobnie jak po ceremoniale inicjacji młodego wodza, *med* otrzymuje tradycyjny strój i ozdoby, w które do dziś ubierają się na Biem żony wodzów.

Pomocnice *silsil* dostają także swoje ozdoby, przynależne poszczególnym klanom. Uczestnicy tego przyjęcia składają przyniesione młodej *med* i jej pomocnicom prezenty, którymi są najczęściej spódniczki z trawy lub ozdoby. Obdarowywanie to nazywają *waklolok*.

Wszędzie panuje ogólna radość.

Po kolejnym posiłku — podobnie jak w czasie inicjacji młodego *tanepa* — dziewczęta ustawiają się w szeregu, ażeby przejść na plac przed domem wodza, na którym jego żona w przyszłości będzie przyjmowała ludzi i wysłuchiwała ich prośb — *rairai*. Na czele tego szeregu idzie młoda *med*, a ta nią córka *dziangdzianga*, która niesie przystrojoną piórami rajskiego ptaka włócznię — *lalabur*, co wskazuje, że jest ona najbliższą osobą przyszłej żony wodza i będzie zawsze jej pomagać w zdobywaniu pożywienia i organizowaniu przyjęć. Córka *dziangdzianga* niesie również koszyk — *guat*, w którym znajdują się ozdoby stroju wodza, symbolizujące władzę.

Tu, na placu przed domem wodza, młode dziewczyny wysłuchają one rad i nauk starszych, doświadczonych kobiet. Wedle nich kobieta — a szczególnie żona wodza — musi być posłuszna swemu mężowi i przez całe życie kroczyć razem z nim „prostą drogą” — *dżalmuan*, wyznaczoną przez „Najwyższego”. Nie może zdradzać męża, choćby był chory i niedołężny. Powinna ją cechować pracowitość i dbałość o poddanych. Nigdy nie powinna kierować się egoizmem.

Po skończonych naukach, mężczyźni, stanowiący starszyznę, malują ciała młodych dziewcząt białą, aromatyczną farbą pochodzącą z wyspy Wogeo, nazywaną tu *tarau*. Wzory malowane na piersiach, policzkach i wokół oczu są znakami klanowymi i mają w przyszłości, po śmierci kobiet, wskazać im drogę do przodków, przebywających w „niebiańskim domu duchów”<sup>60</sup>. Zapach farby pomoże duchom w przygotowaniu godnego przyjęcia. Malowaniu towarzyszy *singsing* przy akompaniamencie bębnów *kundu*. Rodzina młodej *med* częstuje wtedy jedzeniem uczestników, którzy posilają się w osobnych grupach kobiecych i męskich.

Ostatnia część rytuału odbywa się po następnych pięciu dniach. Wówczas wszystkie dziewczyny dokonują rytualnego obmycia w morzu przy pomocy liści

<sup>60</sup> Namaszczenie olejkami i malowanie podkreśla aspekt seksualności i płodności ciała kobiety.

*auriem lane*, co usunąć ma wszystkie nieczystości po *menarche*. Potem otrzymują do wypicia magiczny napój *meir*, przyrządzony z soku orzechów kokosowych z dodatkiem ziół, liany, imbiru i *gorgor*. Ma to je uchronić przed przedwczesnym starzeniem. Dopiero po tym oczyszczeniu i po wypiciu magicznego napoju, będą one mogły normalnie je dotykać. Od tej chwili *med* nie jest już traktowana jak „chora” a raczej napełniona mocą, może gotować i brać do rąk pożywienie.

Rozejście się gości towarzyszy przyjęcie pożegnalne, zwane *meir kan*. Szczątki łodzi, na których siedziała w *babar* młoda *med*, oraz wszystkie odpadki po uczcie, zostają przeniesione na skraj wioski. Tu, złożone w *dudum*, malej łodzi ofiarnej, oczekiwać będą na swoją *med* przez całe jej życie. Właśnie na tej łodzi — *dudum* po śmierci odpłynie do przodków, czyli do „niebiańskiego domu duchów”.

Po zakończonej ceremonii młoda *med*, podobnie jak pozostałe dziewczyny, zostaje przyjęta do grona kobiet dojrzałych i może już zostać żoną wodza. Od tego momentu musi ze szczególną uwagą stosować się do obowiązującej na wyspie tradycji, gdyż tylko to zapewni jej pozycję i poszanowanie.

Inicjacja jest najważniejszym momentem w życiu każdego człowieka. Nie tylko wprowadza go w dorosłość, ale też umożliwia kontakt ze światem duchów, od czego — jak uważa się na wyspie — zależy jego dojrzałość psychiczna i co ma mu zapewnić pobyt po śmierci tam, dokąd od zawsze udają się pokolenia jego przodków.

Obrzędy inicjacyjne — w porównaniu z innymi rytuałami — poddane zostały największym zmianom, czy to zewnętrznym, czy wewnętrznym.

Wiele dziewcząt uczęszcza do szkół, czy to na wyspie czy na stałym lądzie. W tym też czasie osiągają dojrzałość płciową i wiele rodzin nie uważa za konieczne podkreślanie tej dojrzałości przez inicjację. Same obrzędy inicjacyjne dziewcząt nabrały innego znaczenia; podtrzymywane są dziś bardziej przez *gadgad*, niż *tanepów* lub *dziangdziangów*. Dla *gadgad* są one podkreśleniem ich statusu materialnego, potwierdzeniem zdobycia niezależności.

Jeszcze większej zmianie uległy obrzędy inicjacyjne chłopców. Wielu młodzieńców znalazło pracę na stałym lądzie, szczególnie na plantacjach. Po powrocie na wyspę często buntują się przeciw autorytetowi starszyny, łamiąc też tabu dotyczące jedzenia i stosunków seksualnych. Odrzucają też noszenie tradycyjnych strojów, preferując noszenie spodni i „laplaps” na co dzień, a *malo* jedynie na *kuluou*. Inicjacja chłopców nie jest więc dziś wyrazem dumy i sprawdzianem kulturowej tożsamości w takim stopniu, w jakim nadal pełni tę funkcję inicjacja dziewcząt. Do dzisiaj żaden z młodych mężczyzn nie zanegował jedynie zasadności monopolu gry na flecie.

W związku z erozją znaczenia inicjacji, na wyspie zmienia się także definicja osobowości. Wzorzec melanezyjski ustępuje coraz bardziej ideałowi zachodniemu, opartemu na wolności, indywidualizmie, mocy fizycznej i statusie ekonomicznym.



## Małżeństwo — kontrakt i wolny wybór

Tubylcy twierdzą, że instytucja małżeństwa (*bagai*) istnieje od niepamiętnych czasów i nadana została „z góry”, przez Nanaranga. Podtrzymywanie jej jest więc konieczne do przetrwania na wyspie „mocy”, która zapewnia wszystkim dostatek, obfitość plonów i połowów, a przez to możliwość organizowania rozmaitych uroczystości, w tym przyjęć — *kuluou*.

Innym celem małżeństwa jest wspólne spożywanie posiłków. Ma to oparcie w micie, w którym mężczyźni szukali kobiet, by te im gotowały. I tak Jin zaprosiła mężczyznę na gotowane jarzyny. Ten się ucieszył, bo do tej pory spożywał wszystko na surowo. Po przyjęciu zaproponował Jin wspólne zamieszkanie u niego, ona się zgodziła a od tej pory mężczyzna i kobieta mieszkają razem<sup>61</sup>. Innym argumentem za zawarciem związku małżeńskiego jest uzyskanie wolności. „My sami będziemy decydować, a nie rodzice za nas” — twierdzą często młodzi. Nadchodzi czas, kiedy mężczyzna chce mieć własny dom i ogród oraz sam wydawać rozkazy, a nie słuchać. Choć wiąże się z tym obowiązek cięższej pracy, rekompensuje ją radość z dzielenia się z przyjaciółmi „własnym jedzeniem”. Podobnie ważny jest fakt, że ojcostwo — w aspekcie społecznym — jest niemożliwe bez zawarcia związku małżeńskiego.

Kobiety wchodzą w związki małżeńskie w zasadzie z tych samych powodów co mężczyźni, kładąc jednak większy nacisk na aspekt ekonomiczny, posiadanie własnego domu i urodzenie dzieci.

Status mężczyzny i kobiety jest nierówny. Ta ostatnia ma mniej do powiedzenia nawet przy wyborze partnera. Małżeństwo zmienia status kobiety — podobnie jak w przypadku mężczyzny — jednak na polepszenie jej statusu wpływ ma nie tylko fakt zawarcia małżeństwa, ale przede wszystkim urodzenie dziecka i kolejnych dzieci. Liczą się także sukcesy męża, jako dobrego ogrodnika, rybaka czy czarownika.

Małżeństwo dla tubylców do lat osiemdziesiątych wiązało się na ogół z życiem na wyspie. Gdy zawierano nieliczne związki małżeńskie z kimś spoza wyspy, rodzina nowożeńca z Biem zawsze płakała i rozpaczała. Ci ludzie spędzili bowiem tutaj większość swego życia, choć nie stronili od czasowych wyjazdów poza wyspę, czy to w celach zarobkowych czy towarzyskich.

Małżeństwo zawierane jest zazwyczaj pomiędzy wyspiarzami, nawet mieszkańcami tej samej wioski; wyjątkiem będzie małżeństwo ludzi wywodzących się z *tanepów* czy innych *bigmenów*. Istnieje ścisły zakaz zawierania małżeństwa pomiędzy osobami należącymi do tego samego klanu. Także mężczyzna nie może pojąć za żo-

<sup>61</sup> Na wyspie Wogeo istnieje podobny mit o kobiecie Jari i Kamarongu, mężczyźnie z buszu. Jari była żoną węża. Pokłóciwszy się z nim, uciekła, chowając do pochwy dom, naczynia gliniane i *taro*. Gdy spotkała Kamaronga, zaproponowała mu wspólne mieszkanie. On nie wiedział jednak, co to dom, więc Jari wyciągnęła go z pochwy, potem podobnie uczyniła z naczyniami glinianymi i bulwami *taro*. Kamarong, ucieszył się i powiedział: „Zamieszkajmy razem. Ty będziesz zbierała i gotowała *taro*, a ja będę przynosił ci złowione ryby”. I tak dali oni początek instytucji małżeństwa i podziałowi pracy. Por. Hogbin 1945: 325.

nę swojej pierwszej kuzynki (niezależnie od klanu, do którego ona należy), a także bliskiej krewnej, jak np. siostrzenicy, ciotki lub wnuczki. Oczywistym jest także fakt, że nie może pojąć za żonę kobiety przynależącej do jego własnej rodziny, a nawet żadnej z córek braci i sióstr ojca lub matki. Na ogół nie jest zabronione branie za żony dwóch sióstr, chociaż takie przypadki spotykane są bardzo rzadko; także dopuszczalne jest małżeństwo z siostrą zmarłej żony. Z drugiej strony, według tradycyjnego prawa zabroniony jest związek małżeński z wdową po zmarłym bracie, chociaż podczas mojego pobytu na wyspie kilka takich związków miało miejsce, szczególnie wśród ludzi starszych wiekiem.

Małżeństwo zazwyczaj ma charakter patrylokalny; zdarzają się jednak przypadki małżeństw matrylokalnych. Ma to miejsce, gdy żona wywodzi się z innej wioski niż mężczyzna i ten ostatni, z różnych powodów, opuszcza swoją wioskę i zamieszkuje na terenie żony<sup>62</sup>. Najczęściej dzieje się tak, kiedy mężczyzna skłócony jest z własną rodziną, oraz w przypadkach, kiedy nie posiadający ziemi *gadgad* zawiera związek małżeński z kobietą dziedziczącą ziemię.

Grupa elitarna na wyspie praktykuje poligamię i mężczyźni zazwyczaj mają po trzy żony. Istnieje wierzenie, że *tanep* jest odbiciem, słońca, a słońce według mitów posiada trzy żony: *ran*, żonę południa i żonę nocy. *Dziangdżiangowie* biorą sobie nawet więcej żon, ale tym razem ze względu na możliwość posiadania większej ilości rąk do pracy. *Tanepowie* zawsze wybierają dla swoich dzieci odpowiednich partnerów. Przynajmniej jedna z żon młodego *tanepa* musi wywodzić się z rodziny innego wodza, by wydać na świat potomstwo, mogące nosić tytuł *tanepa* i *med*.

Istnieją dwie formy zawierania małżeństwa: tradycyjna (*sigien*) i alternatywna (*rier*). Według sposobu tradycyjnego rodzice, bądź krewni, wyznaczają młodemu człowiekowi małżonka już w dzieciństwie. Poszukiwanie przez ojca żony dla syna — a co ważniejsze: matki dla jego wnuków — rozpoczyna się od powiadomienia rodziny o tym zamiarze (*kabitangek*). Mężczyzna, którego syn ma 8 lub nieco więcej lat, postanawia wydać go najczęściej za córkę przyjaciela lub krewnego. Zaznaczyć tutaj trzeba, że dzieci z tych samych rodziców mogą dziedziczyć różne totemy, w zależności od tego, czy dziedziczą je po ojcu, czy po matce. Kandydatki zazwyczaj poszukuje się w wiosce, z której wywodzi się ojciec chłopaka i sięgającej korzeniami tej samej przodkini. W ten sposób nazwa miejsca i przodkini nie zaginie.

Przy wyborze kandydata dla swojej córki ojciec ma na uwadze spłacanie długu za kobiety, które przyszły do jego rodziny, a wywodziły się z rodziny narzeczonego. Istnieje bowiem zasada, że nie płaci się za to, co się dostaje — ale nie honor jest nie pamiętać o tym i kiedyś nie zrewanżować się takim samym darem.

Kiedy kandydatka zostanie znaleziona i uzyska aprobatę całej rodziny, krewni mieszkający najbliżej domu rodziców dziewczyny powiadamia ich o propozycji małżeńskiej. Rozmowa ta musi być zachowana w tajemnicy. Ojciec chłopaka, przy pomocy pośredników, zapytuje więc o zgodę ojca dziewczyny, lub kogoś z jej bliższych krewnych. Gdy następuje zgoda, ojciec chłopaka — który dowiaduje się o niej

<sup>62</sup> Ma to duże znaczenie ze względu na dzieci, które w takim przypadku wychowywane będą przez rodzinę żony, a przez to będą miały mniejszy kontakt z rodziną męża.

również za pomocą pośredników — szykuje świnię i duże ilości jedzenia, w czym pomagają mu zazwyczaj jego bracia wraz z żonami. Następnie udaje się z przygotowanym jedzeniem do domu rodzinnego przyszłej synowej. Tam jedzenie zostaje podzielone pomiędzy rodzinę dziewczyny; dzielenie jest domeną jej ojca. Ten ostatni sobie nie pozostawia nic. Podarunki mają charakter jednostronny, gdyż — podobnie jak w momencie zawierania małżeństwa — zawsze pochodzą od rodziny pana młodego. Czasami dary w postaci jedzenia towarzyszą dopiero przejściu dziewczyny do domu narzeczonego.

Podobną naradę rodzinną odbywa się w domu rodziców dziewczyny i po zaaprobowaniu przekazywana jest tą samą drogą odpowiedź. Teraz przystępują do przygotowania uczty *kuluou* na cześć młodej. Rodzina chłopca przygotowuje specjalny koszyk — *sikmuar*. Są to prezenty w formie pożywienia, ubiorów i podczas trwającej uczty *kuluou* przekazują — na oczach wszystkich zgromadzonych mieszkańców — *sikmuar* rodzinie dziewczyny. Przekazanie prezentów przyszłej żonie i jej rodzinie nazywane jest tu *gulai diluak* lub *gulai lolok*, co oznacza, że dziewczyna stanowi *tabu* dla innych mężczyzn. Rodzina młodej po przyjęciu prezentów dzieli je między siebie. Większa część przydzielona zostanie rodzinie ojca dziewczyny, mniej otrzyma rodzina matki. Po tych oficjalnych zaręczynach dziewczyna staje się własnością rodziny chłopca i żadna inna nie powinna ubiegać się o jej względy, co jest zakazane pod groźbą kary. Ten fakt oficjalnego narzeczeństwa nazywają wyspiarze *disikenki*. Jeżeli dziewczyna jest jeszcze dzieckiem, rodzina chłopca będzie jeszcze musiała zorganizować uroczystą inicjację dziewczyny.

Rodzice ogłaszają dzieciom swoją decyzję, dopiero gdy osiągną one wiek 16–18 lat, czyli wstępują w okres inicjacji. Członkowie obu rodzin obserwują wtedy zachowania młodych, chcąc pomóc im w dochowaniu wierności i uniemożliwić bliższą znajomość przed oficjalnym wstąpieniem w związek małżeński. W tym czasie młodzi powinni przebywać zawsze w towarzystwie dorosłych i okazywać sobie wzajemne zawstydzenie (*kusiedirudimai*). Nie powinni mieć już żadnych bezpośrednich kontaktów. Jest to istotne, ponieważ dziewczynę, która nie jest dziewicą, rodzice młodego mogą odesłać z powrotem do domu rodzinnego, może to nawet uczynić mąż już po ślubie.

Związki małżeńskie, w których partnerzy zostali sobie przeznaczeni jeszcze we wczesnym dzieciństwie, zawierane są zaraz po zakończeniu tradycyjnych ceremonii rytualnych, związanych z inicjacją chłopca i *menarche* dziewczyny. Rodzina chłopca włącza się do organizacji tych ostatnich, urządzając młodej specjalne pomieszczenie, zwane *babar*, i przynosząc jej pożywienie (*lululek*).

W noc, poprzedzającą zakończenie czasu w *babar*, rodzina młodego zabiera dziewczynę bezpośrednio do domu narzeczonego, wyruszając nocą w kierunku wioski panny młodej. Wymieniane są przy tym standardowe prezenty: orzechy betelowe, kokosowe, tytoń. Ceremoniał ten nosi nazwę *uelkuot*. Potem, zabrawszy dziewczynę, rodzina pana młodego udaje się w drogę powrotną. Członkowie tej wyprawy, po przybyciu na plac przed domem ojca pana młodego, otrzymują za przyprowadzenie mu żony *uepuai* — „zapłatę za nogi”. Uroczystości tej towarzyszą śpiewy *singsing* i tańce.

Bywa też, że rodzina panny młodej sama przyprawia ją do domu rodziców jej przysięgłego męża, który w tym czasie najczęściej przebywa u swego wuja, brata matki (*kandere*). Rodzice dziewczyny przynoszą do domu przyszłych teściów przygotowany przez siebie posiłek (*sidaudikaniru*). Wtedy matka młodego udaje się do domu wuja, oznajmiając synowi, że „jego żona” przygotowała już posiłek i prosi go, by jak najszybciej wrócił do domu. Gdy syn zdecydowanie odmówi, unosząc się gniewem, będzie to znaczyć, że nie akceptuje dziewczyny. Odmowa jej poślubienia pociągać może za sobą pewne konsekwencje, szczególnie dla synów pierwszorzędnych, m.in. utracenie prawa dziedziczenia po ojcu rodzinnej mocy (*malong*). Zdarzają się nawet przypadki wydziedziczenia z ziemi.

Natomiast okazywanie niechęci w sposób spokojny odbierane jest jako dalsze „wstydzanie się” i brak zdecydowania. Wtedy ponawiane są próby nakłonienia młodego do powrotu do domu. Gdy młody się upiera, po pewnym czasie obie rodziny dochodzą do wniosku, że chłopak, choć lubi i akceptuje dziewczynę, nie zdecydował się jeszcze na zawarcie małżeństwa. Dziewczyna — która cały czas czeka w domu kandydata na męża — wraca wówczas do rodziców, obdarowana „za wstyd” prezentami w postaci naczyń, wiosła czy dzidy.

Powrót młodzieńca do domu i spożycie posiłku na tradycyjnym wspólnym stole (*tabir*) wskazują na fakt zawarcia małżeństwa. Podczas pierwszego wspólnego posiłku młodzi powinni rozmawiać, a dziewczyna oczekuje ze strony męża na oznaki akceptacji. To wspólne jedzenie młodych nazywa się *sidaudikaniru*. Jedzenie pierwszego wspólnego posiłku oznacza, że powinność małżeńska została spełniona i odtąd są mężem i żoną. Dziewczyna, wchodząca w taki sposób w związek małżeński, nazywana jest *sigien*. Posiada ona szczególną pozycję w rodzinie. Tak najczęściej zawierają małżeństwo młodzi wodzowie — *tanepowie* z pierwszymi żonami — *med*; czynią tak też inni *bigmeni*.

Kolejnym zadaniem rodziców młodego jest skłonienie go do *dien rukabatini*, tzn. „spania razem”, czyli pożycia seksualnego. W czasie pierwszej nocy rodzice przebywają poza domem, również przez najbliższe dni starają się jak najczęściej pozostawiać młodych samych.

W przypadku poszukiwania męża dla dziewczyny, proces ten rozpoczyna się, gdy dziewczyna znajdzie się w stadium „nabrzmiwiających piersi”.

Ludzie wywodzący się z pospólstwa zazwyczaj nie dbają o szukanie partnerów swoim dzieciom. Wyjątkiem będzie mężczyzna, który został zaadoptowany i stara się zachować swoją obecność w miejscu swego narodzenia — w tym celu poszukuje w tym miejscu męża dla swojej córki, która zamieszka tam po ślubie.

Zaręczyny, a co się z tym wiąże — wybór partnerów przez rodziców czy rodziny, uważane są za najlepszą metodę zawarcia małżeństwa. Jednak w trzech czwartych przypadków młodzież sama dokonuje doboru partnerów. Większość z młodych wchodzi w związki małżeńskie po długotrwałej i zażyłej znajomości.

Porwanie dziewczyny, przeznaczonej innemu mężczyźnie, tubylcy określają terminem *sigien muang*. Nigdy nie odbywa się ono wbrew woli dziewczyny. Jeżeli dziewczyna przed zawarciem małżeństwa zostanie porwana przez innego mężczyznę (*ain itargoki*), to w celu zapobieżenia kłótniom i bójkom jego rodzina stara się

zadośćuczynić rodzinie narzeczonego poprzez obdarowanie jej różnymi przedmiotami, np. koszykami, glinianymi naczyniami, zębami psów czy świń, a także żywieniem.

Wybranie partnerki na żonę według własnego upodobania określane jest jako *rier*, co znaczy „lubić, podobać się”. Mężczyzna, któremu rodzice nie wyznaczyli żony (*rier tamot*) sam dokonuje wyboru, najczęściej w wieku około 18 lat. Intensywne poszukiwania kandydatki na żonę powodują, iż częściej przebywa on poza domem w towarzystwie dziewczyn, co ułatwia podjęcie próby pożycia seksualnego. Kawalerowie dają dziewczynom znaki (*basas*) — pytanie o zgodę na spotkanie. Takim znakiem będzie np. obdarowanie wybranki orzechem betelowym. Przyjęcie przez dziewczynę podarunku jest akceptacją młodzieńca jako partnera i ewentualnie przyszłego męża. Dla uniknięcia wstydu w przypadku odmowy przyjęcia podarunku, prezenty przekazują pośrednicy, czyli *pil lalalek*, którymi najczęściej są przyjaciele chłopaka (*asek*). Zadaniem pośrednika jest też doprowadzenie do spotkania oraz ustalenie jego czasu i miejsca. Obowiązuje go zachowanie tego faktu w tajemnicy przed mieszkańcami wyspy, a szczególnie przed rodzinami młodych. Po udanym, zakończonym stosunkiem spotkaniu młodzi określają sobie nawzajem jako „przyjaciela” i „przyjaciółka” (*arke*). Rola *asek* jest bardzo ważna, bo dziewczyna i chłopiec, stale obserwowani, muszą przecież jakoś uzgodnić chęć bycia razem, spotkania się i połączenia w związek małżeński. A żadna ze stron, nawet w przypadku *rier*, nie może zaryzykować ośmieszenia się w wypadku odmowy.

Na ogół to ze strony dziewczyny pada pytanie, bo w nim jakby zawarta jest już propozycja nie tylko stosunku seksualnego, ale i sprawdzenia możliwości bycia razem w przyszłości jako mąż i żona. Gdy pyta chłopiec, zawsze istnieje podejrzenie, że szuka „skóry” (*skin*), czyli kolejnej dziewczyny „do zaliczenia”. Jednak gdy chłopak zdecyduje się wreszcie, że dziewczyna, z którą zamierza się kochać, ma być jego żoną, nie korzysta już z usług dotychczasowego „przyjaciela”, lecz wybiera sobie nowego *asek*, który staje się przez to usankcjonowanym tradycją pośrednikiem małżeńskim.

Od momentu pierwszego spotkania młodzi często są razem — co pręcej czy później nie stanowi już tajemnicy — i oboje z niecierpliwością oczekują na reakcję rodziców. Sygnałem wskazującym na akceptację związku jest fakt, iż rodzice chłopaka dobrze wyrażają się o dziewczynie, uśmiechają się do niej i obdarowują ją orzechami betelowymi. Z kolei milczenie rodziców wskazuje na brak akceptacji i dezaprobatę dla tego związku. Syn może uszanować taką decyzję, ale nie jest to od niego konieczne wymagane. Może też wtedy wysłać przyszłą żonę do domu wuja, czyli „małego ojca” lub do innych krewnych, gdzie oczekiwać będzie dnia, gdy rodzice chłopaka, z konieczności, zaakceptują ją jako synową. Jeżeli pozostaną nieugięci, młodzi będą zdani na własne siły i nie powinni wtedy oczekiwać z ich strony pomocy np. przy budowie domu czy urządzeniu ogrodu. Zawarcie związku małżeńskiego bez zgody rodziców może być powodem wydziedziczenia lub przekazania części spadku innemu dziecku albo dzieciom siostry.

Trzecią drogą wejścia w związek małżeński jest porwanie dziewczyny przez narzeczonego — oczywiście przy jej pełnej zgodzie. Ma to miejsce w przypadku, gdy

jakaś wpływowa część jej rodziny nie wyraża zgody na ten związek. Dla zażegnania sporu w rodzinach młodych, jak i dla zmiany nastawienia części przeciwników, rodzina chłopaka powinna przekazać im dar kompensujący. Na taki „dar pokoju” do niedawna składał się zazwyczaj naszyjnik z psich zębów, obecnie zaś rodziny obdarowują się pieniędzmi.

Często wymagania wobec przyszłego zięcia czy synowej są zbyt wygórowane, a wtedy młodym nie pozostaje nic innego, jak postawić jedną z rodzin — lub obie — przed faktem dokonanym. Młodzi powiadamiają wtedy te części swoich rodzin, które należą do innych klanów, lub znajomych z tych klanów, o zamiarze zawarcia małżeństwa i o trudnościach, jakie napotykają ze strony swoich rodzin. Udają się z tym do ludzi z obcego klanu, bo na Biem mówi się: o małżeństwie nie rozmawiasz ze swoimi. Po tym powiadomieniu uciekają z rodzinnej wioski, ukrywając się w domach ogrodowych, należących do obcego klanu. Tam nikt ich w pierwszej kolejności szukać nie będzie. Najszybciej zauważana jest nieobecność dziewczyny, bo według zwyczaju panny powinny wracać na noc do rodzinnego domu. Następuje dochodzenie: „Który to chłopak zniknął?” — choć w większości przypadków wiadomo, kto kręcił się koło zaginionej. Po naradzie rodzina dziewczyny — jej ojciec, bracia matki i jej starsi bracia — udają się do rodziny chłopaka z żądaniem natychmiastowego odesłania córki. Winę w tym wypadku zawsze zrzuca się na chłopaka: „Twój syn ukradł nam córkę, to, co zrobił, jest bardzo złe. Niech ją natychmiast zwróci!” — wołają przybysze.

Mimo preferowania w społeczności sposobu zawierania małżeństw poprzez wybór rodzinny, status nowożeńców pozostaje taki sam w wypadku wszystkich trzech rodzajów małżeństwa.

Tubylcy znają jeszcze inne sposoby wyznaczenia synowi przyszłej żony. Zdarza się, choć dość rzadko, że tuż po urodzeniu dziewczynki, babcia, matka ojca chłopca (też jeszcze bardzo małego dziecka), wyznacza ją wnukowi za żonę. Oczywiście niezbędne jest przy tym wręczenie prezentu rodzinie dziewczynki, a jego przyjęcie jest świadectwem zgody na kontrakt. W takich szczególnych przypadkach często decydują sprawy materialne, np. prawo dziedziczenia ziemi, a tym samym uniemożliwienie jej dalszego podziału.

Bywa też, że ojciec chłopca przyrzeka rodzicom dziewczynki, że jego syn ożeni się z ich córką, gdy dorośnie. Sytuacja ta dotyczy najczęściej wypadków, gdy dzieci mają tych samych dziadków, tzn. ojciec chłopca i matka dziewczynki są rodzeństwem. Takie związki są szczególnie mile widziane przez matkę dziewczynki, która wie, że ojciec chłopca, czyli jej brat, scalając ziemię rodzinną, wzbogaci i wzmocni obie rodziny. Takie związki występują najczęściej u pierwotnych synów. Spotykane są również i sytuacje odwrotne, tzn. ziemia, zabrana rodzinie przez wcześniej zawarty związek, wraz z małżeństwem córki wraca do jej rodziny lub wraz z mężem wraca do krewnych matki.

Podczas mojej bytności na wyspie, Kabung, syn Badzia, *tanepa butuang*, dostał za żonę Nanar, własną ciotkę, córkę brata swego dziadka. Przy naznaczaniu takich partnerów bierze się pod uwagę nie tylko fakt połączenia ziemi, ale też wzrost mocy magii i mocy dwóch braci — przez połączenie ich córki i wnuka.

W rodzinach wodzowskich i *bigmenów* dobór odpowiedniego partnera stanowi istotny problem, który wiąże się w pełnieniu funkcji społecznych a także często z przekazaniem dużego majątku.

Poza przypadkiem małżeństwa *tanepów* prawa, dotyczące ograniczeń doboru małżeńskiego, są proste. Mężczyzna nie może poślubić kobiety, należącej do tego samego klanu, nie może także wiązać się z kobietą, którą określa terminem *marau* (włączając w to jego pierwszą kuzynkę), a także kobietą spokrewnioną z nim równolegle, jak np. z siostrą swej matki czy siostrzenicą. Poślubienie córki ciotki, siostry ojca, jest jednak czymś bardzo wskazanym, szczególnie gdy panna młoda pochodzi z innej miejscowości. Chodzi tu o powrót dziewczyny na ojcowiznę, gdzie może zająć się uprawą rodzinnej ziemi.

Wdowy mogą bez przeszkód ponownie wchodzić w związki małżeńskie. Ograniczenia istnieją tylko wobec *med*. Prawo lewiratu jest bardzo rzadko praktykowane i o takiej kobiecie tubylcy wyrażają się, że uczyniła coś nieprawidłowego, ale nie ma w tym określeniu potępienia<sup>63</sup>.

Od dzieci *tanepów*, *dziangdziangów* i innych *bigmenów* oczekuje się wstąpienia w stan narzeczeński. Twierdzi się bowiem powszechnie, że żonom takich osobistości muszą być stawiane większe wymagania. Wynika stąd konieczność sprawdzenia, czy są one kobietami pracowitymi i niekonfliktowymi. Ich zadaniem będzie bowiem nie tylko pełnienie obowiązków żony, ale i odpowiedzialność za przygotowanie pokarmu na *kuluou*, konieczność dbania o partnerów wymiany *luou*, a także udzielania porad i pomocy innym kobietom z wyspy.

Narzeczone poddawane są więc różnym próbom, szczególnie ze strony przyszłych teściowych. Podczas narzeczeństwa dziewczyna musi z pokorą przyjmować uwagi rodziny jej przyszłego męża. Wykonując różnego rodzaju obowiązki, słyszy nieustannie uwagi, że można to było zrobić inaczej, lepiej, szybciej, itd. Często przyszła teściowa twierdzi, że musi nadrobić braki, które wyniosła dziewczyna z domu rodzinnego. Okres takiego narzeczeństwa najczęściej obejmuje dwa do trzech lat przed zawarciem związku małżeńskiego.

Cały ten czas spędza ona w zasadzie bez kontaktu sam na sam z narzeczoną. Oboje młodzi znajdują się pod ciągłą obserwacją, i kiedy tylko przyłapie się ich razem, jedno z nich spuszcza głowę ze wstydu i ucieka, ku wielkiej ucieście i żartom zebranych. Chłopcy są zazwyczaj bardziej wstydlivi. Muszą pokonać wstyd i zacząć rozmawiać z narzeczoną. Czasami wstyd jest tak ogromny, że chce im się wymiotować — określają swój stan psychiczny. Tak może trwać przez miesiąc czy nawet dłużej — młodzi nie chcą pozostać razem sami i przy pierwszej sposobności on lub ona ucieka. Jeżeli dziewczyna jest bardzo młoda, jej narzeczonego — czekając aż dojdzie do właściwych lat — często bierze sobie za żonę inną kobietę. Trudniej rozwiązać tę sytuację, gdy dotyczy ona mężczyzn pochodzących z plebsu, gdyż im nie pozwala się na poligamię. Mężczyzna taki najczęściej zostawia wtedy dziewczynę i ucieka z inną.

<sup>63</sup> Często jako powód zastosowania prawa lewiratu podawano fakt, że osoba pochodząca z tej samej rodziny otoczy lepszą opieką dzieci. Por. też, Wedgwood 1938: 11.

Dziewczyna często musi znosić długą nieobecność narzeczonego, który uczy się lub pracuje gdzieś daleko na stałym lądzie. Dlatego niejedna narzeczona ucieka z innymi mężczyznami, często żonatymi, by z czasem wrócić do rodzinnego domu, zazwyczaj już w ciąży. Na ogół sytuacja ta doprowadza do zerwania narzeczeństwa, a skompromitowana dziewczyna może liczyć na ożenek jedynie z wdowcem lub kimś spoza wyspy. Tak było w przypadku Reginy, córki Burienga. Przeznaczona na żonę dla przyszłego *tanepa*, nie była w stanie dochować wierności przyszłemu mężowi, który przebywał na stałym lądzie. Potem długo musiała czekać na znalezienie nowego kandydata na męża.

Niedługo przed zawarciem związku małżeńskiego narzeczona zostaje bogato obdarowana przez własną rodzinę: dostaje kawałek ziemi, duże ilości jedzenia, stroje, przyrządy kuchenne, itd. To wszystko ma jeszcze bardziej podnieść jej status.

Narzeczeństwo praktykuje się nie tylko w klasie wyższej, ale także w rodzinach, które posiadają dużo ziemi. Wybór przyszłej żony dla syna stanowi bowiem gwarancję, że ziemia ta nie będzie dzielona. W takim wypadku wybiera się na ogół dziewczynę z rodziny, która posiada ziemię w najbliższym sąsiedztwie rodziny narzeczonego, aby przez małżeństwo można było połączyć dwa kawałki gruntu.

Mężczyźni wywodzący się z plebsu (*gadgad*) nie zaręczają się przed ożenkiem. Wyjątek stanowią ci, którzy zostali zaadoptowani z innych wiosek — zaręczyni mają im pomóc w nawiązaniu kontaktu z nową wspólnotą.

U dziewcząt zaręczonych bardziej okazale celebrowane są uroczystości związane z *menarche*. Rodzina narzeczonego stara się bowiem pokazać wówczas swoją hojność. Stąd prezenty dla narzeczonej i jej rodziny, a także uczyty są sprawą wielkiego prestiżu. Na zakończenie tych uroczystości narzeczona jest strojona, obdarowywana prezentami (tym razem przez swoją rodzinę) i odprowadzana w uroczystym korowodzie do rodziny narzeczonego. Wszystkim tym kieruje matka dziewczyny; tubylcy twierdzą, że ojcowie związani są zbyt mocno z córkami i będą robili wszystko, by opóźnić ich odejście z rodzinnego domu. I rzeczywiście, często ojcowie nawet nie biorą udziału w ceremonii przejścia. Narzeczonej towarzyszy matka z ciotkami, z których każda niesie prezenty dla nowożeńców. Matka też jako ostateczny gość opuszcza przyjęcie, wydane przez rodzinę narzeczonego.

Dziewczyna po osiągnięciu *menarche* zamieszkuje z rodziną narzeczonego. Jednak związek małżeński uważany jest za ważny już od chwili podarowania i zaakceptowania darów. Od chwili zaręczyn, aż do osiągnięcia przez chłopca wieku 18–19 lat, musi on przestrzegać zakazu przebywania w towarzystwie żony. W przypadku wystąpienia nieporozumień w okresie przebywania dziewczyny w domu teściów, może ona udać się z powrotem do domu swoich rodziców. Jednak praktyka wskazuje, że mimo takiego obrotu spraw, zazwyczaj powraca ona do rodziny narzeczonego po miesiącu czy dwóch. W przypadku niezadowolenia teściowej z przyszłej synowej, z racji jej flirtów z innymi chłopakami lub lenistwa, zostaje ona odesłana do domu rodziców, ale już bez szans powrotu. Kiedy narzeczeństwo zostaje przerwane, niezależnie od tego, czy następuje to ze strony dziewczyny czy rodziny chłopaka, świnia i reszta jedzenia muszą być zwrócone.



Bywają też przypadki, kiedy zaręczyny mają miejsce dopiero po osiągnięciu przez dziewczynę okresu *menarche*. W takich wypadkach na ogół dziewczyna, zaliczona do społeczności dorosłych kobiet, ma dużo swobody w wyborze przyszłego męża. Jeżeli jakiś młodzieniec zaczyna ją często odwiedzać w domu jej rodziców — nie napotykając przy tym na sprzeciw domowników — to w końcu, też przy pomocy pośredników, dochodzi pomiędzy rodzinami młodych do spotkania i dyskusji o małżeństwie. Spotkaniu takiemu nie musi towarzyszyć tradycyjny dar jedzenia, ale wskazane jest, by chłopiec ofiarował jakiś dar rodzicom dziewczyny oraz by rodziny młodych od czasu do czasu obdarowywały się pożywieniem.

To składanie prezentów zwane *diounki* ma na celu pokazanie, że dziewczyna nie jest już dzieckiem a kobietą, która posługując się tymi przedmiotami będzie dbać o swój nowy dom. Inną wymową tego oficjalnego składania prezentów jest pokazanie rodzinie, że żona nie jest biedna, że wnosi własny dobytek i dzięki temu powinna być obdarzona szacunkiem przez męża i jego rodzinę. Ponadto ojciec młodej daje córce w posagu kawałek ziemi uprawnej oraz np. wyznacza do użytkowania drzewa np. palmy betelowe i kokosowe lub drzewa chlebowe. Ma to jej przypominać dom rodzinny. To samo czyni rodzina młodego. Wyróżnić się jednak powinien posag, który przekazuje matka synowi, szczególnie dla podkreślenia jego rodowodu. W ten sposób kończą się uroczystości zaślubin.

Według tradycji dawniej nie było praktykowane płacenie ani kupowanie panny młodej, gdyż małżeństwa zawierane były w obrębie rodziny i funkcjonował tu tylko system naznaczanie przez ojców — *sigien*. Jednak obecnie wraz z większą migracją ludzi formy te uległy zmianie, teraz najczęściej występuje zwyczaj płacenia braciom dziewczyny za jej odejście z domu rodzinnego do męża. I tak w przypadku Agnes, siostry Gabisa, która wyszła za mąż za mężczyznę z Koiken, blisko Wewak, na głównym łądzie, to zapłata za nią dokonała się w tradycyjnych pieniądzach z Koiken, w pierścieniach z muszli. Podobnie wojskowy Willy z wyspy Sias, zapłacił szwagrom za żonę pieniędzmi, piwem i prezentami w postaci silników do motorówek.

Fakt zamieszkania panny młodej w domu rodziny narzeczonego nie oznacza jeszcze uznania jej małżeństwa. Rodziny przyglądają się młodym, pouczają ich i dopiero gdy okaże się, że ci rzeczywiście mają się ku sobie i gdy teściowie (zwłaszcza teściowa) nie mają nic przeciwko przyszłej synowej, jej ojciec wysyła rodzinie narzeczonego kilka świń. Dar ten ma oficjalnie zamknąć okres narzeczeństwa. Dziewczyna staje się pełnoprawną małżonką. Odtąd może legalnie współżyć seksualnie ze swoim mężem.

Przed zawarciem małżeństwa mężczyzna pobiera nauki na temat swoich przyszłych obowiązków jako męża i ojca — od wujów, braci swojej matki, *kandere*. Nauk takich może udzielić mu także ojciec, dziadek lub brat ojca. Podobne nauki pobierają również dziewczęta, a udzielają je im najczęściej matki lub babki.

Żona wnosi do małżeństwa też posag. Rodzina dziewczyny przekazuje go, wydając przyjęcie dla rodziny narzeczonego. Prezenty wówczas ofiarowane — w odróżnieniu od darowanych uprzednio świń, które zostają szybko zjedzone — to najistotniejsze przedmioty domowego użytku: gliniane naczynia, drewniane talerze, dzisiaj także metalowe sztucce i aluminiowe garnki. Posag stanowi też często część ogrodu, drzewa owocowe czy wydzielony teren w buszu. Gdy dziewczyna jest córką

pierworodną, w posagu przekazywana jest jej także znajomość rodzinnej magii i stosowania tradycyjnych lekarstw.

Naczelną rolę pełni zakaz zawierania związków małżeńskich pomiędzy członkami jednego klanu. Postępowanie takie być powodem wydziedziczenia młodych z ziemi. Tubylcy określają to jako *kusie tini bagbagai bou* — „nie wolno żenić się w tej samej skórze”. Zawarcie takiego związku spowoduje, że dla występnego pary „wszystkie drogi będą zamknięte”, co oznacza, że takiemu małżeństwu nie należy się szczęście i spokój. „Zamknięcie drogi” oznacza tutaj dosłownie usunięcie ich z wioski przez społeczność klanową. Używa się tu jeszcze określenia *kubur be singiab* — „wydziedziczenie z ziemi i z buszu”.

Łamanie tego zakazu dawniej mogło skończyć się nawet wydaniem na winnego wyroku śmierci przez *tanepa*. Dziś zazwyczaj młodzi uciekają z wyspy na inną wyspę lub na główny ląd, jednak po kilku latach wracają bez większego lęku przed czekającą na nich karą, bo ta zdażyła już pójść w zapomnienie. Częściej podawanym mi argumentem za podtrzymywaniem zakazu zawierania związków małżeńskich pomiędzy ludźmi z tego samego klanu, czy wywodzącymi się z tej samej rodziny, było fakt wspólnego spożywania przez nich posiłków od dzieciństwa. „Je się razem, więc nie myśli się o seksie. Do tego są inne dziewczyny czy chłopcy”; „Spożywam z nią — którą nazywam siostrą — posiłki już od dzieciństwa, ona jest moją siostrą”; „Przebywając z nimi (moimi siostrami) nie mówimy o seksie, to nie przechodzi przez nasze głowy” — mówili młodzi tubylcy. Innym argumentem przeciwko takim małżeństwom jest podział ogrodów i pracy w nich. „To spowodowałoby zamieszanie, nie wiedzielibyśmy, kto i w jakim ogrodzie ma pracować”.

Według obowiązujących zwyczajów trzy klanu, które zamieszkują wyspę Biem, tj. Sagalub, Kukubua i Biat, nie mogą zawierać w dowolny sposób związków małżeńskich. Członkowie klanu Sagalub mogą zawierać związki małżeńskie z członkami pozostałych dwóch klanów. Natomiast członkowie klanów Kukubua i Biat nie mogą wchodzić w związki pomiędzy sobą. Tubylcy tłumaczą to, opowiadając że dawniej członkowie klanów Kukubua i Biat mogli zawierać małżeństwa między sobą, jednak w wyniku wzajemnej wojny międzyklanowej, wszyscy ludzie pochodzący z klanu Biat zginęli. Pozostała tylko jedna dziewczyna o imieniu Maded, która w czasie walki przebywała w *babar* podczas swego *menarche*. Ludzie z klanu Kukubua zaopiekowali się dziewczyną i wychowali ją tak, jak to czynią z własnymi dziećmi. Spowodowało to — według opinii tubylców — zbyt dużą integrację potomków Maded z ich klanem.

Obecnie — z powodu znacznego wzrostu ilości mieszkańców — małżeństwa zawierane są wewnątrz klanu czy nawet rodziny. Bywa, że mężczyzna bierze za żonę córkę ojca lub jego siostrę, czyli swoją ciotkę, pochodzącą z innej wioski i wówczas młoda będzie mieszkała w wiosce męża, w ten sposób będą gospodarować na rodzinnej ziemi i to w podwójnym tego słowa znaczeniu. Ten sposób zawierania małżeństw zapobiega dalszemu rozdrobnieniu gospodarstwa i ziemi. Najczęściej jednak młodzi dobierają sobie partnerów według własnego uznania<sup>64</sup>.

<sup>64</sup> Obecnie związki małżeńskie wewnątrz klanu czy rodziny, choć nadal się zdarzają, zanikają, ponieważ coraz więcej wyspiarzy preferuje zażyłość seksualną bez zawierania związków małżeńskich. W ta-

Napomknąłem już, że małżeństwa wyspiarzy mogą mieć charakter zarówno monogamiczny, jak i poligamiczny. I jeden i drugi rodzaj małżeństwa ma swoje wady i zalety. Do dodatknych punktów poligamii zaliczyć można poszerzenie sojuszy oraz większą liczbę dzieci. Jednak w takim związku, by uniknąć przejawów zazdrości, mąż musi unikać faworyzowania którejs z żon. Nie dotyczy to zazwyczaj dzielenia się jedzeniem, którego zazwyczaj wystarcza, ale mąż wielu żon powinien zwracać uwagę na to, której małżonce i jakie wręcza prezenty, szczególnie stroje i ubrania. Chociaż żony poligamiczne traktowane są w teorii równo, to jednak w praktyce przyjęło się, że druga żona powinna być młodsza od pierwszej, gdyż w przeciwnym razie można spodziewać się dużych problemów. Zazwyczaj małżonki traktują siebie jak przyjaciółki, a przede wszystkim jako osoby, które dzielą się domowymi zajęciami.

Tradycyjnie dawniej wódz — *tanep* oraz jego pomocnicy — *dziangdziangowie* mogli żyć w związkach poligamicznych i mieć po trzy żony. Poligamie ta związana była z tradycyjnym naśladowaniem słońca, gdyż wierzono, że ono również ma trzy żony. Pierwszą żoną wodza zawsze była kobieta wywodząca się z rodziny wodzowskiej, którą tytułowano *med*, natomiast pozostałe dwie żony mogły pochodzić z grona zwykłych ludzi. Podobnie *dziangdziangowie* mieli pierwszą żonę wywodzącą się z rodu wodzowskiego tj. z ojca *tanepa* i matki, zwykle drugiej lub trzeciej jego żony wodza, tj. nie będącej *med*.

Przyczyną związków poligamicznych jest najczęściej brak potomstwa z pierwszego małżeństwa, chęć zaspokojenia potrzeb seksualnych np. w czasie choroby lub ciąży żony, lub chęć powiększenia rodziny — przez więcej dzieci, ale też więcej szwagrów i szwagierek. Poślubienie drugiej żony wiąże się z jej uprowadzeniem, gdyż jej rodzina zazwyczaj nie chce zgodzić się na małżeństwo. Dość często zdarza się bowiem, że kobiety ze związków poligamicznych są porzucane i pozostawiane bez środków do życia. Takim przykładem jest małżeństwo Grega Kibaia, parlamentarzysty rządu prowincjonalnego. Zapładniał, żenił się i zostawiał starą żonę dla nowej. Temu wszystkiemu towarzyszyły sądy wioskowe, do którego zażalenia wносиły pierwsze żony.

Często — jako na ujemną cechę poligamii — wskazuje się na brak harmonii pomiędzy żonami tego samego mężczyzny. Zazwyczaj nie chcą one mieszkać pod tym samym dachem, albo, o ile mieszkają, prowadzą pomiędzy sobą nieustanne wojny. Także mity wskazują na niebezpieczeństwa kłótni kobiet w małżeństwach poligamicznych. Bohaterki mityczne ciągle się kłóciły, co często kończyło się tragedią nie tylko ich samych i ich rodzin, ale i całej wyspy<sup>65</sup>. Wielu mężczyzn z monogamicznych małżeństw, twierdziło, że mając jedną żonę, choć pozbawieni są przez to dużej liczby dzieci, ogrodów i płodów ziemnych, to jednak mają spokój a i tak kobiet do

---

kich wypadkach tubylcy twierdzą, że robią to dla dobra dzieci, by nie wypominano im podczas kłótni, iż ich rodzice pochodzą „z tego samego gniazda”.

<sup>65</sup> Według jednego z mitów brak ptaków na wyspie spowodowany został kłótnią dwóch żon. Inny mit mówi o utracie dźwięku przez święte flety.

seksu na wyspie nie brakuje. Z poligamistów młodzież często żartuje, że ciężko jest, na co dzień, zaspokoić dwie lub trzy pochwy jednym penisem.

Wzięcie drugiej żony zazwyczaj wiąże się z ucieczką męża i panny do buszu, przy położeniu nacisku na to, by dowiedziała się o tym pierwsza żona, podobnie jak i rodzina dziewczyny. Młodzi spędzają noc lub kilka nocy poza wioską, by następnie, po powrocie, rozpocząć trudne negocjacje z rodzinami. Rozmowy takie kończą się jednak zazwyczaj zawarciem związku małżeńskiego. Negocjacom prawie zawsze towarzyszy walka żony z kochanką męża. Towarzyszą temu epitety rzucane pod adresem kochanki: „złodziejko męża!”; „kobietę z permanentnie swędzącą pochwą!”. Często mężczyzna przychodzi wtedy z pomocą swojej kochance, czyniąc to przez poniżenie swojej żony, mówiąc do niej na przykład: „Twoja pochwa jest tak wielka, że zmieściłby się w niej luźno nawet owoc drzewa chlebowego, a co dopiero męski członek!” Jednak takie określenia, mające doprowadzić do przerwania bójki, są ostatecznością. Ludzie oczekują walki, z której widownia będzie miała uciechę, wiedząc że decyzyja co do wzięcia drugiej żony i tak już zapadła. Sprawa może też zakończyć się odejściem, zazwyczaj czasowym, pierwszej żony.

Problemy między żonami występują tylko wtedy, gdy wszystkie wywodzą się z *gadgad*, z plebsu. Natomiast gdy jedna z nich ma pochodzenie arystokratyczne, automatycznie przejmuje funkcję dowodzącą i trzyma porządek. Jednak interwencje jej zazwyczaj dotyczą tylko spraw ważnych, co nie wyklucza rywalizacji i sporów.

Dom musi tak być podzielony, by każda z żon miała własne pomieszczenie i ogonisko, tak samo, jak własne naczynia i narzędzia pracy. Również w ogrodzie, przynajmniej z początku, każda powinna mieć swoją działkę do uprawy. Mężczyzna ma spożywać posiłki na werandzie, tak by każda z kobiet mogła mu przynieść coś do jedzenia i włożyć tytoń czy orzechy betelowe do stojącego obok niej koszyka. Powinny mu wtedy towarzyszyć starsze dzieci, ma jednak uważać, by wybór dzieci nie doprowadzał do kłótni.

Wyspiarze wierzą, że w przypadku poligamii każda z żon posiada umiejętności czarnej magii, mogącej zniszczyć zarówno rywalki, jak i płody w ich ogrodach. Każda choroba którejś z kobiet czy dzieci jest powodem rzucania podejrzeń pod adresem rywalki. Rywalizacja kobiet często przenosi się na rywalizację dzieci i całych rodzin.

Bywają jednak rodziny poligamiczne żyjące w wielkiej zgodzie.

Ważną rolę w kojarzeniu par, a nawet w wydaniu zgody na zawarcie małżeństwa, odgrywa wódz. Tradycyjna instytucja zaręczyn, dokonywanych *per procura* przez rodziców, jeszcze w dzieciństwie młodych, wydaje się być w zaniku.

Przez okres pięciu pierwszych dni po zawarciu związku małżeńskiego młodzi mieszkają osobno, a następnie zamieszkują razem, najczęściej w domu rodziców męża lub brata żony. Wybudowanie domu dla młodych małżonków należy do obowiązku ich rodzin, które starają się go wypełnić w ciągu jednego roku. Obowiązują też zwyczaj, że w pierwszym roku małżeństwa uprawą ziemi nowożeńców i pielęgnacją ich drzew zajmują się obie rodziny. Dopiero w następnym roku młodzi przystępują samodzielnie do pracy na własnym gospodarstwie.

Tubylcy uważają małżeństwo za niesamodzielne, że dopóki ojciec męża nie przyjmie z rąk synowej jedzenia. Ale w pełnym znaczeniu tego słowa małżeństwo stanowi osobną i samodzielną rodzinę dopiero po narodzinach się dziecka.

W związki małżeńskie wchodzi prawie wszyscy mieszkańcy wyspy, z wyjątkiem osób chorych psychicznie, kalek i ludzi nie posiadających żadnego dobytku.

Tubylcy uważają, że młodzi ludzie nie powinni zbyt wcześnie wchodzić w związki małżeńskie. U chłopców oznaką wieku, w którym mogą oni zawrzeć małżeństwo, jest nie tylko pojawienie się zarostu na twarzy, ale też okazanie wystarczających sił fizycznych, sprawności w pracy w ogrodzie czy w podczas łowienia ryb — musi udowodnić, że potrafi zapewnić pożywienie przyszłej rodzinie. Jednak ostatnio pojawiła się tendencja do zawierania małżeństw przez ludzi młodszych, na co zdecydowany wpływ ma ogólna sytuacja materialna. Dawniej, gdy warunki życia były bardziej prymitywne, młodzi ludzie musieli pomagać rodzicom w pracy w domu i w ogrodach, obecnie zaś najczęściej rodzice sami muszą utrzymywać dorastające dzieci. Ta sytuacja martwi wodzów, którzy twierdzą, że konieczność doglądania żony i dzieci odciąga młodzieńców od prac dla wspólnoty. Dawniej — mówią — chłopiec najpierw się golił, a dziś nawet włos mu dobrze na twarzy nie porośnie, a już jest ojcem kilkorga dzieci!

Młodzi ludzie wchodzi w związki małżeńskie przede wszystkim dla uzyskania większej swobody i z chęci wyrwania się spod opieki rodziców. Jesteśmy zmęczeni — mówią — by po wszystko chodzić i prosić rodziców, by pracować w ich ogrodzie, czyścić ich ziemię, zamiatać wokół ich domu, gotować w ich garnkach, łowić ryby w ich *kanu*. Chcemy, by nas traktowano jak dorosłych, byśmy mieli swoje domy, założyli swoje rodziny. Wiemy, że będziemy pracować ciężiej, ale to będzie szło na nasze konto, sami będziemy dysponowali jedzeniem i rozdzielali je swoim przyjaciołom. Inny powód to chęć posiadania własnych dzieci i uregulowanie spraw, związanych z życiem seksualnym. To ostatnie jest ważne zwłaszcza dla chłopaków. Według tradycji uznawani są bowiem za ojców swoich dzieci dopiero po ślubie. Kawalerskie dzieci w pełni przynależą do matek i ich rodzin, natomiast od ojca żąda się tylko kawałka ziemi, które te dzieci będą w przyszłości uprawiały. Nieślubne dziecko nigdy nie będzie nazywało takiego mężczyzny ojcem, chyba że ten zawrze związek małżeński z ich matką.

Mężczyźni jako powód małżeństwa podają też chęć zdobycia gospodyni. Ważne, by mieć kogoś, kto będzie dla nich gotował. Ten argument ma skądinąd uzasadnienie mityczne, bowiem bohaterowie, sprowadzili kobiety z chmur właśnie po to, by im gotowały. Nawet po śmierci żony, gdy zwyczajowo pociesza się wdowca, mówi mu się: „Biedaku, jaki to ciężki los cię spotkał, straciłeś ręce do pracy i gotowania, kto ci będzie teraz gotował?”

Zawarcie związku małżeńskiego przez dziecko pierwotne — zarówno syna, jak i córkę — jest w każdej rodzinie wydarzeniem szczególnym. Według tradycji pierwotne dzieci dziedziczą wszystko po rodzicach i dlatego w sytuacji ich ożenku funkcjonują osobne zasady: rodzice wyłączają wcześniej małe kawałki ziemi lub te drzewa, które przeznaczili dla młodszych dzieci. Dlatego dla dobra zachowania rodzinnego majątku, o doborze partnerów dla dzieci pierwotnych decydują rodzice.

Małżeństwo pierworodnego syna (*nat lablabu*) czy córki (*basas lablabu*), określane tu jako *sigien muang*, musi więc zapewnić kontynuację rodu i utrzymania ziemi w rodzinie, a zasadniczy element spełnienia tych warunków stanowi trafny wybór kandydatki na żonę. Dziewczynę w tym wypadku naznacza ojciec pierworodnego syna, jeszcze gdy ten jest dzieckiem. Najczęściej pochodzi ona z jego rodziny, np. jest córką siostry, która będąc mężatką, weszła do innego klanu. Należy tu przypomnieć, że żona po ślubie staje się własnością rodziny męża. W takim wypadku, ażeby odziedziczyć majątek, syn musi zaakceptować wybór ojca i wówczas wtajemniczony zostaje w skrywane rodową tajemnicą dzieje rodziny. Ojciec przekazuje mu też — w szerszym wymiarze, niż to czynił w stosunku do pozostałych dzieci — wiedzę o pracy w ogrodach i o hodowaniu świń. Wyjawia mu też tajemnice stosowania w ich rodzinie czy klanie praktyk magicznych, leczniczych bądź zapewniających obfitość plonów czy połowów. Przekazywane są one tylko pierworodnemu. Dlatego też — po śmierci rodziców — dom najstarszego syna jest dla młodszego rodzeństwa zawsze domem rodzinnym.

W podobny sposób wygląda dobór męża dla pierworodnej córki, która aby stać spadkobierczynią całego majątku, tak jak syn zmuszona jest pogodzić się z faktem, iż męża wybiera jej ojciec. Taka dziewczyna wychodzi najczęściej za mąż zaraz po zakończeniu rytualnych uroczystości w *babar*, związanych w *menarche*. Ceremoniał ten jest szczególnie uroczyste obchodzony w przypadku najstarszej córki. W czasie jej pobytu w *babar* obie rodziny doglądają jej i przynoszą jej pożywienie. Odprowadza się ją stamtąd już prosto do domu rodziców jej przyszłego męża.

## Mąż i żona — wypełnianie powinności

Ojciec, głowa rodziny, określane jest u wyspiarzy słowem *tama*. Słowem tym dziecko (syn i córka) zwraca się nie tylko do rodzonego ojca — może też określać nim wszystkich mężczyzn z jego generacji i klanu, a nawet mężczyzn z innych klanów, których jego ojciec nazywa „braćmi”.

Prawo *rier* określa tożsamość mężczyzny właśnie jako ojca rodziny. Dominująca pozycja ojca — mężczyzny (*tamot*) polega głównie na trosce o własną rodzinę (*mugum*) przez zapewnienie jej dostatecznej ilości pożywienia. Powinien on pracować ze szczególną starannością: uprawiać ziemię, hodować zwierzęta, łowić ryby i polować. Zobowiązany jest do tego w każdej sytuacji, zarówno w czasie dobrobytu i pokoju, jak i w czasie wojny lub nieurodzaju. Szczególną opieką obejmować ma tych członków rodziny, którzy są starzy, chorzy i niezaradni. Obowiązek ograniczonej opieki ze strony ojca rozciąga się nie tylko na jego własną rodzinę, ale również na rodzinę żony.

Mężczyzna leniwy i nie dbający o dom spotyka się z potępieniem całej społeczności. Mówią o takim: „on nie ma mocy” (*piu tag*), lub nawet: „on nie jest mężczyzną” (*tamot tag*). Oprócz pracowitości, ojca rodziny powinna cechować rozwaga i prawość. Nie powinien też cudzołożyć (*itamoattagi*).

Słowem „matka” (*tina*) — podobnie jak w przypadku ojca — dzieci mogą zwracać się do wszystkich kobiet, które matka nazywa siostrami. Zajęcia matki–kobiety (*ain bai*) to głównie doglądanie domu, przygotowywanie posiłków i opieka nad dziećmi. Kobieta ma pamiętać, że osobą najważniejszą w rodzinie jest mężczyzna, czyli mąż, któremu należy okazywać respekt i posłuszeństwo (*nabarangaki*). Podobnie jak w przypadku mężczyzn, społeczność piętnuje kobietę zdradę i cudzołóstwo. Jeżeli kobieta nie wywiązuje się ze swych obowiązków to — również podobnie jak w przypadku mężczyzn — mówi się o niej, że „nie jest kobietą” (*ain tag*), czyli nie spełnia swoich powinności.

Żona powinna zawsze okazywać mężowi szacunek i respekt, ma mu być poddana. Nie powinna oglądać się za innymi mężczyznami, ani tym bardziej zdradzać męża. Powinna dochować mu wierności nawet wtedy, gdy mąż przebywa poza domem przez kilka miesięcy czy lat. W wypadku naruszenia tych zasad kobietę spotyka potępienie ze strony wioskowej społeczności, zaś rodzina męża może wówczas zażądać zwrotu wszystkich dóbr, które wniosła do tego małżeństwa.

Dbanie o dom i zagrodę jest domeną kobiet. One powinny zamiatać dom i okolice dwa razy dziennie, trzymać w domu naczynia, napełnione wodą (zarówno słodką, jak i morską) oraz mieć wystarczająco drewna na ognisko. Nie wolno im doprowadzać do sytuacji, gdy ktoś z domowników lub gości odczuwa głód — w domu zawsze powinno znajdować się coś do zjedzenia. Mąż odpowiedzialny jest za porządek, za rozkazywanie. „Kobiety nie mają ust do mężczyzn (nie wolno im podważać ich decyzji ani złośliwie odpowiadać) i mają siedzieć twarzami zwróconymi w ich stronę (znak posłuszeństwa)” — twierdzą mężczyźni na wyspie. Jednak kobieta nie jest w tej sytuacji bezsilna: groźba magicznego użycia krwi menstruacyjnej dla ukarania mężczyzny daje jej potężną broń do ręki.

Żona, razem z mężem, powinna też pracować w ogrodach i w buszu. Z kolei mąż, będąc głową rodziny, powinien szanować swoją żonę. „Miłość”, okazywana żonie, ma być tak wielka, jak miłość do matki.

Młodzi po ślubie powinni współżyć ze sobą tak często, jak tylko mogą. Jeśli nie mają jeszcze własnego domu, mąż sypia nadal w domu mężczyzn, zaś żona — u jej rodziny. Wtedy członkowie rodziny mają robić wszystko, by zagwarantować im czas na współżycie seksualne. Najczęściej służą do tego przerwy w pracy w ogrodach. Tak ma trwać przynajmniej przez rok, a potem — jak się uważa — wystarczy mieć stosunek raz na tydzień. To żona ma być stroną, która go zainicjuje.

Do obowiązków męża należy karanie kobiety, które polega na udzieleniu jej pouczeń. Kobieta nie ma tu innego wyjścia, jak przyjmować je z pokorą — gdyby chciała zbuntować się i uciec, jej rodzina przyprowadzi ją z powrotem do męża. Uważa się bowiem, że sprawy małżeńskie należy pozostawić samym małżonkom. Natomiast bicie żony i kłócenie się z nią jest źle notowane, a jej rodzina może wtedy powiedzieć, że jej mąż nie jest *tamot tag*, czyli „prawdziwym mężczyzną”.

Obecnie ten tradycyjny model rodziny zaczyna zanikać. Nie zawsze też przestrzegane są zasady zgodnego i wspólnego życia w rodzinie, pojawiają się waśnie i kłótnie. Coraz częściej można usłyszeć słowa *Ain be tamot dimisirairu* — „małżonkowie kłócą się”. U młodych małżeństw kłótnie i nieporozumienia są wrę-

cz czymś nagminnym. Dochodzi do nich często, zazwyczaj bez żadnego powodu. Niektórzy twierdzą, że kłótnie są wyrazem zazdrości — *sipiei* oraz inaczej rozumianej miłości — *riek*. Trzeba powiedzieć, że według tradycyjnych pojęć drobne sprzeczki i swary są w małżeństwie nieodzowne. Tubylcy uważają nawet kłótnie i sprzeczki pomiędzy młodymi za oznakę trwałości związku małżeńskiego. Osoby postronne, a nawet członkowie rodziny nie mogą tu interweniować: zasada głosi, że jest się zapraszany na *kuluou*, ale nie na kłótnie rodzinne. Jednak rodzina powinna obserwować młodych i jeżeli dojdzie do wniosku, że pojawiające się między nimi kłótnie nie są spowodowane „miłością” (*riek*), postanawia zbadać ich przyczynę. Jeśli najbliżsi dochodzą oni do wniosku, że winną jest synowa, wtedy wysyłają ją do jej rodziny, by tam na nowo pobrała nauki, jak być dobrą żoną i matką. Jeżeli kobieta podczas kłótni ucieka do swojej rodziny, jej członkowie mają obowiązek — po udzieleniu młodej żonie odpowiednich wskazówek — przyprowadzić ją z powrotem do męża, obdarowując go prezentami. W przypadku winy męża to jego rodzina udziela mu rad (*ador*).

Najczęściej rodzina czeka jednak na czas, gdy urodzi się dziecko. Wierzy się, że wtedy kłótnie miłosne (*rier misir*) ustaną same.

Gdy kłótnie małżonków mimo to nie ustają, a nawet są coraz gwałtowniejsze, rodzina małżonka, którego uznano za winnego, organizuje wspólną ucztę, zwaną *kusie puaidz*, co można przetłumaczyć jako „zapłata za skórę”. W sytuacji, gdy winę ponosi żona, może ona zostać odesłana z powrotem do rodziców. W przypadku, gdy ślub zawarto w formie tradycyjnej *sigien*, wraz z rozpadem małżeństwa następuje *kubur bur buai*, czyli utrata praw męża do ziemi i drzew, które otrzymał od rodziny; dotyczy to najczęściej pierworodnego syna.

Tubylcy powiadają, że najczęstszym powodem kłótni i awantur domowych jest lenistwo, zaniedbywanie obowiązków, zarówno przez żonę, jak i przez męża. Lenistwo jest według wyspiarzy największą wadą ludzi dorosłych: „Lepiej wziąć za żonę czy męża kogoś z liszajem (*grile-ringworm*), niż notorycznego lenia”. Kłótnie z powodu lenistwa żony kończą się zniszczeniem ubrań i przedmiotów domowych<sup>66</sup>. Podczas mojego pobytu na Biem jeden z mieszkańców wioski o imieniu Ron w czasie kłótni z żoną tłukł w domu wszystkie naczynia; inny mężczyzna, Vincent, w czasie sprzeczki spalił nawet ze złości własny dom. Z kolei mężczyzna z opinią lenia będzie miał trudności w znalezieniu żony, a nawet kochanki.

Podczas kłótni nie wolno przeklinać rodziców partnera. Najcięższym przekleństwem jest powiedzenie: „Przyrodzenie twej matki jest czerwone”. Ten, do kogo zostało skierowane, zmuszony jest do walki ze szkalującym, w której mają prawo pomóc mu jego bracia i siostry, natomiast winnemu nikt nie może udzielić pomocy.

*Bieko*, rozwody pomiędzy ludźmi wywodzącymi się z *gadgad* mogą mieć miejsce, jednak w przypadku *tanepów* i *med* jest to prawie czymś niespotykanym. Na ogół jednak w przypadku wielkiego sporu i niemożliwości załagodzenia go na poziomie rodzinnym, do akcji wkracza *tanep*, który pomaga w zaprowadzeniu zgody.

<sup>66</sup> Często kobieta tłumaczy swe lenistwo faktem menstruacji. Na wyspie można usłyszeć mężczyzn, mówiących: „Moja to męstruuje większość czasu, chyba księżyc ją zabił na dobre”.



Rozwody mogą mieć miejsce tylko przed narodzeniem dziecka, potem właściwie stają się niemożliwe. Różnice charakterów, preferowanie innej osoby, często powtarzające się cudzołóstwo, lenistwo, podobnie jak okrucieństwo — takie powody podaje się na ogół, motywując chęć rozwodu. Zawsze przy tym dodaje się, że skąrzony występki miał miejsce przed przyjściem na świat dziecka.

Chociaż mąż nie ma prawa odesłać rozwiedzionej żony do jej rodzinnego domu, może do tego doprowadzić poprzez nieustanne i ostentacyjne jej ignorowanie. Największym jednak poniżeniem dla kobiety jest niedostrzeżenie postawionego przed mężem posiłku. Tak potraktowana kobieta ucieka z płaczem do domu ojca lub brata, gdzie witana jest wtedy z otwartymi ramionami. Nie jest jednak mile widziana w domu rodzinnym, gdy ucieknie od męża z powodu zauroczenia innym mężczyzną, czy też z powodu sprzeczki. W takich sytuacjach zmuszana jest do powrotu do domu męża; jednak powtarzające się ucieczki zazwyczaj wpływają na zmianę decyzji jej rodziny.

Sytuację zmieniają narodziny dziecka. Jest ono bowiem własnością ojca. Kobieta może rozstać się z mężem, ale trudno przychodzi jej porzucenie dziecka. Czymś poniżającym byłby fakt, że dzieci, które urodziła, nie nazywają ją matką — a taki finał miałoby związaną się na stałe z innym mężczyzną.

Zazdrość jest dla wyspiarzy czymś naturalnym, chociaż gdy występuje u mężczyzny, ci obsypywani są przez otoczenie epitetami typu: „Ten to by najchętniej przywiązał pochwę żony do paska”; „Jak by mógł, to by zaszył żonie pochwę, tak by oddawała mocz ustami”; „On bije żonę, gdy tylko zapach innego mężczyzny pojawi się w powietrzu”, albo „Nawet knur czy pies boi pojawić się w pobliżu tego domu”. Wielu mężczyzn, szczególnie znacznie starszych od swoich młodych żon, przyjmuje zdradę jako coś normalnego: „Nie mogę chodzić od gwiazdy porannej do zachodu słońca z palcami w jej pochwie!” Ogólnie uważa się jednak, że zazdrość jest cechą charakteru kobiet, a nie mężczyzn.

Ziemia ojca pana młodego jest żywicielką rodziny, natomiast ziemia należąca do rodziny panny młodej jest miejscem budowy domu, małego ogrodu oraz rodzinnego cmentarzyka. Poprzez małżeństwo młodzi nie oddzielają się od reszty rodziny; zarówno rodzice młodych, jak i inni członkowie rodziny często przychodzą do nich w odwiedziny, szczególnie na wieczorne pogawędki przy ognisku. Rzeczą bardzo ważną jest, aby nowonarodzone dzieci znały twarze swej rodziny oraz poznały jej tajemnice, zwłaszcza te dotyczące magii i leczenia. To wszystko razem sprawia wrażenie, że dzieci przynależą bardziej do klanu i szerszej rodziny, niż do swoich własnych rodziców.

Tubylcy wierzą, że zajście w ciążę uzależnione jest od ilości odbytych stosunków, gdyż — jak mówią — mężczyzna musi „wlać” w kobietę dużą ilość spermy (*tamot dżalma*) by „zamknąć” jej drogi rodne, co uniemożliwi odpływ krwi menstruacyjnej. Twierdzą też, że duża ilość spermy konieczna jest do prawidłowego ukształtowania płodu w łonie matki. W przypadkach, gdy małżonkowie współżyli krótko lub sporadycznie, można podważyć nawet ojcostwo męża. Ludzie z Biem twierdzą również, że dziewczyna, która przed zajściem w ciążę miała stosunki z wieloma mężczyznami, została zapłodniona przez nich wszystkich. W konse-

kwencji każdy z partnerów jest ojcem dziecka, ponieważ wszyscy dali jego matce swoją spermę, która była „budulcem” dla poczętego ciała. Takie dziecko tubylcy określają jako *darabar*, czyli „powstałe z wielu krwi i różnych sperm”. Okres, konieczny dla nagromadzenia w drogach rodnych kobiety odpowiedniej ilości spermy i pozwalający na jej zajście w ciążę, wynosi około miesiąca. Gdy kobieta zachodzi w ciążę wcześniej, wówczas sądzi się, że współżyła ona z innymi mężczyznami. Wówczas rodzina męża może usunąć ją z domu, a dziecka nie uznać. Jednak, kiedy młodzi okazują sobie wzajemną miłość (*rier*), tubylcy uważają, że już wcześniej rozpoczęli oni współżycie, co jednoznacznie określa ojcostwo chłopaka.

Wśród tubylców istnieje kilka teorii, wyjaśniających poczęcie życia. Najbardziej rozpowszechnione wydają się być te, które wywodzą jego początki od kobiety, na co wskazuje fakt, że dziecko zawsze należy do klanu matki i ona nadaje mu imię, własność jej klanu<sup>67</sup>.

Poczęcie dziecka u tubylców jest planowane. Jeżeli w rodzinie są już starsze dzieci, narodziny kolejnego dziecka mogą nastąpić po 2–3 latach od ostatniego porodu. Wówczas najczęściej mąż zwraca się do żony, mówiąc: „Czas zrobić nowe dziecko” (*Takaru nat tini tanglakiru*). Przed stosunkiem małżonkowie powinni poddać się rytualnemu obmyciu ciała i spożyć magiczny napój, który doda im „mocy” w poczęciu dziecka.

Stosunki płciowe należy odbywać w domu, na czystej podłodze. Tubylcy twierdzą, że dziecko, narodzone po stosunku odbytym w buszu, wyrośnie na złego człowieka, na przykład na złodzieja. Kopulacja powinna nastąpić głęboką nocą, bliżej poranka, czyli „nim zapieją koguty” — wtedy, gdy inni ludzie i wszystkie zwierzęta jeszcze śpią mocnym snem. Po stosunku zarówno kobieta, jak i mężczyzna, uważani są za „brudnych” rytualnie. Nie wolno im w tym czasie mieć bliskiego kontaktu z dziećmi, gdyż mogłyby one od tego zachorować. Rodzice po odbytym stosunku płciowym muszą więc oczyścić się rytualnie. W tym celu obmywają ciała morską wodą i nacierają je określonymi liśćmi.

W czasie wspólnych starań nad powiększeniem rodziny małżonkowie powinni zawsze przebywać razem, wspólnie chodzić do ogrodów i do buszu. Winni być uśmiechnięci i czysto ubrani, nie mogą się też kłócić. Społeczność powinna zauważyć ich wspólną radość, wskazującą na fakt, że razem starają się o powiększenie rodziny. Kobieta w ciąży jest szanowana przez swoją społeczność

Tubylcy podają, że oznaką ciąży u kobiety jest pojawienie czarnych obwódok wokół piersi. Od tego momentu powstrzymuje się od współżycia seksualnego na cały okres ciąży. Natomiast mężczyzna może je mieć w dalszym ciągu, w przypadku poligamii — z pozostałymi żonami, w przypadku monogamii — z kobietami z wyspy. Ciężarna kobieta, aby nie zwracać na siebie uwagi męża i innych mężczyzn, nie czesze włosów i nie myje zębów. Musi dołożyć wszelkich starań, by utrzymać ciążę,

<sup>67</sup> Często proces zapłodnienia kojarzony jest z ptasimi jajkami; krew — jak twierdzą wyspiarze — to żółtko, zaś sperma to białko i pokarm dla dziecka, jego „obudowa”. Z tego poglądu bierze się też określanie rodziny od strony matki jako *dar* (krew), a od strony ojca jako *dan* (woda, sperma). Rodzina matki, patrząc na noworodka, z reguły twierdzi, że ma ciemną skórę (przez krew), zaś rodzina ojca zawsze zwraca uwagę na kości i białe elementy ciała, które kojarzą się ze sperma.

gdyż w przeciwnym wypadku rodzina męża posądzi ją o spowodowanie sztucznego poronienia. Wtedy mąż może ją porzucić i wziąć inną kobietę.

Kobieta musi dbać, aby dziecko w jej łonie rozwijało się prawidłowo: powinna się dobrze wysypiać, nie powinna pić gorących płynów — by nie oparzyć płodu, nie może też spożywać ryb, które posiadają kolce i łuski. Nie wolno jej łątać krzewów i bulw *yamów* (pochrzyna skrzydlatego czy jadalnego), bo mogłoby to być przyczyną deformacji twarzy lub rąk dziecka. Nie może siadać na prostych przedmiotach, np. na krześle. Owoce lub inne produkty, które spożywa, nie mogą być okrągłe. Niezastosowanie się do tych zakazów może spowodować zamknięcie lub zmniejszenie „otworu rodzenia”. Z podobnych powodów drzwi w domu kobiety ciężarnej zawsze winne być otwarte na oścież, a zasłona odsłonięta. Ciężarnej zabronione też jest noszenie ciężkich przedmiotów, nie może używać noża ani siekiery, a jeśli już zmuszona jest pracować z użyciem ostrych przedmiotów, to skończywszy to zajęcie powinna odstawiać je na stronę bardzo ostrożnie. Niestosowanie się do tego zakazu może spowodować, że dziecko urodzi się kalekie, bez nogi lub ręki, albo jeszcze w łonie matki połamie się mu kości. Nie może chodzić „nieczystymi” ścieżkami, po których chodzą czarownice, żli *bigmeni* lub młodzi mężczyźni, poszukujący przygody.

Nakazy te są przyjmowane przez kobiety bez większych oporów, szczególnie w pierwszych latach małżeństwa, bowiem celem i dopełnieniem kobiet jest wydanie na świat potomstwa. By to osiągnąć, czynią więc wszystko, co możliwe.

W tym samym czasie również męża obowiązują bezwzględne zakazy. Poza tym, że nie może mieć stosunków seksualnych z żoną, nie może się z nią kłócić, ani nawet używać złych słów; nie może jej bić; nie może budować ogrodzeń, ponieważ żona miałaby wówczas trudności z urodzeniem dziecka; nie może wchodzić na drzewa, ponieważ dziecko mogłoby urodzić się chore, np. na astmę; nie może też rąbać drzewa, ponieważ dziecko mogłoby urodzić się kaleką. Na koniec, po uroczystościach związanych z *tambaranem*, musi poddać się rytualnemu oczyszczeniu.

Także i mężczyźni zachowują wszystkie przekazane im restrykcje, gdyż nie chcą być oskarżeni przez własny klan lub rodzinę, że stali się powodem śmierci niemowlęcia lub wpłynęli na bezpłodność żony. W mniejszym stopniu zakazy te są przestrzegane przez mężczyzn posiadających już kilkoro dzieci. Wielodzietny mężczyzna często się tłumaczy, mówiąc że te kilkoro dzieci, które urodziła mu już żona, może same „wskazać drogę” temu nowemu. I to zwalnia go od zachowywania tabu.

Po trzech miesiący ciąży oboje małżonkowie rozpoczynają intensywną pracę w ogrodach w celu nagromadzenia odpowiedniej ilości pożywienia na czas porodu. Zakazują innym zrywania orzechów betelowych i kokosowych, gromadzą też duże ilości tytoniu. Od szóstego miesiąca ciąży kobieta powinna na siebie szczególnie uważać, bo — jak mówią — dziecko jest już na tyle duże, że może przy nieostrożności matki „wyslizgnąć się” z łona.

Obowiązkiem męża, świadczącym o jego trosce o żonę i rodzinę, jest postawienie jeszcze przed urodzeniem dziecka specjalnego domu, w którym nastąpi poród. Dom ten nazywany jest *baruk*. Jest on mały i postawiony nad brzegiem morza, na ziemi należącej do rodziny. Tu przyszła matka poddana zostanie rytualnemu obmyciu po porodzie. Miejsce na wybudowanie domu musi być bezpieczne, nie mogą

tam przebywać duchy, szczególnie *masalaje*, które mogą skrzywdzić zarówno matkę jak i dziecko. Dom porodowy zbudowany jest z drewna powiązanego lianami.

W ostatnich miesiącach ciąży kobieta na ogół przebywa w domu. Nie jest do tego zobowiązana nakazem, bo nie jest już niebezpieczna dla świata mężczyzn. Jednak bardzo często jest narażona z ich strony na żarty w rodzaju „Popatrz na tę butelkę na nogach!”, czy też „Zobacz, co to za kiwające się drzewo!”. W pracy, nawet w robotach kobiecych, wyręcza ją mąż, szczególnie gdy w grę wchodzi pierwsza lub druga ciąża. Potem praca męża ogranicza się raczej do przynoszenia pożywienia lub orzechów kokosowych z terenów oddalonych od domu, by te rosnące bliżej pozostać na czas porodu. Dla własnych potrzeb żona sama przygotowuje wiele spódniczek z liści bananowych (*balig*) lub wykonanych z trawy (*uag*). Po każdorazowej rytualnej kąpeli zobowiązana jest założyć nową i czystą rytualnie spódniczkę, a zużyte rzucić do morza lub spalić.

Obowiązkiem kobiety w ciąży jest picie leku *kabok*, składającego się z wyciągu kory drzewa *posmacza* (mango cuchnące) i soku z dojrzałego orzecha kokosowego. Lek ten podawany jest jej trzy razy dziennie. Pierwsza dawka leku (*kabok dakapis*) spowodować ma prawidłowe ułożenie dziecka w łonie matki, ażeby spokojnie spało i odpoczywało, bo od tego zależeć będzie jego siła przy porodzie. Druga ma przygotować dziecko do opuszczenia łona matki. Wreszcie dawka trzecia powinna przyczynić się do tego, aby drogi rodne matki były śliskie. Dla dopełnienia leczenia znachor czyni jeszcze inne zabiegi magiczne z użyciem parzących liści (*dżalat*) i śpiewa specjalny *singsing* — *nat ngadeki*, który spowodować ma ułożenie dziecka głową w dół.

Gdy kobieta czuje, że zbliża się czas porodu, opuszcza dom i przynosi się do domu *baruk*. Mąż, podobnie jak inni mężczyźni, nie powinien zbyt blisko zbliżyć się do tego miejsca, jednak dość często zdarza się, że mąż, chroniąc żonę i dziecko przez „mocą” złego czarownika (*sanguma*) buduje dla siebie opodal tymczasowe schronienie.

Kobietę, przebywającą w *baruk*, obowiązują rozliczne zakazy: nie może dotykać własnego ciała (służą do tego patyki — *kuar*); nie może dotykać palcami jedzenia; nie może rozmawiać, ani tym bardziej kłócić się z mężem — zakaz ten będzie obowiązywał dłużej, tj. do czasu zmiany spódniczki z bananowej na spódniczkę z trawy. Musi też zakopywać w ziemi swoje odchody, aby nie zostały zjedzone przez zwierzęta, a także, by nie dostały się do rąk wroga.

Odpowiednie zakazy obowiązują również męża: podczas porodu powinien przebywać w wiosce; nie może się w tym czasie kąpać; nie może przebywać ani spać w pobliżu *baruk* (jednak powinien zachowywać czujność, by czarownik — *sanguma* nie próbował zrobić krzywdy matce czy dziecku; w domu, w którym przebywa, nic nie może być związane, drzwi mają pozostawać otwarte a każda skrzynia ma mieć otwarte wieko; nie może w tym czasie wdawać się w spory, kłótnie i walki; nie powinien używać siekiery, noża czy innych ostrych narzędzi. Powinien przez cały ten czas być w kontakcie z miejscowym znachorem i dostarczać leki rodzącej żonie.

Podobne tabu może zachowywać brat rodzącej. Nie jest do tego zobowiązany, ale zazwyczaj czyni to na wszelki wypadek. Ma jednak obowiązek zachowywania tych tabu, gdy jego siostra rodzi dziecko panieńskie.

Tabu zachowuje też cała społeczność wioskowa. Jej członkowie muszą wstrzymać oddech, kiedy zobaczą ciężarną kobietę, nie wolno im też jej niczego podawać gołą ręką. Zakazuje się też mężczyznom, a nawet dzieciom, odwiedzania kobiety przebywającej w *baruk*, domu porodowym. W pobliżu *baruk* zabroniona jest kąpiel, bo woda skażona jest tam nieczystościami rytualnymi.

W *baruk* razem z rodzącą przebywa jeszcze kilka kobiet. Są to przeważnie najbliższe krewnie rodzącej, czyli jej matka lub siostry. Ich zadaniem będzie masowanie pleców rodzącej i przekazywanie jej „mocy”<sup>68</sup>. Obecność towarzyszących kobiet jest szczególnie ważna przy pierwszym porodzie. Inne, obce kobiety mają zakaz przebywania z rodzącą.

W przypadku trudnego porodu, z pomocą rodzącej musi przyjść ojciec dziecka; do tego celu używa magii. Wierzy się bowiem, że powodem trudności jest rzucone na kobietę zaklęcie.

Po narodzeniu dziecka kobieta powinna odpocząć przez kilka minut, by następnie sama była w stanie odciąć i związać pępowinę. Do tego celu zazwyczaj używa bambusowego noża. Następnie zajmuje się usunięciem łożyska.

Szczególną pozycję w tradycyjnym rytualnie związanym z porodem zajmuje łożysko, które obłożone jest bezwzględny zakazem dotykania. W przypadku, gdy rodząca nie jest w stanie je ze siebie wydalić, nikt w tym jej nie może pomóc, wówczas czeka ją śmierć. Łožysko przez tubylców uważane jest za istotą żywą, posiadającą ducha. Tubylcy wierzą, że łożysko pod wyjściu z dróg rodnych kobiety nie umiera i dalej samodzielnie żyje w zaświatach. Dlatego też traktowane jest jak brat lub siostra noworodka — *nat tari*. Łožysko jest ceremonialnie zakopywane w ziemi, owinięte w pochwę palmy betelowej; robi mu się pogrzeb, tak jak człowiekowi. Tubylcy wierzą, że *nat tari* po swojej „śmierci” przeobraża się w złego ducha, który wyrządzić może wiele szkód.

Po porodzie matka sama obmywa zarówno siebie, jak i nowonarodzone dziecko ze wszystkich nieczystości. W tym czasie zadaniem towarzyszących kobiet jest rozpalenie ogniska i przygotowanie w jego pobliżu miejsca do spania matki i dziecka. Matka rodzącej przygotowuje dla niej specjalny posiłek (*liluo rata*), którego celem jest oczyszczenie ciała położnicy, sprawienie, by zapomniała o zmęczeniu i bólu oraz dodanie jej sił do życia. Dziecko zaraz po urodzeniu nie otrzymuje jedzenia, gdyż spowodować to może jego chorobę (np. astmę) i częste przeziębienia. Noworodek karmiony jest pokarmem matki, a w przypadku jego braku szukana jest mamka. Za brak pokarmu w piersiach ponosi winę matka, która — według opinii tubylców — nie spełniała wszystkich zakazów w czasie ciąży. Mamką może być tylko kobieta, która w tym samym czasie przebywała w swoim *baruk*, a zapłatą za pokarm jest tytoń lub orzechy betelowe. W przypadku braku mamki noworodki próbuje się karmić sokiem z orzechów kokosowych lub — co jest bardzo rzadkie — pozwala się im umrzeć.

W przypadku, gdy rodzi się wcześniak lub martwy płód, wtedy chowany jest do ziemi razem z pozostałościami porodowymi. Natomiast gdy umiera zaraz po poro-

<sup>68</sup> Na sąsiednich wyspach rodzącą towarzyszą raczej teściowa i szwagierki; Por. Hogbin 1943: 289.

dzie, to najczęściej grzebie je matka, lub daje zwłoki niemowlęcia ojcu w koszyku, a ten wynosi i grzebie je gdzieś daleko od wioski. Musi przy tym bardzo uważać, by nie dotknąć rękoma zwłok.

Dzieci niechciane lub kalekie zostają grzebane żywcem zaraz po narodzeniu. Matka jednak nie jest w takich przypadkach zwolniona od przebywania po porodzie w *baruk*.

Jeśli matka umiera po porodzie, to wtedy chowana jest do ziemi szybko jak to tylko możliwe, razem z żyjącym nawet dzieckiem. Jej ciało nie jest dekorowane i pochówkowi takiemu nie towarzyszy płacz i tradycją przepisany okres żałoby.

Zaraz po narodzeniu dziecka, leżąca w domu porodowym matka przesyła krzykiem wiadomość o płci noworodka. Jeśli jest nim chłopiec, okrzyk jest ostry i krótki, jeśli dziewczynka — długi i wielokrotniony, jak echo. Inne kobiety, znajdujące się w *baruk* wraz z położnicą, natychmiast przekazują tę nowinę na zewnątrz. Nadanie imienia nowonarodzonemu dziecku określa się terminem *yar dini* lub *ara dini*.

Nadane imię musi być zgodne z obowiązującą tu tradycją. Konieczne jest przestrzeganie reguły przynależności imienia nie rodzinie, a klanowi. Kobieta, wychodząc za mąż za mężczyznę z innego klanu, ma prawo zabrać ze sobą imiona, przynależne jej matce i tylko takie może nadawać swoim dzieciom. Ojciec rodziny w zasadzie nie powinien nadawać swoim dzieciom imion rodziców, a jeżeli już to uczyni, imię to powinno być własnością jego matki. Może zresztą nadać takie imię tylko jednemu dziecku i nie może ono przejść na następne pokolenie, czyli na wnuki. Tubyłcy uważają, że musi być zwrócone rodzinie kobiety. Zasadę tę określają jako *pu-raro*. Jeżeli w danej rodzinie nie ma synów, wtedy mogą oni dziedziczyć imiona matki. Gdy w rodzinie jest wiele córek, to według tej reguły właścicielką imion po matce jest najstarsza siostra; konieczne jest więc uzyskanie jej zgody na przeniesienie danego imienia do innego klanu.

Podczas nadawania imienia muszą być obecni wszyscy członkowie rodziny matki niemowlęcia. Ojciec kobiety lub jej wuj wymawia głośno imię, tak by usłyszeli je wszyscy zebrani. Następnie bierze orzech kokosowy, rozłupuje go, nabiera soku kokosowego do ust a następnie opryskuje nim zebranych.

W domu porodowym *baruk* matka z nowonarodzonym dzieckiem i towarzyszą im kobiety przebywają około miesiąca. Przed powrotem do domu męża musi poddać się rytualnemu oczyszczeniu oraz usunąć wszystkie nieczystości poporodowe i zniszczyć sam *baruk*.

Po kolejnym obmyciu, zwanym *ilum kap*, połączonym z wrzuceniem do morza spódniczki *balig*, matka — już rytualnie czysta — pozostaje w domu rodzinnym. Czekają tam jeszcze jeden zabieg rytualny, mający na celu usunięcie z niej i z dziecka pozostających na ciele nieczystości poporodowych. Matce i noworodkowi goli się wówczas głowy, smarując je olejkami kokosowym z dodatkiem ochry. Kobiecie powinien ogolić głowę mąż, głowę dziecka goli sama matka.

Zabieg ten ostatecznie kończy cykl rytualny związany z narodzinami dziecka. Teraz nie obowiązują już zakazy związane w okresie ciąży i porodu. Kobieta może dotykać pożywienia i jeść je rękoma (*lamakan*), może też swobodnie chodzić po domu i wykonywać w nim te wszystkie czynności, które wykonywała wcześniej.

Umieralność niemowląt na wyspie Biem jest stosunkowo wysoka, a ich śmierć, jak każda inna, zawsze przypisywana jest siłom nadprzyrodzonym. Na rodzicach ciąży więc wielka odpowiedzialność za życie dziecka. Po powrocie matki do domu obowiązują ich nowe zakazy. Najważniejsze z nich mają na celu podtrzymanie czystości mleka matki. Z tego też powodu będzie obowiązywał ją zakaz spożywania wielu potraw. Nie powinna ona dawać dziecka do bawienia na dłuższy czas innym kobietom. Nie może dopuścić, by dziecko płakało, bo to może sprawić, że odejdzie jego „duch życia”. Rodziców obowiązuje też zakaz odbywania stosunków seksualnych, który ma ich zabezpieczyć przed kolejną ciążą, a także ich nowonarodzone dziecko przed chorobą.

Dziecko przez okres od dwóch do trzech lat powinno być karmione mlekiem matki. Przez ten czas, kobieta powinna zachowywać czystość mleka, czyli nie mieszać go z mlekiem (sperma) mężczyzny. Sperma powodować może zahamowanie wzrostu u dziecka oraz zatrucia pokarmowe. Tubylcy wierzą, że jest ona zbyt „mocna” dla niemowlaka. Z tego też powodu karmiąca matka powinna powstrzymać się od współżycia seksualnego. W razie złamania zakazu, musi obmyć swoje piersi, by usunąć z nich choć ten zewnętrzny „brud”. Z tego też powodu matki niemowlaków przestrzegają zakazu dotykania innych niemowląt, by nie być posądzone o spowodowanie ich choroby lub nawet śmierci<sup>69</sup>. Jeśli taka matka wzięłaby tylko na ręce dziecko, należące do tej samej rodziny, powinna bardzo uważać, by nie ssało ono jej piersi — chyba, że poprosi o to matka czy ojciec dziecka<sup>70</sup>. Chęć posiadania liczego potomstwa jest dla kobiet wystarczającym argumentem do zachowywania tych tabu.

Są też zakazy trwające dłużej, niż okres połogu. Kobieta przez dwa lata od urodzenia dziecka nie może stroić się ani malować, jak również dekorować spódniczki, nie powinna też czesać włosów. Powinna tak postępować, aby nie wzbudzać pożądania seksualnego u męża. Ojciec nie powinien nosić dziecka na rękach lub na plecach. Chodzi tu przede wszystkim o to, ażeby dziecko swoimi odchodami nie „zanieczyściło” skóry ojca, co spowodować może utratę jego sił fizycznych. Tubylcy wierzą bowiem, że odchody małego dziecka mają swój związek z domem porodowym i zachowują złą „moc”<sup>71</sup>. Rodzicom zabronione jest też przebywanie z dzieckiem w miejscach oddalonych od domu rodzinnego, np. w buszu lub nad morzem. Mieszkańcy Biem twierdzą, że dziecko ma bardzo dobry wzrok i widzi to, czego nie może zobaczyć człowiek dorosły. Istnieje zatem obawa, że może ono zobaczyć du-

<sup>69</sup> Zakaz ten nie dotyczy niezamężnych dziewcząt i starych kobiet, gdyż te, nie mając pokarmu w piersiach, nie są „szkodliwe”.

<sup>70</sup> Prośba taka ma miejsce, kiedy matce dziecka brakuje pokarmu w piersiach, lub w przypadku jej choroby lub żaloby. Z informacji, jakie mogłem uzyskać, można wywnioskować, że w razie śmierci matki — o ile nie znajdzie się karmiąca kobieta, która przestrzega „czystości” mleka — żywe niemowlę grzebie się w ziemi. Podobnie ma się sprawa na wyspie Wogeo, por. Hogbin 1943; 295.

<sup>71</sup> Dzieci do wieku dwóch–trzech lat nie są brane przez ojców na ręce. Nawet obecnie łamanie tego prawa jest powodem żartów ze strony mieszkańców wyspy. Takim „łamiącym prawo” był Kabung, którego często nazywano z tego powodu „Mamą Kabung”, zaś dom jego określano jako *baruk*.

chy zmarłych z rodziny ojca lub matki, które — z miłości do dziecka — mogą zabrać je do ze sobą w zaświaty.

Dla każdej rodziny mieszkającej na wyspie urodzenie dziecka jest momentem szczęścia. Tubylcy powszechnie mówią: „Dzieci sprawiają, że rodzina jest wielka” (*Mugum butuang — danu ngalab — buor be kiu um ngarai*). Dzięki obecności dzieci wzrasta w rodzinie „moc”, potrzebna do budowy domu, łodzi i do wspólnych zabaw w czasie uctw *kuluou*.

Po śmierci męża klan nadal opiekuje się wdową. Jeżeli po okresie żałoby zechce ona ponownie wejść w związek małżeński, członkowie klanu powinni jej w tym pomóc.

Ostatnio uwidacznia się na wyspie tendencja do nieokazywania uczuć, szczególnie w rodzinach, które nie mają dzieci. Zresztą w życiu małżeńskim nigdy nie mówiło się o miłości — takie słowo po prostu nie istnieje w relacjach pomiędzy żoną a mężem. Nawet młodzi małżonkowie nie chodzą przytuleni do siebie nawzajem, nie trzymają się za ręce, nie przebywają zawsze razem. Mężczyzna, który tak się zachowuje, jest oceniany przez społeczność jako *ain asek*, czyli „chłop, który stał się kobietą”. Co prawda, sytuacja taka zmienia się częściowo po urodzeniu dziecka — od tej pory mężczyzna przebywa przy żonie i pomaga jej. Dopiero gdy jeden z małżonków umiera, można się przekonać, jak wielka miłość ich łączyła; dopiero śmierć najbliższej osoby wyzwała w owdowiałym małżonku reakcje, które my określamy jako oznaki miłości. Podobnie dzieje się w innych sytuacjach kryzysowych, takich jak poród, choroba czy śmierć. Tubylcy biorą lojalność małżeńską za coś tak oczywistego, że o tym nie mówią i nie ma na to specjalnych określeń czy wskazówek. Dzieci, na drugim miejscu dom, a na trzecim ogród — to są, zdaniem wyspiarzy, najważniejsze i niezawodne oznaki łączności małżeńskiej.

## Krewni — z jednego gniazda

Rodzeństwo (*taritukua*) dzieli się na starsze (*tukua*) i młodsze (*tarik*). Słowem „siostry” (*marau*) określa się także kuzynostwo pierwszego stopnia, zarówno w linii prostej, jak i przekątnej, a także przynależność do tego samego klanu. Natomiast terminem *lika* określa się rodzinę matki.

Prześledźmy zastosowanie tych określeń na przykładzie rodziny *dziangdzian-ga* Leo Mando i jego żony Anny. Leo ma brata Gabriela i siostrę Helenę, a Anna brata Badź i siostrę Lucy. Leo zatem zwraca się do siostry Lucy per *tukua*, Lucy do Leo per *tarik*. Leo wobec Badź używa terminu *raungag* — i w ten sam sposób Badź zwraca się do Leo, podobnie jak Helen do Anny. Natomiast Anna do Gabriela zwraca się per *tarik*. Dzieci Lucy nazywają Leo *tama kinkinu*, ale ten sam Leo dla dzieci Badź to *lika*. Dzieci Heleny i Anny zwracają się do siebie jako *tarik* i *tukua*; tego samego określenia używają względem siebie dzieci Gabriela i Anny, Anny i Heleny, a także Anny i Gabriela.

W życiu codziennym rzadko używa się wszystkich określeń pokrewieństwa. Z wszystkich podanych wyżej tylko *tarik* jest ciągle w użyciu i to zarówno w życiu ceremonialnym, jak i codziennym. Do reszty krewnych można się zwracać, używa-



jąc ich imion. Nawet dzieci mogą zwracać się po imieniu do swoich rodziców. Tak samo rodzeństwo nigdy nie powinno zwracać się do nich po imieniu. Trzeba jednak przy tym pamiętać, żeby używać imion wioskowych a nie imion świata zachodniego, które tubylcy dostawali na ogół przy chrzcie. Imię rodzime to relacja.

Tradycyjnych określeń pokrewieństwa używano się jednak zawsze w wypadku, gdy mówca chce podkreślić, że jest częścią danej społeczności.

Naczelną zasadą, regulującą stosunki wewnątrz rodziny, zarówno nuklearnej jak i wielkiej, jest *mugum* — troska o najbliższych i krewnych. Nakaz tej troski jest podstawą wszystkich szczegółowych relacji rodzinnych.

Ducha *mugum* rozpoznać można już w generalnej zasadzie wzajemnych relacji pomiędzy rodzeństwem, jaką jest wzajemne poszanowanie i zgoda, oraz wzajemna pomoc w potrzebie (*guloungi tukuam*). Tubylcy uważają, że „starsze dzieci powinny opiekować się młodszymi i doglądać ich oraz dzielić się z nimi wszystkim” (*tarim be maraum guitdi*). Gdy dzieci są jeszcze małe, mogą się razem bawić i często przebywać w swoim towarzystwie, lecz w czasie, gdy dorastają, zaczynają obejmować je pewne zakazy. Rodzeństwo nie powinno np. chodzić razem i trzymać się za ręce, bo jest to „rzecz wstydliva” (*atem narer*). Bracia i siostry zobowiązani są do zachowania tajemnic rodzinnych, szczególnie tych złych i wstydliwych.

Relację pomiędzy najstarszymi z rodzeństwa, zarówno bratem jak i siostrą, a pozostałymi dziećmi, określa się jako *tukua be tari(k)*. W każdej rodzinie uprzywilejowane miejsce zajmuje najstarszy syn i jego brat, zwany *tukua*, oraz pierworodna córka i jej siostra (*marou lablabu*). Młodsze rodzeństwo powinno okazywać szacunek i respekt dla starszych braci, gdyż to właśnie oni w przyszłości zajmą miejsce rodziców. To oni najczęściej — po śmierci rodziców — decydują i wydają zgody na nadanie imienia nowonarodzonemu dziecku w rodzinie, wysokości posagu i przydzielaniu młodym parom małżeńskim ziemi pod dom lub ogród, wyznaczają okres żałoby dla wdów i wdowców itp.

Jednak ta uprzywilejowana pozycja najstarszych dzieci według obowiązujących tu zasad obyczajowych nie pozwala na niespodziewane nawiedzanie domu młodszego rodzeństwa (*rum tarim re gusil tag*). Starszy brat, bez wcześniejszego zaproszenia, nie może wejść do domu młodszego, nie mógłby wtedy go zawstydzić, gdyby w danym momencie młodszy nie miał czym poczęstować starszego. Tubylcy powiadają, że kiedy „młodszy brat jest w domu i zaprasza cię, możesz wejść” (*Tarim imsiod re, gusil*); stosują się też do zasady „nie proś młodszego brata, by ci coś podarował, o ile nie wiesz, czy to posiada” (*tarim pumruani bou*).

Młodsze rodzeństwo traktuje za to dom najstarszego brata lub siostry tak samo, jak dom rodziców — może do niego wejść zawsze, nawet bez zaproszenia. Może również zabrać wtedy owoce z ogrodu, czy drobne przedmioty z domu, nie pytając o pozwolenie. Jednak nigdy nie mogą odmówić pomocy, gdy poprosi o nią starszy brat.

Ludzie na Biem mawiają: „Jeśli coś masz (zdobyłeś), podziel się z młodszym rodzeństwem” (*Kan kiaki tarim guari*), a jeżeli „prosi cię o coś młodszy brat, nie odmawiaj mu” (*tarim itiegik kana gubani*). Starszy też, gdy chce wziąć sobie jakąś rzecz, powinien najpierw poprosić o nią młodszego brata (*tarim gulungigni nok*

*dum re kan guiaki*). Nie wolno niczego brać samemu z koszyka młodszego brata (*guat tarim re lamlam ngabngab di bou*).

Ważne są jeszcze takie formy współpracy i wzajemnej pomocy, jak wspólna budowa łodzi, pomoc przy wznoszeniu domu, w czasie choroby, czy w obrzędach pogrzebowych. Przy wspólnej pracy w ogrodach obowiązuje zasada *tukuum ngapil, gien gubani*: „gdy brat poprosi, trzeba go słuchać”.

Każde dziecko jest związane szczególnymi więzami ze starszą siostrą. Rola starszych sióstr polega na niesieniu pomocy matce w doglądaniu młodszego rodzeństwa. Są one jak gdyby drugimi matkami. Podczas gotowania posiłku przez matki to w ich ramionach spoczywają maleństwa, to one noszą je pierwsze po wiosce i do ogrodów, one też pomagają matce je karmić i doglądają podczas zabaw.

Oprócz sióstr dzieci, najważniejszymi w życiu nowonarodzonych są siostry ich matek i ojców. Kobiety te robią wszystko, by dzieci ich sióstr czy braci patrzyły na nie z miłością i przywiązaniem. Gdy są jeszcze niezamężne, mogą pomagać matkom dzieci w ich bezpośrednim doglądaniu, trzymają je w ramionach, noszą i karmią. Gdy są już kobietami zamężnymi muszą jak wszystkie mężatki przestrzegać tabu związane z dotykiem niemowląt. Kiedy jednak dzieci już chodzą, wtedy siostry matki czy ojca mogą karmić te dzieci nawet swoją piersią. To pozwala matkom pójść do ogrodów czy w odwiedzinę.

Męska część rodziny nie zabiega o względy dzieci, z wyjątkiem najstarszego brata matki (*kandere*). W ogóle wuj, brat matki (*lika muan*) jest kimś bardzo ważnym w rodzinnej hierarchii i śmiało można powiedzieć, że niekiedy dorównuje godnością ojcu a nawet ją przewyższa. Jednak nawet i on zaczyna wkraczać w życie dziecka dopiero w późniejszym okresie jego życia.

Słowem *kandere* określa się też siostrzeńców i siostrzenice. Ich wuj musi doglądać je tak samo, jak swoje dzieci, a z kolei siostrzeńcy i siostrzenice powinni szanować wuja, jak własnego ojca. Wuj musi dzielić się z nimi jedzeniem, pomagać im w czasie choroby, a nawet w pewnych okolicznościach darowywać okresowo lub na stałe kawałki gruntu.

Swoje życiowe doświadczenie wuj zobowiązany jest przekazać przede wszystkim siostrzeńcowi, a dopiero w wypadku, gdy ten nie jest tego godny — własnemu dziecku. Mieszkaniec Biem uważa, że przekazując coś siostrzeńcowi, i tak zatrzymuje tę rzecz czy wiadomość w rodzinie.

Obowiązki względem *kandere* trwają przez całe życie. Gdy mężczyzna wraca z polowania lub z ogrodu, powinien zawsze pamiętać o swoim *kandere* i podzielić się z nim płodami rolnymi i mięsem. Szczególne zobowiązanie do wzajemnej pomocy spada na *kandere* w sytuacjach krytycznych — w czasie walki lub kłótni.

Siostrzeńcy, tak jak synowie, zobowiązani są otoczyć opieką starzejących się krewnych ze strony matki i pochowanie ciała, gdy któryś z nich umrze. Za to otrzymują część ziemi zmarłego. Dzieci brata i siostry, czyli siostrzeńcy i bratankowie, nazywani są tu *ainene natu* lub *muaname natu*, co wskazuje, że pochodzą od jednej kobiety i różnych mężczyzn. Syn brata i córka siostry określane są jako *kulieu be*

*alau*, czyli „haczyk i żyłka”, natomiast w sytuacji, gdy brat ma córkę a siostra syna, mówi się na nich *mala be masar*, czyli „przepaska biodrowa i spódniczka z trawy”.

Dziadkowie (*tibu*) — z dodatkiem *manei* („stary dziadek”) i *molmołu* („stara babka”) — nie rządzą w rodzinie, ale cieszą się respektem i autentycznym zainteresowaniem. Dzieciom często tłumaczy się, by „przyklejały się” do dziadków, *pas tru long ol tumbuna*, i trzeba przyznać, że korzystają one z tej rady podczas każdej nadarzającej się okazji. Dobra relacja z dziadkami jest ważna z dwóch powodów: po pierwsze dziadkowie mają więcej wolnego czasu od rodziców, służąc tym samym w roli łączników rodzinnych i pokoleniowych, po drugie zaś to na nich spoczywa obowiązek uczenia wnucząt powiązań rodzinnych i klanowych, wraz z wynikającymi stąd obowiązkami i przywilejami. Dziadkowie przekazują też uwagi odnośnie zachowywania tabu. Zasady te muszą być poznane przed inicjacją i zawarciem związku małżeńskiego. W kompetencji dziadków leży także uczenie wnucząt pieśni klanowych i mitów.

Bardzo dużą rolę w życiu rodzinnym odgrywa instytucja *tambu*. Istnieją dwa rodzaje *tambu*: rodzeństwo żony (*ruanga*) oraz jej rodzice (*jan*).

Dla nowożeńca bliższą rodziną staje się szwagier i szwagierka — *lika*, a nie — jak dotąd — brat i siostra. Nie jest to sprawa osobistych emocji — to tradycja nakazuje, by relacja zameężnej kobiety z siostrą jej męża była serdeczniejsza nawet od związków pomiędzy rodzonymi siostrami.

Rolę szwagra (*ruanga*) można porównać do roli, jaką spełnia *dziangdziang* wobec *tanepa*. Szwagier ma nie tylko zastąpić ojca, z którym samodzielny syn czy samodzielna córka nie może już mieć takich relacji, jak w okresie dzieciństwa, ale również powinien być najbliższym przyjacielem. Często określany jest jako *guat*, koszyk, z którym dorosły mężczyzna nie rozstaje się, mając w nim wszystko potrzebne do życia na co dzień i od święta. Szwagrowie mają prawo do żartowania z siebie, co ma rzekomo wzmacniać małżeństwo.

Tradycyjny nakaz głosi: *ruangam gurierki*: „masz lubić i szanować brata żony”. Ten ostatni powinien z kolei pomagać rodzinie szwagra w pracach w ogrodzie, aby móc potem uczestniczyć w podziale plodów rolnych i owoców. W pewnym sensie rodzina szwagra traktowana jest jak własna. Szwagier, podobnie jak rodzony brat męża, może wejść bez zaproszenia do domu siostry, nawet pod nieobecność jej męża (*ngasil rum keigre, keik kumsiot tag*). Szwagra nie można poniżać ani kpić z niego, należy mu się równie wielki szacunek, jak żonie. W jego obecności muszą ustąpić wszelkie kłótnie i nieporozumienia i to on właśnie często jest rozjemcą w sporach rodzinnych. Gdyby *raunga* był obecny podczas kłótni swojej siostry z mężem, to wtedy ten ostatni musi pamiętać, że nie może uderzyć szwagra (*kusie kakani bou*), nie wolno mu nawet dotknąć jego skóry (*kusie gukani tag*). Co więcej, *ruanga* nie powinien usłyszeć podniesionego głosu szwagra.

Relacja pomiędzy obydwojma *raunga* polega też na dzieleniu się dosłownie wszystkim (*ruanga kan muku, ien guni*). Szwagier powinien odgadywać myśli swojego *raunga*, nawet nie czekając, aż ten o coś poprosi. *Ruanga* ma nawet prawo bez zapytania wziąć sobie z koszyka szwagra to, co jest mu potrzebne (*kan ngapa-*

*si, rier ngeire ruanga*). Zresztą tradycja nakazuje, aby *raunga* nosił szwagrowi ko-szyk (*ruangam guat guandini*) i obserwował go, gdy stoi pozostawiony na macie, aby nikt go nie ukradł i aby nikt nie włożył do niego trucizny. Tę powinność należy rozumieć jako obowiązek opieki nad dobytkiem i zdrowiem rodziny siostry. Jednym słowem, relacja pomiędzy *raunga* ma być tak serdeczna, jak związek, który istnieje pomiędzy braćmi i siostrami (*raungam gurierki tarik be tuakua bai*).

W relacjach rodzinnych ważną rolę mają również krewni ze strony matki (*lika*). Jeszcze przed ślubem młodzi wprowadzani są w problemy ważności *lika* w ich życiu. Rodzice mówią im: „Gdy rodzina matki prosi cię o pomoc, wtedy pomóż jej” (*Irier kana dabani*). Dotyczy to spraw życia codziennego, ale bardziej jeszcze działań, związanych z potrzebami życia duchowego (*malong*), z magicznymi praktykami leczniczymi (*ngadur*), z prośbami o lepsze zbiory (*kabok*) czy połowy. Obowiązuje też zasada, aby w trudnej sytuacji (np. w czasie głodu) zwrócić się o udzielenie pomocy do rodziny matki. Tubylcy określają ją sentencją *Puram ramram bou* — „Nie proś obcych, poproś *raunga*, a [bliscy] przyjdą ci z pomocą”.

W miejscowym języku funkcjonuje określenie *Bin be tinal* — *kan ien kasau ngdeidi*, co oznacza „Rodzina matki może cię poprosić o udanie się w odległe miejsce [w celu przyniesienia jakiejś rzeczy z ogrodu czy z buszu] — i masz to uczynić”. Z wielu przykazań, dotyczących *lika*, najważniejsze brzmią: „Masz pomagać rodzinie matki (*Lika ngadumdi*), szczególnie w trudnym dla niej czasie; „Pomagaj jej w czasie kłótni i walki” (*Misir dabani*) oraz *Ngamanei be ngamasod* — co znaczy: kiedy *lika* zestarzeją się, twoim obowiązkiem jest zadbać, aby byli zawsze czysti, najedzeni i mieli drewno do ogniska. Z ważniejszych powinności trzeba jeszcze wymienić *ngamat* — obowiązek umycia ciała *lika* po śmierci, tradycyjny pochówek i urządzenie stypy.

Relacje pomiędzy krewnymi ze strony matki przebiegają podobnie w następnym pokoleniu. Szwagier i inni członkowie *lika* opiekują się dziećmi siostry tak samo jak swoimi, dzieląc się z nimi jedzeniem, pomagając im w leczeniu chorób i zaopatrując w lekarstwa, czy wypożyczając ziemię pod uprawę. Pierwsze wtajemniczenie, wprowadzające z dorosłe życie, młody chłopak często otrzymuje — o czym już wspomniałem — właśnie od wuja, brata matki.

Szczegółowe zasady powinności względem *lika* są rozwinięciem kilku naczelnych norm: *irier kana dabani* lub *lika ngadumdi* oznacza obowiązek pomocy swemu *lika* w razie potrzeby. Młodych uczy się też zasady *lika darierki*, którą można przetłumaczyć jako „masz kochać swego *lika*”, czy bardziej dosłownie — „masz mu sprzyjać”.

Rodzina — w szerokim znaczeniu tego słowa — jest na Biem instytucją, która determinuje właściwie wszystkie aspekty życia jednostki w stopniu nieporównywalnie większym, niż dzieje się to w wielkomiejskich rodzinach Zachodu. Poszczególne członkowie wyspiarskiej rodziny określani są przez mocne relacje nie tylko z ojcem i matką, najbliższym rodzeństwem i ewentualnie dziadkami, ale przede wszystkim z całym szeregiem wujów, ciotek i kuzynów. Niektórzy spośród tych

ostatnich — na przykład *lika muan* — liczą się w rodzinnej hierarchii wyspiarza nie mniej, niż własni rodzice.

Mieszkaniec Biem, gdy dorasta i zakłada własną rodzinę, zobowiązany jest „przeciąć pępowinę” zależności od rodziców — ale jednocześnie wzrasta znaczenie całej sieci jego różnorodnych i skomplikowanych powiązań z bliższymi i dalszymi krewnymi. Powiązania te obligują go niejako już od urodzenia, ale dopiero teraz ich znaczenie ukazuje się z całą mocą — rodzeństwo, jako zbiorowość, przejmuje niejako dotychczasowe prerogatywy rodziców. Dlatego wejście w związek małżeński, które dla wyspiarza jest równoznaczne z nałożeniem na niego ciężaru nowych i niezwykle poważnych obowiązków, nie oznacza wykorzenienia go z jego dotychczasowego „naturalnego środowiska” — wielkiej rodziny. Również śmierć rodziców nie jest dla niego ciosem, gdyż łagodzona jest ona oparciem, jakie dają osieroczonemu krewni.

Pokrewieństwo w rodzinie określa się na Biem słowami *mugum tini*, albo *dar tini*, co oznacza „jedna krew” lub „jedno miejsce”. W stosunku do rodziny i krewnych funkcjonuje też określenie *bag tini* — „jedno gniazdo”.

Wyspiarze — podobnie jak cała autochtoniczna ludność regionu — wierzą że źródłem życia jest krew. Dlatego ta „jedna krew” oznacza też w praktyce jedno i to samo życie. Dotykamy tu najgłębszego znaczenia istoty rodzinnej zażyłości. Pomagając innym członkom bliższej i dalszej rodziny, wyspiarze nie robią tego z altruizmu — to pojęcie zupełnie nie pasuje do opisu relacji rodzinnych na Biem — ale z chęci wzmacniania wspólnego życia. Rodzina na wyspie traktowana jest przez jej członków jako swoisty „bank krwi”, którego zasoby wzmacniane są przez indywidualne „wkłady udziałowców”, którzy jednocześnie sami korzystają z nich w razie potrzeby.

Wspominałem wcześniej kilkakrotnie o obowiązujących powszechnie nakazach miłości względem poszczególnych bliskich krewnych. Jednak ta miłość nie oznacza okazywania uczucia. Przeciwnie — w większości wypadków kochający powinien wręcz powstrzymać się od okazywania ich kochanej osobie. Gdy dziewczyna wyjdzie za mąż, jej brat nie może otaczać jej bezpośrednią opieką — natomiast dba o nią, pomagając jej mężowi, swojemu szwagrowi. Podobne relacje występują pomiędzy rodzonymi braćmi. Brat nie może bezpośrednio pomagać bratu, gdyż wtedy mógłby wyjść na jaw fakt jego przewagi materialnej.

Uczucia w rodzinie wyraża się poprzez dawanie sobie prezentów. Doskonale ujmuje tę sytuację samo określenie „kocham”, które w pidgin brzmi *mi givim bel bi-long mi long yu*, co znaczy „daję ci swój brzuch”. W biem zaś w ogóle nie ma ekwiwalentu tego pojęcia.

Zasada „jednej krwi” ma więc całkiem praktyczne konsekwencje. Determinuje stosunek do dzieci braci i kuzynów, które traktowane są jak własne. Jeżeli dziecko, zbuntowane lub niezadowolone z warunków życia we własnym domu, ucieka do brata lub do wuja, jego rodzice uznają tę sytuację za normalną i nie domagają się wtedy szybkiego powrotu córki czy syna. Ten szczególny stosunek przelewa się na-

wet na małżeńskie dzieci siostry, choć formalnie należą już one do innego rodu. „Rodzi innemu, ale to też nasze dzieci” — mawiają między sobą tubylcy.

To wszechogarniające życie rodzinne poczucie „jednej krwi” przekracza to, co my, wychowani w cywilizacji zachodniej, nazwalibyśmy podziałem, napięciem pomiędzy wymogami tradycji a życia codziennego. Zarówno najważniejszy dla mężczyzny nakaz nieustannej dbałości o dobrobyt własnej rodziny, jak i obliwiająca go opieka nad starymi rodzicami, wynikają z jednego determinantu — dbałości o wspólne życie. Kości rodziców, występujące w mitach wyspy, są czymś więcej niż reliktem: codzienny kontakt z nimi pomaga w różnych, konkretnych sytuacjach życiowych.

Najogólniej „miłość rodzinną” na Biem można byłoby zdefiniować jako wypełnianie obowiązku względem drugiej osoby, która jest konkretną, ściśle osadzoną w strukturze socjalnej częścią rodzinnej wspólnoty. W wielkiej rodzinie każdy ma własne, odrębne od innych zadania względem drugiego jej członka. Babka uczy wnuczkę, dziadek wnuczka, wujowie dostarczają dziecku doraźnej rozrywki — dosłownie wszystkie, codzienne i okazjonalne relacje usankcjonowane są tutaj tradycją i obyczajem. Opisywana wyżej figura „haczyka i żyłki” jest dobrym przykładem tego, jak widzą relacje rodzinne sami wyspiarze: każdego członka rodziny porównać można do jakiejś części złożonego mechanizmu, każdy wykonywać tu musi odpowiednie dla niego funkcje. Co więcej, wyspiarze są autentycznie szczęśliwi, wypełniając te obowiązki — albowiem wtedy czują się potrzebni. Ten mechanizm struktury rodzinnej można by więc raczej ochrzcić mianem żywego organizmu.

Również występująca w każdej rodzinie hierarchia służyć ma dobru wspólnej. Ci stojący wyżej zobowiązani są do większego zakresu pomocy krewnym. Dawanie jest przy tym uznawane za przywilej, a nie ciężar. Nie każdy może sobie pozwolić na status dawcy. Kiedy wuj mówi z dumą, patrząc na siostrzeńca: „Twoja skóra podobna jest do mojej” — oznacza to: „Zjadłeś moją świnie, którą ofiarowałem twoim rodzicom”. Nie ma w tym samochwalstwa, jest to po prostu komunikat: mówiący te słowa wchodzi w obowiązki i przywileje dawcy.

W takim układzie każdy członek rodziny uzależniony jest od innego. Poczucie tej zależności nie tylko nakazuje dawać bratu — nierzadko jego konsekwencją jest właśnie powstrzymanie się od świadczeń. Jeśli bowiem obdarowywany brat nadal pozostaje biedny, jego dobrodziej na pewno stanie się obiektem krytyki ze strony wspólnoty. Lepiej nie pomagać w ogóle, niż być posądzonym o to, że nie potrafi się pomóc bliskiemu.

Wskazując człowieka, który szanuje swoją rodzinę, tubylcy podkreślają, że „chodzi on dobrymi drogami” (*gulat adoat*), często dodając, że jest on „dobrym człowiekiem” (*mit kulangu*). Mężczyzną jest ten, który wypełnia swoje obowiązki męża i ojca, kobietą ta, która jest dobrą żoną i matką, wreszcie dzieckiem jest to, które słucha rodziców. To fakt wypełniania obowiązków w rodzinie decyduje o tożsamości człowieka, nie tylko wśród krewnych, ale i w całej społeczności.

Prawo rodzinne na Biem, przy całej jego wszechobecności i konsekwencji, cechuje pragmatyzm — w sytuacjach trudnych i kolizyjnych z reguły pozostaje możli-

wość wybrania drogi alternatywnej. Dobrym tego przykładem są dwa sposoby („kontraktowy” i „woluntatywny”) zawierania małżeństwa. Nawet wtedy, gdy chłopak porywa dziewczynę, jej rodzice z czasem, może dopiero po kilku latach, zaakceptują wybór młodych. W przeciwnym bowiem wypadku nie mogliby przekazać ziemi zięciowi, co jego narażałoby na utratę statusu społecznego, ich zaś — na pozabawienie się opieki na starość i niemożność kontynuacji życia w zrodzonym z tego związku potomstwie.

# W kręgu władzy i odpowiedzialności

Mieszkaniec Biem, osadzony w konkretnym miejscu struktury rodzinnej przez liczne, krzyżujące się uwarunkowania i współzależności, jest jednocześnie elementem rozleglejszej sieci wzajemnych powiązań społecznych. W poprzednim rozdziale naszkicowaliśmy relacje w rodzinie, których synonimem może być układ stosunków pomiędzy rodzeństwem, określane jako *tarik be tukua*. Teraz zaś będziemy rozważać zagadnienia stosunków międzyludzkich na wyspie w relacjach pozarodzinnych. Chcąc je poznać i zrozumieć, należy przede wszystkim określić pozycję społeczną jednostki, związaną z jej miejscem w hierarchii władzy, ze statusem majątkowym, wiekiem oraz płcią.

Szczytem piramidy społecznej wyspy Biem jest wódz — *tanep*. Tak jak słońce panuje nad światem, tak *tanep* panuje nad swoim ludem. Słońce jest dla niego wzorem. Idealny wódz posiada trzy żony — bo tyle ma ich słońce, które poślubiło żonę poranku, żonę południa i żonę wieczoru.

O ile wódz jest wierzchołkiem społecznej piramidy, o tyle jej podstawę stanowią poddani — *gadgad*. Tubylcy określają relację pomiędzy wodzem a nimi terminem *tanep be buor be kiu* (wódz razem ze swoim ludem); stanowi ona podstawowy podział w hierarchii władzy. *Tanep* i *gadgad* to *dan tini* („jedna woda”), czyli społeczność kilku klanów lub całej wyspy. Natomiast grupę ludzi złożoną z jednego klanu nazywają tu *kusie tini*, czyli „jedna skóra”.

## Wódz — filar wspólnego domu

Słowo *tanep* jest rodzimym określeniem wodza na wyspie Biem. Często używane jest też synonimiczne określenie *kukurai*, które pochodzi z sąsiedniej wyspy Manam. K. Bohm słowo to tłumaczy jako „pan” albo „władca”<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Wedgwood określała *tanepów* mianem arystokracji. Podobnie, choć odnośnie terenów Oceanii uważali Goldman (1970). Zob także: Firth (1970), i Marcus (1989) i Thomas (1989); Budridge 1060, 1969 wobec *tanepa* użył jednak określenia „boss”. Trudno jednak zgodzić się z twierdzeniem Budridge'a, że



Naczelnego wodza określa się jako *amumrau tanep*, czyli *tanep* całej wyspy. Na niższego rangą mówi się *aker tanep*, czyli wódz części wyspy. Bardziej popularne jest określenie *tanep sisik*, czyli „wódz mniejszy”, jako przeciwstawienie określenia *tanep butuang*, „wielkiego wodza”, czyli pana całej wyspy, któremu podporządkowane są trzy klany: Sagalub, Kukubua i Biat. Na czele każdego z tych klanów stoi właśnie *tanep sisik*<sup>2</sup>.

Określenia *tanep sisik* używa się też często w stosunku do synów *tanepa butuang* — poza pierworodnym. Nie dziedziczą władzy, dlatego nie przysługuje im naczelny tytuł. Do zadań *tanepów sisik* należy obowiązek organizowania tradycyjnych uct *kuluou*.

W rękach *tanepów* do dzisiejszego dnia leży władza nad życiem i śmiercią poddanych.

*W każdej wiosce na wyspie Manam tanep był nie tylko osiã, wokół której kręciło się życie społeczne i ekonomiczne wyspiarzy, ale także jego rolã była praca nad przestrzeganiem prawa przez gadgad [lud]. To on miał w swoim rãku prawo życia i śmierci nad gadgad; mógł zgodzić się na zawarcie przez gadgad zwiãzku małżeńskiego lub go zabronić; miał wystarczającã moc, by zakończyć spory w wiosce, lub też rozpocząć wojnę albo walkę i poprowadzić do niej swoich poddanych*<sup>3</sup>.

Ten cytat, dotyczący stosunków na wyspie Manam, dobrze oddaje też charakterystykę tradycyjnych relacji wodza i ludu na Biem.

Od wodzów zależy dobrobyt ludzi, od nich też uzależnieni są specjaliści od magii (*sanguma*), nie mówiąc już o reszcie społeczności. Bez ich zgody nie można wydać przyjęcia, ani zbudować *kanu* z żaglami. Tanepowie są najważniejszymi osobami na wyspie. Tubylcy zawsze podkreślają, że godności *tanepa* nie wymyślił człowiek, ale pochodzi ona od Boga i jest tak stara, jak wyspa Biem. Do dnia dzisiejszego podtrzymywane są tradycje dziedziczenia władzy i „mocy”, gdyż jej kres, zakończenie czasu „mocy”, kojarzy się tubylcom z nadejściem nieurodzajów, brakiem obfitości połowów ryb, innych klęsk i chorób. Gotowi są więc strzec tej „mocy”, by służyła im pod postaciã *tanepa*.

---

w tym systemie wszyscy mężczyźni są równi i władzę otrzymują poprzez dziedziczenie. Jednak to *tanepowie* posiadali większość dóbr materialnych i przywileje, które niedostępne były dla *gadgad*. Uznać można, że *tanepowie* z Biem są niżsi, niż wodzowie z Oceanii, bo nie są właścicielami całej ziemi, ale jednak mają o wiele więcej władzy w swoich rękach, niż bossowie czy *bigmeni* na głównym lądzie. Wedgwood (1934: 402), nazywając *tanepów* arystokracją, opierała się na fakcie zasiedlenia wysp Schoutena przez Mikronezyjczyków (Austronezyjczyków), od których bierze początek arystokracja wyspy. Choć dzisiejsi naukowcy nie zawsze się zgadzają odnośnie genezy zasiedlenia tych wysp, to jednak są zgodni co do dziedzicznego stanowiska *tanepa*. Por. Andrew Pawley (1982; 39–430 oraz Kirch (1984). Mieszkańcy wyspy Schoutena są jedynymi społecznościami, w których wodzostwo jest dziedziczne. Lutkehaus 1990c).

<sup>2</sup> Na wyspie *tanepem butuang* jest Badź i jego syn Kabong. Przodkami Badzia byli Taragabi, Sagain i Kabong. *Tanepem sisik* jest Kambai, syn Bageta; jego przodkami byli Dziau, Kaitib, Kamgar, Luak i Sugur. *Tanepem sisik* jest Kudub, syn Adakaia. Jego przodkami byli Auring, Arogbi, Kiweurai.

<sup>3</sup> Wedgwood 1934: 384.

Na Biem, podobnie jak w całej Papui–Nowej Gwinei, godność wodza jest dziedziczona, i to zarówno poprzez ojca, jak i przez matkę. Wodzowskim pochodzeniem szczyli się około 8% mieszkańców wyspy.

Istnieją dwa rodzaje wodzów: *tanep Nanarang* i *tanep tamot*. Nanarang to imię Istoty Najwyższej, a więc tytuł ten wskazuje na niebiańskie pochodzenie wodza. Do drugiej grupy wodzów, czyli *tamot tanep* („ludzie–wodzowie”), zaliczani są naczelnicy, którzy nie wywodzą się bezpośrednio od istot boskich.

Istnieje wiele mitów, mówiących o pochodzeniu pierwszych wodzów. Wszystkie te opowieści mają wspólny wątek: mityczni wodzowie zamieszkiwali w pobliżu słońca, „w niebiosach”, „w chmurach”.

Jedna z nich głosi, że dawno temu żył „w chmurach” Wielki Człowiek (Bigmen), który istniał jednocześnie w trzech postaciach: Koge, Toge i Taige, władającymi niebiosami, ziemią i morzem. Są to *masalaje*, czyli imiona ukryte, których nie można zdradzać, gdyż mają one „moc”. Nikt pospolity nie może ich wymawiać i prosić w ten sposób o pomoc. Mogą to czynić tylko osoby do tego upoważnione, również mające „moc”, np. wodzowie.

Kolejny mit podaje powszechnie imiona świętych istot — Anulung, Muas i Kamor lub Samor, którzy na początku przebywali w chmurach i sfrunęli na ziemię jako ptaki. Każdy z nich miał na skrzydłach *kir* — skorupę jadalnego mięczaka (*clam*), z której do dzisiaj wyrabiane są tu noże i siekiery. Zstąpili na ziemię do ogrodu, w którym rosło święte drzewo Ela i zaczęli uderzać w jego konar skorupami małż. Czynie to coraz mocniej, dopóki z chmur nie odezwał się grzmot. Bogowie wbili skorupy w konary drzewa, które w krótkim czasie zaczęło wydawać owoce. Wtedy Anulung i Kamor wyciągnęli swoje skorupy z pnia i udali w drogę powrotną, w chmury. Skorupa Muasa utkwiała jednak mocno w pniu, i jej wyciągnięcie okazało się niemożliwe. Dlatego Muas nie zdążył odlecieć i pozostał na ziemi. Nadbiegli ludzie, którzy schwytali boga i umieścili go w domu duchów *kied*, gdzie był przetrzymywany przez pięć dni (stąd piątka jest dla tubylców liczbą świętą). Przez ten czas wskazywał ludowi sposoby zabezpieczenia dobrobytu, „wskazanie drogi” do mnożenia plonów, obfitego połowu ryb; pokazał też, jak należy prosić o pomoc Anulunga, przebywającego w niebiosach. Muas pokazał również ludowi „drogę prawa” — nauczył ich, co jest dobre, a co złe i ustalił tradycyjne kanony życia tubylców.

Dokonawszy tego wszystkiego, nocą, niezauważony, odleciał ponownie w niebiosy. Ludzie po przebudzeniu spostrzegli, że wokół drzewa Ela wyrósł wielki ogród, obfitujący w owoce. Odtąd, gdy święte drzewo miało dużo owoców, zbiory na wyspie były obfite, natomiast gdy było ich mało, na wyspie panował nieurodzaj i głód. Początkowo każdy z tubylców chciał mieć własny kawałek drzewa, dlatego też łamał gałęzie i prznosił je do własnych ogrodów. Gdy święte drzewo zaczęło obumierać, wykopano je, podzielono na trzy części i umieszczono w każdej z trzech części wyspy. Ludzie na wyspie wierzą, że dzięki temu do dziś zaznają obfitości pożywienia.

Od Wielkiego Człowieka w trzech postaciach wzięły swój początek trzy mieszkające tu klany: Biat, Kukubua i Sagalub. Klan Biat, ze swoim totemicznym *bigme-*

*nem* Taige, zamieszkuje Kumuk — „miejsce wschodzącego słońca”, czyli wschodnią część wyspy. Klan Kukubua, z bigmenem Toge, zajmuje środkową część wyspy. Klan Sagalub, zamieszkujący zachodnią część wyspy, wzywa pomocy Koge.

Mit ten pokazuje początki władzy wodzowskiej. Uzasadnia ona również, dlaczego społeczność wyspy nie może wybierać sama przywódcy, nawet gdyby był bogaty. Przywódca musi mieć hierarchiczne pochodzenie, które daje mu „moc” do skutecznego sprawowania tej funkcji. Lud musi przestrzegać tych rygorów, gdyż — jak mówią — „Ta droga dała nam *tanepów* i tą drogą spływa ‘moc’. Nie ma innej drogi uzyskania ‘mocy’, a bez niej nie można pomóc ogrodom, morzu i ludziom”.

Funkcjonuje również utajniona wersja tego mitu, która głosi, iż dawno temu, gdy jeszcze nie istniała ziemia, wysoko w niebiosach mieszkał Wielki Człowiek o imieniu Urumbuam. Potrafił przeistoczyć się w każdą postać („zmienić skórę”), właściwą dla spełnienia próśb ludzi, zwracających się doń o pomoc. Pewnego razu Urumbuan, siedząc w chmurach i spoglądając na bezmiar wody, postanowił stworzyć ziemię. Opuścił niebiosa i przybrał postać węża. Zawisł nad morzem i swoim długim ogonem odgarniał fale morskie to w jedną, to w drugą stronę, aż woda ustąpiła i wyłoniło się dno morskie. Był to teren gliniasty i aż do dziś znajdują się tu pokłady gliny (tubylcy nazywają je *dziangai*). Gлина ta stosowana jest m.in. do zaklejanie ciekających łodzi.

Inni tubylcy podają, że Urumbuam nosił kamienie, układając je jeden na drugim i tak stworzył wyspę, a następnie tchnął w nią powietrze. Potem postanowił powiększyć obszar ziemi. W tym celu rozpałił ogień i przenosząc go z miejsca na miejsce, po kawałku osuszał dalsze połacie lądu. Tubylcy twierdzą, że Urumbuam „uczynił ogień”, gdyż wcześniej go nie było. Gdy odpowiedni płat ziemi został już osuszony, Urumbuam zwymiotował trzech mężczyzn — byli to jego synowie o imionach Karurumbuau, Kurumbul i Kurumbuu. Po wykonaniu tych prac Urumbuam opuścił ziemię pozostawiając na niej dwóch synów, Karurumbuau i Kurumbula. Trzeciego, najmłodszego Kurumbuu, zabrał z sobą w niebiosa, polecając mu, by wsłuchiwał się w prośby zanoszone przez tubylców i spełniał je. Stąd tubylcy mówią, że „Ojciec jest daleko, ale zostawił nam Syna, by nam pomagał”. Twierdzą przy tym, że właśnie różnorodność postaci, którą może przybrać Urumbuam, sprawia że zanoszone do niego prośby zostają spełnione.

Tubylcy wierzą, że Kurumbuu — praprzodek *tanepów* — do tej pory przebywa wśród nich, choć nikt go nie widział. Na wyspie wyznaczono mu święte miejsce, zwane *bubut*. Jest ono otoczone kamieniami i zawsze gnieźdzą się w nim węże. Ludzie przychodzą tu, by prosić boga-*tanepa* o spełnienie ich próśb, karmiąc przy tym węże orzechami betelowymi, pojąc wodą i łapiąc dla nich koniki polne *adzik*.

Inne podania o stworzeniu wyspy i pierwszego wodza głoszą, że ziemia na samym początku nie była zaludniona. Wtedy Wielki Człowiek rzucił w nią czerwonym orzechem kokosowym *niutongtong*, co dało jej „moc”. Na ziemi wyrosła trawa, potem drzewa, w końcu pojawiły się zwierzęta, które zrodziły ludzi. Według tej legendy pierwszego człowieka urodziła *buor* (świnia), drugiego — struś, trzeciego — *uriem* (szczur), czwartego — *sarai* (orzeł), piątego — *ban* (taro).

Rodzicami pierwszego mitycznego wodza (*Nanarang Tanep*) byli Dżin, wywodząca się z klanu Sagalub i Mataguriei, pochodzący z klanu Biat<sup>4</sup>. Również obecnie wielcy wodzowie i ich żony, królowe–*med*, dla utrzymania „mocy” muszą wywodzić się z tych dwóch klanów. Jeżeli zaś syn wodza ożeni się z kobietą pochodzącą z klanu Kukubua, zostanie tylko *tamot tanepem* (przynależność klanową dziedziczy się zawsze po matce). W następnym pokoleniu, przez zawarcie małżeństwa z kobietą wywodzącą się z rodu Dżin, linia pierwotnych tej rodziny może odzyskać utraconą rangę *tanepa Nanarang*.

Tubylcy wierzą zatem, że wielkość i pozycja wodza nie jest uzależniona od jego cech fizycznych czy bogactwa, ale przede wszystkim od skumulowanej nadprzyrodzonej „mocy”, którą przekazali mu przodkowie, wywodzący się od legendarnej matki Dżin i ojca Matagurei. Owa „moc”, zwana tu *dżirab, murou* czy *marup*, również jest dziedziczona z pokolenia na pokolenie i często związana jest z rozmaitymi przedmiotami lub obiektami, które od dawnych i niepamiętnych czasów są w posiadaniu danego rodu. „Moc” ta może być przychylna i pomocna ludziom, może pomnażać ich dobra, ale czasem jest niszcząca i siła jej skierowana jest przeciwko danej społeczności. Ważny jest tu cel użycia przez wodza swojej „mocy”. Dla oceny celowości jej użycia ustanowieni zostali specjaliści, *tanep dżabka* — określający zasady użycia „mocy” na terenie wioski, oraz *tanep bubutu* — określający zasady jej użycia w buszu.

„Moc” pozytywna (*murou*), budującą poczucie odpowiedzialności wodza za poddanych i jego zdolność przewodzenia, ma wiele zastosowań. *Anu ngabadzi*, „niesienie na ramionach całej wioski”, dotyczy odpowiedzialności i udzielania pomocy zarówno biednym, jak i bogatym poddanym. Szczególną ojcowską troską wódz winien otaczać sieroty i dzieci nieślubne, które zawsze u niego mogą znaleźć opiekę. *Buor be kiu* (dosł. „świnie i psy”, tzn. „trzoda” wodza), to „dogłądanie wszystkich ludzi”: wymienione zwierzęta są najbliższe człowiekowi i tylko dzięki ich pomocy powstanie dom wodza, odbędzie się inicjacja jego synów i córek, itd. Jednak to, czego oczekuje się od *tanepów* najbardziej, to okazanie mocy w utrzymaniu porządku, dobrobytu i dobrych relacji na całej wyspie. Harmonia w współżyciu ludzi i kwitnąca sprawiedliwość, to wynik mocy dobrego wodza. On sam powinien posiadać zawsze świńskie mięso, inne jedzenie, tytoń, orzechy betelowe i tym wszystkim obdzielać potrzebujących, a przede wszystkim pracujących w ogrodach i zagrodzie *tanepa*. Moc wodza ma okazywać się też w tym, że daje, nie oczekując zwrotu, po prostu: daje — bo posiada. Ta hojność, podobnie jak moc w walce, należy do najważniejszych cech *tanepa*.

*Anu ngataki*, to „poderwanie ludzi do pracy, dodanie im nowych sił”. W okresach występowania klęski głodu, suszy, zimna, chorób epidemicznych, w wyniku

<sup>4</sup> Jak słusznie zauważył Harnik, nie tylko pochodzenie daje świętość, ale ważne jest też utrzymanie statusu świętości (1985: 280). Hocart uważa, że zrobienie kogoś królem jest transformacją osoby w urząd (1970: 69). Chociaż wodzostwo na Biem nie ma w pełni tego charakteru świętości, to jednak samo pochodzenie od mitycznych *tanepów* wskazuje na cechę heroiczności. *Tanep* „musi” być lepszym ogrodnikiem, rybakim, rzeźbiarzem, tancerzem, itd. Musi jednak przede wszystkim posiadać moc sakralną.

których umierają najczęściej małe dzieci, wódz musi użyć swojej *muuou*, aby dać ludziom nowych sił vitalnych. Urządzane są wtedy uroczyste *singsingi*, podczas których *tanep* błogosławi lud i częstuje go specjalnie przygotowanym na tę okazję sokiem z orzechów kokosowych z dodatkiem magicznych substancji. Przez dotyk głowy każdego gościa i tchnienie na niego, wraz z prośbą do Istoty Najwyższej, przekazuje poddanym „moc”. Podobną funkcję pełni posługa, zwana *anu di sibubobi* — *uag be giram* — danie ludziom radości przez urządzenie przyjęć.

Działanie „mocy” polega również na „sprowadzaniu” odpowiedniej pogody, czyli słońca albo deszczu, co gwarantuje dobre zbiory i zabezpiecza wystarczającą ilość pożywienia. „Moc” czyni ich wrażliwymi na biedę poddanych i zobowiązuje do udzielania pomocy potrzebującym (*rakrek be rairai*).

Innym podstawowym sposobem wykorzystania „mocy” dla dobra społeczności jest zapewnianie urodzaju w ogrodach i sprowadzanie ryb. Wódz, który posiada „moc” uciszania morza i kierowania wiatrami (*džirab*), sprawia że do wód nadbrzeżnych przyplływają z głębi morza lub z ujścia rzeki Sepik duże ilości ryb.

Dzięki tym zabiegom, gwarantującym dobrobyt i spokój mieszkańcom wyspy, wódz, nadal korzystając ze swojej „mocy”, może ogłaszać czas zabaw i radości, urządzając dla mieszkańców wioski przyjęcia — *kuluou*. To on zarządza *anu di sibubobi*, czyli „czasem pracy oraz przygotowań” do zabaw i *singsingów*. Poszczególne rodzaje użycia „mocy”, mające swoje własne nazwy, odnoszą się w zasadzie do wszelkiego działania wodza na rzecz wspólnoty.

„Moc” wodza może być także stosowana w celu ukarania poddanego, który dopuścił się przestępstwa. Wówczas wódz może wykorzystać „moc” niszczącą. Używa się jej dla ukarania człowieka, który uwiódł żonę wodza lub — rzadziej — innego mężczyzny, w przypadku zawarcia małżeństwa w osobą z tego samego klanu (nakazując katu wykonanie wyroku śmierci — *niab ngabari*), a także w wypadku, gdy poddany stara się wywyższyć nad wodza lub zająć jego miejsce. Niszczącej „mocy” wódz może użyć także w stosunku do osoby, która nie przestrzega tabu, ustanowionego przez *tanepa* i jego przodków. Wykroczenie to można naprawić przez ofiarowanie wodzowi świni lub owoców, albo przez wydanie przyjęcia przed jego domem. Jeżeli *tanep* zaszczyli takie przyjęcie swoją obecnością, znaczy to, że przestępca został zrehabilitowany. W przeciwnym razie może mu nawet grozić kara śmierci. Ta zła „moc” w uzasadnionych przypadkach może nawet być wykorzystana do zniszczenia wioski (*anu ngarati*). Należy do nich bunt wioski, złośliwe zniszczenie przez mieszkańców wioski ogrodów innej wsi, oraz posługiwanie się przez jej mieszkańca, lub mieszkańców, „złą mocą”: zatrucie palm kokosowych, sprowadzenie niszczących robaków, doprowadzenie do brzegu złego prądu morskiego, sprowadzenie złych wiatrów lub silnych deszczów, złamanie tabu łapania ryb, wreszcie — uzurpowanie sobie przez mieszkańca danej wsi prawa do bycia wodzem. Wtedy *tanep* zdolny jest „sprawić, że ziemia będzie się obsuwała i zasypywała ludzi oraz ogrody” (*ninuor*), „sprowadzać czas głodu” (*lang*); a także przywoływać *nibuk*, czyli niszczenie wybrzeża przez ogromne fale morskie. Jednak niszczącą „mocą” wódz nie może władać bez uzasadnionej przyczyny w celu zagłady



*Tanep ngapil, nanar tauni*: na słowo *tanepa* wszyscy winni się zjednoczyć, stać się jednomyślni, „być jednym językiem” — jak mówią tubylcy. W wioskach często dochodzi do sporów i kłótni, ale w czasie różnych uroczystości ceremonialnych (np. w czasie *singsingów*) powinno nastąpić pojednanie, a je zarządzić może tylko *tanep*. Nieposłuszeństwo w tym wypadku może zakończyć się śmiercią, pobiciem lub okaleczeniem poddanego, a także zniszczeniem jego dobytku.

*Tanep ipil tag, tabla* w dosłownym tłumaczeniu oznacza: *tanep* powiedział „nie” — i sprawa przesądzona. Jego wyroki nigdy nie mogą być kwestionowane i podważane. Szczególnie dotyczy to decyzji w sprawach zawierania małżeństw, sporów o ziemię, zawierania traktatów pokojowych, a także połowów i sprowadzania przypraw morskich obfitujących w ryby, pracy w ogrodach, ścięcia ważnych dla społeczności drzew itp. Niepodporządkowanie się decyzji wodza powoduje nastanie głodu (*takit talongi tag, utuol ngapur*). Okres klęsk żywiołowych tubylcy przyjmują jako karę duchów lub zemstę ludzi. *Tanep*, jako człowiek dysponujący najwyższą mocą (*mana*), może tym nieszczęściom zapobiec przez dobre kontakty z duchami.

*Tanep butuang, kankan-la dimi dirai*: wielki *tanep* powinien posiadać wszystkie dobra. Rola wodzów polega na posiadaniu i dawaniu, dzieleniu się z innymi. Jest on właścicielem największych połaci ziemi uprawnej, najlepszych łodzi i bez jego zgody nie może odbywać się żadna tradycyjna wymiana. Moc *tanepa* związana jest z posiadaniem wszelkich dóbr, a o takim wodzu, który ich nie ma, tubylcy mówią: *pawa bilong em i kol* (pidgin): jego moc (*mana*) stała się „zimna”.

Do wodza należy podejmowanie gości (*luou ngasur*), którzy odwiedzają podległych mu ludzi. *Tanep* powinien zapewnić dobre miejsce na przystani dla *kanu*, na których przybyli goście (*lang nganange*), podaje im plecionki do siedzenia (*asas nganangi*), karmi przybyszów (*luou mangodi ngasin*), podaje im orzechy kokosowe do picia (*dan ngatobi*) i orzechy betelowe do żucia (*bu ngapoatlaki*). Ta ostatnia czynność jest też oznaką, że goście mogą się rozejść do swoich przyjaciół. Nadal jednak wódz zobowiązany jest do opieki nad wszystkimi obcymi, dopóki przebywają na jego terytorium.

*Ain be tamot muak* — wódz musi mieć respekt dla wszystkich i ich szanować w jednakowy sposób; nikogo nie może poniżyć, nikogo nie wolno mu skrzywdzić choćby to było dziecko. *Ain be tamot ngatakdi* — nie może wywyższać swojego imienia, bo wówczas sam będzie poniżony. *Ngarer ek di* — „ma doglądać wszystkich”, dbać o obfitość różnego pożywienia. *Gadgad ngoad rakdi* — powinien daryć szczególną opieką ludzi biednych, chorych, kalekich, wdowy i sieroty. Podczas wielkich uczt nie może zapominać o biednych, którzy z jego ręki powinni zawsze otrzymać posiłki (*gulai ngakan tag*). Tubylcy uważają, że jeżeli wódz potrafi dostarczyć najbiedniejszego i najmniejszego, to zobaczy każdego, kto jest w potrzebie.

Wódz i jego rodzina powinni dbać o to, aby zawsze posiadać duże zapasy żywności, np. dużo orzechów betelowych, daki i tytoniu. Gdy inni ludzie jego klanu nie posiadają jedzenia — rodzina *tanepa* zawsze powinna nim dysponować i dzielić się nim z innymi. Wódz powinien obdzielać każdego, kto przychodzi do jego domu (*buor be kiu mango di ngasin*). Gościnność i szczerłość, dzielenie się wszystkim, to

— jak powiedzieliśmy — naczelne cechy dobrego *tanepa*. To, co można powiedzieć o nim najgorszego, to fakt, że nie dzielił się z *gadgad* jedzeniem, albo był niesprawiedliwy.

*Tanep* powinien mieć, jak słońce, trzy żony, ale jedna z nich musi wywodzić się z rodziny wodzowskiej, powinna być *med*. Poligamia — „to wiele rąk do pracy” — ma mu pomóc w lepszym wypełnianiu obowiązków, szczególnie w pracy nad gromadzeniem dużych ilości pożywienia, w uprawianiu ogrodów, w łowieniu ryb. A wszystko po to, by można było od święta urządzać wielkie ucztę — *kuluou*, na co dzień zaś pomagać wspólnocie, żywiąc biednych. *Tanep* posiada wielkie ogrody, w których pracują jego żony razem z *gadgad*. Jedzenie z tych ogrodów przeznaczone jest na *kuluou*<sup>6</sup>. Wodzowie posiadają też prawo obłożenia znakiem tabu pewnego rodzaju pożywienia, np. *taro*, orzechów kokosowych, orzechów betelowych, bananów czy świń. Może to mieć miejsce w związku z gromadzeniem jedzenia przeznaczonego na *kuluou*<sup>7</sup>.

Obowiązkiem wodza jest przewodzenie *kuluou*, jak również wszystkim *singsingom* (*tanep ngatu uag lasa*). Nie można organizować ich bez jego zgody. Jednocześnie *tanep* powinien starać się spełniać prośby mieszkańców wioski o jak najczęstsze organizowanie uczt. W czasie przyjęcia nie może spożywać mięsa i innych posiłków, które przygotował dla swoich ludzi (*limaikan*). Tubylcy mówią o tym, że nie może on „jeść własnej ręki”. Ludzie na Biem mówią: *Ikuluoudi tag, kari tanep kulang tag* — co oznacza, że zły jest *tanep*, który nie urządza przyjęć; nikt by o nim nie pamiętał po jego śmierci. Poddani wodza, który nie wyprawia uczt, uważają się za zwolnionych z obowiązku udzielania mu pomocy. Z czasem taki *tanep* traci poparcie swojej społeczności.

Wodzowi nie wolno spożywać ryb, które przez tubylców uważane są za *tanepów* swoich gatunków, gdyż — jak mówią tubylcy — wódz nie może zabijać i spożywać innego wodza. Zakaz ten dotyczy ryby, zwanej „czerwonym cesarzem” (*red emperor*), gdyż ryba ta według wierzeń tubylców jest *tanepem* morza; wódz nie może też spożywać wielkiego tuńczyka — *karabut*, gdyż jest on wodzem wszystkich tuńczyków; z tej samej przyczyny nie może jeść wielkiego morskiego węgorza — *aiok*. Nie wolno mu jeść owoców, które uważane są za *tanepów* danych gatunków: bulw *taro* zwanych *ban*, bananów oraz owoców z tych bananowców, które po raz pierwszy zaowocowały. Pierwsze owoce z drzewa zawsze przeznaczone są dla boga — Nana-ranga. Inni ludzie mogą je natomiast spożywać podczas przyjęcia.

Wódz powinien zawsze świecić przykładem i dlatego nie może kraść (*naknak bou*). Tubylcy bardzo często podkreślają, że to jeden z ważniejszych przymiotów wodza, a jednocześnie ważny zakaz postępowania. Nie może go też charakteryzo-

<sup>6</sup> Oprócz swoich ogrodów rodzinnych ma ogrody „wspólnotowe”; jego ziemia, jego ogrody ale praca w nich i potem jedzenie należy do całej wspólnoty.

<sup>7</sup> Tabu to oznaczone jest przez obwiązaniu obejmujących nim drzew splecionymi liśćmi palmy kokosowej, *boab*. Odnośnie jedzenia w ogrodzie ustawia się w nim splecione liście, albo w przypadku ogrodzenia liśćmi zamyka się wejście ogrodowe. Po ustawieniu znaku tabu „okłada się” go zakłębem, zakłębem, które ma sprowadzić na łamiącego tabu nieszczęście, chorobę a nawet śmierć. Por. Wedgwood WA: WWL; także Böhm 1983: 182.



wać chytrość i samolubstwo. *Tanep* nigdy nie może odmówić osobie, która go o coś poprosi. Na przestrzeganie tego obowiązku zwraca się szczególnie nacisk w czasie przyjęć *kuluou*.

Przed domem wodza zawsze powinno palić się ognisko na znak powitania i gotowości przychodzenia z pomocą. Wieczorem wódz powinien siedzieć przed domem i oczekiwać na tych, którzy mogą przyjść i poprosić go o pomoc czy poradę. Nie wolno mu wtedy pobierać pod żadną postacią zapłaty. Otrzymał przecież „moc”, aby pomagać ludziom. Zresztą „moc” nie jest jego własnością, lecz należy do całej społeczności — dlatego też nie może być źródłem dochodu.

Do zadań *tanepa* należy też opieka nad rozbitkami, których fale morskie wyrzuciły na brzeg wyspy. Musi chronić ich bezpieczeństwo osobiste, a także ich mienie; ludzie na Biem opowiadają, że dawniej istniał zwyczaj grabienia rozbitków.

Wódz powinien być człowiekiem prawym. *Ain tamot sabge re ngabek-o-tag* — „nie wolno mu podążać za żoną innego mężczyzny, ani namawiać jej do cudzołóstwa”. Musi też być człowiekiem spokojnym, a jego postępowanie w stosunku do ludzi musi być przemyślane: *misir bou* — „nie wolno gniewać się i kłócić”. Generalnie powinien być zawsze radosny (*tukuot*), opowiadać wesołe historie, ale nigdy nikogo nie obrazić czy zasmucić.

Specjalną powinnością naczelnego wodza jest otaczanie jednakową opieką i życzliwością członków wszystkich trzech klanów.

Jaskrawym przykładem służebnej roli wodza wobec poddanej mu społeczności jest jego rola podczas uczty: ten posiadacz największych ilości jedzenia rozdaje porcje potraw wszystkim biesiadnikom, ale sam nie może wziąć do ust ani kawałka. Warto też zwrócić uwagę na status dziecka *tanepa* wśród rówieśników — syn wodza może zostać uderzony przez kolegę, lecz jemu samemu nie wolno jest oddać ciosu.

Warto w tym miejscu uczynić dygresję i poświęcić nieco uwagi narodzinom przyszłego wodza. Kiedy *med* przygotowuje się do rozwiązania, wszystkie kobiety siedzą na zewnątrz domu porodowego. Gdy tylko królowa urodzi dziecko, zaczynają głośno wołać: *Silele-silele-ee!* Jest to wiadomość dla mężczyzn, którzy przybywają na miejsce narodzin. Najszybszym z przybyłych musi być jednak *sanguma*, który przebywał dotąd, ukryty, w pobliżu domu porodowego. Ten przygotowanym wcześniej roztworem z soku żółtego orzecha kokosowego smaruje szyję nowonarodzonemu dziecku. Jest to jakby utorowanie drogi „mocy”, zstępującej na wodza.

Po dwóch lub trzech dniach jeden z klanów szykuje dużo jedzenia i przynosi je matce, wraz z imieniem dla nowonarodzonego *tanepa*. Imię wodzowi nadaje więc nie matka, ale lud. Chodzi o to, by imieniem tym ludzie mogli się w przyszłości zwracać do *tanepa*, który będzie ich doglądał i pomagał im. W tym samym czasie pozostałe klany muszą przygotować się do „pokazania twarzy” małemu *tanepowi*, czyli złożenia gratulacji ojcu i matce oraz życzeń pomyślności dziecku<sup>8</sup>. Przez kolej-

<sup>8</sup> Pokazanie twarzy „obowiązuje” wszystkich mieszkańców, choć w imieniu rodzin czynią to kobiety przynoszące jedzenie. Wedgwood używała raczej określenia *lili an* (manam) czyli dawania twarzy (WA: NB 20: 55).

ne trzy dni przedstawiciele jednego klanu po drugim przygotowują jedzenie i zanoszą do domu porodowego. Wszyscy dają dowody jedności w doглядaniu przyszłego wodza, który kiedyś zajmie miejsce swego ojca. Wtedy, gdy urządzi tradycyjne przyjęcie Bing albo Rob, nie będzie mógł zapomnieć o żadnym klanie. Podczas uczty będzie musiał dzielić równo jedzenie pomiędzy wszystkich ludzi Biat, Kuku-bua i Sagalub.

Kiedy syn-*tanep* ma około czterech miesięcy, mężczyźni zbierają się wokół domu wodza i jeden z nich wynosi dziecko na rękach na środek placu. Wtedy otaczają ich inni mężczyźni i jeden po drugim, przy wtórze *singsingu*, podaje *tanepowi*—dziecku troszeczkę wody do picia. Trwa to dopóty, dopóki każdy mężczyzna nie skorzysta z szansy dania dziecku choć jednej czy dwóch kropli wody. Wszyscy bowiem muszą być świadkami, że dziecko jest zdolne jeść i pić. Rytuał ten ma jednak ważniejsze, ukryte znaczenie: chodzi o „oczyszczenie ust” przyszłego wodza, który przemawiając, będzie mówił tylko to, co jest słuszne, nie będzie nikogo obmawiał, nie będzie krzyczał, będzie miał zawsze dobre słowo dla każdego, a mowa jego będzie przynosić radość społeczności.

Potem znowu ludzie jakby zostawiają syna-*tanepa* w spokoju. Kiedy jednak wchodzi on w wiek siedmiu lat, mężczyźni, tak jak kilka lat przedtem, zabierają go na środek placu i dotykają, jeden po drugim, jego uszu. I znów, jak poprzednio, chodzi tu nie tyle o słuch dziecka, ile o jego zdolność wysłuchiwanie prośb i żalów podanych.

Znakami praw i powinności wodza — czytelny dla ludzi z wyspy — są poszczególne elementy jego tradycyjnego ubioru. Strój wodza został ustalony przed wiekami przez rodziców pierwszego mitycznego *tanepa*. Jest on bogaty, zaś ozdoby symbolizują „moc” jego właściciela i wskazują, że przestrzega on tradycyjnych zwyczajów.

Ogólnie można podzielić przedmioty wodza na trzy kategorie: te związane z urzędem, bogactwem i rytuałami. Do regaliów zaliczyć można przede wszystkim *ruug* — to ozdoba głowy, znajdująca się pomiędzy dwoma piórami asau. Symbolizuje dom *tanepa* z dwoma wystającymi narożnikami — *sumkatami*. Każdy *tanep* posiada też dzidę wodzowską, zwaną *lalabur*, która zakończona jest piórami ze strusia. Szczególnie dzida ma wielką wartość, ona „mówi”, wystarczy na nią spojrzeć i trzeba zaprzestać walk, pojedynków, kłótni.

*Taurak* — to ozdoba zawieszona na szyi. Na piersiach wódz wisi też *dżong*, naszyjnik ze świńskich kłów. Dla tubylców jest to informacja, która mówi, że noszący go wódz w czasie przyjęć *kuluou* zabija dużo świń, lecz sam ich nie je. Natomiast ozdoba z psich zębów (*gir*), zwisająca z boku ręki, informuje o tym, że wódz zawsze, jak wierny pies, jest ze swoim ludem i jak pies go broni.

Ozdoby z muszli (*kiluoi*), zawieszane na piersiach, oznaczają że wódz „daje ludziom swój brzuch, swoje wnętrze” — jest szczodry i wielkoduszny. Przepaski na obu przedramionach (*sabagau*) wskazują, że ręce wodza należą do wszystkich ludzi. Ozdoby te wódz nosi jednak tylko w przypadku, gdy poddani sami mu je ofiarują i założą. Przepaski pod kolanami (*madoi*) świadczą o tym, że nogi wodza cho-

dzą „wielką drogą”, drogą prawdy. Nogi te nie mogą zniszczyć żadnej rzeczy ani rośliny, która do niego nie należy.

Ważnym elementem stroju wodza jest *asau*, pióra ptaka rajskiego, a właściwie zasuszony cały ptak. Wyspiarze wierzą, że dawno temu, kiedy Rupnai ze swoimi dwiema żonami mieszkał w domu duchów, mieszkaly tam również rajskie ptaki, które były *tanepami* wszystkich ptaków. Dlatego też tubylcy mówią, że „*tanep* nosi *tanepa*”. Wódz ubrany jest w dwie takie ozdoby: *batum*, to pióra rajskiego ptaka umieszczone z tyłu głowy, wskazujące że wódz powinien również widzieć wszystko, co dzieje się „za nim”, czyli troski i kłopoty jego ludzi; *kirang* umieszczone jest z przodu głowy i oznacza, że wódz powinien przewidywać i zapobiegać problemom i nieszczęściom, które mogą spotkać poddanych.

Do najważniejszych przedmiotów wodza odnoszących się do rytuału, należą święte flety. Oprócz nich drewniane maski, warkotki, bębny szczelinowe i rytmiczne. One są własnością *tanepa* i do niego należy ich dźwięk. Choć bębny szczelinowe *giram* mogą należeć do kogoś z *gadgad*, a maski i postacie drewniane marup reprezentują różne klany i do różnych należą, to jednak wszystkie te przedmioty mogą być używane tylko przez *tanepów* — są bowiem jego dziećmi. Strój wodza dopełniają malunki głowy. Tubylcy stosują do nich naturalne barwniki. Głowa wodza barwiona jest na kolor czarny i czerwony. Farbą czerwoną (*alu riu*) maluje się prawą stronę głowy wodza, zaś czarną (*alu dżim*) malowana jest jej część lewa. Barwa czerwona oznacza odejście — śmierć, ale też inne, pozaziemskie życie, zaś kolor czarny symbolizuje pozostanie i życie na ziemi, ale jednocześnie oznacza smutek oraz troski. Ciało zmarłego (szczególnie twarz) barwione jest na kolor czerwony, gdyż — jak mówią tubylcy — „wybiera się on w podróż”. Natomiast rodzina w żałobie barwi swoje twarze na czarno, ponieważ „duch zmarłego znajduje się w pobliżu”. Kolory te mogą także symbolizować morze. Ludność wyspy zna miejsce na wybrzeżu, gdzie wody barwi się na kolor żółty, czasem na czerwony, który staje się coraz ciemniejszy, aż osiąga barwę czarną. Miejsce to uważane jest za święte. Twarze dzieci, zwierzęta a także drzewa, barwione są zawsze na czerwono, czyli na kolor życia. Stosowanie tych barw do dekoracji twarzy wodza jest symbolem połączenia śmierci i życia, smutku i radości. Ma także głębsze, magiczne znaczenie: ludzie wierzą, że Wielki Człowiek (Bigmen) maluje twarz właśnie tymi dwoma kolorami „jest Całością”. *Tanep*, którego przodkowie wywodzą się z rodu Bigmenów, musi też stosować te dwie barwy, musi „być Całością”. Czerwień po prawej stronie jego głowy oznacza, że wódz powinien dawać swojemu ludowi radość. Barwa czarna, rozmieszczona po stronie lewej, świadczy o zmartwieniach i żałobie ludu, którą wódz zawsze powinien dostrzegać.

Tych dwóch barw może używać tylko sam wódz i jego żona. Pozostali członkowie rodziny, oraz pozostali poddani, do malowania twarzy mogą używać tylko jednego koloru. Peter Kanung, którego ojcem jest wódz Badż, nie ma prawa do malowania twarzy dwoma kolorami, ponieważ jego matka nie ma tytułu *med*. Przywrócenie tego prawa nastąpi wówczas, gdy do rodziny powróci „moc”, tzn. gdy jedno z jego dzieci ożeni się z kobietą, noszącą tytuł *med*, lub wyjdzie za mąż za *tanepa*. Z młodych prawo do takiego malowania twarzy ma Kambai, syn Bageta, bo jego oj-

ciec był *tanepem butuang*, a matka *med*. Do malowania twarzy dwoma kolorami roszcza sobie prawa także Martag, syn drugiej żony *tanepa butuana* Taragobiego i jego syn, Gregory Kibai, który nawet będąc deputowanym w stanowym parlamencie, podpisywał się jako „naczelnny wódz wyspy Biem”. Jednak prawdziwy *tanep butuang*, Badź, wyśmiewał się z niego, twierdząc że nawet to, co tamten nosi w spodniach, nie jest *butuang*, ale *sisik*, czyli małego wymiaru. Także Ron, kierownik miejscowej szkoły, rościł sobie prawo do malowania twarzy na dwa kolory, ponieważ jego matką była *med*, która jednak poślubiła człowieka z plebsu.

Wódz jest gwarantem dobrobytu, dlatego też poddani muszą dbać, aby nie spotkało go nieszczęście. Gdy jednak to już się stanie, wszyscy powinni przyjść mu z pomocą. W razie choroby *tanepa* ludzie gromadzą się wokół jego domu i pocieszają chorego i rodzinę, przynoszą im jedzenie i drzewo na ognisko (*riek*); znachorzy dostarczają choremu lekarstw (*boas*).

Gdy wódz poniesie uszczerbek na zdrowiu z powodu nieostrożności poddanego, np. gdy skaleczy się, wówczas za winę trzeba zapłacić. Ból wodza wynagradza się przez podarowanie mu świni, tytoniu lub orzechów betelowych. Jeżeli dary nie zostaną dostarczone, winowajcę i cały jego klan, łącznie z wodzem, spotyka kara. Niszczy się im domy (praktycznie najczęściej tylko frontową ścianę). Karę wymierzają klany, z których nie pochodzi obwiniony. W przypadku nie znalezienia winnego niszczy się domy i ogrody (*kuai*) klanu, na który pada podejrzenie. Takie same zasady obowiązują w przypadku, gdy uszkodzoną jest *med*. Jeśli poddani uszkodzonego wodza nie dokonują odwetu, wówczas sami zostaną uznani za winnych, zatem ich domy i ogrody zostaną zniszczone.

Choroby i wypadki wodzów najczęściej związane są ze złamaniem *tabu*. W tym wypadku do oceny choroby niewystarczające są symptomy zewnętrzne i dopiero długa rozmowa, „wywiad lekarski”, może ukazać jej przyczyny. Robi to specjalny „lekarz”, którym dysponuje każdy wódz. Medyk taki posiada dodatkowe, niedostępne innym znachorom umiejętności w tradycyjnych metodach leczenia chorób. Wódz nie może być leczony na terenie wioski, lecz w specjalnym „świętym” miejscu, a leczenie przebiegać może tylko nocą, przy świetle gwiazdy porannej zwanej *godziam*. Po ustaleniu „diagnozy” obaj udają się tam, a znachor układa na ziemi liście wybranych drzew. Potem poleca wodzowi patrzeć w górę na *godziam*, sam zaś wzywa do przybycia w to „święte” miejsce rajskiego ptaka, *tanepa* wszystkich ptaków. Biorąc do ręki kolejno każdy liść, kładzie go na głowie wodza, po czym zrzuca go na ziemię. Symbolizuje to wyrzucenie choroby z organizmu. „Lekarz” wymawia przy tym magiczne zaklęcie — *malong*:

*Rajski ptaku, odejdz!*

*Świńskie szable, odejźcie!*

*Wodzu, odejdz!*

*Rajski ptaku, świńskie szable, uczy — odejźcie!*

*Wodzu [tu wzywa się jego imię], odejdz!*

Po tym rytualnym leczeniu znachor daje wodzowi leki — *kabok*, które pacjent będzie musiał stosować przez jakiś czas. Są to leki roślinne, części przykorzenne pewnych roślin oraz liście. Wyciśnięty z nich sok, z dodatkiem soku z orzechów ko-

kosowych, stanowi napój leczniczy. Wyciśniętych roślin nie wyrzuca się — po dodaniu do nich czerwonej farby *rieu* znachor smaruje nimi stawy rąk i nóg wodza, a także jego głowę i ramiona. Potem nacina skórę na barku chorego, dla upuszczenia krwi. Ranę po zakrzepnięciu również maluje czerwoną farbą.

Po skończonym leczeniu znachor przypomina wodzowi o jego obowiązkach: „Słuchaj *tanepie!* Zostałeś wybrany wodzem, kiedy byłeś jeszcze młody. Powinieneś stosować się do nakazów, których cię nauczono. Ubrano cię odświętnie, ustrojono cię, a ty łamałeś swoje wodzowskie prawa i nie miałeś dla nich respektu. Dlatego byłeś chory. Pamiętaj — więcej tego nie rób! Słuchaj, co ci mówię i przestrzegaj tego.”

Wódz opiekował się swoimi ludźmi, pomnażał ich zbiory i połowy ryb, dbał o nich, wydając przyjęcia — o tym wszystkim trzeba pamiętać, gdy umiera. Śmierć *tanepa* to wielka uroczystość, porównywalna pod względem rozmachu tylko z inicjacją. Wszyscy wiedzą, że po śmierci pójdzie on do Wielkiego Człowieka, Nanaran-ga, i dlatego należy go do tej podróży dobrze przygotować.

Kiedy wódz jest ciężko chory i ludzie spodziewają się jego śmierci, rodzina rozsyła wezwanie do poddanych, aby ci przygotowali mu na drogę koszyk, zwany *guat*. Wkłada się do niego orzechy betelowe, dakę, tytoń oraz upieczone w ognisku pożywienie. Na tak przygotowany koszyk nakładają nakrycie głowy *asau*. Gdy koszyk wodza jest już gotowy, stawiają go przed jego domem, obok kładą kiść orzechów betelowych, wbijają w ziemię dzidę *lalabur* i ustawiają bębny *garamuty*.

Po zakończeniu tej ceremonii wszyscy udają się do swoich domów i w spokoju oczekują śmierci wodza. Nikt w tym czasie nie hałasuje, nie pracuje, nie kłóci się — ludzie siedzą przed domami przy palących się ogniskach, co jakiś czas zaglądając przed dom wodza. Wszyscy nasłuchują głosu *garamutów*, które oznajmiają śmierć *tanepa*.

Po śmierci wodza koszyk, dzidę i *garamuty* przenosi się do chaty i ustawia wokół głowy zmarłego. Towarzyszą temu odgłosy bębnow (*nibiek isaroki*) i śpiew — *singsing*. Tubylcy nazywają tę ceremonię *kadubluor*, co oznacza „otwarcie drzwi” lub „wskazanie *tanepowi* drogi”. Uderzeniami w bębny przywołuje się ducha *tambaran nibiek* (wspominaliśmy już przy opisie inicjacji, że każdy *tanep* i każdy klan posiada własnego ducha *tambaran*). Nadejście ducha każdy z klanów ogłasza różną melodią i w innym rytmie (*nibiek disaroki*), co pozwala na rozpoznanie, skąd wiadomość pochodzi i który wódz zmarł.

Na żałobny odgłos *garamutów* wszyscy udają się jak najprędzej na plac przed domem wodza. Tubylcy nie płaczą po śmierci *tanepa*, również jego rodzina musi powstrzymać się od lamentu. Teraz mężczyźni przystępują do dekorowania ciała zmarłego wodza. W huku bębnow i szumie ocieranych o ziemię gałęzi palmy kokosowej ogłaszają nadejście ducha *tambaran*, co powoduje szybką ucieczkę kobiet i dzieci. Równocześnie słychać dźwięki fletów, które symbolizują głos wodza. Następuje nagła cisza, w której mężczyźni stroją ciało wodza w taki sam sposób, jak robiono to za jego życia, w czasie wielkich uroczystości. Następnie wynoszą je — w pozycji siedzącej — na plac przed domem, zmarły wódz, jak za życia, występuje w majestacie przed ludem. Obecni na placu wszyscy członkowie klanu, zarówno kobiety, jak i dzieci, mają twarze pomalowane na czarno, mężczyźni uzbrojeni są

w dzidy — tak, jak to czynią, wyruszając na wojnę. Również rytmiczny głos bębnów symbolizuje wiadomość o wyruszeniu na wojnę, a mężczyźni zachowują się tak, jakby mieli walczyć z wrogiem. Ten rytuał ma poinformować duchy, a szczególnie ducha „świętego lęku”, zwanego *burbur*, że ich wódz jest człowiekiem odważnym i mężnym, nie boi się ani walki, ani śmierci. Mężczyźni wymierzają dzidy w kierunku zmarłego wodza, by zdobyć *burbur* i jednocześnie wykazać, że również sami nie odczuwają lęku, bo wódz dał im tę „moc”. Każdy z mężczyzn obiega kilka razy dookoła nieboszczyka i wymachując dzidą, broni go, jednocześnie „dając twarz” (stawiając czoła) duchowi *nibiek*.

Gdy wszyscy już „dadzą twarz” (*nibiek lil itonok*) i ustaje głos bębnów, kobiety i dzieci spokojnie powracają do wioski. Teraz wszyscy razem mogą oddać się żałobie, i cicho płacząc, wspominać rozmaite dobrodziejstwa, które spotkały ich ze strony wodza. Każda rodzina, w tym oczywiście także rodzina zmarłego wodza, wykonuje przy tym swoje żałobne pieśni — *singsingi*.

Po zakończeniu pieśni ciało zmarłego wodza zostaje wniesione do wnętrza domu. Tu układa się je na pochwach owoców palmy betelowej lub limbowej i przytwierdza do niej lianami. Nogi zmarłego pozostają niezwiązane, gdyż tubylcy wierzą, że duch zwany *gulub* opuszcza ciało zmarłego właśnie poprzez nogi, wychodząc wielkim palcem. Tubylcy często uciskają umierającemu wielki palec, mówiąc „poczekaj, jeszcze nie idź”, co — jak twierdzą — uniemożliwia duchowi opuszczenie ciała, a tym samym przedłuża życie *tanepa*. Droga ducha *gulub* poza ciałem i domem nazywa się *duldul* i — jak wierzą na wyspie — prowadzi przez słupy domu.

Zawinięte w liście palm zwłoki otacza teraz śpiewająca i płacząca rodzina. Na zewnątrz znowu słychać odgłos bębnów i *singsingi* klanu. Ta część ceremonii nazywa się *disamagki*. Nie obowiązuje już cisza i ludzie, wracając do domów, zachowują się swobodnie, gotują posiłki i pracują. Teraz cieszą się, wspominając dobrą przeszłość.

W późnych godzinach popołudniowych mieszkańcy wioski na placu obok domu wodza kopią dół, by złożyć w nim ciało, zawinięte w liście palmy. W grobie układa się je tak, aby *tanep* nadal mógł doglądać swój lud. Po złożeniu w grobie, układa się na zwłokach skrzyżowane kawałki drewna, zwane *bab* oraz liście (*limbum*), by ziemia nie dotykała ciała. Tubylcy chcą, aby *tanep* czuł się tak jak w domu — „pod dachem”. Nad grobem zbudowany zostaje mały dom, replika siedziby wodza. Wokół grobu stawia się ogrodzenie.

Następnego dnia rozpoczyna się uczta pogrzebowa, która kończy czas żałoby (*tangtang muliak*). W uroczystości biorą udział wszyscy, którzy wcześniej uczestniczyli w pogrzebie i „dali twarz” wodzowi (pożegnali go). Przyjęcie trwa przez pięć dni. Jeszcze podczas trwania biesiady, na mogile wodza stawiane dwa garamuty, jeden po stronie głowy, drugi w nogach. Najbliższa rodzina matki śpi tu kolejno co noc, paląc na mogile ognisko, a na ustawionym obok grobu podwyższeniu kładąc jedzenie dla duchów zmarłych.

Piątego, ostatniego dnia stypy, ma miejsce największa uczta. Wtedy też usuwane jest ogrodzenie grobu i ludzie, którzy kopali grób mogą wyjść z domów i poddać się rytualnemu oczyszczeniu. Czynią to, ponieważ wierzą, iż „moc” *tanepa* po

śmierci jeszcze go nie opuściła, a przez dotyknięcie ciała zmarłego „moc” może na nich przejść i spowodować chorobę lub śmierć. Potem już wszyscy razem uczestniczą w ceremoniale „usunięcia ognia z mogiły” (*dżirubtaleak*).

Po zakończeniu uczty pogrzebowej rodzina zmarłego wodza, a szczególnie jego siostry, przychodzą do domu tanepa i malują ciało oraz włosy wdowy (lub wdów) na kolor czarny (*dżim*), po czym ubierają je w długie, sięgające prawie do stóp spódniczki z trawy. W ten sposób rodzina wodza pokazuje, że nastal dla niej czas żałoby i pokuty, czas wspominania zmarłego męża. Wdowy nie mogą się wtedy myć ani czesać. Okres żałoby, czyli czas noszenia długich spódniczek, określają siostry zmarłego wodza. Barwienie twarzy na czarno trwać będzie dłużej, aby również ludzie z daleka zdążyli przybyć do wdów i wyrażając swój ból po stracie wodza, pomalować im twarze.

Po tym czasie siostry zmarłego wodza skracają wdowom spódniczki do kolan, czyli do długości, jakiej trzymają się inne kobiety.

Tymczasem życie w wiosce wraca do normalności, ludzie powoli zapominają zmarłego wodza i pozostaje po nim tylko mogiła, w formie domu z *sumkatami*. Nikt z żyjących nie może jej zniszczyć. Robi to sam *tambaran*. Zniszczenie domu nagrobnego (*poudualtak*) oraz samej mogiły (*gimisari*) to zadanie ducha, które definitywnie kończy okres żałoby. Następuje to po około sześciu miesiącach. Wówczas nad grobem znów zbierają się mężczyźni, czyniąc *babpas*, to jest odkopując nieboszczyka i wyciągając kawałki drewna. Zazwyczaj wyjmują wówczas z grobu szczękę zmarłego tanepa, nazywaną are. Twierdzą, że dodaje ona „mocy” żyjącemu wodzowi.

Groby nie są tu kopane głęboko, mają około metra głębokości, i dlatego odkopanie ciała nie sprawia większych trudności. Po zakopaniu grób zrównuje się z ziemią, nie pozostawiając usypanej mogiły. Dlatego też po jakimś czasie trudno go w ogóle zauważyć.

Ludzie na Biem wierzą, że wódz po śmierci nie odchodzi, tak jak inni, do wspólnego miejsca duchów, ale podąża wprost do słońca. Także w słońcu znajdzie wieczny odpoczynek żona wodza — *med*.

Najczęstszą formą przekazywania władzy wodzowskiej z jednego pokolenia na drugie, tj. z ojca na syna, jest wyznaczenie następcy — jeszcze za życia wodza-ojca. Najczęściej bywa to najstarszych syn<sup>9</sup>. Temu przekazaniu władzy nie towarzyszą żadne ceremonie. Wybór następcy najczęściej jest inicjatywą samych poddanych,

<sup>9</sup> Oto przykłady dziedziczenia wodzostwa na Biem: Dżalek (m) — Sibulain (k), po nich Alup (m) i Mai (k), po nich Siruk (m) i Alkin (k); ich dzieci: Giginam (m), Gainai (m), Sapalang (k) i kabog (k). Władzę dziedziczy Giginam, który za żonę bierze Samoi; ich dzieci Nau (m), Kiedelu (m) i córki Lamain, Ginar i Kaboi. Władza przechodzi na Kiedalu, który żeni się z Bubuo. Ich dzieci to synowie Kibai, Maden, Soang i Sabaio oraz córki Akem, Gana i Bubuo. Tanepem zostaje Kibai, biorący za żonę Kaio. Ich dzieci to córka Bairu, synowie Badeg, oraz Kadżau i Batou. Badeg zostaje tanepem a med. Mareso. Ich dzieci to córka Muom, synowie Labou, Giris, córka banau, syn Lamun, córka Ginar i synowie Sukuau i Malauling. Tanepem zostaje Labou a za żonę bierze Gieu. Ich synowie to Ibnur, Mangor, córka Sagid, syn Ti-buong i córka Laman. A oto drzewo genealogiczne wodza Sigur: po nim jest Luak, jego synem jest Kaikma a żona Kaikma Sabod. Ich dzieci to syn Kamgar i córka Gag. Kamgar bierze za żonę Uair a ich dzieci to syn Kaitib, córki Sabod, Meago, Katen, Makoi, synowie Sigur i Burieng oraz córka Katkat. Tanepem

członków danej społeczności klanowej lub mieszkańców wioski. Wybierają oni nowego wodza, np. budując młodemu *tanepowi* nowy dom, czy organizując obrzędy pogrzebowe jego ojca. Zawsze jednak musi to być osoba z rodziny *tanepa* i *med*, gdyż tylko tacy rodzice posiadają „moc”, która daje całej społeczności spokojne i dostatnie życie oraz zapewnia organizowanie *kuluou*.

Młodego *tanepa* czekają próby ze strony tambarana, który ma sprawdzić, czy jest on człowiekiem odważnym i mocnym. Pierwsza próba to „test muzyczny”, dokonywany przez pięciu mężczyzn z *garamutami*. Dwóch z nich uderza rytmicznie w bębny, zaś trzech próbuje ich zagłuszyć i zmienia rytm. Kiedy młody *tanep* słyszy dźwięki *garamutów*, bierze do ręki flet i stara się zagrać na nim właściwy ton (o jego wysokości informują go potajemnie krewni ze strony matki). Nie jest to jednak łatwe, bo trzy *garamuty*, zazwyczaj donośniejsze, będą robiły wszystko, by go wytrącić z prawdziwego tonu. Jeżeli *tanep* „obleje test”, ludzie powiedzą, że nie może być ich liderem podczas *singsingów*.

Innym sprawdzianem, dokonywanym w obecności ducha, jest „próba patrzenia prosto”. Na drodze, po której zwykle podąża młody wódz, usadawiają się dziwnie poprzebierani mężczyźni. Ich penisy przywiązane są sznurkami do boku albo do szyi. Siedząc, starają się zwrócić jego uwagę, stroją głupie miny, by go sprowokować do śmiechu. Jednak dobry wódz nie może patrzeć na boki, tylko przed siebie. Nie może z byle czego się śmiać — musi być człowiekiem poważnym. Obyczaj ten jest także zakamuflowaną próbą pokonania pokusy cudzołóstwa.

Po wszystkich tych próbach *tanep* staje pośrodku mężczyzn, a oni zdejmują zeń stary strój i ozdoby oraz zakładają nowe ubranie i nowe precjoza. Od tego czasu może chodzić z dzidą, zakończoną piórami strusia, którą noszą tylko wodzowie, może też zawieszać na ramieniu kiść orzechów betelowych — tak jak to czynią *tanepowie*, idąc przez wioskę. Od tej pory nikt nie ma już wątpliwości, kto będzie następnym wodzem.

Jeżeli pierworodny syn jest zbyt mały, wodzem zostaje brat zmarłego wodza. Nie posiada on jednak „mocy” do powiększania pól w ogrodach, czy do sprowadzania do brzegu ryb — posiadaczem takich umiejętności jest tylko syn wodza. Taki *tanep* nigdy nie będzie rzeczywistym przywódcą, pozostając wodzem „honorowym”, który tylko doraźnie ma dbać o członków klanu czy mieszkańców danej wioski. W przypadku, gdy syn zmarłego wodza jest wtajemniczony w sprawy związane ze sprawowaniem władzy, aż do śmierci wuja będą pełnić te obowiązki razem. Potem młody przejmuje pełnię władzy. Rodzina *tanepa* niechętnie powierza władzę wodzowską bratu zmarłego, bojąc się, że zazdrosny krewny będzie dyskryminował najbliższych nieboszczyka.

Bywa też, że wódz umiera, nie mając syna ani brata. Wówczas mieszkańcy sami starają się wyznaczyć osobę, która przejąłaby to stanowisko. Pod uwagę brani są,

---

zostaje Kaitib a jego żoną Ued. Ich dzieci to synowie Działu i Ibun oraz córki Lamuk, Badam i Galoi. *Tanepem* zostaje działu a jego żoną Ainak. Ich dzieci to syn Baget, córka Nanar, syn Sarak i córka Kied. Wodzem zostaje Baget a jego żoną Kamoi. Ich dzieci to córka Sareb, syn Kambai, córki Igiag, Ainak Mapung oraz syn Kasim. Wodzem zostaje kambai z med Maded. Ich dzieci to córki kapong i Gamain, synowie Talgi i Kong oraz córka Sasarai.



w kolejności, synowie siostry wodza, lub synowie braci jego matki. Decydującą rolę odgrywa tu osobowość kandydata, tryb jego życia i pracowitość. Kandydata powinna cechować ponadto rozsądek, pokora, powściągliwość i poczucie sprawiedliwości. Pożądane jest, by był zamożny i wyrażał chęć do wydawania w przyszłości *ku-luou*. Powinien też znać się na tradycyjnym leczeniu.

Jeżeli kandydat, spełniający te predyspozycje, zostanie znaleziony, będzie uznany wodzem i dziedziczenie wodzostwa przejdzie potem na jego synów, pod warunkiem, że podda się tradycyjnemu obowiązkowi nauczania. Bywa jednak często, że społeczność klanu lub wioski woli nie mieć wodza w ogóle, niż posiadać takiego, który nie jest akceptowany i ich zdaniem nie nadaje się do tej godności. Tubylcy mówią, że *tanep* to „moc”, a nie „postawa i usta do mówienia”.

Jak wódz jest pierwszym wzorem do naśladowania dla społeczności wyspy — tak każda rodzina na Biem powinna wzorować się na rodzinie *tanepa*. A tam pierwsze miejsce obok wodza zajmuje jego żona. Godność *med* posiadają tylko żony i córki *tanepów* (nazwę *Med* spotyka się także wśród *gadgad*, ale jako pospolite imię kobiece). Żonę *tanepa* mieszkańcy Biem często tytułują królową. Wódz, aby zachować „moc” i aby mógł być obdarzony najwyższym tytułem *Tanepa Nanarang*, nie tylko musi być zrodzony z matki *med*, ale powinien również pojąć *med* jako pierwszą żonę. Przy zawarciu pierwszego małżeństwa ze zwykłą kobietą nastąpiłoby bowiem przerwanie bezpośredniej łączności z pierwszą, mityczną *med* i ustanie ciągłości przekazywania „mocy”.

Wyspiarze znają wiele mitów, związanych z pojawieniem się pierwszej królowej. Podobnie jak w wypadku mitów o pierwszych wodzach, i tu znane są wersje „do opowiadania”, ale istnieją też opowieści, w których występują ukryte imiona Pierwszej *Med*, których nie można ujawniać profanom. Wersje jawne rodzice opowiadają dzieciom, tajemne znają tylko nieliczni tubylcy. Ludzie na Biem wierzą, że Pierwsza *Med* to „droga”, dzięki której „wszystko się rodzi” na ziemi, w morzu i w buszu. Twierdzą też, że Pierwsza *Med*, która dała życie dziecku, może „rodzić wszystko”. Dlatego zanoszą do niej „modlitwy” i prośby o urodzaj płodów rolnych, ryb i owoców.

W tajemnych wersjach legend posiada ona — tak jak pierwszy mityczny wódz — potrójne imiona: *Dżiror*, *Dżerina* i *Dżary*. Wyspiarze, pytani o znaczenie tych imion, odpowiadają na ogół: „Wódz dobrze żyje (jest szczęśliwy) i *med* dobrze żyje (jest szczęśliwa)” (*Tanep imaloł*, *med imaloł*). Dzięki znajomości tajnych imion Królowej można uprosić u niej wstawiennictwo u „Najwyższego” — *Nanaranga* (*Anulunga*). Pierwsza Królowa — jak mówią tubylcy — „otwiera drzwi” do boskiej istoty. Szczęście królewskich małżonków oznacza, że „zwykli ludzie żyją dobrze” (*Ain be tamot dimaloł*).

Królowa, a raczej jej trzy hipostazy — kobiety: *Dżiror*, *Dżerina* i *Dżary*, przybyły z niebiosów na ziemię razem z *Nanarangi*em. Nie jest jasne, skąd się wzięły. Wyspiarze mówią tylko, że jedna z nich powstała z drzewa, druga — z psa, a trzecia — ze świni. Są one uważane za patronki trzech klanów zamieszkujących wyspę: *Sagalub*, *Kukubua* i *Biat*.

Inna, przytaczana już opowieść głosi, że pierwsza mityczna królowa nazywała się Dżin, a mężem jej był Kasor (Mataguriei). Mieszkali oni w miejscu, zwanym Ni-biekuo. Dżin wytwarzała tam dla siebie i męża ozdoby, lecz różniły się one od tych, które robili inni mieszkańcy tej krainy. Właśnie po takich ozdobach do dnia dzisiejszego rozpoznaje się królowe. Precjoza te otrzymują młode *med* podczas opisanego już w poprzednim rozdziale ceremoniału inicjacji: *gir* to ozdoby noszone na piersiach, wykonane z zębów psa; *dżong* — ozdoby noszone na szyi, wykonane z kłów świń; *kiluo* — ozdoby z muszli; *sabagau-kariu* — przepaski, noszone na przedramieniu (przywozi się je z lądu stałego); *sab* — przepaski na ręce; *madoi* — przepaski na nogi; *kariu* — przepaska zakładana na biodra, rodzaj pasa; *sakup* — ozdoby na włosy, wykonane z bananowców; *uaurak* — przepaski na nogi, noszone przy stopie; *masar* — specjalna spódniczka z trawy; *asau* — ozdoba głowy, wykonana z piór rajskiego ptaka. Sześć z wyżej wymienionych ozdób (*gir*, *dżong*, *kiluo*, *sabagau*, *madoi* oraz *asau*) nosi, pod takimi samymi nazwami, również wódz. I podobnie jak w wypadku wodza, oznaczają one mistyczną więź z ludem, przypominając ich nosicielce o obowiązku opieki nad poddanymi, im samym zaś ukazując miłosierne oblicze ich władczyni.

Dziś *tanepowie* nie mają takiej mocy jak dawniej, nie są panami życia i śmierci, panami małżeństw, inicjacji, wypraw handlowych. Na taką zmianę wpływ niewątpliwie miały misje chrześcijańskie oraz czasy kolonialne. Szczególnie dotyczy to prowadzenia wojen, jak i używania siły w celu podporządkowania sobie poddanych. Wprowadzenie nowego kolonialnego stanowiska, *kiapa*, czyli zarządcy i sędziego, miało na to bardzo duży wpływ, bo odbierało *tanepom* prawo do rządzenia i sądzenia.

## Ludzie wodza — podpory, świnie i psy

Każdy wódz ma swoich pomocników — *dżiangdżiangów*. W miejscowym języku słowem *dżiangdżiang* określa się słup, który podpira i zabezpiecza przed złamaniem drzewo bananowe w czasie owocowania. *Dżiangdżiangowie* zatem — jak słupy podpierające drzewa — mają pomagać wodzowi i wspierać go, szczególnie w okresach trudnych, aby mógł „owocować” dla swojego ludu.

Pomocnicy są ludźmi bogatymi i wpływowymi, ale majątek ani stosunki nie wystarczają, aby w oczach wyspiarzy być dobrym *dżiangdżiangiem*. Pomocnikiem może zostać tylko człowiek żonaty, który dba o rodzinę, otaczając ją dostatkiem — ale jednocześnie pomaga innym. Tę powinność *dżiangdżianga* określa się na wyspie jako *kir be tarman*, co oznacza, że pomocnik ma być pracowity, aby zawsze posiadać zapasy w ogrodzie i w buszu.

Początki instytucji *dżiangdżiangów* zakorzenione są w dawnych, mitycznych czasach. Wtedy to pierwszy wódz Mataguriei urządził dla ludzi wielkie przyjęcie i wyznaczył swoich pomocników, którzy razem z nim dzielili jedzenie dla gromady biesiadników. Mataguriei nakazał, by odtąd wszyscy wodzowie organizowali takie uczyty i nakaz ten przekazywany jest z pokolenia na pokolenie.

Choć funkcja pomocnika wodza nie jest w zasadzie dziedziczna, w praktyce przechodzi z ojca na syna. Jeżeli ojciec chce, by syn odziedziczył po nim tę funkcję, już od najmłodszych jego lat powinien uczyć go przestrzegania zasad, które obowiązują *dziangdzianga*. Jeżeli syn spełniać będzie wszystkie potrzebne warunki, wódz na pewno mianuje go pomocnikiem.

Pozycja społeczna pomocnika jest wysoka, gdyż zajmuje on drugie, zaraz po wodzu, miejsce w tej hierarchii. Jest też osobą najbliższą współpracującą z wodzem, bezpośrednio uczestniczącą w sprawowaniu władzy i jednocześnie czuwającą nad przestrzeganiem przez wodza — jak również przez społeczność wioski czy klanu — wszystkich praw, nakazów i zakazów, ustalonych bądź to tradycją, bądź bieżącymi potrzebami. *Dziangdziangowie* są nie tylko pomocnikami, ale i doradcami wodza, który odwołuje się do ich opinii we wszystkich sprawach ważnych dla społeczności.

O obowiązkach *dziangdzianga* tubylcy mówią: „wspomaga i popiera wodza” (*tanep banban*) lub „przemawia w jego imieniu” (*miem ngaserki*). Pomocnicy są wykonawcami woli wodza i pośrednikami pomiędzy nim a społecznością. Ich powinnością jest gromadzenie mężczyzn na zebrania (*tamot lalabai ngabuidi*) przed domem *tanepa*.

Jednym z najważniejszych obowiązków i jednocześnie prerogatyw każdego *dziangdzianga* jest udzielanie wodzowi pomocy w przygotowaniach do *kuluou* i w samej uczcie. W czasie poprzedzającym *kuluou* gromadzą oni duże ilości pożywienia w postaci mięsa świń, orzechów betelowych i kokosowych, *daki*, tytoniu itp. Im więcej zapasów uda im się zebrać, tym zaradniejszymi pokazują się w oczach społeczności.

Kiedy wódz chce wydać ucztę, zwołuje na plac przed swoim domem wszystkich pomocników; zawiadomienia o spotkaniu przekazuje im syn *tanepa*. W spotkaniu tym uczestniczą również inni przedstawiciele rodów czy wiosek, którzy zobowiązują się do przekazania różnych produktów, potrzebnych na uroczystość. Obecni na pierwszym spotkaniu uzgadniają termin kolejnego zebrania, w czasie którego *dziangdziangowie* poinformują wodza o ilości zebranego pożywienia. Spotkania poprzedzające przygotowania do uczty odbywają się nocą, gdy inni mieszkańcy wioski śpią. Przyjęcie bowiem utrzymywane jest w tajemnicy przed ludźmi, by tym większą radość wywołać przy ogłoszeniu o *kuluou*. Następnego dnia pomocnicy, za pomocą *garamutu*, wysyłają do wioski wezwanie do dostarczenia pod dom *tanepa* orzechów betelowych (*bu soroki*) i żywności (*dan ngakabokki*). Ogólne wezwanie wymaga dopełniającej informacji o wymaganej ilości produktów, dlatego położenie przed domem współplemieńca orzecha betelowego oznacza wezwanie go do przekazania na ucztę jednej świni, położenie dwóch orzechów betelowych — apel o dwie świny itd.

Jeżeli *tanep* i jego pomocnicy orzekną, że zgromadzona na ucztę ilość jedzenia jest niewystarczająca, wódz nakłada *tabu* na poszczególne drzewa owocowe, z których odtąd nie można zrywać owoców, i na świnię, których nie można zabijać. W takim wypadku pomocnicy dokonują przeglądu ogrodów mieszkańców wioski, by sprawdzić, czy znajduje się w nich wystarczająca ilość owoców (*buod anai*). *Dzian-*

*gdziangowie* dbają przy tym o przestrzeganie *tambu*, czyli zakazu zrywania i spożywania owoców, nałożonego przez *tanepa*.

Dopiero po ponownym upewnieniu się co do ilości zgromadzonych produktów, wódz — przez pomocników — zwołuje ludzi na plac koło swojego domu i oficjalnie ogłasza termin *kuluou*. W dniu uczy, rano, *dziangdziangowie* ogłaszają ludziom początek uroczystości. Na sygnał, grany na instrumentach z muszli (*taur*), mieszkańcy schodzą się na plac przed dom *tanepa*. Pomocnicy, uderzając w *garamuty*, nawołują do złożenia jedzenia, orzechów betelowych i tytoniu przed domem wodza (*dikabobki*). Gdy już zgromadzą się wszyscy, przynosząc ze sobą pożywienie, jeden z pomocników sprawdza, czy wszystkie zapasy są we właściwym stanie i w odpowiednich ilościach. Robi to starannie, gdyż ewentualne braki żywności *dziangdziangowie* powinni uzupełnić z własnych zapasów. Gdy już dokona lustracji, wygłasza mowę „otwierającą drogę do *kuluou*”. Mowa ta, nosząca nazwę *nanar uasarak*, wygłaszana jest w imieniu wodza.

Następnie wódz i jego pomocnicy rozdzielają jedzenie (*sibuk ngadzeni*). W czasie przyjęcia nie tylko wódz, ale również jego pomocnicy nie mogą spożywać zgromadzonych produktów. *Dziangdziangowie*, podobnie jak wódz, mogą tylko podawać żywność zgromadzonym. Jedzenie dzielone jest w ściśle określony sposób. Najpierw wódz i jego pomocnicy dzielą je na trzy części, tj. po jednej dla każdego klanu. Potem te podzielone zapasy dzielą na jeszcze mniejsze młodsi bracia *dziangdziangów*. Ci powinni zwracać przy tym szczególną uwagę, aby dostatecznie duże kawałki dostały się ludziom biednym, samotnym, kalekom, wdowom, sierotom, czyli osobom pokrzywdzonym przez los. Celem takich przyjęć jest przecież jednoczenie ludzi.

Inna, równie ważna rola pomocników, dotyczy okresu choroby i śmierci wodza. *Dziangdziangowie*, będąc najbliższymi, opiekują się nim i przekazują jego wolę poddanym, zaś po śmierci zobowiązani są do pochowania go według tradycyjnego rytuału. To pomocnik, po śmierci *tanepa* lub *med*, przekazuje ludziom wiadomość o nadejściu ducha (*nibiek ngasarak*).

Bywa, że wódz nie wywiązuje się należycie ze swoich obowiązków, lub lekceważy nakazy i zakazy ustanowione przez tradycyjne prawo. W takich wypadkach pomocnicy, jako ludzie mający ustaloną pozycję w społeczności lokalnej, mogą uczestniczyć w działaniach doprowadzających do usunięcia wodza, a nawet do jego uśmiercenia.

Do specyficznych powinności *dziangdziangów* należy *sokai*, czyli obowiązek sadzenia i dostarczania *tanepowi* dużych ilości tytoniu.

Należąc do ludzi wyróżniających się zarówno pod względem materialnym, jak i moralnym, pomocnicy wodza mają wielki autorytet w społeczności. To oni kontrolują zachowania poddanych odnośnie wykonywania różnych zadań i poleceń wodza, często też bezpośrednio je nadzorują. Ważną rolę pełnią w czasie ceremonii inicjacji młodych chłopców, często też udzielając im tradycyjnych nauk. Przypominają też mieszkańcom wyspy o regulującym stosunki społeczne na wyspie obowiązkowi szacunku dla drugiego człowieka i dla „miejsca”, czyli wioski (*anu ngarabki*), czego pierwszym wyrazem jest okazywanie respektu dla *tanepa*.

*Dziangdziangowie* są częścią klasy społecznej, zwanej *bigmenami* (w pidgin: wieki, ważny człowiek). Oprócz zastępców wodzów należą do nich znachorzy, czarownicy oraz „specjaliści” od przyływów morskich, dzielenia jedzenia, specjaliści od szkodzącej magii — *sangumowie* itp.

Nie każdy mężczyzna może zostać *bigmenem*. Zwykle staje się nim ten, kto sam wywodzi się z bigmeńskiego rodu lub dostaje się do tej klasy przywódczej dzięki nadzwyczajnym przymiotom duchowym i fizycznym. *Bigmeni* traktowani są z szacunkiem, ze względu na ich bliski kontakt z duchami i uważani są za dysponentów mocy sakralnej, którą otrzymali od istot nadprzyrodzonych. Starają się powiększyć tę moc poprzez częste kontakty z duchami, składając im ofiary, zanosząc do nich modlitwy i utrzymując dobre kontakty z silniejszymi od siebie *tanepami*. Prócz tego starannie przestrzegają tabu i rytualnych oczyszczeń. Są najlepszymi znawcami muzyki, tańców i sztuki sakralnej, przekazują tajemnice sposobu wykonywania ornamentyki sakralnej i przedmiotów obrzędowych; znają komponenty farb, trucizn i lekarstw, sposoby ich przyrządzania oraz stosowania. Do obowiązków *bigmenów* należy składanie ofiar istotom nadprzyrodzonym, decydowanie o jakości i wielkości ofiary oraz o czasie i sposobie jej złożenia. Są do pewnego stopnia pośrednikami między istotami nadprzyrodzonymi a zwykłymi ludźmi.

Według wierzeń wyspiarzy, skuteczność i zakres działania *bigmenów* są zróżnicowane w zależności od ich specjalizacji, doświadczenia oraz stopnia powiązania ze światem duchów. Jednak w zasadzie każdy *bigmen* dysponuje pewnym zasobem podstawowych wiadomości, koniecznych do sprawowania funkcji sakralnej, np. w zakresie odprawienia modlitw, składania ofiar, znajomości i prawidłowego interpretowania mitów i tabu, przewodniczenia w obrzędach, uprawiania magii i tradycyjnego leczenia.

Do naczelných zadań *bigmenów* na wyspie Biem należy m.in. sprowadzanie przyływów morskich, obfitujących w ryby, uciszanie czynnego wulkanu, leczenie chorób, doglądanie ogrodów itp. Są kompetentni w rozstrzyganiu sporów jako rozjemcy, sprawują także funkcje sędownicze. Mogą to robić tylko oni, na czele z *tanepami*, gdyż są najwyższymi autorytetami w dziedzinie świętego prawa, wierzeń, kultu i obyczajów opartych na mitach oraz tradycji. Co niemniej ważne, mają również moc ich egzekwowania. *Bigmeni* pełnią też funkcje przywódców w czasie konfliktów i wojen. To oni wreszcie udzielają tradycyjnych nauk chłopcom podczas inicjacji. Każdy z *bigmenów* ma wtedy szansę udzielenia młodzieży umoralniających uwag i wskazania: *weźcie ze mnie przykład!*

Na wyspie istnieje duża liczba *bigmenów*–specjalistów, spośród których całkiem sporo jest ekspertami nie tylko w jednej, ale w kilku dziedzinach. *Bigmenami* odpowiedzialnymi za moc nad przyływami są Burieng i Balei oraz Mando i Kagoi. Nad drzewami chlebowymi i ich owocami panują Butinep, Soup, Adakai, Marig; nad bananowcami Taragobi; nad rybami fruwającymi gag moc mają Baget, Dziau, Kaitip, Kamgar, Luak, Sigur; nad drzewami owocowymi mamar moc mają Kibai, Nau, Kiedalu; nad palmami kokosowymi — Burieng i Nuod.

Działalność znachorów–uzdrowicieli polega najczęściej na przeprowadzaniu rozmaitych praktyk magicznych, których pilnie strzeżone tajemnice przekazywane

są z pokolenia na pokolenie. Niewtajemniczeni i nie mający mocy nie powinni zajmować się leczeniem. A jeśli już to robią, w przypadku śmierci pacjenta odpowiadają tak samo, jak za zabójstwo.

W społeczności Biem funkcjonuje kilku wioskowych znachorów. Ci od najmłodszych już lat przygotowywani są do leczenia chorych i również od dzieciństwa powinni przestrzegać wielu tabu, dzięki którym zaczną w nich działać moc przodków. Znachor nie może np. współżyć z żoną w okresie, gdy leczy pacjenta, jak również w czasie zbierania i przygotowywania lekarstw, gdyż w przeciwnym razie lekarstwa te tracą swoją moc i — jak mówią tubylcy — staną się „zimne”.

Zajęcie znachora jest traktowane jak posługa, a nie zawód. Do jego obowiązków należy umartwianie się w intencji lezonego pacjenta, co ma zarówno bezpośrednio dopomóc w jego wyzdrowieniu, jak i nadać mocy lekom. Zabroniona jest rywalizacja pomiędzy znachorami, jak również chwalenie się wynikami leczenia. Leczenie jest w zasadzie bezpłatne, chociaż obecnie znachorzy na ogół otrzymują za swoją pracę od rodziny chorego jedzenie, pieniądze, niekiedy jakiś tradycyjny przedmiot, który leczącemu ma przypominać o powinności dalszej opieki nad pacjentem.

Chory winien uważnie i dokładnie przestrzegać zaleceń znachora. Łamanie tych zasad to oznaka lekceważenia lekarza, który w przypadku ponownego zachorowania może takiemu pacjentowi odmówić pomocy i nie podać mu leków. Również inni znachorzy nie będą go wtedy leczyli.

*Bigmen* — specjalista od opowiadania mitów, musi dysponować rozległymi wiadomościami, a także świetną pamięcią, konieczną do przekazywania mitów i legend swego klanu i plemienia. Od takiego *bigmena* wymaga się, aby starannie obserwował tradycyjne obrzędy oraz pilnie uczył się świętych pieśni. Opowiadając mit, *bigmen* przeżywa go, demonstrując zdarzenie odpowiednią gestykulacją i barwą głosu. Słuchający go mają wrażenie uczestnictwa w mitycznych wydarzeniach. Wszyscy wierzą, że narrator ma bezpośredni kontakt z duchami. Opowiadający wskazuje raz po raz na przedmioty, z którymi stykali się jego bohaterowie, wymieniając z nazwy konkretne miejsca, ścieżki, drzewa czy skały, które doskonale znają słuchający go ludzie.

*Bigmeni* — liderzy ziemi, to pierwotni synowie właścicieli ziemi, stanowiącej jednocześnie własność danego klanu; z nich wywodzi się wódz tego klanu, który także jest „wodzem ziemi”. Liderzy ci powinni znać historię własnej ziemi, strzec jej granic i dbać o najwyższe plony, stosując magiczne zaklęcia. W przypadku sporów granicznych, jako pierwsi powinni bronić własnego terytorium oraz werbować do walki wojowników.

Obok sędziów, którzy pomagają *tanepowi* przy wydawaniu wyroków, istnieją sędziowie klanowi oraz sędziowie od rozwiązywania sporów dotyczących granic ziemi. Również oni znają dobrze mity i umieją odnosić zawartą w nich naukę do konkretnych przewinień. Tak samo dobrze opanowują historię własnej wspólnoty, gdyż często podczas wymierzania sprawiedliwości przytaczają przypadki, stosowane w przeszłości w praktyce prawnej. Obecnie największe znaczenie mają sędziowie od sporów granicznych, które nasilają się w miarę zwiększenia się liczby mieszkańców wyspy oraz zagęszczania mozaiki własności gruntowej.

Nieliczną już grupę stanowią obecnie specjaliści od architektury i sztuki sakralnej. Wpływają na to surowe przepisy tabuistyczne, których powinni przestrzegać wtajemniczeni. Bigmeni tej specjalności chyba najpilniej przestrzegają tajemnic techniki, którą przekazali im przodkowie.

Tubylcy twierdzą, że nie ma już „prawdziwych *niab*” — czarowników, mimo że w niedawnej jeszcze przeszłości było ich wielu. Ich zadaniem było m.in. wykonywanie wyroków śmierci. Mogły one być wykonywane, o czym już wspominałem, wyłącznie z rozkazu wodza. Czarownika, który by złamał tę zasadę, uśmiercał inny *niab*. Czarownik nie działał sam, miał zazwyczaj pomocników, którzy na ogół nie byli *bigmenami*.

Wyspiarze przypisują niektórym *bigmenom* moc sprowadzania ryb do brzegów wyspy. Dokonuje się to przez „przyciąganie” przyptywów morskich, które niosą wielkie ilości ryb. Ludzie, którzy potrafią je „przyciągać”, nazywani są *tamot bul*, czyli „ludźmi od przyptywów”. Ich rola jest ceniona, gdyż ryby należą do podstawowego pożywienia mieszkańców Biem.

W okresie przyptywu, tj. od lutego do lipca, taki *bigmen* powinien spożywać tylko jeden posiłek dziennie, w godzinach popołudniowych. Nie może też spożywać ryb z przyptywu, gdyż ryby te „nie znajdują się normalnie” w morzu. To właśnie on je tu przywołał i gdyby je zjadł, od razu by zachorował. Pożywienie dla takiego „specjalisty” powinno być gotowane w osobnym naczyniu, po dokładnym sprawdzeniu, czy nie ma w nim ryb z buol, oraz czy nie były one kiedyś w nim gotowane.

W tym okresie *bigmen* „od przyptywów” winien zachować też wstrzeźliwość seksualną, a pracując w *bubut*, czyli w „świętym miejscu”, winien nosić czystą przepaskę biodrową. Tubylcy uważają, że noszenie w czasie przyptywu przepaski zabrudzonej, np. po odbytych stosunku z kobietą, nie przyciągnie ryb. „Ludzie od przyptywu” w czasie swojej pracy zawsze muszą znajdować się w „stanie świętości”, na podobieństwo Najwyższego, który w przeciwnym razie nie wysłucha ich modlitw i nie pomoże w połowach.

Ażebym spełnić swój obowiązek, specjaliści od przyptywów powinni także „strzec swoich ust”, tzn. nie klócić się i nie oczerniać innych, „strzec nóg, uszu, oczu i rąk”, by nie wyrządzić nikomu krzywdy. W stosunku do ludzi, których egzystencja zależy od stanu jego „czystości”, obowiązują go takie same powinności, jakie cechują *tanepa* wobec poddanych. *Bigmeni* muszą być ludźmi życzliwymi i pomagającymi innym.

Wodzowie dbają nie tylko o własną, szeroko rozumianą rodzinę, lecz — jak już pisałem — opiekują się także ludźmi najbiedniejszymi (*gadgad*), którzy traktują swojego *tanepa* jak ojca. *Gadgad* oznacza dosłownie „biednego”, „sierotę” lub „człowieka nie mającego żadnego znaczenia”, jednak termin ten bywa powszechnie rozszerzany na ogół poddanych *tanepa*. Wódz określa ich jako *buor be kiu*, czyli „[moje] świnie i psy”; czasami też mówi o nich *dan*, czyli woda. Natomiast używając w stosunku do nich słowa *gadgad*, generalnie pejoratywnego, uwzględnia się pierwiastek „ojcowskiej” zależności od wodza, która nobilituje szczególne znaczenie tego wyrazu.

Relacje pomiędzy wodzem a *gadgad* dobrze charakteryzuje opowieść wyspiarza z wyspy Manam, imieniem Sabu:

*Dawniej tanep nigdy nie pracował, bo za niego i dla niego pracowali zwykli ludzie. Jako zapłatę za ich pracę wódz urządzał przyjęcia, chociaż część jedzenia na te przyjęcia pochodziła od gadgad. Każdy zwykły człowiek przynosił na nie kiść bananów, koszyk bulw taro i orzechy kokosowe, a wódz musiał dawać świnię. Gotowaniem zajmowały się med razem z kobietami gadgad. To wszystko jadło się przy domu tanepa. Mężczyźni dzielili się według klanów i tak spożywali pokarm. Wodzom podczas takich uroczystości zabronione było spożywać — to tanep urządza przyjęcie, a gadgad spożywa pokarm. Gdy zdarzyło się, że któryś z gadgad pogniewał się na tanepa i odmówił wykonania jego poleceń, tanep bił takiego kijem lub maczugą. Winny uciekał do buszu lub do innej wioski, gdzie przebywał do czasu, aż gniew tanepa minął. Wtedy wódz wysyłał po niego posłańców, oznajmiających mu możliwość powrotu. [...] Żony tanepa nie były zwolnione od pracy, pomagały w ogrodach, choć zawsze nosły im pomoc kobiety gadgad. I gdy któraś z kobiet gadgad odmówiła pomocy, czekała ją taki sam los, jak krnąbrnego mężczyznę — bicie lub ucieczka i oczekiwanie na ulaskawienie<sup>10</sup>.*

Te ściśle związki pomiędzy wodzem a przynależną mu wspólnotą nie polaryzują jednak ludności wyspy. Na Biem, mimo zwyczajowych ograniczeń kontaktów pomiędzy klanami (por. opisywane już tabu, dotyczące zawierania małżeństw), właściwie nie ma antagonizmów międzygrupowych. W powszechnej świadomości trzy klany, mimo różnych nazw i różnych wodzów, wywodzą się z jednego źródła, od Anulunga. Dlatego wszyscy ludzie na Biem — twierdzą krajowcy — powinni ze sobą współpracować: mają być jak jedne usta (*suma tini*), jeden brzuch (*liluo tini*) i jedna głowa (*kapra tini*).

Rozliczne i skomplikowane więzi, łączące członków wspólnoty, określa pojęcie *mugum*, czyli pokrewieństwa. W ścisłym sensie relacji w najbliższej rodzinie opisywałem *mugum* w poprzednim rozdziale. Jednak termin ten ma znacznie szersze zastosowanie: dotyczy także relacji zachodzących w większej, zamieszkującej wspólny teren grupie ponadrodzinnej, której członkowie pomagają sobie w pracy, w przygotowaniu przyjęcia, podczas zarazy i podczas walki.

*Mugum* zatem, to pokrewieństwo nie tylko w sensie krwi, ale i zamieszkania. Zasady jego działania można prześledzić, obserwując małą grupę, jednoczącą się zazwyczaj wokół rodziny lub małżeństwa, ale także działającą wspólnie na jednym terenie, niezależnie od powiązań rodzinnych i klanowych. Taka grupa jednoczy się zazwyczaj w imię wspólnej pracy, walki oraz dla wymiany. Członkowie danej grupy, w razie potrzeby, udzielają pomocy należącej do niej jednostce. Zazwyczaj pomoc taka potrzebna jest przy budowie, renowacji czy zmianie pokrycia dachu, przy budowie *kanu*, przy pracy w ogrodzie, przy rytuałach związanych z *menarche*, ze śmiercią i z chorobą, wreszcie z doглядaniem chorych lub rodziny, której ojciec opuścił na dłuższy czas wyspę. Z kolei — jeżeli któryś z członków grupy wdał się w walkę, wtedy wspólnota pomaga mu albo w pokonaniu wroga, albo w doprowadzeniu do ugody. W tym drugim wypadku ludzie z grupy podejmują się roli rozjemców, al-

<sup>10</sup> Teks parafrazowany, oparty na cytacie Wedgwood (WA: NB 17: 65–75) i odnoszący się do *tanepów* na wyspie Manam.



bo też angażują się w przygotowanie „przyjęcia ugodowego”. Wymiana dotyczy zaś dzielenia się jedzeniem i narzędziami, ale także przekazywania sobie spostrzeżeń i pomysłów.

Podczas wspólnych prac zanikają nieporozumienia i następuje czas pokoju.

Współpraca w grupie, regulowana zasadami *mugum*, ma nieco inny wymiar w przypadku większej wspólnoty. Taką dużą grupę, coś w rodzaju naszej społeczności wioskowej, określa się na wyspie słowem *anubuk*. Często używa się też terminu *bed*, co w pidgin dosłownie oznacza łóżko, ale w tym wypadku symbolizuje jedność: jak łożo jednoczy rodzinę, tak wspólnota zjednoczona jest przez wspólny cel. Przynależność do takiej grupy jest dziedziczna, a jej zasady określają prawa przodków.

Każda taka grupa ma swojego wodza (jest nim *tanep sisik*) czy lidera (*dźiangdźiangowie*), do którego zadań należy przygotowanie współpracy oraz jej kontrolowanie. Funkcja takiego przywódcy również jest dziedziczna.

Do zadań takiej grupy należy przygotowanie *kuluou*, budowa i reperacja domu wodza, budowa wielkiego *kanu* z żaglem, budowa domu duchów, zgromadzenie młodzieńców na inicjację, wyznaczanie pracy i sama praca w rozległych ogrodach, z których płody przeznaczone są na *kuluou*, wykonywanie *garamutów*, urządzenie rytuału *madźir* oraz budowa wielkich ogrodzeń dla świń.

W przygotowaniu wielkiego przyjęcia muszą brać udział wszyscy mieszkańcy *anu buk*. Wszyscy muszą wtedy „pokazywać swoje oblicza”, od pierwszych aż do ostatnich przepisanych zwyczajem wspólnych prac. Trzeba brać udział w spotkaniach, podczas których jest mowa o *kuluou*, uczestniczyć w pracach w ogrodach i w doglądaniu świń, przygotowanych na ucztę. Należy też solidarnie powstrzymać się od żucia orzechów betelowych i od palenia tytoniu, by zaoszczędzić te produkty na *kuluou*. Odmowa udziału w tych pracach jest wielkim wykroczeniem, a czyniący tak może zyskać przydomek człowieka „dobrego tylko do jedzenia”, czy „człowieka żebraka” (*rabisman* w pidgin). Ktoś taki nie będzie miał respektu wśród mieszkańców swojego *anubuk*, chociaż nikomu ze wspólnoty nie będzie wolno powiedzieć mu tego w twarz. Obowiązek pomocy w *kuluou* danej wspólnoty odnosi się także do innych *anubuk*. Ich wodzowie nakłaniają wtedy swoich ludzi do pomocy tym, którzy wyprawiają ucztę.

Wszystkich mieszkańców obowiązuje też udział w *singsingach*, czyli śpiewach i tańcach podczas uroczystości (ta powinność nazywa się *digiel*).

Grupa solidaryzuje się szczególnie w sytuacjach trudnych, do jakich należy śmierć lub ciężka choroba kogoś z jej członków. Wszyscy czują się wtedy zagrożeni, starają się więc okazywać sobie wzajemne zrozumienie (*dibanai* czy też *diduma*). Nie wolno wówczas weselić się, zachowywać głośno, na przykład śpiewać.

Wszyscy członkowie grupy biorą też udział w mityngach *dibui*, na których odbywa się magiczne praktyki dla pomnożenia płodów i zapewnienia dobrobytu całej wyspie. Aktywność wspólnoty wyraża się tutaj w podwójny sposób: przez niesienie pomocy specjalistom — *aunkau dibuangi*, czy też przez zachowywanie postu — *sab* (dla siły duchowej).

Prawom wspólnoty podlega również nawiązywanie przyjaźni (o instytucji *asek*, czyli przyjaciela, pisałem już w rozdziale pierwszym). Nie wolno zatem nawiązywać takiej zinstytucjonalizowanej przyjaźni braciom, a nawet członkom tego samego klanu. Takim postępowaniem można bowiem dać innym powody do „złego myślenia” — do zazdrości i zawiści.

Odwiedziny przyjaciela, czyli *turang*, składa się, by „wnieść do domu rodziny przyjaciela pokój i radość”, by zanieść mu coś, czego mu brakuje, by wypalić z nim tytoń, by przynieść mu lekarstwa, by przestrzec go przed atakiem *sangumy* albo podaniem trucizny, by wreszcie dostarczyć mu wiadomości w charakterze *adżika* (pisałem o nim w rozdziale o rodzinie). Odwiedzający nie tylko udziela pomocy odwiedzanemu, ale także okazuje mu w ten sposób szacunek. Można też odwiedzić przyjaciela po prostu dlatego, że się go lubi, jednak takie wizyty nie powinny odbywać się w nocy, kiedy inni członkowie rodziny śpią.

Jest zasadą, by gospodarz w czasie wolnym od pracy siedział blisko ogniska, aby ludzie wiedzieli, że jest gotowy do *turangu*. Jeżeli ktoś nie pali przed domem ogniska, ludzie powiedzą o nim, że jest chytry.

Na Biem znana jest jeszcze inna, specyficzna forma przyjaźni: *luou*. Przedstawiciel każdej rodziny na wyspie ma swojego *luou*, mieszkającego na jednej z wysp sąsiednich: Manam, Rubrub, Kadawar, Weil, Koil i Wogeo, lub na stałym lądzie, w wiosce Watam, Murik, Kupar albo Medam. Ta kategoria przyjaciół pochodzi jeszcze z czasów mitycznych podróżników, braci Manuba i Libuaba, którzy wojażując swoimi *kanu*, zatrzymywali się na kolejnych postojach, nawiązując znajomości z mieszkańcami sąsiednich rejonów.

Jeżeli ludzie z wysp Kadawar czy Rubrub przyjadą na Biem, to nie mogą gościć u nich — mimo że mają tu swoje rodziny — ale muszą zamieszkać u swoich *luou*. Mieszkanie u rodziny byłoby obrazą dla *luou* z Biem, gdyż oznaczałoby, że nie ma on dość jedzenia i prezentów. Taki *luou* utraciłby dobre imię wśród swojej społeczności. Podobne zwyczaje panują w tych miejscowościach poza Biem, do których udają się ludzie z wyspy.

*Luou* zatrzymuje się w domu najstarszego brata w przyjmującej go rodzinie, zaś młodszy bracia pomagają starszemu w doглядaniu wspólnego gościa, przynosząc mu jedzenie i prezenty. Klótnia z *luou*, czy nawet uczynienie mu nietaktu, musi mieć finał w postaci przyjęcia, na którym gość wynagradzany jest tradycyjnymi prezentami.

Podczas tych odwiedzin *luou* przyjmującemu nie wolno wychodzić z domu do pracy. Czas wizyty ma być całkowicie poświęcony przyjacielowi.

Z *luou* wymienia się jedzenie i ozdoby. Między wyspiarzami wymieniane są *kaukau*, *taro*, banany, tytoń, betel, *daka*, drób, świnie, tradycyjne naczynia i sztuce, sukienki z trawy, ozdoby i farby. Natomiast od *luou* ze stałego lądu bierze się koszyki, sago, muszle i gliniane naczynia — w zamian za jedzenie z ogrodów. Nie wolno prowadzić takiej wymiany z człowiekiem, który nie jest *luou* osoby uczestniczącej w transakcji. Dokonanie czegoś takiego powoduje złamanie prawa *luou*. Nie

można już wówczas oczekiwać pomocy od przyjaciela. Wykroczenie to nazywa się na wyspie „ukradzeniem talerza z jedzeniem” *tabir naknak*.

Podróżujący, który nie ma swego *luou*, odwiedzając jakąś miejscowość może zatrzymać się w domu wodza. *Tanep* może odwiedzającego przekazać któremuś ze swoich ludzi, ale nie na cały czas gościny.

Jeżeli ktoś nie ma przyjaciela, może sobie go „kupić” od kogoś, kto ma ich więcej. Transakcję tę rozpoczyna prośba o zgodę ze strony „właściciela” *luou*. Jeżeli ten się zgodzi, „kupujący” zwraca się do rodziny, by ta zgromadziła prezenty w postaci świńskich szabli, psich zębów, koszyków, tradycyjnych talerzy i glinianych garnków, po czym „nabywca” przekazuje to wszystko „sprzedawcy” *luou*. „Przechodni przyjaciel” należy odtąd do rodziny i potomków „nabywcy”.

Konstrukcja społecznej hierarchii na wyspie opiera się na podstawowej zasadzie: im kto mieści się wyżej, tym więcej musi dawać z siebie innym. Każdy, nawet wódz, jest uzależniony od wspólnoty, każdy ma w niej swoje miejsce. Człowiek z Biem, akceptując ściśle wyznaczone sobie miejsce w grupie, nie czuje się poniżony ograniczeniami swego statusu. W tradycyjnym systemie jest miejsce dla każdego — jeżeli tylko nie występuje przeciwko interesom społeczności. Nawet *gadgad* nie musi żebrać o jedzenie. To wódz ma pamiętać o tym, by był nakarmiony, znajduje ubogiemu małżonka, pozwala mu uprawiać ogród na swojej ziemi.

Nie jest to wyłącznie sprawa jego szczodrości i dobrej woli. Obyczaj wyspy rytualizował relacje pomiędzy wodzem a najuboższymi. Tylko biedne kobiety mogą obmywać dziecko *tanepa* po porodzie. Tym znakiem mówią jakby przyszłemu *tanepowi*: gdy dorośniesz, pamiętaj, że to my obmyliśmy ci oczy, byś nas widział, uszy — byś nas słyszał, język — byś do nas dobrze mówił.

Rodzinę *tanepa* określa się często na wyspie jako *tanep danu* (*dan* to „woda”), czyli ludzi należących do wodza. Ale określenie „jednej wody” — jak wspomnieliśmy na początku tego rozdziału — odnosi się także do całej wspólnoty. Trzeba przyznać, że ta metafora bardzo trafnie odzwierciedla charakter stosunków społecznych na wyspie. „Wodą” współzależności i współodpowiedzialności przesiąknięte są bowiem wszystkie struktury tej wspólnoty, od jej szczytów, aż po sam dół. Nie ma tu „tamy”, która by odgradzała klasę panującą od ludu barierą antagonizmu. Ludzie wodza, to nie tylko jego rodzina, ale także cała społeczność, jego „świnie i psy”. Ale wódz także w jakimś sensie należy do swojej społeczności, podobnie jak należy do niej jego rodzina.

Nie tylko zresztą należy do wspólnoty, ale i zależy od niej w mocnym stopniu — tak jak wspólnota zależy od niego. Jeśli w wyobrażeniach ludzi z wyspy *tanep* jest palma, która osłania przed słońcem i deszczem, daje owoce — to podporami pnia tej palmy są nie tylko jego najbliżsi pomocnicy, *dziangdziangowie*, lecz także cała społeczność, którą otacza opieką.

## Stratygrafia — pokrzyżowane zależności

Spoleczność wyspy można porównać do poplątanej mozaiki wzajemnie krzyżujących się relacji. Przybyszowi jest niezmiernie trudno zorientować się w zasadach, regulujących funkcjonowanie tej złożonej konstrukcji. Sami wyspiarze nie mają z tym problemu, ponieważ każdy mieszkaniec Biem od dziecka doskonale zna nie tylko własne miejsce we wspólnocie oraz prawa, wynikające z jego osobistego statusu, ale także miejsce i prawa większej grupy, do której należy, niezależnie od tego, czy jest to rodzina, klan, czy grupa „specjalistów”. Taki — właściwy danej jednostce lub grupie — status określa się na wyspie mianem *bubura*.

Do tej pory rozpatrywaliśmy stosunki społeczne na wyspie pod kątem tradycyjnej hierarchii rodzinnej i społecznej, zakorzenionej w mitach i obrzędach. Teraz przyjdzie nam rozpatrzyć różnice społeczne pod względem posiadanego majątku oraz własności, a także pod względem wieku i płci.

Mieszkańcy Biem pojęcie własności rozumieją dwojako. Słowo *niau* określa własność w znaczeniu „mam do tego prawo”, natomiast termin *niaure* wskazuje na fakt wyłączności. Jednocześnie tym ostatnim terminem określają tubylcy takie relacje, jak „moja wyspa”, „moje morze”, „mój ojciec” — czyli *niaure* jest też pojęciem pewnego rodzaju współwłasności. Mąż mówi o swojej żonie *ain niau*, czyli „moja kobieta”, zaś o drzewie, które rośnie w jego ogrodzie, powie *kai niau* — „moje drzewo”. Gdy umiera, to „jego drzewo” zostaje ścięte, gdyż będzie ono teraz *kai niau* w jego życiu duchowym. Wyspiarze, mówiąc o zasadach własności w jej tradycyjnej formie (*amum rau*), rozróżniają zatem indywidualną i wspólną — czyli rodzinną, wioskową, klanową lub ogólnoplemienną — formę posiadania.

Jej rodzaj może ulegać zmianie, szczególnie gdy wchodzi w grę przekazywanie własności. Ojciec może podarować swoje drzewa synom czy córkom. Wtedy, mówiąc o tych drzewach, będzie używał zwrotu *niaure*, natomiast dzieci mówić będą *niau*. Drzewo takie przejmuje też coś z relacji ojca–dziecka. Pod tym drzewem opłakiwać będą dzieci śmierć ojca, pod to drzewo przyprowadzać będą swoje dzieci, by opowiadać im o ich dziadku; będą też w jego cieniu sypiali, by kontaktować się ze zmarłym ojcem.

Przyjmuje się, iż posiadacz jest ojcem swojej własności (*itamami*). „Ojcami” w tym wypadku mogą być zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Właściciele określani są również terminem *tama* (dosłownie: ojciec), co oznacza, że jakby „spłodzili” daną rzecz. Bycie *tama* to nie tylko przywilej posiadania, ale i obowiązek dbałości o to, co się posiada. Wyżej podane formy tradycyjnego prawa własności odnoszą się nie tylko do życia materialnego na ziemi, ale — według wiary tubylców — obowiązuje również w życiu duchowym po śmierci.

Dawniej pojęcie *tama* w odniesieniu do własności miało głębsze znaczenie, gdyż było w większym stopniu personifikowane, ponieważ wszystko, co miało wartość dla przeciętnego wyspiarza, dostał on wcześniej od ojca. Powodowało to większe poszanowanie danej rzeczy w społeczności.

Wśród mieszkańców Biem powszechnie znany jest mit o zawłaszczeniu i podziale ziemi pomiędzy społeczność wyspy. Dawno temu nie istniała jeszcze grupa ludzi po-

siadających ziemię — *aruk*, a każdy klan mieszkał osobno. Pewnego razu wszyscy zgromadzili się i postanowili połączyć. Wybrali zatem wspólnego *tanepa*, wspólnie organizowali *kuluou* i *singsingi*. Jednak ich miejsce zamieszkania, Kiedbino, było zbyt małe, i nie mogło wszystkich pomieścić ani dać im odpowiednich ilości pożywienia. Dlatego postanowili powiększyć swoje terytorium, karczując ziemię z *matou*, czyli drzew i lian. Na nowym, większym terytorium wódz podzielił ziemię na poszczególne domy — *tau*. Każda rodzina otrzymała własny dom i ziemię.

Właściciele tych domów ogłosili, że każdy, kto zechce się tu osiedlić, dostanie własny kawałek ziemi pod budowę domu. Na wieść o tym ze wszystkich stron wyspy zaczęli przybywać ludzie i tak powstała społeczność *aruk*, nazywana w tym czasie *malal*. Społeczność ta stworzyła osiedla (rodzaj „gniazda rodowego”): Ibgageno, które było w posiadaniu rodziny Not, oraz osady Muon i Kuaio, zamieszkałe przez rodziny Sakanau, Mout, Alup i Fabier. Ich wielki *tanep*, noszący imię Samgai, zamieszkał w miejscu Muon Kuaio.

Podział ten obowiązuje do dnia dzisiejszego, tu mają swoje domy potomkowie rodów, wymienionych w opowieści. Tu również mieszka ich wódz, a wokół jego domu jest dużo miejsca, gdzie nadal odbywają się *singsingi* i *kuluou*. Jednak w *aruk* są również i inni przybysze, którzy niegdyś nie otrzymali zgody wodza na wybudowanie domów i osiedlenie się na tym terenie. Do takich osiadłych bez pozwolenia należą między innymi Kabong tibu, czyli potomkowie Kabonga. Do nich bowiem należy opuszczona wcześniej ziemia Rabakok, a nie ziemia *Aruk*. Taka wspólnota z innej części wyspy, osiedlona na cudzym terenie, nosi nazwę *anubuk*, a jej przywódca ma tytuł *tanep anubuk*. Pierwszym takim *tanepem* był Samgai, który umarł bezdzietnie, po nim zaś na *tanepa anubuk* wybrany został Sagain, który spokrewniony był z *tanepem* Auringiem. Sagain bezprawnie sprowadził całą rodzinę na ziemię, należącą do *aruk*. Razem z przybyszami częściowo zmieniły się relacje władzy — zmniejszyła się rola wodza, który nie mógł się już odwoływać do argumentu mitycznego obcowania z ziemią. Niektórzy tubylcy uważają, że przybyszów powinno się usunąć, gdyż według tradycyjnego prawa nie są właścicielami ziemi, na której mieszkają.

Znana jest również legenda mówiąca o grupie Mudulo, zamieszkującej *anubuk* Mungbeniau w okolicy Guruom. Dawno temu, po wielkim wybuchu wulkanu, wszyscy mieszkańcy opuścili ten niebezpieczny teren, udając się do innych rejonów wyspy. Wielu w ogóle opuściło wyspę, udając się na wyspy sąsiednie: Rubrub, Kadawar, Weil, Koil, Manam, Bagbag, Boasa, Karkar oraz na stały ląd w okolicy Bogii. W tym niebezpiecznym miejscu pozostała tylko jedna kobieta o imieniu Maneu. Schroniła się w jaskini zwanej Naren, znajdującej się w pobliżu krateru. Wódz tej ziemi o imieniu Kinang schronił się na wyspie Rubrub, jednak po jakimś czasie wrócił tu, i odnalazł Maneu; przyprowadził ją na swoją ziemię. Potem, wędrując po wszystkich wyspach, na których byli jego poddani, sprowadzał ich tutaj. Wódz ten dał początek nowej grupie *anubuk*, Mudulo. W czasie przebywania na wygnaniu niektórzy ludzie weszli w związki małżeńskie z mieszkańcami innych wysp lub ze stałego lądu. Powrócili więc razem z rodzinami, zabierając stamtąd swój dobytek, święte kamienie. Pierwszym wodzem tego *anubuk* był Kinang, a po nim nastał Kol.

Anubuk Mudulo stworzyli ludzie o imionach Marten, Nakai, Kairang, Kabong, Salmien, Akaur Bainai, którzy byli w tej grupie *bigmenami*.

Do dnia dzisiejszego istnieje jednak spór, czy usunąć potomków Akaura, Salmiena, Nakaia i Kairanga z ziemi Mudulo, na którą zaproszeni zostali przez Kinanga. Jednak przeważa opinia, że powinni tam pozostać, bo zaprosił ich *tanep*.

Inną jeszcze grupę, o nazwie Kulgirab, zorganizował człowiek o imieniu Buon, który był pierwszym jej wodzem. Stracił swoją pozycję wodza przez zawarcie związku małżeńskiego z kobietą z plebsu, która nie była med. Legenda głosi, że wcześniej mieszkał on w miejscu zwanym Mudulo. Jednak razem z innymi ludźmi, a w tym również z częścią mieszkańców Mudulo i Aruk założył Kulgirab. Tymi pierwszymi *bigmenami* byli między innymi: Kalsau, Ikied, Kiginamtibu, Kiedalu, Ramoi i Kamgar. Obecnie ludzie wchodzący do tej grupy nie mają samodzielnych *singsingów* lub innych uroczystości a na czas świąt łączą się ze społecznością Aruk.

Obiektami własności na wyspie są: klany, ziemia — zarówno tereny zabudowane lub przeznaczone pod budownictwo, jak ziemia uprawna — ugory, minerały, woda (pitną i morską), wybrzeże, skały i rafy koralowe. Do tej kategorii dodać też trzeba palmy betelowe i kokosowe, drzewa chlebowe, drzewa ela oraz krzewy i rośliny mające wartość rynkową, takie jak kawa lub kakaowce.

Kategoria własności zasiedlonej jest z zasady określana jako *niaure*, czyli należąca do wspólnoty. Wyjątkiem jest tereny podarowane lub sprzedane misji katolickiej, a także przeznaczone pod zabudowania szkolne.

Bez posiadania ziemi nie ma możliwości życia na wyspie, więc wyjściem jest szukanie możliwości zarobkowania na głównym lądzie i co się z tym często wiąże zakazem wieloletnim odwiedzin wyspy i rodziny.

Z tego szczególnego traktowania ziemi wynikają także zasady, dotyczące jej dzielenia. Gruntu nie można podarować według własnej woli. Przekazanie ziemi człowiekowi, który nie ma do niej obowiązujących tradycyjnych praw, uważane jest za rodzaj zabójstwa we własnej rodzinie, gdyż ta, przez pozbawienie jej życiodajnej części, skazana zostaje na głód.

Prawo własności ziemi jest na wyspie zagadnieniem bardzo niejasnym i skomplikowanym, i to nie tylko dla obcych. Dezorientację pogłębia fakt, że na Biem toczy się stale wiele sporów o prawa własności do ziemi. Sądy państwowe dystryktu czy prowincji nie zawsze są w stanie rozstrzygnąć ten problem zgodnie z obowiązującym prawem, bywa więc, że sprawy przekazywane są do sądów wioskowych, gdzie wódz wydaje wyroki zgodnie z tradycją, a co ważniejsze — zgodnie z poczuciem tradycyjnie pojmowanej sprawiedliwości. Dodać tu trzeba, że w pojęciu wyspiarzy nie ma rozgraniczenia pomiędzy powierzchnią ziemi a tym, co znajduje się pod nią, nawet bardzo głęboko. Ziemia to całość stworzenia, a więc wszystko, co się w niej znajduje, należy do „ojca ziemi”, czyli tego, komu przeznaczył ją Nanarang, a nie — jak w prawodawstwie angielskim — do królowej.

W całej Papui Nowej Gwinei trudno mówić jednostce o posiadaniu ziemi czy czegoś innego na własność. Ziemia jest własnością klanu, rodziny. To samo dotyczy tego wszystkiego, co na tej ziemi się znajduje. Do indywidualnych własności zaliczyć można posiadanie jakiś drzew, krzewów. Tak samo tradycyjne historie, tańce,

pieśni, święte kamienie i miejsca, wzory, lekarstwa, magia mogą być własnością rodzinną, a nawet indywidualną. Nim ktoś z zewnątrz zechce je użyć, musi wpierw uzyskać zgodę właścicieli. Podobnie imiona są własnością rodziny. Dopiero przez otrzymanie imienia ktoś staje się jej członkiem.

Prawo do używania ziemi, uprawy ogrodów i zbierania orzechów, jagód i owoców zazwyczaj przechodzi z ojca na syna. Mamy tu do czynienia z dziedziczeniem prawa własności przez urodzenie. Dziedziczy pierworodny, z tym, że ojciec podkreśla, że ma on podzielić się ziemią z rodzeństwem, szczególnie bliskim ojcu jest najmłodsze dziecko; dla niego często ojciec wyznacza kawałek ogrodu. Jeżeli ojciec umiera, gdy dzieci są jeszcze małe, wtedy do czasu ich dorostania ziemią opiekuje się brat ojca. Decyzja ojca odnośnie podziału ziemi staje się prawomocna po jego śmierci. Nie spotkałem się ani z jednym przypadkiem, że „testament” ojca zostałby podważany po jego śmierci. Jednak nagła śmierć ojca i brak instrukcji odnośnie podziału ziemi kończy się sporami, a nawet walkami w rodzinie. W takich przypadkach młodszy bracia roszczą sobie pretensje do wymiaru pola a częściej do położenia, w którym ojcowiznę daje im najstarszy brat w użytkowanie. Jeżeli spór nie ma szybkiego zakończenia, wtedy bracia zmarłego próbują negocjować, a gdy i ich działanie nie osiągnie pożądanego skutku, wtedy o sporze decyduje *tanep*, którego decyzji już się nie podważa.

Oprócz synów kawałki ziemi mogą dostać — ale tylko w użytkowanie — córki. Czasami mamy do czynienia z sytuacją, że ziemia dostaje się córkom poprzez testament ojca, lub jako dodatkowa darowizna. Tego typu darowizny prawie zawsze są kwestionowane przez męską część rodziny. Kobiety posiadające ziemię, będą na niej gospodarzyć, ale dopiero po zawarciu związków małżeńskich. Nie nazywają jej też „swoją ziemią”, czy „swoimi ogrodami”, ale oddają ją pod opiekę mężom. W każdej jednak chwili mogą ją zabrać mężom, co ma miejsce szczególnie w przypadkach wzięcia przez nich drugich żon. Uprawianie ziemi żon ma w jakiś sposób przypominać im o prezentach dla teściów i szwagrów. Ziemię ojcowską kobieta zazwyczaj przekazuje w dziedziczenie swemu najstarszemu synowi; chyba że jej brat zadecyduje inaczej. Gdyby kobieta owdowiała i wróciła do swojej wioski, ziemia przejdzie do rodziny brata. Wtedy on uprawia ziemię, zaś kobieta otrzymuje pożywienie dla siebie i dzieci.

Nowe zamążpójście niekoniecznie wiąże się z otrzymaniem od brata dawnego kawałka ziemi. W innym przypadku w celu połączenia ziemi z rodziną aranżuje się tak związki małżeńskie, by ziemia wróciła do dawnych właścicieli. Ma to miejsce, gdy w trzeciej generacji dziewczyna wychodzi za mąż za mężczyznę z rodu brata swojej babki. Dziedziczy ona wtedy ziemię babki, która w ten sposób powraca do babcinego brata. Sytuacja może też być taka, że ojciec daje duże kawałki ziemi swoim córkom, by w ten sposób spowodować ich pozostanie w swojej wiosce — i wtedy po ich zamążpójściu mężowie przenoszą się do wioski swoich żon.

Istnieje problem przekazywania ziemi ludziom obcym. W przypadku zawarcia związku małżeńskiego z kobietą z wyspy, otrzymuje on prawa do używania ziemi jej brata, ale nie ma do niej praw własności. Czasami dochodzi do transakcji finansowej, gdy pozwala się jakiś kawałek ziemi nabyć za odpowiednią zapłatą. Takie przypadki

rozpoczynają jednak serię kłótni i walk pomiędzy rodziną sprzedającą a kupującą — obiektem sporów są tu zazwyczaj prawa do transakcji i podziału zapłaty.

Kiedy gospodarz nie ma syna, ziemię otrzymuje jego córka, ale pod warunkiem, że potem przekaze ją najstarszemu synowi czy też nawet wszystkim synom. Często takiej sytuacji próbuje się uniknąć poprzez adoptowanie dziecka płci męskiej (najczęściej syna jakiegoś bliskiego krewnego), któremu przekazuje się w ten sposób prawa dziedziczenia. Bywa jednak, że mężczyzna umiera, nie posiadając dziecka własnego ani adoptowanego. W takim przypadku ziemia przechodzi na własność potomka męskiego najbliższego krewnego zmarłego. Nacisk kładzie się na to, by taki dziedzic był pierworodnym i pochodził z najbliższej rodziny. Pierwszeństwo będzie miał tu więc pierworodny syn brata ojca. O ile nie ma takiej osoby wśród braci ojca, wybiera się krewnych ze strony córek brata. W takim przypadku dziedziczy najstarszy syn pierworodnej córki brata zmarłego. Jeżeli zmarły nie miał braci, wtedy dziedzicem jest najstarszy syn jego siostry. W przypadku, gdy i on nie miał ani braci ani sióstr, dziedziczy jego ziemię najstarszy syn najstarszego brata ojca zmarłego — a gdy i takiego nie ma, to wtedy dziedzictwo przejmuje najstarszy syn najstarszej córki brata ojca. Gdy i ta opcja nie wchodzi w rachubę, dziedzicem będzie najstarszy syn najstarszej siostry ojca.

W przypadku śmierci człowieka bezdzietnego *tanepowie* mogą zmienić prawo dziedziczenia i sami przejąć jego ziemię w posiadanie, nawet mimo protestu dalszych krewnych. Zajmujący ziemię wódz zazwyczaj tłumaczy, że mając wiele żon, potrzebuje więcej gruntów, względnie obiecuje, że ziemię tę przeznaczy na ogrody komunalne, z których jedzenie będzie służyło całej wspólnoty.

Dawniej istniało jeszcze prawo zdobywania ziemi przez walkę i wojnę. Dotyczyło to jednak zazwyczaj terenów, położonych na innych wyspach.

Kłótnie o ziemię należały w przeszłości do rzadkości, bo było jej wystarczająco. Dziś sytuacja uległa zmianie w związku ze wzrostem liczby mieszkańców i — co się z tym wiąże — brakiem ziemi pod ogrody. Wpływ na intensyfikację sporów ma także nowy obyczaj sadzenia w ogrodach roślin dochodowych, takich jak kawa czy kakao. W przeszłości zdarzały się przypadki grabieży ziemi, dokonywanej najczęściej przez rodziny *tanepów*, szczególnie ich braci, którzy pod pozorem uprawy wielkich ogrodów na kulu brali ziemię, należąca do gadgad, i nie chcieli jej zwrócić. Obecnie w takich sytuacjach żądają oni od gadgad zapłaty za używanie ziemi i za rośliny oraz drzewa na niej się znajdujące, co często przekreśla możliwość odzyskania ziemi przez ubogiego wyspiarza. Takim grabieżcą był Soup, brat Taragobiego i jego synowie.

Od czasów mitycznych każdy klan, mając odrębność terytorialną, posiada również własny obszar wybrzeża, na którym ludzie z innych grup społecznych nie mogą przebywać ani dokonywać połowów. Osoby spoza tych grup przebywające na ich terenie podlegają karze; nawet karze śmierci. Obecnie ta zasada zanika i wybrzeże staje się dostępne w całości dla wszystkich. Wyjątek stanowi tylko miejsce i czas, w których przeprowadza się praktyki magiczne, związane ze sprowadzaniem przyprawów morza *buol*. Kiedy czarownik — specjalista *tamot agon* — powiadamia wodza, że przystępuje do pracy, wódz wydaje zakaz przebywania i kąpieli w morzu w tym rejonie.



Prawo własności raf koralowych, które dawniej było przestrzegane rygorystycznie, obecnie jest zachowywane tylko częściowo. Łowienie ryb na rafach koralowych jest więc dziś dozwolone wszystkim, chociaż stosowanie specjalnych narzędzi (np. dzid — *supsup* czy *soap*) pozostaje nadal wyłącznym przywilejem właściciela rafy.

Na wyspie nie ma rzek, ale bywa, że woda deszczowa spływająca z gór lub wulkanu, gromadzi się w zagłębieniach czy wydrążonych kamieniach, znajdujących się na ziemi będącej własnością danej rodziny. Woda ta też stanowi jej własność i niedopuszczalne jest czerpanie jej przez innych ludzi.

Istotna jest kwestia własności wybrzeża (*rau*) w aspekcie możliwości cumowania na nim łodzi. W zasadzie całe wybrzeże wyspy stanowi własność któregoś z klanów bądź jakiejś rodziny, dlatego też tradycyjne prawo zabrania umieszczania łodzi w dowolnych miejscach. W takim wypadku dopuszczalne jest zaanektowanie lub zniszczenie obcej łodzi. Własność wybrzeża jest analogiczna do własności domu. Na wybrzeżu można wydzielić trzy *rau*: teren należący do rodziny Gurum, teren należący do potomków rodziny Bur oraz teren zarezerwowany dla potomków rodziny Bam.

Dlatego wielkim przestępstwem byłoby zabranie pozostawionej na brzegu łodzi, przywłaszczenie sobie z niej wiosła lub innego przedmiotu, np. dzidy czy naczynia do wybierania wody (*nim*).

Każdy klan lub grupa specjalistów, czyli „ojców” (*tamor*) przedmiotów kultowych, bądź wzorów lub ozdób, posiada wyłączność na wytwory swojej pracy. Prawo stosowania określonych wzorów ozdobnych na łodziach czy żaglach stanowi domenę jego twórcy, nikt inny nie może ich stosować dowolnie. Podobnie wygląda sprawa tańców i pieśni. To są dobra, które trzeba „kupić” i dopiero wówczas — po uzyskaniu zgody twórcy — stosować jako własne. Jednak istnieją obszary działania, które nie podlegają wymianie i stanowią najgłębiej strzeżoną tajemnicę. Dotyczy to zagadnień związanych ze stosowaniem zaklęć magicznych, leczenia ludzi i zwierząt, kultowych rzeźb i malowideł, a także wzorów umieszczanych na domach mieszkalnych.

Innymi elementami własności kulturowej dane grupy społecznej czy klanu są pieśni i tańce — *singsingi*. Tylko niektóre z nich są własnością jednej grupy społecznej czy danego klanu. *Singsingi* stare, dotyczące duchów czy bóstw, bywają otoczone tajemnicą, której powiernikami są ich „ojcowie”, szczególnie wodzowie i bigmeni.

Zagadnienia prawa wyłączności dotyczą również tradycyjnych zachowań i form postępowania, które obowiązują tylko wybrane osoby lub grupy społeczne. Osobom nieupoważnionym przez pokoleniową tradycję zabronione jest stosowanie tych praktyk. Uzurpator, jako złodziej, spotyka się z potępieniem i poniżeniem przez lokalną społeczność.

Wspominaliśmy już o prawach wyłączności wodza (ewentualnie *dziangdzian-gów*, działających w imieniu *tanepa*) do odbywania pewnych czynności obrzędowych, na czele z wyprawianiem *kuluou*. Szereg podobnych czynności i znaków przypisany jest do różnorodnych grup społecznych. Należy do nich wyłączność grania na kultowych instrumentach muzycznych, np. na *garamutach*, na których

przesyłane są specjalne sygnały (*babor*), wzywające na zgromadzenia. Tylko ci, którzy są „ojcami” tych sygnałów, mogą grać na instrumencie. Ciekawe, że same bębny stanowią własność wodza, jednak przechowywane są przez innych członków danego klanu, którzy posiadają pełnomocnictwa *tanepa*. Powiernicy *garamutów* mają też prawo nadawania tym kultowym instrumentom imion, mogą też ozdabiać je własnymi wzorami i motywami.

Zasady tak rozumianego prawa własności obejmują też w pełnym zakresie ozdoby stroju, właściwe dla każdego klanu (*nadžing*) oraz własne motywy dekoracyjne (*gargar*). Bliżej na ten temat opowiemy w następnym rozdziale.

Każda rodzina posiada też własne i wyłączne imiona. Mogą być one dziedziczne, ale nie można ich sobie przywłaszczać. Imiona należą do rodziny matki dzieci i to ona je nadaje. „Pułą imion” rozporządza zaś ich specjalny powiernik, np. brat matki albo jej starsza siostra. Tego powiernika rodowych imion młodszy członek rodziny prosi o zgodę na przyznanie prawa do konkretnego imienia jego dziecku. Dopiero po zgodzie powiernika może je nadać matka.

Całą ziemię oraz inną własność ojca, np. drzewa, sprzęty domowe, łodzie, a także mity, dekoracje i wzory, dziedziczy po ojcu pierworodny syn. Tubylcy mówią, że w pierworodnym dziecku płynie krew ojca — *tanim*, twierdzą też, że ziemia idzie w ręce najstarszego syna, bo jest on owocem „pierwszej miłości”. Nawet kiedy jeszcze żyje ojciec, syn pierworodny, z chwilą zawarcia związku małżeńskiego, dziedziczy połowę ziemi. Z pozostałej części gruntu ojciec może obdzielać inne dzieci, ale zazwyczaj jest to tylko forma dzierżawy, która i tak wróci do pierworodnego. On też wreszcie, mając wszystką ziemię, zobowiązany jest do zapraszania reszty rodzeństwa do pracy w swoich ogrodach, by potem móc obdzielać najbliższych płodami rolnymi.

Młody dziedzic, według tradycji, przekazuje każdemu z rodzeństwa po jednym drzewie chlebowym oraz po jednej palmie kokosowej i betelowej. Tak samo czyni z talerzami, koszykami, wiosłami czy dzidami. Córkom często daje dziedziczone przedmioty sam ojciec. Warunkiem dziedziczenia przez najstarszego syna jest jednak zawarcie małżeństwa według woli ojca.

By zapobiec przejściu ziemi w obce ręce, małżeństwa pierworodnych synów aranżuje się w ten sposób, by ziemia zostawała w rękach tej samej rodziny (mówiliśmy już o tym w rozdziale pierwszym).

Po matce dziedziczy się niewiele. Przeważnie w imieniu matki dostaje się coś od brata matki, *kandere*.

Razem z ziemią rodzice przekazują dzieciom jej historię, razem z wiedzą, gdzie przebiegają granice ich własności i jak są one oznaczone, imionami dawnych jej właścicieli, członków danego rodu czy rodziny, oraz sposobami najlepszej uprawy.

W przypadku śmierci ojca w czasie, gdy dzieci są jeszcze małoletnie, ziemia przechodzi czasowo w posiadanie brata ojca. Przekazana ona zostanie dzieciom w chwili, gdy osiągną pełnoletność. I choć czasem ociąganie się stryja w przekazywaniu spuścizny doprowadza go do kłótni z dorastającym pierworodnym, na ogół testament ojca nie jest podważany. Natomiast gdy ojciec wydziedzicza syna, ziemię najczęściej przekazuje siostrzeńcowi, lecz rodzina dochodzi wtedy zawsze swoich

praw, czy to przez odpowiednio zawarte małżeństwo, czy przez pomoc w czasie choroby i pogrzebu ojca.

Za życia ojciec może dać małe kawałki ziemi jako wyprawki wychodzącym za mąż córkom. One zaś dają tę ziemię w doглядanie swoim mężom. Ci jednak nie stają się przez to jej właścicielami, „doglądają jej” tylko na prośbę żon. Pozadane jest, by dana córkom w depozyt ziemia wróciła do rodziny ojca. Czyni się to przez naznaczenie dzieciom odpowiednich partnerów do małżeństwa, przez które ziemia podlega rekomasacji. Bywa często, że na przykład syn takiej kobiety wysyła córkę do rodziny brata matki, by wyszła za mąż za wnuka lub syna tego ostatniego.

Ziemia nie może być dziedziczona przez siostrzeńców, z wyjątkiem sytuacji, gdy brat nie posiada dzieci. Natomiast gdy pierwotnym dzieckiem okaże się córka, to ona wówczas dziedziczy ziemię.

Istnieją jednak sytuacje, w których ziemię dziedziczą inni, często obcy ludzie. Dzieje się to, gdy ktoś obcy dogląda chorego właściciela ziemi i pochowa go po śmierci (*aunar puai*), oraz gdy rodzina nie mogła pochować zmarłego, ponieważ ciało było w stanie rozkładu — wówczas ziemię dziedziczy osoba dokonująca pochówku (*aunar puai, lama iasak*). W takich wypadkach rodzina zmarłego stara się odzyskać utraconą ziemię (*kubur imulki*): jeżeli tego nie uczyni, ziemia definitywnie przejdzie na własność potomstwa ostatniego właściciela.

Tubylcom znane są również inne sytuacje, w których dopuszczalne jest przekazanie ziemi w dziedziczną własność osobie obcej. *Kubur ituotki* — oznacza, że ziemię można nabyć drogą kupna. Zapłaty za ziemię dokonuje się, przekazując dotychczasowemu właścicielowi odpowiednią ilość świń lub świńskich kłów, psich zębów czy też innych wartościowych przedmiotów. Tak nabyta ziemia już nigdy nie powraca do dawnych właścicieli. *Kubur isiki piu-o; kubur imulki piu-en lamu* — to zdobycie ziemi siłą; grunta tak przywłaszczone tylko w ten sam sposób mogą zostać odzyskane. *Kubur muku nganagini* — to dziedziczenie ziemi przez nieślubne dziecko córki. Dziecko może dziedziczyć ziemię po dziadku lub po ojcu, o ile ten się ujawni i przyzna publicznie do ojcostwa. *Ipil-eu; ipil ioad* — to przekazanie ziemi obcej osobie na podstawie danego przyrzeczenia. Może to nastąpić tylko w szczególnych przypadkach: w sytuacji, gdy małżeństwo jest bezdzietne — ziemię może wtedy odziedziczyć rodzina, która się nim opiekowała (*nat tatab, ipil ek-di*), w sytuacji, gdy dzieci nie opiekują się chorymi rodzicami i kłócą się z nimi (*nat ditei tag disiegi*), wreszcie w przypadku posiadania przez małżeństwo tylko syna i córki — ziemia wówczas jest dzielona pomiędzy oboje (*kubur ngamu lama*), jednak w przyszłości — poprzez zawarcie odpowiedniego związku małżeńskiego — z powrotem przechodzi ona w posiadanie brata.

Tradycyjne formy dziedziczenia w rodzinie są na wyspie nadal przestrzegane, choć istnieje też możliwość zakupu ziemi przez innych tubylców, bądź przybyszów z zewnątrz. Dotyczy to jednak na ogół gruntów pod budowę. Ziemia, na której znajdują się ogrody uprawne, w zasadzie nie podlega sprzedaży. Zapłatą za ziemię dawniej była przekazanie odpowiedniej ilości fletów *nibiek*, świń czy szabl *świńskich dzuong*. Dziś taką formę wypiera zapłata gotówką, albo wynagrodzenie w dobrach materialnych, właściwych cywilizacji zachodniej. Najczęściej powodem za-

kupu ziemi jest chęć uzyskania dostępu do wybrzeża, co umożliwia cumowanie łodzi i połów ryb.

Ziemię można też nabyć jako rekompensatę za poniesiony trud: oddanie świni i urządzenie stypy obcej osobie (najczęściej czyni tak wódz), czy pomoc udzieloną obcemu w walce o odzyskanie zagrabionej ziemi (tzw. „kupienie krwi” walczącego). Ziemia jest też rekompensatą za uprowadzenie kogoś żony; przyjmującym zapłatę jest wówczas ojciec kobiety. Przekazanie ziemi bywa również formą zadośćuczynienia matce dziecka nieślubnego przez jego ojca.

Spotkać się także można z przypadkami czasowego użyczenia ziemi pod uprawę. Jednak na ogół okres jej wynajmu jest na tyle krótki, by wypożyczający nie utracił prawa do własności „przez zasiedzenie” pożyczkobiorcy.

Powiększanie areałów rolnych — choć coraz rzadziej — odbywa się też poprzez karczowanie buszu lub zajmowanie terenów nie należących do nikogo i uważanych za nieurodajne i trudno uprawne, np. w bliskim sąsiedztwie wulkanu. W taki sposób powiększają swoją własność szczególnie pracowici ludzie. Na wyspie określa się to jako „odkrycie” nowej ziemi.

Dawniej — jak już wspomnieliśmy — zaludniony był teren całej wyspy, domostwa były rozrzucone i nie było specjalnych ograniczeń w przemieszczaniu się. Wraz z podziałem na kłany nastąpił podział wyspy i pojawiła się własność ziemi. Granice obszaru (bajor) należące do klanu Kukubua i ziemi klanu Biat wyznacza magiczny kamień (pat), zwany Pat Ualain. Obszary, będące własnością klanu Biat, oddziela od terenów klanu Sagalub miejsce zwane Ruor. Istnieje jeszcze osobna grupa ludzi, zwana „potomkami Malbuongolieb”, którzy tworzą osobną rodzinę i nie chcą łączyć się z żadnym z klanów. I oni mają swój kawałek ziemi.

Kiedyś granice obszarów, należących do poszczególnych klanów, bądź rodzin, były wyraźnie oznakowane i mocno strzeżone. Tubylcy gromadzili w domach duchów broń dla ich obrony. Częste walki graniczne uniemożliwiły swobodne przemieszczanie się w terenie, a każdy obcy człowiek był postrzegany jako potencjalny zaborca. Często przywoływano na pamięć śmierć Maruka i Malaia, którzy zostali zabici przez ludzi zamieszkujących teren Kumuk, broniąc przesuwanych przez tych ostatnich totemów granicznych. Po zakończeniu waśni zbrojnej o granicę, często następowało jej wytyczenie w nowym miejscu, oznakowanym przez określone drzewo czy krzew. Zgodę na jego posadzenie musiały wyrazić obie strony.

W każdym klanie jest specjalista, który doskonale się orientuje, gdzie znajdują się granice klanowej ziemi; ludzie ci są najczęściej rozjemcami w sporach granicznych.

Na straży granic własnego terytorium i w rozstrzyganiu sporów o ziemię dużą rolę odgrywają tzw. liderzy ziemi. Są to ludzie cieszący się autorytetem, którzy orientują się w historycznym przebiegu granic pomiędzy poszczególnymi klanami bądź rodzinami. Liderami ziemi są najczęściej pierworodni synowie ich właścicieli, natomiast w sporze o ziemię, która jest własnością całego klanu werdykt wydaje wódz danego klanu, gdyż jest on jednocześnie wodzem danego terytorium.

Tubylców obowiązuje zasada, że na cudzej ziemi nie powinno się przebywać i to zarówno na terenie domostwa, ogrodu czy buszu. Oznaczenia granic własności nie wolno przekraczać. Zakaz dotyczący tych spraw określany jest jako *malek*. Na cu-

dziej ziemi nie wolno też odbywać stosunków seksualnych (*lum be malek*), bo to może spowodować obniżenie plonów. Winni, którym ten występek zostanie udowodniony, muszą zapłacić grzywnę „za zniszczenia”.

Istotnym elementem prawa dziedziczenia ziemi (*nieg*) jest rytuał *gulai*, oznaczający przekazanie prawa do dziedzictwa. „Ojciec” ziemi oprowadza po niej dziedzica, przekazuje mu jej historię i przedstawia go duchom tego miejsca — szczególnie duchom swoich przodków — dla których następcą, aby objąć schedę, musi stać się „dzieckiem”. Jeżeli dziedzictwo obejmuje osoba obca, musi ona zostać najpierw usynowiona przez dotychczasowego właściciela.

Cenną dla tubylców własnością jest również ich dobytek, to jest dom i zwierzęta hodowlane, będące podstawą ich pożywienia. Szczególne znaczenie mają tu świnie i psy. Każda świnia jest oznakowana poprzez cięcia na uszach. Poszczególne żyjące tu klany stosują różne wzory nacięć i w ten sposób zaznaczają swoją własność. Wprowadzanie nowych znaków oraz kradzież zwierząt najczęściej doprowadza do kłótni i bójek. Oznakowanie zwierząt i zachowywanie tradycyjnych wzorów — według relacji tubylców — jest ważne nie tylko dla żyjących, ale także dla duchów przodków i duchów wcześniej zabitych świń. Nadanie każdej świni imienia, które jest własnością danego klanu czy rodziny, określa z jednej strony jej właściciela, z drugiej zaś — pozwala na łatwiejsze wykrycie złodzieja. Wyspiarze, przekazując czy dając w prezencie świnie, która ma już nadane imię, pilnują by oddać ją osobie będącej członkiem rodziny. W przeciwnym wypadku mogą utracić rodzinne prawo własności tego imienia.

Nominalnie wszystkie świnie należą do wodza, i tylko on może je przydzielać swoim ludziom w celu ich karmienia oraz — gdy wyrosną — przekazania ich do spożycia na uczcie.

Ludzie starsi cieszą się na wyspie powszechnym szacunkiem. Podziwia się ich za wiedzę, za doświadczenie, którym dzielą się z młodszymi, szczególnie z młodzieżą i dziećmi. Potomstwo zapewnia im bezpieczną starość, budując im dom, dostarczając pokarmu, ubioru, tytoniu i orzechów betelowych, przynosząc im drzewo na ognisko oraz pomagając w utrzymaniu osobistej higieny. Inni mieszkańcy wyspy okazują im respekt, odwiedzając ich, rozmawiając z nimi i dzieląc się z nimi jedzeniem. Sąsiedzi dbają też, by dzieci nie robiły zbyt dużo hałasu w pobliżu domów starszych ludzi.

Sami jednak starsi, by inni okazywali im szacunek, powinni przestrzegać pewnych zasad. Nie mogą zrzędzić i narzekać, ani o nikim mówić źle, nie powinni żartować z innych, nie przystoi też, by gorszyli dzieci opowiadaniem o swoich niegdyśiejszych wyczynach seksualnych. Jednym słowem — powinni zachowywać postawę godności.

Na wyspie Biem, podobnie jak w wielu innych społecznościach plemiennych, kobieta jest postrzegana jako podporządkowana mężczyźnie. Nie pełni ona ważniejszych funkcji społecznych i religijnych i ogólnie jest niżej usytuowana w hierarchii plemiennej. Nawet podczas inicjacji nie jest ona wprowadzana w świat duchów — za wyjątkiem *med*. Złamanie tego porządku — zdaniem krajowców — może doprowadzić do zemsty duchów, zwłaszcza *masalajów*, szczególnie wrażliwych na

„zapachy kobiet”. Złożone funkcje fizjologiczne kobiecego organizmu wskazują tu na niższy status kobiety w społeczności. Mity mówią, że to mężczyzna jest przyczyną pierwszej menstruacji. Tubylcy podkreślają tę niższość mówiąc, że „kobiety krwawią, karmią i rodzą dzieci”.

Różnice w zachowaniach i czynnościach, wykonywanych przez kobiety oraz mężczyzn, potwierdzają tę zasadę. Kobiety noszą odmienne stroje, inaczej czeszą się i układają włosy, wykonują też inne prace. Siadają w oddzielnych grupach i w inny sposób niż mężczyźni, noszą ciężary na głowach, na plecach lub w rękach, podczas gdy mężczyźni używają koszy, wieszanych na ramieniu lub niesionych pod pachą.

Jednak same kobiety na Biem nie czują się w jakiś szczególny sposób przez te różnice poniżane. Muszą one oczywiście pamiętać, że osobą najważniejszą w rodzinie jest mężczyzna — mąż, i że to jemu należy okazywać respekt i posłuszeństwo (*nabarangaki*). Jednak na co dzień ten element nierówności niwelowany jest przez podział obowiązków i praw, różny dla mężczyzny i dla kobiety, chociaż równie absorbujący. Głównym zadaniem kobiet jest doglądanie domu, przygotowywanie posiłków i opieka nad dziećmi — podobnie jak zadaniem mężczyzn jest zapewnienie rodzinie bezpieczeństwa i dobrobytu. Podobnie surowo, jak u mężczyzn, piętnuje się u kobiet zdrady i cudzołóstwo. Jeżeli kobieta nie wywiązuje się ze swych obowiązków to — analogicznie do mężczyzny — mówi się o niej, że „nie jest sobą” (kobietą).

Wzór dobrej kobiety, to na Biem *ain mali*, która dba o męża i rodzinę, jest wierna i pracowita — w odróżnieniu od zwykłej *ain bai*, często leniwej i nie doglądającej rodziny. *Ain mali* jest też wierna, pokorna i posłuszna mężowi. Ciekawe, że takie kryteria oceny formułują też same kobiety.

Poza instytucją *med* nie ma tu jakiegos szczególnego zróżnicowania, hierarchii w kobiecym świecie na wyspie.

Natomiast świat wartości, stosowany wobec mężczyzn, zawiera przeplatające się elementy oceny moralnej i oceny miejsca w społecznej hierarchii. *Tamot mali* — to tytuł, przysługujący zazwyczaj *dziangdziangom* i innym „wielkim ludziom”. Mężczyźni z tej grupy powinni posiadać duże połacie ziemi, mieć wspaniałe ogrody, hodować wiele świń, mieć wielkie zasoby tytoniu i orzechów betelowych. Tym wszystkim powinni dzielić z całą społecznością, a nie tylko z rodziną. Powinni też dostarczać dużo pożywienia na wielkie uczty (to zobowiązanie nazywa się *kanauek*), być „ustami tanepa” (*tanep simua*), tzn. przemawiać w jego imieniu, przekazywać społeczności to, co zostało zatwierdzone na zebraniach u wodza (*tanep simua ibati*), wreszcie „pokazywać twarz pracującym”, czyli uczestniczyć w pracach społecznych, szczególnie w przygotowaniach do uct (*kuluou lilinatonok*).

Z kolei *tamot bai*, czyli „prawdziwy mężczyzna”, to wzór człowieka szlachetnego, zrównoważonego, uczciwego i pracowitego, którego wszelako jedną z podstawowych cnót jest posłuszeństwo *tanepom* i *dziangdziangom*.

Przedstawiciel trzeciej kategorii, to „zwyčajny mężczyzna” (*tamot*), nie wyróżniający się ani pochodzeniem ani zaletami. Powinien on unikać wywyższania się, bo „nie posiada imienia” (*ara tatag*). Jednak zazwyczaj to *tamot* często są pierwsi do mówienia i do jedzenia, ale do roboty mają lewe ręce, umieją zapładniać — i na

tym kończy się ich ojcowski obowiązek, potrafią chodzić całymi dniami beczynnie, strojąc sobie żarty z innych ludzi, nie znają się na budowie domu czy łodzi, na pracy w ogrodzie ani na łowieniu ryb, nie posiadają też ziemi ani innych bogactw.

W społeczności Biem, gdzie każdy człowiek przypisany jest niejako do konkretnego kręgu przynależności i współzależności — a nierzadko nawet do kilku takich kręgów, których wpływy krzyżują się wzajemnie i przenikają — specyficzny jest status osób, które z różnych względów wykluczone są (całkowicie lub częściowo) z powiązań rodzinnych.

Starzy kawalerowie i panny nazywani tu są *kuoskuos* i *sakar*. Zamieszkują oni najczęściej z rodzicami lub przy rodzinie, tj. z braćmi lub siostrami. Nie mają żadnego dobytku ani własnej ziemi i drzew. Dlatego też zdani są na łaskę rodziny, której pomagają w pracach domowych lub polowych, by za to otrzymać pożywienie i dach nad głową. Często pomagają w wychowywaniu dzieci. Status osób samotnych uzależniony jest od pozycji rodziny, w skład której wchodzi.

Pozycja wdowców i wdów, zwanych tu *niniar*, w społeczności lokalnej jest dość niska. Opiekę nad nimi sprawują bracia lub siostry. Tubylcy powiadają: *Takit tari be tuakua takei maniak, sokai, bu*, czyli: bracia lub siostry mają doglądać wdowców lub wdowy, dostarczać im jedzenia, tytoniu i orzechów betelowych. Mówi się też na wyspie: *Mugum tamot re matadi namtakur*, tj. wdowcy i wdowy muszą zachowywać się skromnie, szczególnie w stosunku do rodziny zmarłego współmałżonka. Wdowy i wdowcy najczęściej nie powinni zbyt pokazywać się publicznie i dlatego najczęściej chodzą bocznymi drogami, nie prowadzącymi przez wioskę. Noszą ubrania, wskazujące na ich żalobę.

Wdowy i wdowcy nie mogą spotykać się z innymi kobietami czy mężczyznami. W czasie żałoby wyrazem ich żalu jest zaniechanie dbania o wygląd; w tym czasie twarze powinni malować na czarno. Rodzina zmarłego wyznacza czas żałoby, a po jej zakończeniu może znaleźć owdowiałej osobie partnera na męża lub żonę. Wcześniej jednak powinna znać jej stanowisko odnośnie ponownego ożenku lub zamążpójścia (*kab detantak*). Nikt nie powinien sam starać się o partnera, gdyż to może być uważane przez rodzinę małżonka za brak szacunku do zmarłego partnera, a nawet ewentualne przyczynienie się do jego śmierci. Przy doborze partnera dla któregoś z owdowiałych rodziców, wiele do powiedzenia mają dorosłe dzieci.

Każdy (lub każda) *niniar* powinien przestrzegać praw wdowich (*niniarki*). Poza zakazem dbania o wygląd (*tiraki bou*) oraz obowiązkiem chodzenia bocznymi ścieżkami (*nalal anu dżidżinodi*) wdowa dodatkowo powinna nosić czarną spódniczkę z trawy (*uag*). W chwili ponownego zamążpójścia traci ona prawo do ziemi, należącej do rodziny jej byłego męża. Od tej pory ma pracować na ziemi swego nowego *tamot*.

Po śmierci męża wdowa, udając się do rodziny, zabiera ze sobą małe dzieci, natomiast dzieci starsze pozostają z rodziną ojca. Jeśli matka wejdzie w nowy związek małżeński, obowiązkiem jej męża będzie wychowywanie i utrzymanie jej dzieci (*tabir tini*). Jednak te, gdy dorosną, też będą mogły powrócić do rodziny ojca i uczestniczyć w dziedziczeniu należnej im ziemi. Bywa też, że młodsze dzieci również

przechodzą do domu ojca i wówczas ich wychowaniem zajmują się jego siostry lub bratowe. W przypadku wdowca wszystkie dzieci pozostają z nim.

Dawniej małżeństwa rozbite lub żyjące w separacji należały na wyspie do rzadkości. Obecnie problem ten jest coraz bardziej widoczny. Los dzieci z takich małżeństw jest uzależniony od sytuacji rodzinnej. Dziecko opuszcza tego z rodziców, które zostało uznane za winnego rozpadu małżeństwa. Jeżeli winę ponosi matka, wychowująca dziecko rodzina ojca zobowiązana jest znaleźć jego ojcu odpowiednią dziewczynę na żonę. Gdy mężczyzna wejdzie już w nowy związek małżeński, dzieci narodzone z tego małżeństwa nie będą miały prawa do dziedziczenia ziemi aż do czasu, gdy usamodzielnia się jego dzieci z małżeństwa pierwszego.

Jeżeli winę za rozpad małżeństwa ponosi mąż, żona najczęściej powierza obowiązek wychowania dzieci swojej rodzinie, by w przyszłości to one opiekowały się zniedołężniałymi dziadkami. Dzieci te nie mają żadnych praw do dziedziczenia, otrzymują jedynie udział w użytkowaniu ziemi — podobnie jak dzieci *gadgad*.

Dzieci z pozamałżeńskich związków seksualnych, nie znające ojca, liczone są w poczet *gadgad*, czyli „osób pospoliczych”. Wychowywane są przez matki lub wujów. Bywa także, że takie dziecko wychowywane jest przez dziadka, ojca matki. Gdy dorośnie i zawrze związek małżeński, otrzymuje od rodziny matki kawałek ziemi dla usamodzielnienia założonej rodziny.

Obyczaj nakazuje, by traktować je na równi z innymi. Jeżeli bowiem wujostwo i kuzyni uważają je za własne, to taki stan rzeczy trzeba uszanować. Nieślubne dzieci stają się też członkami klanu, do którego należy rodzina.

Dawniej zarówno mężczyźni, jak i kobiety, opuszczali Biem sporadycznie, a tradycja nakazywała zawiązywanie rodzin w obrębie ludności wyspy. Dziś — w związku z rozwojem cywilizacyjnym i szerszymi kontaktami z ludnością spoza wyspy — ludzie obcy, czyli *sandet* (nazwa ta rozciąga się również na małżeństwa mieszane oraz ich potomstwo) przybywają tu coraz częściej. Na ogół są to osadnicy, przybyli z rejonu rzeki Sepik. Ludność wyspy początkowo była do tej grupy ustosunkowana nieprzychylnie, jednak z czasem *sandet* wtopili się w społeczność autochtoniczną i otrzymali nawet nadziały ziemi. Nadal jednak wokół tych osadników panuje niechęć, choć skrywana, nie są oni traktowani jak „prawdziwi” mieszkańcy wyspy.

Oficjalnie niedopuszczalne jest wobec tych ludzi użycie pejoratywnego określenia *sandet*. Można go używać jedynie wtedy, gdy należący do tej grupy nie mogą go usłyszeć. Wypowiedzenie go w ich obecności mogłoby spowodować utratę dobrego imienia obmawianego. Jako obcy, nie będzie on miał prawa do walki o honor — pozostanie mu więc tylko wstyd, który często kończy dopiero samobójstwo. By tego uniknąć, wszyscy *sandet* starają się być spokojni i ustępować tubylcom. Tylko w ten sposób mogą pokojowo współistnieć w społeczności wyspiarzy.

Dla uzupełnienia tej panoramy trzeba jeszcze wspomnieć o więziach sąsiedzkich. Na wyspie są one z reguły bardzo silne. Nie ma waśni sąsiedzkich. Wynikają one nie tylko z konieczności wspólnej pracy i samopomocy — często sąsiedzi połączeni są więzami krwi. Uważa się zresztą powszechnie, że członkowie jednego klanu mają takie same ciała, taką samą krew i takie same cechy charakteru. Dlate-



go często można zetknąć się z sytuacją, w której dzieci traktują sąsiadkę jak drugą matkę, a w każdym razie jak członka najbliższej rodziny.

Wyspiarskie zasady współżycia mieszkańców polegają — najogólniej mówiąc — na obowiązku wzajemnego poszanowania i godności. Relacje te obejmuje się wspólnym terminem *rier*. Pisaliśmy już o nim w kontekście prawa małżeńskiego. Mieszkańcy Biem wierzą, że obowiązek przestrzegania rier przekazała im sama Istota Najwyższa — Anulung czyli Nanarang.

Z tego ogólnego prawa wypływają wszystkie poszczególne zasady, normujące porządek społeczny. Ujęte są one w ramach potocznych zwrotów, funkcjonujących na codzień i w odświeżonym, inicjacyjnym nauczaniu: *kan tamot re akek bou* — nie należy samowolnie brać niczego, co należy do drugiego człowieka; *ain tamot re bakbek muri bou* — nie można podążać za żoną drugiego człowieka; *rum tamot sabge re silsil bou* — nie wolno samemu wchodzić do domu obcego człowieka; *niu tamot sabge re kukied gulungi* — jeżeli wzięto się orzech kokosowy, należący do drugiego człowieka, należy go o tym powiadomić; *kat gieli, gula giei* — najpierw proś o pozwolenie, potem bierz cudze *kanu*; ale jeśli go już użyłeś, powiadom o tym właściciela (*kat tamot re kuieli gula gulangi*).

Wszystkie wymienione tutaj nakazy i zakazy, dotyczące norm postępowania we poszczególnych grupach społecznych, uzależnione są od statusu bubura, danej grupy czy jednostki. Każda grupa, podobnie jak jednostka, ma na wyspie nie tylko własne, określone miejsce, ale i konkretny współdział w porządku dawania i brania.

## Relacje — praca i wymiana

„Lepiej jest wziąć za mąż człowieka z grzybicą, niż lenia” — mawiają kobiety na wyspie. Pracowitość to cnota, ceniona chyba najwyżej wśród wyspiarzy. Jeżeli można powiedzieć o kimś na wyspie, że prowadzi się skandalicznie, to chyba tylko w wypadku, gdy jego ziemia leży odłogiem, a jego dom i obejście są brudne. Każdy z członków wspólnoty Biem, podzielonej na rozliczne układy współzależności, musi wykonać jakąś pracę, aby był zaakceptowany w grupie. Nawet wódz, choć sam nie pracuje, dla zachowania kontaktu z ludźmi musi wysyłać do pracy swoje żony. Dotyczy to także pierwszej *med*, której naczelnym zadaniem jest pomaganie ludziom w ich różnorodnych kłopotach.

Wyspiarze twierdzą, że człowiek musi być pracowity, aby w ogóle był dobry. Jeżeli nie ma tej cechy, nie można o nim powiedzieć nawet tego, że nie kradnie. Unikając pracy, utrzymuje się przecież kosztem innych, okradając ich z owoców ich wysiłku.

Inicjatorem pracy wspólnotowej jest wódz. Daje ludziom swoje ogrody, aby ci mogli w nich razem pracować. Tam schodzi się cała podległa mu społeczność. Pielegnacja ogrodów *tanepa* jest dobitnym wyrazem hierarchii wartości wyspiarzy. Przeciętny człowiek z Biem, zapytany o to, dla kogo pracuje, w pierwszej kolejności odpowie na pewno, że dla wodza. Dopiero na drugim miejscu lokuje się rodzina,

społeczność (lokalna albo ogólnowyspiarska) — na trzecim. Taka kolejność motywacji nie jest czymś narzuconym, wynika z wewnętrznego przekonania mieszkańców wyspy. Praca dla wodza ma tutaj wymiar jakby sakralny, jest czymś, co po prostu się robi, nie osiągając przy tym żadnej chwały czy wymiernych korzyści, jak w przypadku pracy dla rodziny czy wspólnoty. Wszyscy jednak wiedzą, że wódz zabiera plony nie dla siebie, lecz głównie po to, by rozdysponować je wspólnocie podczas uczt *kuluou*.

Owoce pracy rolnej wyspiarza, których nie przeznaczają dla *tanepa*, konsumowane są w trybie powszednim przez jego rodzinę, oraz większą lub mniejszą grupę wspólnotową. Nadwyżki przeznaczane są na wymianę. Najczęstszym jej obiektem są orzechy galipowe.

Bardzo często nie korzysta się z owoców własnej pracy. Gospodarz nie zjada własnych świń, hodując je na wspólną ucztę, płacąc nimi odszkodowanie czy posag, lub wreszcie obdarowując nimi wodza czy inną godną uhonorowania osobę. Domy i łodzie również buduje się dla sąsiadów. Imperatyw pracy nie zależy więc od spodziewanych zysków. Na wyspie znane jest, to prawda, tradycyjne pojęcie obowiązku wynagrodzenia: w pidgin określa się go jako *baim hadwok* (kupno pracy), albo *baim han* (kupno rąk). Oznacza to, że za określony wysiłek należy się robotnikowi odpowiednia ilość tytoniu lub orzechów betelowych. Jednak nie jest to zapłata w tym znaczeniu, w jakim rozumie ją Europejczyk, jej uiszczenie nie zamyka bowiem „rozrachunku” pomiędzy najemcą a najmowanym. Stosunki między nimi streszczają się w zasadzie: „dzisiaj ty u mnie, jutro ja u ciebie”.

Każdy dorosły wyspiarz ma zagwarantowany „warsztat pracy”. Nawet biedacy (*gadgad*) dostają od wodza ziemię, jako rodzaj czasowej, bezpłatnej dzierżawy, a raczej depozytu.

W pojęciu ludzi z Biem pracy nigdy nie wykonuje się samemu — zaangażowany jest w nią również świat nadprzyrodzony. Każdemu wyspiarzowi pomagają w jego zajęciach duchy rodziców. W ogóle praca na wyspie jest mocno powiązana z magią i mocą. One dopiero gwarantują owoce ludzkiego działania. Takie myślenie wpływa na podział pracy: inne dla zajęcia przeznaczone są dla mężczyzn, inne dla kobiet. Co pierwsi stworzeni zostali do kontaktów z duchami, przepełnieni są zatem mocą sakralną, której odpowiednie użycie zapewnia wzrost roślinom i zwierzętom. Mężczyzna powinien wykonywać ciężką pracę, która zazwyczaj jest krótka, pracować raczej sporadycznie, na przykład przy wycinaniu drzew, czy zrobieniu ogrodzenia. Oczekuje się od niego odpowiedzialności za wykonaną pracę, doglądania i zabezpieczenia swojego dzieła.

Zadaniem mężczyzn jest zatem użyżnienie ziemi magią; natomiast sadzenie pożywienia w ogrodzie jest już wspólną pracą mężczyzn i kobiet. Do tego celu powinno się używać tradycyjnych kijów kopieniacych. Praca w ogrodach, podobnie jak budowa domu, ma charakter wspólnotowy. Oprócz rodziny, pomagać w niej mogą sąsiedzi, którzy za pracę wynagradzani są udziałem w zbiorach. Jednak i tu istnieje wyrazisty podział na pracę kobiet i mężczyzn. Kobieta może nieść do ogrodu sadzonki taro, mężczyzna — sadzonki bananowców. Banan w świadomości wyspia-

rzy zawsze kojarzony jest z mężczyzną, gdyż jego owoc podobny jest do męskiego członka. Z kolei bulwa taro często porównywana jest do kobiecej pochwy.

Podobny podział płci w pracy dotyczy doglądania tego, co się posadziło oraz żniw. Chociaż ogólnie to mężczyzna jest odpowiedzialny za magię wzrostu, jednak w przypadku, gdy kobieta posadziła roślinę, którą wyniosła z domu rodzinnego (od ojca lub brata), to ona jest odpowiedzialna za jej wegetację.

Praca w ogrodach, związana z płodnością, jest zakazana dla kobiet menstruujących, gdyż krew należy do najsilniejszych, nieokiełznanych środków „mocy”, która nie tylko pomaga, ale i niszczy.

Dzieci nie mają obowiązku pracy aż do czasu inicjacji. Jednak — jak już mówiliśmy — stopniowo wprowadza się je w lżejsze zajęcia metodą nagród. Ludzie starzy też nie muszą pracować. Jednak umierając, zawsze każą obnosić po swoim ogrodzie i tam, leżąc, z dumą wskazują na półka, które wykarczowali i obsadzili za czasów swojej młodości i siły. Kiedy odejdą, te uprawy będą pamiątką po nich i świadectwem ich nieśmiertelności.

Podobnie jak praca, także i tradycyjna wymiana z obszarem na zewnątrz wyspy (luou) ma na celu utrzymanie i potwierdzenie relacji wspólnotowych.

Przygotowanie do wymiany, które zazwyczaj trwa około pół roku, dodaje nowego ducha wyspiarzom. Wszędzie trwają ożywione kontakty, jedni drugim dostarczają farby do łodzi, ludzie, śpiewając *singsingi*, szykują nowe stroje podróżne, gorliwiej niż zwykle doglądają ogrodów... Trwa zbiorowa euforia, która burzy monotonię codziennych zajęć.

Przed wypłynięciem na całą wyspę musi zapanować pokój. Wszystkie rodziny powinny się ze sobą pogodzić, dlatego na jakiś czas przed rozpoczęciem *luou* trwa na Biem korowód wzajemnych przeprosin i uczt kompensacyjnych, połączonych z ofiarowywaniem podarków.

Na *luou* wyjeżdża cała wyspa — tam, dokąd prowadzi droga, nie może zabraknąć „przyjaciela dla przyjaciela”. Ludzie mówią nawet: *Biem ilal*, to znaczy: „wyspa wyjeżdża, wypływa”. Ci, którzy nie mogą uczynić tego osobiście, szykują dla „przyjaciół” małe zawiniątka z pożywieniem, które zostaną przekazane adresatom w ich imieniu przez ich krewnych, uczestników wyprawy. Wywozi się wszystko to, co reprezentuje wyspę, a szczególnie banany, taro i kury.

Łódź wymienną solidarnie ciągną do brzegu właściciele domów. Podróż z *luou* jakby czasowo anuluje współzależności rodzinne — z brzegu wyspy wypływa jednolita, zdemokratyzowana społeczność. W łodziach siedzą razem mężczyźni, dzieci i stare kobiety. Podróżować nie wolno jedynie kobietom w wieku dojrzałym: ich krew menstruacyjna na pewno zniszczyłaby wiezione pożywienie.

Po powrocie na wyspie nadal podtrzymywany jest stan ogólnej radości. Ludzie dzielą przywiezione dary, głównie pożywienie. Bardzo mała część trafia dla rodzin, większość darów przeznacza się na wspólne *kuluou*. Jednak to, co przeznacza się rodzinom, dzielone jest zawsze po równo.

*Luou* jest dla wyspiarzy powtarzaniem tego, co znają z mitów — ich legendarni herosi byli żeglarzami. Odbija się w tym echo migracji przodków dzisiejszych mie-

szańców wyspy, którzy — jak ocenia część badaczy — przypłynęli tu z terenu Mikronezji gdzieś w III wieku po Chrystusie. Wspólna wyprawa wymienna pozwala też mieszkańcom Biem spełnić się, jako wyspiarzom. Bo wszyscy oni, nawet gdy sami nie pływają, mają świadomość przynależności do ludu żeglarzy.

Większe przygotowania czyni się zawsze przed wyprawą na główny ląd Nowej Gwinei. Szczególnie dotyczy to terenów ujścia Sepiku, skąd według tradycji przyszły na wyspę mity i magia. Sąsiednie wyspy uważa się za bardziej „swoje”, dlatego też przygotowania do wyprawy na Manam czy Kadawar nie mają aż tak niecodziennego charakteru.

## *Kuluou* — spoivo wspólnoty

*Kuluou* — to ogólna nazwa różnego rodzaju *party*, jak nazywają się te przyjęcia w pidgin. To również zwieńczenie każdego święta, wyraz wspólnej radości; bywa też formą przełamania złego losu. *Kuluou* jest znakiem pojednania. Jest wreszcie najmocniejszym sposobem utrwalania więzi, łączących ludzi z tego samego klanu.

Różne rodzaje uczt i przyjęć najogólniej można podzielić na „wielkie” i „małe party”. Różne są powody ich wydawania, różne też formy ich odbywania. Odmienne przebiega też organizacja pracy, związanej z przygotowaniem i przebiegiem różnych *kuluou*. Istnieje jednak coś, co łączy te wszystkie uroczystości: *singsing* zwany *barbor*, który śpiewa się na początku każdego *kuluou*.

Mieszkańcy wyspy znają trzy wielkie przyjęcia, będące zarazem świętami: Rob, Bing i Baras. Tylko Baras, związane z nadejściem nowego roku, odbywa się regularnie, natomiast Rob i Bing urządzają się co kilka lat, w zależności od powodów.

Geneza wielkich przyjęć odsyła nas do mitycznych *tanepów*, którzy *in illo tempore* takie przyjęcia urządzali, oraz nauczyli ludzi, jak urządzają je po ich odejściu.

Rob sięga swych początków *tanepa* Mataguriei, który urządził to przyjęcie z okazji wyjścia na zewnątrz domu i nałożenia dekoracji na swoją żonę Dżin. Inicjatywa rozpoczęcia tego *kuluou* musi wyjść bezpośrednio od naczelnego *tanepa*, *tanepa nanarang*. Kiedy wódz dostrzeże, że on sam, pozostali *tanepowie* oraz *dżiangdżiangowie* posiadają wiele świń, a także że inni mieszkańcy wyspy mają co jeść, bo dobrze obrodziły ogrody — a jednocześnie widzi, że jego ludzie są przemęczeni i jakby przygnębieni, wtedy w tajemnicy przed ludem odbywa spotkanie ze starszą. Tam podejmuje się decyzję o odbyciu święta.

Następnie *dżiangdżiangowie* zwołują mężczyzn ze wspólnoty na „małe przyjęcie”. Gdy już ci schodzą się na miejsce z zapasami jedzenia, *tanep* bierze ścięty krzew krotonu *manub* i wbija go w ziemię. Jest to oznaka zbliżającej się uczyty. Na ten widok ludzie wydają okrzyki radości.

Do *manub* podchodzą najpierw *tanepowie*, którzy wiążą w pęki długie liście krotonu. Każdy pęk oznacza świnie, która zostanie dana na *kuluou* Rob. Po *tanepach* czynią to samo *dżiangdżiangowie*, po nich zaś podchodzą pozostali mężczyźni — o ile posiadają świnie i chcą je przeznaczyć na to *kuluou*. Dwaj pozostali *tanepowie*

klanowi kładą dwa krzewy *manub* z powiązаныmi liśćmi na werandzie domu *tanepa*, gdzie on już poprzednio położył wyciągnięty z ziemi *manub*. W ten oto sposób zostaje uzgodniona liczba świń, przeznaczonych na zbliżające się Rob.

To przyjęcie nosi nazwę *salab dikuptaki* — co oznacza wiązanie pęków na liściach. Jest przeznaczone tylko dla mężczyzn, kobiety i dzieci nic o nim nie wiedzą.

Potem następuje drugie przyjęcie, zwane *papeksus*. Podczas niego oznajmia się kobietom i dzieciom o liczbie świń, przeznaczonych na Rob. Na to przyjęcie wszyscy ludzie schodzą się na centralny plac w wiosce. W trakcie uroczystości *tanep* wychodzi na środek placu, trzymając w ręku zawieszony na lianie owoc *papek* (kształtu małych piłeczek). Wbija patyk w pobliżu miejsca, gdzie znajduje się kopiec jedzenia i rozwiesza na nim sznur z owocami. Liczba tych owoców oznacza liczbę świń, które będą spożywane podczas Rob.

Następnego dnia każdy z *tanepów* zbiera swoich ludzi i wyznacza ogrody, z których plody przeznaczone będą na święto. Ogłasza też zakaz zrywania orzechów betelowych oraz bananów.

Wczesnym rankiem następnego dnia mężczyźni z każdego *anubuk* udają się do swoich ogrodów. Karczują ziemię, po czym wracają do wioski, gdzie czeka ich jedzenie, ugotowane przez kobiety. Mężczyźni przynoszą na ten posiłek orzechy kokosowe i betelowe oraz tytoń. Całe to rytualne jedzenie, nazywające się *gienbung*, wyznacza rytm życia wioski aż do chwili, gdy ogrody są przygotowane do sadzenia.

Kiedy nadchodzi dzień sadzenia, wszyscy ludzie z trzech *anubuk* zbierają się pracują w jednym ogrodzie, a po skończonej pracy spożywają w wiosce wspólny posiłek. Następnego dnia udają się do innego ogrodu — i tak trwać będzie, aż praca związana z sadzeniem dobiegnie końca. Ta wspólna praca ludzi z trzech *anubuk* nosi nazwę *manektantan*.

Tej samej nocy, kiedy praca sadzenia dobiegnie końca, rozpoczyna się w wiosce *singsing tabangleng*. Jego motywem są świnię, przeznaczone na *kuluou*. Biorą w nim udział zarówno mężczyźni, jak i kobiety. Ma on miejsce każdej następnej nocy i trwa to przez dosyć długi czas. Sygnałem przerwania *tabanglengu* i rozpoczęcia nowego *singsingu* jest widok pierwszych owoców, dojrzewających w ogrodach. Wtedy to rozpoczyna się *singsing tambolbol*, który „mówi”, że plody w ogrodach są już gotowe do zbioru. Podczas tego *singsingu* ludzie obdarowują prezentami (betelem, dąką, tytoń, czy też koszykiem z nad rzeki Sepik) najlepszych śpiewaków; ceremonia ta nosi nazwę *tabtab*.

Kolejnego dnia, wczesnym rankiem, mężczyźni, młodzieńcy i starcy schodzą się na plac, gdzie młodszy pracują nad konstrukcją platformy, na której układa się jedzenie (*pal*), starcy zaś towarzyszą im, śpiewając *singsing borbor*. *Pal* ma kształt *kanu* z żaglami, a po jego bokach wznoszą się *sumkaty*, na podobieństwo domu *tanepa*. Pracującym mężczyznom gotują jedzenie kobiety. Nocą znów rozbrzmiewać będzie *singsing tambolbol*.

Rankiem dnia następnego kobiety udają się do ogrodów, by wykopać znajdujące się w nich jedzenie. Kobiety należące do poszczególnych *anubuk* wracają razem. Śpiew „singsingu niesienia jedzenia” (*manek dimuasek*) towarzyszy im przez całą

drogę, do wioski, a potem aż do poszczególnych domów. Tam czekają na nich mężowie, którzy do przyniesionego jedzenia dodają banany i orzechy betelowe.

Po południu rodziny ustawiają na wspólnym placu kilku rodzin wielki *sikmuar*, do którego wkładają wszelkiego rodzaju jedzenie. Napelnione koszyki zostawia się następnie przed domami rodzinnych *bigmenów*. Nocą znów wszyscy ludzie biorą udział w *singsingu*.

Gdy wstanie dzień, rodziny niosą swoje *sikmuar* na plac przed domem swojego *tanepa*, który sprawdza zawartość koszyków. Wiktuały, policzone przez poszczególnych *tanepów*, zostają teraz zaniezione do głównego wodza, na plac, gdzie postawiono już *pal*. Przyniesione jedzenie każdy *anubuk* układa na swojej części platformy.

Kolejnym zadaniem mężczyzn jest znalezienie i ścięcie dwóch drzew (*babour tan*). Muszą być one ścięte przy samej ziemi, a na ich korze nie może pozostać żaden ślad ścinania. Drzewa te zostają przyniesione do wioski, wraz z liśćmi i wszystkimi gałęziami. Podczas niesienia również trzeba uważać, by nie zostawić po sobie żadnego śladu; podobnie miejsce ścinki musi być dobrze zatarte. Ludzie bowiem, gdy zobaczą te drzewa, wkopane w pobliżu platformy, muszą uwierzyć, że posadziły je duchy.

Pomiędzy wkopanymi drzewami umieszcza się dwa poprzeczne drzewka, tworząc coś na kształt bramki na podwórkowym boisku. Na takiej konstrukcji wieszane są ubite świnie, czasem aż trzydzieści do czterdziestu. Wiszące zwierzęta zostają udekorowane i pomalowane czerwoną farbą. Po skończeniu tej pracy mężczyźni wydają głośnie okrzyki, wzywając kobiety, dzieci i młodzieńców. Kiedy wszyscy już się zgromadzą, wtedy mężczyźni przystępują do zdejmowania świń, czemu towarzyszą dźwięki *garamutów* i *kundu* oraz okrzyki *ee-ee-ee-o-o-oo-o-oo*. Ludzie cieszą się z darów, które *tambaran* ofiarował ludziom do spożycia.

Po ułożeniu na ziemi wszystkich świń, ich „ojcowie” kładą na nie *tabtab*, czyli prezenty. Są to zazwyczaj *bu dżamudi*, czyli kiść orzechów betelowych, tytoń (*sokai*), glinane garnki (*buad*), wiosła (*uor*), dzidy zwykłe (*sau*) i dzidy do polowania na ryby (*sop*), oraz inne przedmioty codziennego użytku. Dopiero wtedy wodzowie przystępują do dzielenia świń pomiędzy trzy *anubuk*. Ta czynność nosi nazwę *buor damoa*, czyli „głowa świni”.

Dzielący świnie *tanepowie* muszą być bardzo ostrożni, by nie posądzono ich o niesprawiedliwość. Każdemu *anubuk* dają tyle samo świń, które nadto muszą być tej samej wielkości.

Nocą kobiety przystępują do swojego *singsingu*, zwanego *palkalkol*. Do tego obrzędu potrzebują luczywa (*dżieu*), zrobionego z uschłych gałęzi palmy kokosowej. Tańczą — zazwyczaj w parach lub w trójkach — wznosząc jedną ręką *dżieu*, drugą zaś trzymając za ramię partnerkę. Tak zbliżają się do *pal*, gdzie okrążają platformę.

Taki sam *singsing* ma miejsce podczas otwarcia domu *tanepa*. Dom ten bowiem, podobnie jak ustrojona *sumkatami* platforma *pal*, jest miejscem, gdzie można dostać jedzenie, a sam wódz jest tym, który je dzieli. Dom *tanepa* i jego *kanu* mają do-

starzać ludziom pożywienia w czasie głodu, suszy, i w okresie, gdy w morzu nie ma ryb.

Kolejnego dnia wodzowie zarządzają zdejmowanie jedzenia z *pal*. Jedzenie z każdej części platformy pójdzie do *anubuk*, do którego należy. Tam dzielone jest według ścisłych zasad. Rodziny, niezależnie od liczebności, otrzymują po dwie porcje. W wielodzietnych pierwsza jest dla rodziców, druga dla dorosłych dzieci, które nie weszły jeszcze w związki małżeńskie. Tam gdzie nie ma dużo dzieci, pierwszą dostaje rodzina, zaś druga porcja przeznaczona jest dla duchów (*mabreb*). Rodzina, która ma małe dzieci, otrzymuje porcje dla rodziców i „dla pierworodnego” (*gulai nat lablabure*). Po dwie porcje otrzymują również sieroty (pierwsza dla pierworodnego, drugą dostaje jego rodzeństwo, z racji przynależności do grupy wiekowej *sau-nadibala* — dorosłych, którzy jeszcze nie weszli w związki małżeńskie), mężowie kilku żon i wdowy.

Kiedy jedzenie zostanie podzielone, ludzie niosą je do swoich domów, gdzie je gotują i spożywają. Szczególnie cenione jest świńskie mięso. Ludzie zanoszą również kawałki mięsa bliskim, niezależnie od tego, do jakiego *anubuk* należą. Ten dobroczynny gest nazywa się *dilul ekai*.

Po tym wszystkim rozbiera się platformę, usuwa drzewa i zamiata centralne miejsce — i tak Rob dobiega końca.

Święto Bing bierze swój początek od praprzodka o imieniu Buodanai (Natkadomong). On to, po pokonaniu nękającego wyspę psa-ludojada Dantalai, urządził pierwszą ucztę, podczas której nauczył ludzi, jak mają pracować, jak sprawować święta, oraz jak żyć we wspólnocie.

Wiele składających się na to święto rytuałów odbywa się tak samo, jak na Rob. Nie ma potrzeby powtarzać ich opisu, wystarczy powiedzieć, że wspólne dla obu ceremonii jest przekazanie informacji o nadchodzącym *party*, podział pracy w przygotowaniach do niego, współpraca trzech *anubuk* oraz używanie krotanu (*salab kuptak*). Wspólne dla obydwu świąt są też zasady używania *garamutów* i *kundu*.

Istotniejsze jest wskazanie na różnice. W *party* Bing nie używa się ceremonialnej platformy, ofiarne świnie nie są wieszane na drzewach, lecz kładzione na specjalnie umocowanych gałęziach, wreszcie rozdawane jedzenie nie jest tam dzielone na surowo, jak na Rob, lecz gotowane przed rozdaniem. Podczas *kuluou* Bing wódz udziela też ludziom pouczenia, czego nie ma na Rob.

*Party* Baras<sup>11</sup> wzięło swą nazwę od konstelacji sześciu gwiazd. Kiedy gwiazdy te „wychodzą z morza” i „wchodzą na niebo” od strony wschodniej wyspy, ludzie mówią, że zaczął się nowy rok. Kiedy Baras przesunie się na zachód i zniknie w morzu, rok się zakończy. Cykl „wychodzenia gwiazd” trwa od grudnia do lutego. Układ gwiazd w tym czasie przypomina ozdobę *baras*, jaką dziewczyna otrzymuje od narzeczonego<sup>12</sup>. Wyspiarze wierzą, że z nadejściem nowego roku dzieci rosną i zmie-

<sup>11</sup> Słowem *baras* określa się też rok.

<sup>12</sup> Por. Wedgwood 1933: 132–54.

niją skórę. W tym też czasie mają miejsce rytualne obmycia młodzieży<sup>13</sup>. Podczas pełni księżyca młodzi obmywani są w morzu, a następnie maluje się ich ciała, by księżyc dał im wzrost i siłę.

Do niedawna mieszkańcy Biem świętowali Baras regularnie co roku — dzisiaj obchodzi się je coraz rzadziej.

*Kuluou* Baras również wywodzi swój początek od Natkadomonga. Ceremonia ta ma być powtórzeniem tego, co zobaczył mityczny bohater, gdy po nauczeniu ludzi, jak mają świętować, wspiął się w chmury, do nieba (*langlo*). Sześć gwiazd objawiło mu się tam w postaci sześciu młodych dziewcząt.

Wraz z zanurzeniem się konstelacji Baras w morzu, pierworodna córka *tanepa* (może to też być inna jego córka, ale niezamężna) budzi w nocy wszystkie *basas*, młode dziewczęta. Udają się one na przylądek Targauo, znajdujący się po zachodniej stronie wyspy. Druga grupa, wraz z inną córką *tanepa*, udaje się w miejsce Robo, leżące po stronie wschodniej. Tam obie grupy rozpalają ogniska, oczekując na nadejście nowego roku (*Baras madsodek*).

Niebawem dołączają młodzieńcy, którzy rozpalają swoje ogniska w pobliżu ognisk dziewcząt. To palenie ognisk trwa przez cały miesiąc, z tym, że zmieniają się miejsca postoju.

W momencie wynurzenia się pierwszej gwiazdy młodzież rozpoczyna harce, skacząc do wody, nurkując, popychając się i ochlapując. Ta z pozoru spontaniczna czynność jest przepisana rytuałem i ma swoją nazwę: *dilbuorai*. Podczas zabawy śpiewana jest pieśń na cześć wschodzącej gwiazdy.

Inną zabawą jest „walka” na morzu. Grupa z Malal wypływa łodziami, spotykając w głębi akwenu grupę z Kumuk. Zwycięza ten, komu uda się zanurzyć przeciwnika. Każdemu „zatopieniu” towarzyszy wybuch śmiechu, ale po chwili pokonani znów się wynurzają i walka trwa dalej. Jej celem ma być przecież nie zwycięstwo, ale „podniesienie ducha radości”.

W tym też samym czasie mężczyźni, zazwyczaj ojcowie tych dzieci, udają się na niezamieszkałą stronę wyspy, gdzie w miejscach Asar i Diramos wznoszą wielkie platformy, na których będą wędzili złowione ryby. Łowienie i wędzenie trwają przez cały miesiąc, ojcowie bowiem opuszczają wioskę w tym samym czasie, co młodzież. Ryby spożyte zostaną na zakończenie święta.

Po zakończeniu zabaw dziewczęta i chłopcy powracają do wiosek, gdzie nad brzegiem morza specjalnie do tego powołani mężczyźni (*talmał*) dotykają ich ciała liśćmi roślin *balbalu* i *giugiu*. W ten sposób nadają młodym ludziom magiczną siłę — *murmuru*. Po tej czynności młodzi ustawiani są w innym szeregu, jedno za drugim, ale w linii od morza do brzegu, tak że tylko jedno z nich stoi na kamieniu nad samą wodą. Teraz każde po kolei staje na kamieniu, zaś główny celebrans, trzymając je za włosy, uderza je lekko w tyłek liściem krotonu, jednocześnie popychając do wody. Ta kąpiel ma zabezpieczyć dziecko przed wszystkimi niebezpieczeństwami, które mogłyby mu się przydarzyć w nadchodzącym roku.

<sup>13</sup> Podobne ceremonie odbywają się na wyspach Wogeo i Koil. Por. Hogbin 1938: 138–139.



Po wyjściu z wody chłopcy i dziewczęta zostają poddani rytualnym postrzyżynom — aby dobrze rosły. Warto zaznaczyć, że w ciągu kilku miesięcy, poprzedzających Baras, młodzi nie obcinają ani nie myją swoich włosów (*baras džuang*).

W tym czasie ojcowie, wraz z zapasami ryb, wracają do wioski. Wczesnym rankiem następnego dnia kobiety udają się po jedzenie do ogrodów, kolejnego zaś malują ochrą ciała dzieci i nakładają na nie dekoracje *dingadzingdi*. Ich wzory wskazują na rodzinę i grupę, z której pochodzi dziecko. Tak ustrojona młodzież spożywa napój *meir*, czyli sok z orzechów kokosowych z dodatkiem ziół leczniczych. Teraz przystępuje się do podawania jedzenia. Na specjalnych drewnianych talerzach (*tabir bing*) kładzie się owoce i jarzyny z ogrodów, ustrajając je na wierzchu rybami. Dziewczęta i chłopcy otrzymują jedzenie w koszykach *guom* i opuszczają wioskę, udając się na oddalone miejsce, gdzie dziewczęta tańczą i śpiewają *singsing babdadżang*, który nuciły gwiazdne boginie, natomiast chłopcy, naśladując Natkamdonga, słuchają i patrzą na tancerki. Na wieczór młodzież wraca do domów. Ten ceremoniał powtarza się przez pięć dni, dopóki nie skończy się nagromadzone w wiosce jedzenie.

Warto w tym miejscu powiedzieć parę słów o *singsingach*. Te obrzędowe tańce i pieśni wykonuje się na wyspie, niestety, coraz rzadziej.

Gurambi to *singsing* wodza, który z wpiętymi we włosy piórami rajskiego ptaka rozpoczyna korowód.

Na dwa dni przed jego rozpoczęciem ludzie przygotowują alam, czyli „nadanie siły tańczącym”. Dwaj mężczyźni udają się do buszu w poszukiwaniu specjalnych liści i korzeni zapachowych. Przynoszą je do wioski i robią z nich wywar, gotowany w korze limbowej (*diep*). Mężczyźni przygotowujący alam nie mogą mieć stosunków z żonami, gdyż w przeciwnym razie mikstura będzie „zimna”, czyli pozbawiona mocy. To z kolei spowoduje, że tancerze będą poruszali się leniwie i cały *singsing* się nie uda.

Wysmarowani tym specjałem mężczyźni rozpoczynają *singsing* przygotowawczy, podczas którego naciera się im nogi liśćmi *dżalat* (coś w rodzaju naszych pokrzyw). Jeśli nogi będą ich piekły, będą dobrze tańczyli i mocno śpiewali. Każdy z tancerzy ma też spożyć kilka liści, by „uczynić brzuch gorącym” i przez to uzyskać rzeźkość i siłę głosu.

Przed rozpoczęciem głównego tańca uzbrojeni w dzidy strażnicy krzyczą na kobiety, by schroniły się do domów. Razem z nimi wynoszą się z miejsca *singsingu* szkodliwe duchy.

Podczas ceremonii każdy z widzów może obdarzyć tańczących prezentami. Ofiarodawca nie może jednak dać *tabtab* komu zechce: mężczyzna powinien go dać siostrzenicy ze strony ojca, kobieta zaś — bratankowi ze strony matki.

Po skończonym *singsingu* specjalista od lekarstwa *meir* udaje się do buszu, by nazbierać liści i korzeni zapachowych, następnie nalewa wody i soku orzechowego do *limbum* i dodaje tam startą koprę i liście. Wszyscy tancerze i tancerki muszą wypić ten napój, by pozbyć się oddziaływania parzących liści *dżalat*, a także — by zapomnieć o tym *singsingu* i zająć się codziennymi pracami.

Wróćmy teraz do ceremonii *babdadżang*. W przerwach między dziewczęcym śpiewaniem chłopcy zabawiają się w walkę, zamiast dzied używając lodyg *gorgoru*. Dziewczęta w tym czasie wykonują w buszu taniec *babbedżiang*: ustawiają się w dwa równoległe rzędy, podskakują a potem mocno uderzają o ziemię nogą. Taniec dziewcząt przed *menarche* może być podglądany przez mężczyzn i młodzieńców, nie wolno natomiast podpatrywać tych, które nie przeszły jeszcze inicjacji. Gdyby któryś z chłopaków to uczynił, jego ciało po śmierci będą paliły *marabain*, czyli duchy złych kobiet.

Chłopcom i mężczyznom w czasie tego święta nie wolno mieć stosunków seksualnych, bo to spowodowałoby zahamowanie ich wzrostu i siły.

Oprócz tych wielkich *party* na wyspie obchodzi się też szereg innych, pomniejszych. Każde ceremonialne przyjęcie musi mieć ideę przewodnią, jakiś ważny powód. Może nim być np. budowa domu *tanepa* czy budowa *kanu* z żaglem.

*Kuluou* Dżim kończy okres żałoby po śmierci wodza. Wtedy to *anubuk*, do którego należał zmarły *tanep*, urządza wielkie przyjęcie, podczas którego ludzie zmywają czarną farbę z włosów. Jedzenie gromadzone jest i dzielone podobnie jak w *party* Rob.

*Kuluou* Kied to przyjęcie związane z ceremonią inicjacji chłopców w domu duchów. Obchodzi się je zazwyczaj po zakończeniu Rob. *Tanep* i *dżiangdżiangowie* zatrzymują na tę okazję część świń i płodów ogrodowych, które były przeznaczone na wielkie święto. Jedzenie to przechowują w domu wodza, bez wiedzy tych spośród współplemieńców, którzy nie będą wtajemniczani podczas obrzędów.

Szczególne znaczenie ma *kuluou* „podniesienia ducha”. Kiedy *tanep* dostrzeże, że jego ludzie noszą głowy pochylone, czy to z powodu głodu, czy też licznych zgonów dzieci, czy wreszcie z przyczyny masowej depresji, wywołanej długotrwałym deszczem i wiatrem, postanawia urządzić przyjęcie w celu „wyprostowania” ludzi, czyli dania im radości.

Podczas tego przyjęcia *tanep* wypowiada specjalne błogosławieństwo, które ma uczynić ludzi mocnymi na duchu. Bierze dojrzały orzech kokosowy, wypowiada nad nim słowa modlitwy i następnie rozbija siekierą. Polewa ich sokiem kokosowym, zaś dorośli i dzieci podchodzą po kolei i biorą po trochu z rozłupanego owocu. I chociaż zdarza się, że podczas spożywania „święconego orzecha kokosowego” ktoś osłabiony upadnie, od tej pory nikt w wiosce nie będzie odczuwał głodu, choćby w rzeczywistości panował on nadal.

## Konflikty — w imię i przeciw społeczności

Odkąd istnieje społeczność, istnieją też powody do kłótni i walk. Niektórych konfliktów ludzie boją się lub wstydzą, inne napawają ich dumą i radością. Różny jest też stopień ich akceptacji przez wspólnotę.

Stara, znana na wyspie opowieść wyjaśnia, w jaki sposób kłótnie i zabójstwo przyszły na Biem. Dawno temu żył mężczyzna o imieniu Mataguriei. Pewnego razu, kiedy kąpał się w miejscu Kumuk, zauważył młodą dziewczynę niesioną przez fale.

Szybko podał jej dzidę, a ona ją złapała i pozwoliła wyciągnąć się na brzeg. Dziewczyna miała na imię Dżin i była córką *tanepa*. Mataguriei w tajemnicy zabrał ją do domu.

Dżin zamieszkała z mężczyzną, chociaż — jak się okazało — nie tylko należeli do jednego klanu, ale też dziewczyna była już mężatką. Niebawem urodził im się syn, któremu dali na imię Aingang, co oznacza „jedną krew”. Mataguriei zrobił dla żony ozdoby, jakie należą się *med*, i nałożył je na nią. Potem przygotował się do *ku-luou*. Kiedy wszystko było już gotowe, rozpoczęło się wielkie przyjęcie. Wtedy to Dżin i jej syn Aingang wyszli na zewnątrz domu i pokazali się zebrany. Dżin miała na sobie strój i ozdoby *med*. Od razu rozpoznał ją jej prawdziwy mąż, Arngak, obecny na uczcie.

Kiedy przyjęcie dobiegło końca, Arngak zebrał potajemnie swój klan. Uradzano wspólnie, że rozpoczną wojnę z Mataguriei i jego klanem, by dokonać zemsty za kradzież żony i porwać ją z powrotem.

Batalia rozpoczęła się wczesnym rankiem i trwała do wieczora. Następnego dnia kontynuowano walki, które zakończyły się w południe. Zwycięsko wyszedł z nich klan Arngaka. Spośród jego przeciwników na polu bitwy pozostał tylko Mataguriei, który widząc swoją klęskę, cofnął się do domu, zdjął z Dżin wszelkie ozdoby, które następnie popołykał. Wyszedszy na zewnątrz, wezwał Arngaka na pojedynkę. Mściciel przeszył go dzidą. Po jego śmierci Dżin uzyskała pozwolenie na zabranie wnętrzości Mataguriei, z których wyciągnęła swoje ozdoby.

Od tego czasu kłótnie, walki i zabójstwa — których przedtem tutaj nie znano — stały się na wyspie czymś normalnym.

Ten „trojański” mit nie przypadkiem wyjaśnia początek konfliktów na wyspie. Spory o kobietę i wokół kobiety (*ain mani dimsir*) stanowią — obok sporów o ziemię — znaczącą część wszystkich kłótni i waśni na Biem. Dowodzi tego chociażby bogactwo ich typologii.

*Sigien muang* — to próba lub udane uwiedzenie kobiety, która została przeznaczona innemu mężczyźnie. Rodzina mężczyzny przeznaczonego jej na męża rozpoczyna wówczas walkę z rodziną tego, który uwiódł lub próbował uwieść dziewczynę. *Ain itargoki* — to uwiedzenie kobiety przy użyciu siły, nie w pełni gwałt, ale coś w tym rodzaju. Rodzina dziewczyny winna wtedy pobić uwodziciela. *Ain ituorni* — to propozycja stosunku seksualnego, złożona kobiecie zamężnej. Kobieta zobowiązana jest wtedy do powiadomienia o tym męża, który wraz z całą rodziną atakuje winnego. Swoistym przewinieniem jest *bak bek lib* — mężczyzna próbuje uwieść kobietę, kłując ją cienkim patyczkiem *nok*. Rodzina uwodzonej w ten sposób ofiary ma obowiązek stanięcia do walki z winowajcą.

Tradycyjne prawo wyspiarzy zna też przypadki uwiedzenia żonatego mężczyzny (*tamot iruotki*). Z winowajczynią rozprawia się wtedy jego żona.

Każdą taką walkę rozpoczyna zwyczajowa kłótnia. Jest ona jakby rytualnym wstępem do rękoczynów.

Walka wręcz pomiędzy rodziną ofiary a winnym niekoniecznie ma na celu wymierzenie sprawiedliwości poprzez wywarcie zemsty. Czasami jest to skuteczny

i uprawniony sposób rozstrzygnięcia rywalizacji, np. wtedy gdy dwie panny walczą o jednego mężczyznę (*tamot mani dimsirairu*). Zwycięzcy w tym pojedynku zazwyczaj staje się żoną wybrańca. Obyczaj ten zwany jest także *guat mani dimsirairu*, „kobiety walczą o koszyk mężczyzny”, to znaczy o jego względy.

Wymieńmy jeszcze takie występkę, jak *ain rua tatot ibieg muri* — ciągle chodzenie za mężatką, nawet bez proponowania jej stosunku, lub *tamot isil ain karo-o* — wtargnięcie przez obcego mężczyznę do pomieszczenia kobiety.

Częstym powodem kłótni i walk o kobietę jest zazdrość (*kamkem*).

Oprócz podjęcia akcji, skierowanej bezpośrednio przeciw osobie winowajcy, rodzina poszkodowanej niszczy jego posiadłości — dom albo ogród. Nie zakończy to jednak wojny: teraz winny musi zasiąść do narady rodzinnej (w której główny głos mają jego bracia) i pomyśleć o naprawieniu szkody. Na ogół rekompensata polega na obdarowaniu drugiej strony jednym ze zwyczajowo stosowanych dóbr materialnych: świnią, tradycyjnymi ozdobami, koszykiem *sikmuar*, wiosłem, włócznią, garnkiem lub talerzem, czy też kłociem orzechów kokosowych lub garścią tytoniu. Jeżeli ilość i jakość podarunków zadowoli rodzinę ofiary spór ustaje. Jeżeli nie, kłótnia trwa dalej, a jej końcem może być tylko śmierć winnego mężczyzny z ręki *sangumy* lub od trucizny.

Godnym uwagi jest fakt, że rekompensata za „kupienie ciała kobiety” nie trafia do rodziny męża, ale do klanu poszkodowanej. W ten sposób przesyła się zainteresowanej wspólnocie wiadomość, że spór został zakończony i nie powinno się o nim więcej mówić.

Tradycyjne prawo z podziwu godną konsekwencją stara się podporządkować swoim regułom obszar konfliktów rodzinnych. Zasady, obowiązujące w tej dziedzinie, to kopalnia wiedzy dla kazuisty — i to zarówno na poziomie banalnych, wydawałoby się, kłótni z powodu złego humoru mężczyzny, który jest głodny, bo kobieta nie przygotowała mu jedzenia (*tamot ituolmat dimsiru*), jak i w kwestiach poważniejszych, np. *kingking-u tukawa ikaki rekadiuni* (młodszy brat podniósł rękę na starszego) czy *idogi tag* (starszy brat dał mało w spadku po rodzicach młodszemu rodzeństwu).

Kiedy mamy do czynienia z kłótnią wśród członków tej samej rodziny, wtedy ma ona szybkie zakończenie. Spory kończy na ogół wspólne żucie betelu lub palenie tytoniu. Jednak kłótnie w rodzinie są czymś niepożądanym, wprowadzają wielkie zamieszanie w wiosce, bo choć wciągają w swój obręb — jako gapiów — wielu członków wspólnoty, nie ma sposobu wpłynięcia na ich szybkie zakończenie. Zasada jest, że krewni mają być zawsze nastawieni do siebie przyjaźnie. Rodzice uczą dzieci, że nie wolno klócić się ani walczyć z krewnymi, bo krewni powinni sobie nawzajem pomagać. Nawet w przypadkach przewinień w rodzinie nie powinno się walczyć czy klócić, ale spokojnie omówić problem. Szczególnie dotyczy to walk pomiędzy kuzynami (choćby byli nawet dziećmi) oraz konfliktu kogoś z rodziny z kims „obcym”, kiedy to popiera się członka rodziny, choć wiadomo, że to on jest winny.

Wspominałem już wcześniej, że rodziny męża ani żony nie mogą brać udziału w kłótniach małżeńskich. Na przyjęcie każdy może iść, natomiast do kłótni nie —

mawiają wyspiarze; ludzie spoza rodziny mogą się jej przyglądać, ale nie powinni się wtrącać, ani tym bardziej stawać po którejs z stron. Natomiast członkom rodzin zabronione jest nawet przebywanie w pobliżu sprzeczki, by nie usłyszeli oni przekleństw, często skierowanych pod adresem rodziny męża czy żony. W przeciwnym razie rozpętałyby się prawdziwa burza, którą bardzo trudno byłoby wyciszyć tradycyjnymi metodami dochodzenia do zgody.

Tolerowany jest jeden wyjątek — kiedy dla udzielenia pomocy córce włącza się do walki jej ojciec. Nie komplikuje to i nie rozszerza sporu, z tym, że trzeba pamiętać, by nie uderzyć mocno ojca.

O kłótniach pomiędzy mężem i żoną oraz sposobach łagodzenia waśni pisaliśmy już w rozdziale o rodzinie. Tu dodajmy jeszcze parę uwag o regulowaniu sporów w małżeństwach poligamicznych. Najczęstszym polem konfliktów jest faworyzowanie jednej z żonek, co powoduje zazdrość drugiej (lub innych) i nieuchronny konflikt. Zazwyczaj stroną pokrzywdzoną są tu starsze żony. Ciekawe jednak, że jeżeli tylko traktowane są one sprawiedliwie, mąż opiekuje się nimi i dba o nie w dostateczny sposób, to wtedy nie ma między nimi rywalizacji. Zazwyczaj starsze same ustępują wtedy miejsca młodszym, swoją uwagę skupiając na wnuczętach.

Jeśli jednak dwie żony nie umieją żyć w zgodzie i ciągle się kłócą, patrząc wzajemnie na siebie jak na wroga (*kamkem*), nie sposób rozwiązać ich waśni przez nakładanie kar czy dawanie kobietom pouczeń. Klucz do rozwiązywania problemu znajduje się w ręku ich męża. Kiedy kobiety kłócą się i zabierają do walki, mąż — bez pytania, która z nich jest winna — bije obie. Tak „uspokojone”, mogą zasiąść do rozmowy z małżonkiem. Dopiero teraz jego rolą jest odnalezienie powodu kłótni. Mąż z reguły jest tu nie tylko sędzią, ale i potencjalnym współwinnym, i on musi więc zmienić swoje postępowanie, by zapobiec dalszej animozji.

Kłótnie pomiędzy rodzicami i dziećmi nie mają miejsca na co dzień. Dzieci bowiem uzależnione są od rodziców, jako ich potencjalni dziedzice. Trzeba pamiętać, że na wyspie, poza odziedziczonym z reguły majątkiem nie istnieją inne źródła dochodu.

Jeżeli zaistnieje już spór pomiędzy ojcem a synem, to musi on być utrzymywany w granicach normy. Wolno im się posprzeczać, pokłócić, nie wolno jednak synowi uderzyć ojca, a co już wielkim przestępstwem byłoby uderzyć go tak, by pokazała się krew. Kłótnie i sprzeczki ojciec zazwyczaj puszcza w niepamięć, natomiast poniżenia, jakie przeszedł w związku z pobiciem go przez syna, nie będzie w stanie puścić w niepamięć. Za mojego pobytu na wyspie miał miejsce znamieny wypadek — uderzony przez syna ojciec, by zapobiec infamii swojego pierworodnego, przyszłej głowy rodziny, wypłynął na morze łodzią i więcej nie powrócił. Takie poświęcenie się ojca, jego dobrowolne usunięcie się, zmazuje w opinii wspólnoty całą winę z potomka.

Częściej zdarza się, że syn–winowajca udaje się na wygnanie. Byłem świadkiem powrotu, po dłuższej nieobecności, takiego „syna marnotrawnego”. Przez dłuższy czas przebywał on na wygnaniu na sąsiedniej wyspie Rubrub. Co noc widział, jak ojciec zapala na brzegu ognisko, mówiąc mu w ten sposób: „pamiętam o tobie”.

Chłopak, uznawszy że dopełnił pokuty, wrócił skrajnie wycieńczony. Czasami podobne formy wygnania kończą się śmiercią ukaranego, choć teoretycznie potrafi on sobie poradzić w warunkach życia w surowej przyrodzie. Jednak nawet młodzi ludzie nie mogą na dłuższą metę znieść przebywania poza wspólnotą.

Natomiast kłótnie pomiędzy matką a dziećmi są czymś na porządku dziennym. Walki są rzadsze, ale i one mają miejsce. Nawet całkiem małe dzieci biją swe matki, a te spokojnie siedzą i nie reagują. Kiedy ludzie słyszą, jak matka kłóci się z dziećmi, mówią zazwyczaj: *misir tin be nat*, czyli zostawmy to w spokoju, to tylko matka kłóci się ze swoimi dziećmi.

Prawo przodków zabrania młodszemu bratu walczyć czy kłócić się ze starszym. Jeżeli jednak młodszy nie posłucha i przestąpi ten zakaz, wtedy obowiązkiem całej rodziny jest zebranie się i zabicie młodszego. Prawo respektowania starszego brata ma za zadanie wzmocnienie więzi rodzinnej, gdyż w chwili śmierci rodziców, to właśnie on zajmuje ich miejsce. Brat, który przekroczy to prawo, narazi swoją najbliższą rodzinę na opinię *gadgad*, czyli sierot, gdyż po śmierci rodziców nie będą oni mogli udać się z prośbą o pomoc ani do starszego brata, ani do społeczności wioskowej.

Do najczęstszych powodów walk pomiędzy braćmi należą niesprawiedliwy podział ziemi i innych dóbr rodzinnych oraz uwiedzenie bratowej. W pierwszym przypadku dosyć łatwo jest zakończyć spór. Trzeba ustąpić i dać coś bratu, oraz przygotować małe dla niego przyjęcie, by podnieść go na duchu — i wtedy animozja minie. Natomiast w drugim przypadku będzie to o wiele trudniejsze, gdyż w spór taki włączona zostaje większa liczba ludzi. Zazwyczaj po przyłapaniu brata na stosunku seksualnym z bratową, to jej rodzina udaje się do niego i bije go oraz niszczy jego posiadłość. Winny zazwyczaj ucieka, chowając się ze wstydu — jeśli ma rodzinę, także z żoną i dziećmi — przed innymi mieszkańcami wyspy. Może ukrywać się u znajomych, ale nie u własnych krewnych. Z ukrycia przesyła bratowej prezenty, jako zapłatę za popełnione z nią cudzołóstwo (*ain kabidiulti*). Taka sytuacja trwała będzie przez kilka lat, do czasu, aż wszyscy przekonają się o jego skrzesze i uwierzą zapewnieniom, że więcej tego nie uczyni. Wtedy poszkodowany brat może go z powrotem zaprosić, by zamieszkał na ziemi rodzinnej. Jeżeli nie uczyni tego brat, może go zastąpić *kandere*. Powrót penitenta kończy spór.

Nie istnieje kara za walki i kłótnie pomiędzy braćmi a siostrami. Jest to uważane za coś normalnego. Jednak sytuacja zmienia się po zamażpójściu siostry. Wtedy bratu nie wolno już kłócić się z siostrą, ani tym bardziej bić jej. Odtąd należy ona bowiem do rodziny powinowatych, którym trzeba przecież okazać wielki respekt — *barngak*. Bratu nie wolno też niszczyć tego, co należy do siostry. Natomiast jeżeli ona zniszczyła coś bratu, należy jej przebaczyć i zapomnieć o całym wydarzeniu.

Gdyby brat uderzył zameżną siostrę, zmuszony będzie wydać przyjęcie dla jej męża oraz jego rodziny. Oczywiście w grę wchodzi również zwyczajowe prezenty.

Kłótnie pomiędzy krewnymi zdarzają się na wyspie coraz częściej. Zazwyczaj powodem takich sporów jest naznaczenie synowi żony — *sigien*. Przypomnijmy, że według tradycyjnego prawa syn, zwłaszcza pierworodny, ma żenić się w rodzinie

ojca, konkretnie w rodzinie jego siostry. Ma to na celu uchronienie ziemi przed dzieleniem. Jeżeli więc ojciec naznacza synowi inną żonę, niż z rodziny, lub pozwala mu na dobrowolny wybór, rodzina ojca nieuchronnie wszczyna spór. Napadają oni i niszczą dom syna; mogą przy tym pobić i ojca, nie wolno im jednak ubliżać matce — ona nie jest w to wmieszana, nie od niej zależy wybranie synowej.

Tradycyjne prawo kładzie silny nacisk na zakaz kłótni i walk z ludźmi należącymi do innego klanu. Zasada ta wyraża się zwrotem „nie wolno dotykać obcej skóry” (*kusie sabge*). Gdyby jednak doszło do nieporozumienia, powinno się ono ograniczyć do wymiany ustnej, podczas której nie wolno zresztą używać obraźliwych słów ani wyzwisk. Jeśli przeważą emocje i dojdzie do użycia rąk jako argumentu, trzeba zebrać dwie strony i urządzić przyjęcie, mające na celu zrekompensowanie szkód, wyrządzonych złymi słowami (*damol*). Podczas tego posiedzenia uczestnicy sporu zostają oni pouczeni przez *tanepów* lub innych *bigmenów*, że w razie rozpoczęcia takiego sporu raz jeszcze, będą musieli wydać wielkie przyjęcie z dodatkiem mięsa świńskiego — i zaprosić na nie wszystkich ludzi z dwóch klanów. To oczywiście wiązałoby się z ogromnym nakładem pracy i wydatków, a do tego zbyt wielu chętnych nie ma.

O ile jednak i to nie powstrzyma śmiałków, nieunikniona będzie walka klanów.

Jeżeli ktoś rozpocznie kłótnię podczas *kuluou*, kiedy to rozlegają się dźwięki *uag* i *giram* (odgłosy *kundu* i *garamutów*), musi na nowo „wykupić głos” tych instrumentów, które milczą do czasu, aż winowajca nie wynagrodzi swego występku. Zazwyczaj ceną wykupu jest świnia, orzechy betelowe lub tytoń.

Jeżeli dwóch mężczyzn pokłóci się podczas spotkania, mającego na celu określenie wymiaru pracy nad przygotowaniem przyjęcia i w rezultacie takiej kłótni spotkanie zostanie przerwane, winni muszą dostarczyć wspólnocie dużych ilości orzechów kokosowych, by „otworzyć ludziom usta” podczas nowego spotkania.

Wiemy już, że imiona (*jar*) mają wielkie znaczenie, są własnością rodziny i nie wolno ich pożyczać, czy — co gorsze — używać bez wiedzy właścicieli. Jednak postępowanie w wypadku naruszenia prawa do imienia jest łagodne. Jeżeli wyniknie kłótnia z powodu zagrabienia czyjeś imienia, próbuje się ją zakończyć i odczekać, aż uczestnicy ochłoną, po czym zaprasza się ich do dyskusji. Celem jej jest dociekanie, do kogo dane imię właściwie należy. W roli ekspertów występują tu członkowie starszyny wioskowej. Zakończeniem sporu jest zwrot imienia przez zidentyfikowaną winowajcę, połączony z wydaniem przez niego przyjęcia.

„Za ziemię i za kobietę ginie człowiek” — mówi znane na wyspie przysłowie. I rzeczywiście, jednym z najczęstszych powodów do kłótni jest konflikt o ziemię. Mieszkańcy Biem wyróżniają najbardziej typowe przypadki takich konfliktów: *kubur mani dimsir* — to kłótnia i walka o ziemię, *baioar dimsir* — to kłótnia o miedź, *gien itargoki* — to zagrabienie czyjeś ziemi, wymieniane jako powód wszczęcia walki.

O ziemię kłócą się najczęściej bracia. Jak już powiedziałem, na ogół łatwo jest ich pogodzić. Gorzej, gdy jedną ze stron sporu jest obcy — wówczas rozwiązanie problemu poprzez dojście do tego, kto ma rację, jest zazwyczaj bardzo ciężkie. Dlatego takie spory kończą się na ogół zwycięstwem silniejszego.

Najczęstszymi powodami sporów są przypadki celowego przesunięcia znaku granicznego. Dużo nieporozumień bierze się też z faktu zapomnienia przez właścicieli historii przodków, którzy uprawiali konkretny kawałek gruntu — razem z zanikiem wiedzy o granicach pojawiają się spory terytorialne.

Dla ułatwienia rozwiązywania takich sporów mieszkańcy wyspy powołują się na ustanowioną przez przodków zasadę, by na granicy, dzielącej kawałki ziemi, nie sadić drzew owocowych, szczególnie takich, jak palmy kokosowe, drzewa chlebowe, czy inne drzewa codziennego użytku. Właśnie o nie bowiem często wybuchały spory. Dlatego dziś na granicy sadi się tylko drzewa lub krzewy, określane jako *kaiok* (nieużyteczne, nie do ruszenia). One też uważane są za znaki graniczne (*langon*).

Dwie strony mają obowiązek kontrolowania granicy, by nic nie uległo zmianie. I gdyby któryś z właścicieli ściął drzewo-*langon* i zmienił przez to granicę, będzie to sygnałem do rozpoczęcia walki. Włączone w nią będą dwie rodziny, a nie tylko dwóch zainteresowanych bezpośrednio antagonistów, ziemia należy bowiem do wspólnoty, i choć właścicielem jej jest jednostka, to jednak uprawia ją wielu.

Po zakończeniu walki włączają się do działania eksperci od granic. Po ich wyroku granice zostają na nowo zaznaczone.

Problem nieprzestrzegania prawa przez wodza podlega osądowi społecznemu wioski lub klanu. Wódz, którego od najmłodszych lat uczono wszystkich tradycyjnych nakazów i zakazów, który zawsze powinien dawać dobry przykład swoim ludziom, jest przez społeczność rozliczany zdecydowanie ostrzej, niż wszyscy inni członkowie danej grupy. Czynienie zła może przecież — jak uważa się na wyspie — doprowadzić wodza do utraty jego „mocy”, co dla poddanych jest szczególnie groźne.

Do najczęściej występujących wykroczeń wodza przeciwko obowiązującemu porządkowi prawnemu można zaliczyć: *mitmit be malmal* — uwiedzenie żony innemu mężczyźnie; *kan ipaki* — krzywda, wyrządzone komuś z własnej wspólnoty, np. kradzież świni czy zniszczenie posiadłości; *damarat* — lżenie lub poniżanie współziomka. W tym ostatnim wypadku szczególnie naganne jest poniżenie bigmena lub własnego pomocnika (*kuram be takini*).

Społeczność klanu lub wioski bacznie obserwuje postępowanie wodza i gdy zauważy, że jest on sprawcą jednego z wyżej wymienionych przestępstw, następuje „czas niepokoju”: ludzie tracą szacunek do *tanepa*. W tajemnicy przed nim planują usunięcie go i wybranie nowego. Imię nowego wodza przez pewien czas pozostaje otoczone tajemnicą. Do usunięcia wodza konieczna jest zgoda całej społeczności. Jeżeli na przykład usuwany jest wódz jednego z trzech mieszkających na wyspie klanów, konieczna jest przede wszystkim zgoda klanu, z którego się wywodzi, ale zaraz potem — zgoda dwóch pozostałych.

Jeżeli wykroczenie wodza jest duże, lub jest on sprawcą wielu wykroczeń, społeczność może wydać na niego wyrok śmierci. Wyrok wykonuje *sanguma*, podając *tanepowi* truciznę.

Jeżeli *tanep* klóci się ze swoją *med* — o dzieje się to w czasie, gdy nie ma przygotowań do *kuluou* — kłótnia taka traktowana jest na równi z innymi kłótniami wioskowymi. Natomiast gdy taka kłótnia toczy się w czasie, gdy słychać bębny, ozna-



jmiające przygotowania do *kuluou*, zakończeniem jej musi być inne *kuluou*, przygotowane przez rodziny *tanepa* i *med*. Dlatego kłótnia z udziałem wodza przyjmowana jest przez wspólnotę z wielką radością. Musi się ona przecież skończyć wielkim przyjęciem, na którym ludzie częstowani będą świńskim mięsem — a na to wszyscy tylko czekają. Niestety, kłótnie takie należą do rzadkości.

Jeżeli kłótnię wszczynają *tanep*, zobowiązany jest on do przeproszenia poszkodowanego. Nieważne, po czyjej stronie była racja, ale to wódz złamał prawo poprzez wszczęcie kłótni.

W takim przypadku najpierw przeprosza on przeciwnika w obecności innych ludzi, a następnie — dwa lub trzy dni po przeprosinach — wydaje dla niego przyjęcie. Po skończonym posiłku daje poszkodowanemu orzechy betelowe, tytoń i po raz wtóry przeprosza. To kończy nieporozumienie.

Z drugiej strony również poddanemu nie wolno klócić się z *tanepem*. Jeżeli ktoś złamie to prawo, ma wielkie trudności z doprowadzeniem do zgody. Musi po pierwsze zwołać całą rodzinę, a niekiedy nawet i klan, oraz wspólnie z innymi przedyskutować, jak rozwiązać ten delikatny problem. Potem powinien udać się do kilku *bigmenów*, by ci pośredniczyli w sporze i zakończyli go drogą pokojową. Następnie musi przygotować dla wodza koszyk, do którego wkłada zwyczajowe prezenty. Następnie koszyk ten ustrojony zostaje w pióra z rajskiego ptaka. Natomiast rodzina lub klan winowajcy wybiera świnie, którą ofiaruje wodzowi.

Na przeprosinowe przyjęcie, wydane w miejscu należącym do *tanepa*, winowajca, przy dźwięku *garamutów*, nadchodzi na czele orszaku pokutnego, który tworzy jego klan. Niesie koszyk i kiść orzechów betelowych, a idące za nim kobiety niosą świnie i inne produkty. Stając twarzą w twarz z *tanepem*, pokutnicy umieszczają przed nim dary. *Tanep* przyjmuje je, jako oznakę przeprosin. To jedyna droga, by darował życie winowajcy, którego w innym wypadku za takie wykroczenie czekałaby kara śmierci. Potem wszyscy zasiadają do uczyty.

Takie kłótnie są radością dla wszystkich — z wyjątkiem rodziny winnego. Ona bowiem musi ciężko pracować, by wydać wielkie przyjęcie dla *tanepa* i mieszkańców wyspy. Przyjęcie to jest wynagrodzeniem zniewagi, zadanej wodzowi przez „zwykłego człowieka”. Również i w tym wypadku nie bierze się pod uwagę pytania, kto zawinił, bo zawsze winny jest ten, kto rozpoczyna kłótnię z *tanepem*.

W przypadku sporu pomiędzy *dziangdziangami*, czy też pomiędzy *dziangdziangami* i „zwykłymi ludźmi”, powyższe zasady nie obowiązują. Zakończeniem takiego sporu może być zwykły obyczaj wspólnego żucia orzechów betelowych i dzielenia się tytońmiem, połączony ze zorganizowaniem małego przyjęcia, przeznaczonego tylko dla stron, biorących udział w konflikcie, oraz ich przyjaciół. Często zapraszany jest na takie przyjęcie *tanep*, jako świadek, ale nie odgrywa on tam specjalnej roli.

Dla dzieci i młodzieży rozwiązywanie sporów przez walkę jest czymś naturalnym i częstym. Zakończenie takiej walki uzależnione jest od zasad wychowania rodziców oraz rodzin jej uczestników. Jeżeli są oni „gorącej krwi”, konflikt przeniesie się na dorosłych: w skrajnych wypadkach może wtedy dojść do wojny pomiędzy klanami. Jeżeli natomiast puszczą zdarzenie w niepamięć, sprawa ucichnie.

Rozsądni rodzice mawiają: to tylko dzieci walczą, my nie powinniśmy się w to wtrącać. O ile jednak doszło do obrażeń cielesnych, potrzeba jest „dać wynagrodzenie za skórę” poszkodowanego dziecka czy młodzieńca (*nat kusie puai*) w postaci przyjęcia, podczas którego rodzice i wujowie winowajcy udzielają mu ostrych napomnień.

Od niepamiętnych czasów raz, lub dwa razy do roku wybuchały wojny pomiędzy mieszkańcami wspólnot Kumuk i Malal, a ich powodem były spory o ziemię przygraniczną. Nie zawsze były to jednak konflikty krwawe — niekiedy kończyły się bez ofiar w ludziach. Można je raczej nazwać rytualnym pokazem siły.

Innym powodem do rytualnej walki była zazdrość. Kiedy ludzie z Malal wyruszali do miejsc na lądzie, czy na innej wyspie, w celu wymiany barterowej i kiedy powracali z wieloma prezentami, wódz z Malal wysyłał wiadomość do wodza z Kumuk, by przystąpił do walki. Ci z Kumuk przychodzili i zaczynała się bitwa, która zazwyczaj trwała do popołudnia, kiedy to ludzie schodzili się razem i mieszkańcy Malal dzielili się tym, co przywieźli z wymiany. Tak samo czynili ludzie z Kumuk, kiedy wracali z wyprawy.

Były też walki spontaniczne i prawdziwe, których najczęstszym powodem było ukradzenie żony przez mieszkańca jednego z tych miejsc mieszkańcowi drugiego. Takie walki często kończyły się śmiercią któregoś z wojowników.

Zakończeniem ich było zawarcie pokoju pomiędzy *tanepami* tych dwóch miejsc, którzy urządzali przyjęcie pojednawcze, zaś potem winowajca i jego rodzina rekompensowali winę za uprowadzenie żony drugiemu człowiekowi.

Wojny w ogóle kończyły się zazwyczaj wymianą prezentów — *dingesai*. W tym celu dwie grupy ludzi zbierały się po obu stronach rowu czy przełęczu, a pomiędzy nimi kursowali wysłannicy, którymi zazwyczaj byli krewni, którzy wżenili się w obcą grupę. To ich zadaniem było dokonanie wymiany. Reszta walczących siedziała jak najdalej od siebie, by nie musieć rozpocząć jeszcze tego samego dnia nowej wojny, co i tak zdarzało się niejednemu raz.

Wojny tego rodzaju trwały aż do czasu wybuchu wulkanu, kiedy to mieszkańcy ewakuowali się z wyspy na stały ląd. Po powrocie na wyspę postanowili stanowić jedną społeczność — i tak żyją do tej pory, wymieszani mocno przez małżeństwa.

Prowadzenie wojen pomiędzy mieszkańcami Biem i innych wysp nie należało do zjawisk częstych, niemniej wybuchały one co jakiś czas — na ogół co kilkanaście lat.

Z ludźmi z wyspy Rubrub mieszkańcy Biem walczyli, by zabrać im ziemię. Dziś połowa mieszkańców Rubrub to potomkowie zwycięzców z Biem, którzy po zagarnięciu ziemi już na niej zostali, sprowadzając tam swoje rodziny. Ziemia na Rubrub jest bowiem o wiele bardziej urodzajna, a wyspa ta bogata jest w wodę. Podobnie w kierunku Rubrub wyruszały szczególnie po wybuchu wulkanu, gdy brak ziemi zaczął szczególnie dawać się we znaki.

Wojny z ludnością nieurodzajnej wyspy Kadawar miały inne podłoże: zazwyczaj ich przyczyną była obraza *tanepa* czy innego *bigmena*.

Jedna z najdłuższych wojen, bo trwająca ponad dziesięć lat, miała miejsce w połowie lat sześćdziesiątych. *Tanep* z Biem wysłał grupę ludzi, by przywieźli z Kadawar produkty żywnościowe. To wszystko było już uzgodnione z tamtejszymi *tane-*

*pami*. Mieszkańcy Biem, po wylądowaniu ich *kanu* u skalistych wybrzeży wyspy, zostali tam gościnnie podjęci.

Nocą człowiek z Biem o imieniu Kaiu miał stosunek z miejscową kobietą, która na nieszczęście należała do jednego z *bigmenów*. Po ujawnieniu występku, jeszcze o świcie, mąż tej kobiety i jego ludzie napadli na śpiących gości. Pobici mieszkańcy Biem powrócili do domu. Tutaj jednak zawrzało, gdy ludzie wysłuchali relacji ze zdarzenia. Postanowiono dokonać *dar puai*, czyli zemsty krwi. Wielka liczba *kanu*, napełniona śpiewającymi pieśni wojenne mężczyznami, popłynęła na Kadawar. Zwycięstwo w tej wojnie odnieśli liczniejsi tubylcy z Biem.

Przez następnych dziesięć lat, gdziekolwiek spotkali się mieszkańcy Biem i Kadawar, musieli ze sobą walczyć. Zatrzymaniem tej waśni zajęli się *tanepowie* z obu wysp. Zgromadzili wielkie ilości świń oraz innego jedzenia i nastąpiła wymiana, połączona z wielkim, wspólnym żuciem orzechów betelowych i paleniem tytoniu. Wodzowie, przemawiając, nawoływali do nastania czasu przyjaźni — „jak to kiedyś bywało”.

W 1989 roku o mały włos znowu nie wybuchła wojna, kiedy to zginęła kobieta z Biem, zamężna na Kadawar. Ludzie uznali, że powodem jej śmierci był cios, zadany przez męża. Wodzowie dwoili się wtedy i troili, i w końcu udało im się poprzez tradycyjną wymianę zażegnać groźbę wojny.

Dziś wojen plemiennych już nie ma, bo w ostatnich latach, w związku z umacnianiem się struktury prawnopaństwowej Papui–Nowej Gwinei, groźba pójścia do więzienia za rozbój, do niedawna dość abstrakcyjna, stała się całkiem realna. Natomiast od czasu do czasu wybuchają walki pomiędzy różnymi grupami ludzi na Biem, czy też między nimi, a ludźmi spoza wyspy.

Należał do nich konflikt pomiędzy członkiem prowincjonalnego rządu, pochodzącym z Biem, Gregiem Kibai, a mieszkańcami z wyspy Koil. Przez wiele lat posłem do prowincjonalnego rządu był Tony Wobar, pochodzący z Koil. Przegrał on wybory z Gregiem Kibai. Od tej pory trwają walki, które organizuje Kibai. Szczególnie ma to miejsce w Wewak, na stałym lądzie. Konflikt trwa już od kilku lat. Podjudzani przez Grega młodzi, po spożyciu alkoholu, który im funduje, napadają na ludzi z Koil.

*Tamot dilewai*, to odebranie komuś życia, traktowane jako wyrok. Dokonuje się go za pomocą trucizny, dzidy (*luen*) czy też innego ostrego narzędzia. Często wykonawcą wyroku jest zawodowy uśmiercacz — *sanguma*. Wyrok wykonany przez niego określa się jako *dainiabi*. Znana jest też forma *nibiek nakani*, czyli „zjedzenie” przez *tambarana*.

Uśmiercenie tradycyjnie dotyczyło przede wszystkim następujących przypadków: *tamot malamal* — zabicie człowieka, który cudzołoży, nie biorąc pod uwagę, że robi to z kobietą żonată, z matką albo żoną *tanepa*, czy też nawet z własną siostrą; *tamot piu piu be burbur* — zabicie człowieka, który uważa się za najsilniejszego, nie okazuje respektu przedstawicielom plemiennych hierarchii; *nibiek ikadkad taki* — zabicie człowieka, który nie okazuje respektu *tambaranowi* i wyjawia jego tajemnice kobietom lub dzieciom.

Temu ostatniemu przypadkowi warto poświęcić nieco uwagi. Na wyspie nadal respektuje się tradycyjne prawo, które głosi, że każdy, kto niszczy lub poniża moc *tambarana*, musi zginąć. Nie ma — co prawda — przykładów, potwierdzających istnienie tego prawa, ale powodem tego jest prosty fakt, że zabójstwa otoczone są tajemnicą, więc nawet mówienie o nich grozi śmiercią. Nikt nie widział zwłok zabitego w ten sposób, nikt też nie chce nawet wiedzieć, gdzie są pochowane. Zresztą prawo to jest czymś tak ważnym dla mieszkańców Biem, że niewielu śmiałków odważyłoby się na jego złamanie. Prawo to dotyczy zarówno mężczyzn, jak i kobiet.

Dawniej było ono bardzo przestrzegane. Przodkowie, ustanawiając je, wiedzieli dobrze, że wraz z jego ustaniem nastąpi bezprawie i nikt nie będzie miał rzeczywistej kontroli na mieszkańcami wyspy. Nikt bowiem nie zgodzi się iść do domu duchów, przestrzegać wielu *tabu* i nauk udzielanych przez *bigmenów*. Jednak „moc” *tambarana* trwa nadal, choć dzisiaj mniej się o niej mówi. Zmniejsza się też liczba ludzi wtajemniczonych w jej arkana, gdyż dawno już nie było na wyspie tradycyjnej inicjacji, połączonej z rytuałami wtajemniczenia.

Istnieją trzy rodzaje tradycyjnego wykonania wyroku śmierci: *dżigum* — zabicie dzidą („ustami dzidy”), w tajemnicy przed innymi i w nieznanym miejscu; *niab* — podanie ofierze oszałamiających środków do spożycia przed wykonaniem właściwego wyroku (na przykład poprzez wbicie w aortę drzazgi sagowej czy nakłucia mózgu); *muidź/dzier* — podanie trucizny, czy to w jedzeniu, czy w orzechu betelowym. Często do roli wykonawcy wyroku najmuje się kogoś obcego, spoza wyspy.

Za zabicie w walce płaci się odszkodowanie, natomiast za rytualne uśmiercenie nikt nie płaci kompensaty, nikt nawet nie pyta, kto był wykonawcą wyroku.

Godny uwagi jest skomplikowany sposób wydawania i wykonywania wyroku śmierci. Jeżeli ktoś przekroczył prawo, które obwarowane było karą śmierci, szczególnie gdy prawo to niszczyło w jakiś sposób autorytet wodza, wówczas *tanep butuang* wzywał do siebie wszystkich *tanepów sisik* i innych *bigmenów*. Najczęściej to zgromadzenie miało miejsce w domu duchów. Wszyscy siadali na ziemi, tworząc koło. Pośrodku kładli kiść orzechów betelowych, którą ich przodkowie nadawali mocy swoim postanowieniom.

Jeden ze zgromadzonych, będąc najlepiej poinformowany co do wykroczenia, zagajał zebranie i przedstawiał problem. Kiedy zebrani, w wyniku dyskusji, doszli do wniosku, że dany osobnik powinien być zgładzony, pozostawał im tylko wybór sposobu wykonania kary. Jeżeli skazanym był młodzieniec, musiał on zginąć w domu duchów podczas inicjacji („zjedzony przez *tambarana*”), lub zgładzony przez *niab* czy *sangumę*. Po śmierci chłopca nawet ojcu nie wolno było po nim płakać. Chcąc dać upust rozpacz, musiał wypłynąć *kanu* w morze lub udać się na bezludną stronę wyspy. Dorosły bywał przeszywany potajemnie dzidą, zabijany gdzieś na morzu, albo również zgładzany przez czarownika-mordercę.

By sprawdzić jednomyślność zebranych, wódz rozdawał im orzechy betelowe. Jeżeli któryś z zebranych nie żuł betelu, znaczyło to, że nie zgadza się z wyrokiem. Wystarczył ten jeden głos sprzeciwu i wtedy nie można go było wykonać. Czyniło się tak dlatego, że istniała obawa przed zdradzeniem motywu zebrania i jego przebiegu.

Mieszkańcy Biem — pamiętając o tym, że kłótnia i walka zawitały na ich wyspę w czasach mitycznych — akceptują konflikty, jako konieczność. Nie uznają jednak konfliktów nierozwiązywalnych. Gdy trzeba, przystępują do walki, która na ogół ma rytualny, bezkrwawy wymiar. Jednak nawet po długiej i krwawej wojnie wodzowie zasiadają kiedyś do wspólnej uczty, a ich ludzie będą wtedy pospołu żuli tytoń i betel na znak pokoju.

Raz do roku każdy mieszkaniec wyspy poddaje się rytualnej kąpeli — *baras*. Woda zmywa z niego winy, których dopuścił się w ciągu całego roku. Tak oczyszczony, może tym łatwiej pojednać się z nieprzyjaciółmi.

# Tradycja i prawo

Tradycyjne normy prawne są obecne w całym życiu każdego członka wyspiarskiej społeczności. Rodzice mówią o konieczności zachowania prawa przez dziecko, zanim jeszcze zostanie ono poczęte. Samo poczęcie również jest regulowane nakazami tradycji. Zasadom tym przyporządkowany jest też rozwój płodu. Od urodzenia, poprzez okres dzieciństwa, dojrzewania, wieku dojrzałego i starości, aż do śmierci człowiek na Biem zobowiązany jest aktywnie respektować normy tradycyjnego prawa.

Nawet emocje i cechy charakteru wyspiarza normowane są przez społeczny porządek. Ludzie z klanu Sagalub, który ma w totemie psa, we wzajemnych relacjach mogą sobie pozwolić na to, czego nie wolno ludziom z pozostałych klanów. Saga-lub nie będzie skarżył drugiego Sagaluba, że ten go oszukał i przechytrył — tak w opinii wyspiarzy robią przecież psy, które łaszą się i przymilają do ludzi, by przy pierwszej nadarzającej się okazji uciec z kawałkiem ukradzionego świńskiego mięsa. Prawo uległoby tutaj naruszeniu dopiero wówczas, gdyby ofiarą oszustwa padł ktoś z innego klanu. Z kolei ludzie z klanu Kukubua, którzy mają w totemie świnię, zobowiązani są do pielęgnowania cech, właściwych temu zwierzęciu: (świnia w opinii ludzi Biem jest wierna i podobnie jak dziecko, trzyma się blisko człowieka).

Przestrzeganie tradycyjnych norm daje mieszkańcowi Biem poczucie przynależności do wspólnoty — do małej i dużej rodziny, do klanu, do *anubuk*, wreszcie do małej ekumeny całej wyspy. Respektowanie prawa pozwala mu pełnić określone funkcje w swojej społeczności. Wyspiarze nie mówią o kimś po prostu „człowiek”, ale „nasz człowiek” (*niau tamot* w wypadku mężczyzny), lub „nasza kobieta” (*niau ain*). Małe dziecko płci męskiej określane będzie terminem „człowiek–dziecko” albo „dziecko mężczyzny” (*tamot natu*). A być człowiekiem, mężczyzną lub kobietą, oznacza — zachowywać i wypełniać prawo, właściwe dla kondycji i statusu konkretnej jednostki.

Tak rozumiana wierność prawu nie jest w oczach wyspiarzy z Biem czymś narzuconym z zewnątrz. Nie czują oni, by tradycyjnie pojęte prawo ograniczało w jakimś stopniu ich wolność. Co więcej, ci, którym zdarzy się złamać obowiązujące zasady, sami odczuwają wewnętrzną niezgodność z „życiodajną” tradycją, którego

obecność każdy członek wspólnoty odczuwa w sposób wręcz fizyczny<sup>1</sup>. Można to uczucie porównać do wyrzutów sumienia, ale bliższe jest ono raczej poczuciu naruszenia społecznej harmonii, którego skutki odczuwa winowajca nie tyle „na własnej skórze”, co w głębi swojego ciała. Zdarzało się, że ten „syndrom winy” prowadził do poważnej choroby, a nawet do śmierci sprawcy wykroczenia.

Mieszkaniec Biem sam czuje potrzebę i korzyść, wynikającą z zachowywania wymaganych przez tradycję nakazów i zakazów. Dlatego też w przekazie tradycyjnego prawa mniejszą uwagę zwraca się na jego negatywną stronę. Mężczyzna, owszem, zna takie zasady, jak „nie wolno podążać za obcą kobietą”, „nie wolno kraść”, ale znacznie bardziej istotną rolę w jego życiu grają przykazania typu: „będziesz doglądał ojca i matkę w ich starości i niedołęstwie, za to po ich śmierci ojciec [duch ojca] będzie z tobą pływał w łodzi i pomagał ci łowić ryby, a matka [duch matki] będzie z tobą pracowała w ogrodzie”, lub „będziesz chodził szeroką drogą [żył godziwie], wtedy będzie cię widział Nanarang: będziesz miał dzieci, wszystko ci obrodzi w ogrodzie, nie będziesz chrapał i zrywał się nocą”. Wyspiarze wiedzą, że brak szacunku dla szwagra jest rzeczą złą, ale znacznie lepiej przemawia do nich zasada: „będziesz szanował szwagrów — a oni ochronią cię przed otruciem”. Młodym kobietom wpaja się przekonanie, że jeśli będą szanowały własne siostry i kuzynki, to one w przyszłości będą karmiły piersią ich dzieci. Nawet dziecku mówi się: będziesz szanować drugie dziecko — a jego ojciec pozwoli ci rwać ze swojej palmy orzechy kokosowe.

Wyspiarze wierzą, że od zachowania przez nich prawa uzależniona jest ich osobista pomyślność. Na wspólnych spotkaniach, podczas *kuluou* czy *singsingów*, lubią prezentować się otoczeniu jako zdrowi i silni mężczyźni, zasobni gospodarze, ojcowie wzorowych rodzin. Zachowują się, jakby chcieli powiedzieć: popatrzcie na mnie — ja nie popełniam wykroczeń i dlatego jestem szczęśliwy.

Prawo Biem inaczej traktuje mężczyznę i kobietę, inaczej ludzi, pozostających w związkach rodzinnych oraz samotnych. Inaczej odnosi się do wodza, inaczej do *dźiangdźiangów* lub specjalistów, inaczej do przeciętnego ojca rodziny, inaczej wreszcie traktuje wyspiarską biedotę. Jednak nie ma to nic wspólnego z klasową dyskryminacją. To nie wodzowie i starszyzna narzucili prawo ogółowi ludności; ono — jak powszechnie uważa się na wyspie — pochodzi od herosów, którzy z kolei otrzymali je od Istoty Najwyższej. Każdy z ludzi na Biem zobowiązany jest nie tyle przestrzegać ustanowionych przez nich reguł, ile żyć tymi zasadami na co dzień. Każda z warstw wyspiarskiej społeczności realizuje je na swój sposób, jednak wszyscy wyspiarze podlegają na równi ogólnej zasadzie „szerokiej drogi” (*dźiał butuang*), której muszą się trzymać równie rygorystycznie. Zresztą od wodza wymaga się nawet więcej, niż od jego poddanych.

Zachowywanie prawa decyduje o tożsamości ludzi z Biem. Żeby przestrzegać zasad — uważają wyspiarze — muszą wiedzieć, kim jestem. Również moja wspólnota musi wiedzieć, kim jestem, bym mógł poczuć się mocno osadzony w ramach tradycyjnego wzorca zachowań.

<sup>1</sup> Przestrzeganie praw oznacza dla nich istnienie zgodne z życiem w ich społecznościach.

Można powiedzieć, że dla wyspiarzy dobre jest to, co dobre jest dla wspólnoty. Właściwie każdy ludzki czyn będzie oceniany pod kątem tego, czy i jaką korzyść przyniesie on rodzinie, klanowi czy wszystkim mieszkańcom wyspy. Również krzywda, wyrządzona jednostce, oceniana jest bardziej jako zło, wyrządzone wspólnocie. Zabity mężczyzna oznacza przecież utratę rąk do wspólnej pracy na morzu i w ogrodach, nieobecność wojownika w czasie walki, wreszcie niemożność splodzenia i wychowywania przyszłych *niau tamot*. Żaden wypadek złamania prawa nie jest też rozumiany na Biem, jako wykroczenie indywidualne.

Podobnie kara wymierzana jest nie tyle jednostce–winowajcy, ile całej reprezentującej go wspólnotie. Na przykład za złamanie egzogamii klanowej pociąga się do odpowiedzialności obie rodziny kochanków. Padają wówczas zarzuty wobec wujów (*kandere*), że nie nauczyli chłopaka, kto należy do rodziny; jak również wobec ciotek, że nie wytłumaczyłyście dziewczynie, iż nie wolno współżyć z bratem.

Człowiek ukarany nie jest więc w swojej karze osamotniony. Jego otoczenie bierze na siebie współodpowiedzialność za winę. Przy tym ludzie ci bynajmniej nie uważają, że poświęcają się za kogoś innego, nie mają żalu do winowajcy o to, że muszą za niego cierpieć. Ich postawy raczej nie można nazwać solidarnością. Oni po prostu wierzą, że winę swojego przedstawiciela muszą w jakimś stopniu naprawić wszyscy razem.

Tak rozumiane poczucie prawa powoduje, że żaden człowiek na Biem nigdy nie rodzi się sam, nie żyje samotnie i nie odchodzi też samotnie w zaświaty. Ludzie z wyspy wierzą, że zarówno w niebie, jak i na ziemi, wszyscy żyją w jednej i tej samej społeczności.

## Sankcje — sakralność norm

W życiu wyspiarzy z Biem znikomą rolę odgrywa rozróżnienie między *sacrum* a *profanum*. Granica, oddzielająca te porządki, jest mało widoczna i płynna. Nie ma stałych dni świętych w ciągu roku, ani określonego świętego czasu w ciągu dnia. W zasadzie nie ma też miejsc i przedmiotów sakralnych, w sensie ich stałej i niezmiennej świętości. One tylko bywają święte, gdy napęłnia je „moc”. A tę siłę musi pobudzić do działania sam człowiek. „Święte kamienie” są takimi, gdyż ludzie z Biem wiedzą, że mogą przy nich wzywać imiona Istoty Najwyższej oraz duchów i oczekiwać mocy, która spłynie na nie dzięki ich modlitwom. To oczekiwanie, pełne sakralnej trwogi, Europejczyk mógłby mylnie wziąć za wyraz kultu, składanego samemu kamieniowi *patpat*.

Podobnie nie ma ludzi bardziej lub mniej świętych, ale są tylko ci, którzy wprowadzeni zostali w stan świętości na konkretny czas. Znowu odnajdujemy tu moment oczekiwania — tym razem człowiek oczekuje, że świętość spłynie na niego samego. By tak się stało, musi on wykazać się większą od innych gotowością na spotkanie z sakralną Tajemnicą. Stąd opisywane już w poprzednich rozdziałach pobożne praktyki, wyrzeczenia i modlitwy. Wodzowie (szczególnie ci o zdolnościach charyzmatycznych), *tamot agon*, wszyscy ci, którzy otoczeni są powszechnym szacun-



kiem jako „Boży ludzie” — że użyjemy tu pojęcia, właściwego dla naszego kręgu kulturowego — to osoby, które w opinii otoczenia posiadają, znają drogi dojścia do świętości. Nikt nie ma do niej wrodzonych predyspozycji; nie jest to przymiot osobisty. Na Bieł ktoś, kogo uważa się za predystynowanego do kontaktów ze światem duchowym, ma tylko możliwość okazania „mocy”, wprowadzenia jej w życie, w czyn. Jest niejako uświęcany „na ten czas” — na czas, w którym inni ludzie potrzebują jego pomocy w kontaktach z duchami. Przypomina to znane kulturze judeochrześcijańskiej wejście „w stan łaski”.

Teoretycznie każdy z wyspiarzy mógłby prosić Istotę Najwyższą o deszcz, ale tylko ten, kto jest w stanie łaski, może się do niej zbliżyć, czyli — prosić skutecznie.

Nanarang nie jest kimś, do kogo ludzie odwołują się w poszukiwaniu sprawiedliwości. Wyspiarze wierzą, że mieszka on gdzieś wysoko i z tych wysokości czuwa nad utrzymaniem harmonii przestrzeni. Pilnuje, by nie było rywalizacji pomiędzy żadnymi z żywiołów ekumeny: między morzem a ziemią, ogrodem a buszem. Ingeruje dopiero wtedy, gdy człowiek zachwieje proporcje między nimi — na przykład gdy ktoś zanurzy w morzu „złe” korzenie. Nanarang poszedł do góry, ale zostawił ludziom posłańców, którzy pierwszym specjalistom przekazali tajemnice, jak postępować, żeby ogród był ogrodem, a busz buszem, co robić, aby ziemia wydawała plony.

Ci pierwsi specjaliści to mityczni herosi. Oni też są właściwymi dawcami prawa, regulującego stosunki pomiędzy ludźmi. A prawo na wyspie oznacza tradycję, wiedzę, której nie można nabyć, lecz którą dziedziczy się poprzez łańcuch przodków. Jeszcze dziś niejeden z wyspiarzy może pochwalić się pochodzeniem w linii prostej od ludzi, którzy *illo tempore* dotykali źródła tej tradycji. Ci ludzie wiedzą, że ich przodkowie dotykali mitycznego bohatera, polowali razem z nim, razem zdobywali kobiety... Tradycyjne prawo jest swoistym bankiem wiedzy, przechowywanej w rodzinie.

Prawo wyspy rozróżnia trzy klasy ludzi. Do pierwszej klasy zaliczają się *tanepowie* i *dziangdziangowie*; do drugiej — *tamot bai*, czyli „zwykli ludzie”, do trzeciej *tarangu*, czyli biedni, pokrzywdzeni, sieroty i dzieci z nieprawego łoża, wdowy, starzy kawalerzy, stare panny, itd.

Sankcje i kary stosowane są w zależności od klasy do której się przynależą. Ludzie należący do grupy przywódców: *tanep*, *dziangdziang*, *med*, traktowani są przez prawo surowiej niż inni. Jakiegokolwiek przewinienia dokonają, w oczach zwykłych ludzi jest ono zawsze traktowane, jako wielkie i poważne. Ich przewinienia powodują, że ludzie ci tracą autorytet w wiosce, a ich poddani przestają ich respektować: zaczynają ich obgadywać i stroić sobie z nich żarty. Do najczęściej spotykanych przewinień ze strony tej grupy, należy niezachowanie tabu w jedzeniu potraw (*lima ikan*). Sankcją za takie złamanie prawa w oczach wyspiarzy jest nie tylko utrata autorytetu, ale i śmierć, bo złe jedzenie uczyni przecież wodza chorym (*dziong be asau dibuari*). Zwykli ludzie nie sądzą tanepów — kary i sankcje wobec nich mają charakter nadprzyrodzony. Na wyspie panuje bowiem przekonanie, że ta grupa ludzi zna drogę do wiecznej krainy (*dżalmuan*) i zstępując z tej drogi, ludzie ci nie będą w stanie dostać się do niebiańskiego domu duchów (*kied muan* dla mężczyzn i *kied ain* dla kobiet).

Do drugiej grupy zaliczamy *tamot bai*, *ain bai* — czyli zwykłych mężczyzn i zwykłe kobiety. Wobec nich rozróżnia się przewinienia małe i wielkie. Za ich przewinienia czeka ich kara i sankcja tutaj, na ziemi: czy to przez zemstę, czy przez kompensację, pobicie, wyzwanie, czy też przez wykorzystanie zabójcy — *sangumy*. Za jedno tylko wykroczenie sami winni muszą wymierzyć sobie karę: jest nim kazirodztwo. Czyn ten napawa wielkim wstydem całą rodzinę, a winny musi opuścić wioskę. Nikt go nie usuwa siłą, ale winny robi to sam, powodowany odczuciem wstydu. Najczęściej popełnia samobójstwo, wieszając się lub odpływając w morze bez szans powrotu. Gdyby pozostał w społeczności, to ta, choć go nie ukarze, da mu odczuć na każdym kroku, że jest bardziej podobny do zwierzęcia (*buor bai*), niż do człowieka.

Inaczej podchodzi się do grupy, zwanej *tarangu* (pidgin), czyli do biednych i pokrzywdzonych. Zasadą tutaj jest zapomnienie winy, przebaczenie i pomoc. Jeżeli nawet ktoś z tej grupy dopuścił się wielkiego przewinienia, to wodzowie i inni *bigmeni* mają za zadanie jego ukrycie przed wspólnotą, tak aby biedak nie został ukarany i nie musiał się wstydzić. Wodzowie w dyskrekcji wyznaczają biednemu karę, ale zazwyczaj jest ona bardzo mała. Nie upoważnia to jednak biedaka do łamania prawa i szukania usprawiedliwienia w fakcie jego statusu.

Zespół norm moralnych, regulujących życie społeczne na wyspie, nie jest — jak już stwierdziliśmy — kodeksem surowości. W odczuciu mieszkańców Biem sankcje, którymi te normy są obwarowane, mają w przeważającej mierze charakter wewnętrzny.

Każdy z wyspiarzy, zapytany o jakieś wydarzenie z przeszłości, mógłby się powołać na *sui generis* wewnętrzny głos, który go wzywa, kieruje nim, radzi. Ludzie na Biem wierzą, że słyszy go już nienarodzone dziecko, przebywając w łonie matki. Człowiek często słyszy ten wewnętrzny głos, kiedy ma rozpocząć jakąś pracę, szczególnie tę związaną z „mocą”. Gdy specjalista chce pracować nad użyciem magii, stara się oczyścić, by ten wewnętrzny głos stał się dla niego słyszalny. Udaje się wtedy po pomoc do duchów przodków (*rikrik malmal*). Szczególnie pomocne mogą okazać mu się duchy zmarłych dziadków czy rodziców, czyli najbliższych (*miem be mam*). Kiedy duchy odpowiadają na wezwanie, proszący odczuwa, że dzieje się z nim coś dziwnego. Czując obecność duchów, człowiek dostaje gęsiej skóry i ogarnia go lęk spotkania ze świętością. Lecz lęk ten szybko ustępuje i człowiek nabiera poczucia siły, mocy i pewności. W takim momencie — opowiadają wyspiarze — człowiek czuje w swym wnętrzu jakby grzmot, słyszy trzask w uszach, i wówczas jego „brzuch” napętnia się radością. To wszystko oznacza, że prośba, skierowana do przodków, została wysłuchana.

Gdy duchy stają przy wzywającym je *tanepie*, ten, mając zapewnioną ich pomoc, zwraca się teraz do Anulunga, prosząc by Najwyższa Istota zechciała usłyszeć jego prośbę, by też stanęła obok niego i pomogła. I chociaż to duchy przodków są właściwymi przekaznikami ludzkich prośb do Anulunga, sam wódz może im w tym wydatnie pomóc.

Teraz proszący *tanep* będzie z radością oczekiwał odpowiedzi od Istoty Najwyższej, spodziewając się, że przyjdzie ona w postaci tęczy czy pioruna w pogodny, bez-

chmurny dzień. Dopiero wtedy wodza, „modlącego się” nad brzegiem morza — skąd można ujrzeć tęczę — ogarnia wewnętrzny spokój. Udaje się wówczas do wioski, by tam wydać przyjęcie przodkom. Buduje ołtarz, przystraja go kwiatami w butelkach czy innych naczyniach, a każde z nich oznacza jednego z przodków. Na ołtarzu kładzie żywność, papierosy, lub inne zwyczajowe prezenty (*tabtab*), którymi obdarowuje swoich bliższych i dalszych zmarłych.

Jego radość nie może być jednak uzewnętrzniona. Człowiek nie może być dumny, wynosić się czy wychwalać swoje imię. W przypadku takiego zachowania modlącego się, Anulung i duchy przodków odmówią mu pomocy. Wódz powinien wychwalać imię Istoty Najwyższej, imiona *rikrik malmal* i *miem be mam*, a nie swoje własne.

Takie odczucie radości budzi się w *tanepie* także wtedy, gdy urzęduje *kuluou*. Wzywając gości na przyjęcie uderzeniami *garamuta* słyszy, że „coś w nim przemawia”, czuje, że „skóra na nim powstaje”. Wtedy to prosi Anulunga o pobłogosławienie zbliżającej się uczty. Na znak modlitw, zasyłanych do Anulunga, zagrodeń czy nawet całą wioskę przystraja się specjalnymi pachnącymi liśćmi *sibul*. Ich widok wyzwała uczucie radości w ludziach, szykujących się do przyjęcia.

Do ewokowania takiej wewnętrznej radości służy też pobłogosławione przez *tanepa* woda i olej z orzecha kokosowego. Nacierają nimi ciała tancerze. Gdy tańczą i śpiewają, zaczynają odczuwać, że „coś do nich mówi”, ktoś razem z nimi śpiewa i porusza ich nogami. Do osiągnięcia tego ostatniego celu naciera się też nogi tańczących parzącymi liśćmi *salad*. To wszystko powoduje, że uczestnicy rytualnego tańca stają się na wpół przytomni, jakby pijani. Jednak zasłuchany w wewnętrzny śpiew, tancerz nie musi już dostosowywać swych kroków do rytmu *garamutów* czy *kundu*. Lekkie nogi same odnajdują święty rytm, a pieśń duszy spleta się harmonicznie z frazami *singsingingu*.

By przygotować się dobrze do walki, również trzeba się postarać, by „coś” przemawiało do człowieka od wewnątrz, dodając mu sił do zmagania. Wojownicy przed udaniem się na bitwę zbierają się razem, wzywając pomocy Anulunga i duchów. Kładą też swoje dzidy i inne narzędzia walki na grobach ludzi, znanych z waleczności. Gdy razem śpiewają pieśń wojenną, otrzymują *sangani*, czyli specjalną siłę, nadaną im przez ducha wojny. Śpiewając, trzymają w ustach imbir, którego działanie powoduje, że człowiekowi cierpienie skóra i zaczyna przewracać oczami. W końcu zamyka powieki i czuje zawroty głowy. Czuje się wtedy silny, jakby coś w niego wstąpiło i przemawiało doń, zachęcając go do walki oraz zapewniając o zwycięstwie. Trzeba jednak pamiętać, że po bitwie konieczne jest pozbycie się działania tej siły poprzez rytualne obmycie. W przeciwnym razie wojownik zachoruje i umrze.

Kiedy ktoś umiera, żalobnicy mogą wewnętrznie odczuć jego ducha. By tak się stało, jeden ze specjalistów musi skierować modlitwę do Anulunga i duchów. One to wprowadzają poczucie żalu i powodują, że człowiek płacze. Również wtedy — jak relacjonują uczestnicy żałobnej ceremonii — obecni czują, że ktoś do nich przemawia „z brzucha”, czyli od wewnątrz. Wszystkich zgromadzonych łączy wtedy wspólne odczucie bólu (*džunuom*), który ogarnia zarówno kobiety czy dzieci, jak i mężczyzn.

Ten głos wewnętrzny, który daje człowiekowi poczucie radości i zadowolenia, lecz także bólu i żaloby, świadczy o tym, że Anulung oraz *rikrik malmal* są razem z modlącym się człowiekiem i będą mu pomagać. Oni też prowadzić go będą po *dzial butuang*, Wielkiej Drodze — a może lepiej: po Drodze Wielkiego — czyli szlakiem prawowitego życia.

Mieszkańcy Biem głęboko wierzą we wszechobecność alternatywnego świata duchów. Te pozaziemskie byty można określić najkrócej, jako lustrzane odbicie świata materialnego. W świecie duchów znajdują się zarówno ludzie, jak i zwierzęta, rośliny, a także domy — podobne do tych, jakie buduje się na wyspie — oraz pożywienie i wszelkie rozmaite przedmioty, które w czasie życia doczesnego były w ich otoczeniu. Wyspiarze wierzą, że każdy człowiek, zwierzę, roślina, dom oraz inne przedmioty codziennego użytku, posiadają w zaświatach swojego osobnego ducha. Duchy te są wszechobecne i zawsze gotowe do niesienia pomocy — przynajmniej te, mające dobre intencje. Tubylcy duchy zmarłych określają słowem *anun*. Duchy te, będąc na ziemi, przebywają w domu *kied*, gdzie wspólnie z żywymi uczestniczą w tradycyjnych obrzędach.

Relacja świata ludzi do świata duchów jest relacją wspólnotową. Jeśli ktoś woła w moim imieniu jakiś byt ponadnaturalny, bez mojego współdziałania nie będzie mógł sprowadzić go na ziemię. „Współpraca” ludzi z Biem z duchami rozkłada się niejako na całą społeczność. Kobieta zachowuje tabu, żeby pomyślnie urodzić dziecko, mężczyzna — żeby jego „moc” nie zniszczyła noworodka, społeczność — aby dziecko stało się jej częścią jako dorosły. *Tamot agon*, zanim zabierze się do pracy w ogrodzie, zachowuje tabu, aby stosowana przez niego magia nabrała skuteczności — ale miejsce, w którym działa, nabiera zdolności przyciągania tego, co święte, tylko dzięki staraniom ludzi, którzy je pielęgnują.

Tubylcy wierzą, że tylko poprzez przestrzeganie tradycyjnych form życia, dotyczących rytualnych nakazów i zakazów, to jest przestrzeganie zwyczajowego prawa, mogą po śmierci dostać się do miejsca, w którym panuje dobrobyt i spokój. Duchy ludzi, którzy w życiu doczesnym nie stosowali się do tradycyjnych norm postępowania (*iasbal* w wierzeniach tubylców, to sposób egzystencji duchów w zaświatach), nazywane są *dżalturak* i przebywają w miejscach, gdzie są dręczone; na przykład mężczyźni narażeni są na działanie złych duchów kobiet, zwanych *marabain*, które będą palić ich ciała, zaś kobiety będą poddawane działaniu złych duchów mężczyzn — *marabmuan* czy *marabtamot*.

Duchy wszystkich ludzi wyglądają tak samo, nawet duchy zmarłych wódzów i ich żon. To podobieństwo w wyobrazeniach wyspiarzy rozciąga się także na rozmaite bóstwa, w tym również na Anulunga–Nanaranga. Natomiast duchy zwierząt, ryb, drzew, kamieni i przedmiotów są różne. Tubylcy podają, że ojcami wszystkich tych duchów są ludzie, którzy stworzyli je w sensie materialnym, na przykład sadząc drzewa, czy hodując zwierzęta. Ten akt stwarzania, czy raczej „ojcowania” przenoszą też myśliwi na upolowaną dziczyznę, zaś rybacy na złowione ryby. Duchy tych istot jeszcze przed ich spożyciem udają się do niematerialnego bytu i tam oczekują nadejścia swoich „ojców”. Są jak gdyby ich rzecznikami w świecie duchów. W taki sposób ludzie żyjący zabezpieczają sobie przyszły byt pozaziemski.

Szczególne znaczenie mają duchy pożywienia, zwane *marabka*, gdyż to one stanowią o poziomie życia duchowego zmarłych. Nagromadzenie pożywienia, koniecznego dla bytu duchowego człowieka, związane jest z jego stanem zamożności, a przede wszystkim z jego pracowitością i zapobiegliwością w życiu doczesnym. Osoby leniwe, które za życia doczesnego pracowały opieszale, nie zabezpieczając sobie odpowiedniej ilości pożywienia po śmierci, w pozaziemskim życiu skazują się na ubogą wegetację.

Przebywanie w świecie duchów nie jest jednak tym samym, czym dla europejskiego chrześcijanina nagroda eschatologiczna w postaci obcowania ze zgromadzeniem świętych. Duchów z Biem nie można porównać z aniołami sfer niebieskich już z tej przyczyny, że nie są one pozbawione skazy. Legendarni bohaterowie, jak ludzie, nie byli święci na co dzień. Klócili się, zabijali i prowadzili wojny. To z powodu ich występków odleciały z wyspy niektóre gatunki ptaków, za to pojawiły się robaki i mrówki, uaktywnił się wulkan; to oni swoimi czynami z przeszłości sprawili, że dzisiaj drzewa przestają rodzić, a brzeg wyspy niszczone jest przez fale. Pierwsi, mityczni przodkowie mieszkańców wyspy, zanim przemienili się w masalaje, które szczególnie strzegą prawa, związanego z seksualnością, za życia sami niejednokrotnie popełniali wykroczenia seksualne. Legenda mówi, że musieli nosić swoje olbrzymie członki w koszykach. Jednak właśnie to, co robili za życia, a nawet — jak głoszą mity — w pierwszym okresie ich pośmiertnego bytu — wyczuliło ich, jako ostateczne duchowe hipostazy, na momenty przekraczania prawa przez człowieka. Herosi dali ludziom próbkę mocy, która może spowodować zło, ale zarazem i je zatrzymać. Pokazali człowiekowi występki, ale zaraz potem podali mu antidotum. Pozwolili działać w sobie ciemnym siłom, by pokazać ludziom skutki wyrządzanego przez siebie zła. Mit o Miem Be Kalor mówi, że można uderzyć dzidą własną matkę — ale zobaczcie, co wtedy się stanie...

O tej moralnej dwoistości przypominają amulety specjalistów, których jedna strona symbolizuje jasne, druga — ciemne siły świata nadprzyrodzonego.

Duch ma prawo zgwałcić kobietę, ale człowiek, szczególnie wódz — w żadnym wypadku. Świat norm religijno-moralnych wyspiarzy cechuje dychotomia pomiędzy działaniem świata nadprzyrodzonego, a czynami człowieka. Źródło prawa przekazane zostało ludziom przez świat nadprzyrodzony, ale to wcale nie znaczy, że mamy naśladować mitycznych bohaterów. Ich rolą nie jest dawanie ludziom przykładu, lecz przestrzeganie ich przed skutkami dokonanych przez nich błędnych, złych wyborów.

Dlatego też mieszkańiec wyspy, który popełnił, lub zamierza popełnić wykroczenie, łamiące tradycyjny porządek zbiorowego życia, nie pyta sam siebie z reguły: czy zostanie wykryty?, lecz: jak na mój czyn zareagują duchy? *Masalaj*, chcąc ukarać kobietę, może sprawić, że ta będzie krwawiła, winny wykroczenia mężczyzna, poddany działaniu ducha, zapadnie na ciężką chorobę. W przypadku poważniejszego naruszenia prawa złe wiatry, zesłane przez duchy, mogą zniszczyć całą wioskę.

Dla człowieka z Biem sankcją realniejszą od sądu i kary, wymierzanej przez ludzi, jest nieuchronna groźba, że duchy przodków odwrócą się od niego i odmówią mu pomocy, zaś Istota Najwyższa stanie się dlań obojętna, i przestanie odpowia-

dać, wzywana przezeń po imieniu. Towarzyszy temu zwykły lęk: wypłynę w morze — fala zmyje mnie z pokładu łodzi, będę szedł przez ogród — orzech kokosowy spadnie mi na głowę.

Żyjący tradycją wyspiarz, związany bagażem lokalnej mitologii, po popełnieniu wykroczenia lub nawet przestępstwa najczęściej sam szukał oczyszczenia. Nierzadko zdarzało się, że po wykryciu winy nawet nie krył się przed ludźmi i nie uciekał.

Każdy czułby się źle, gdyby o nim nie powiedziano: to człowiek sprawiedliwy. Do niedawna każdy na wyspie wiedział, że jego wina wcześniej czy później będzie musiała się wydać, bo wcześniej czy później zachoruje i zmuszony będzie zgłosić się do specjalisty—lekarza. A ten nigdy nie zaczyna diagnozy od pytania: co ci dolega?, ale od razu zwraca się do chorego: „Komu zaszkodziłeś?” Trzeba wiedzieć, że tradycyjne leczenie na Biem zawsze związane jest z elementem wynagrodzenia rodzinie poszkodowanej przez pacjenta.

W wypadku ujawnionej winy któregoś z wyspiarzy, cała społeczność, do której należy — w zależności od rodzaju wykroczenia jest to rodzina, wioska albo klan — zmuszona jest oczyścić siebie i pokazać, że zależy jej na „opinii” duchów oraz na współpracy z nimi. Jeśli winowajca nie zgłosi się sam, zaczynają się poszukiwania. Oczywiście nie dokonuje się to przy pomocy jakiegoś wyspiarskiego odpowiednika lądowej policji. W małych tradycyjnych wspólnotach związki międzyludzkie są na tyle ścisłe, że w większości wypadków sama rodzina dość prędko dowiaduje się, kto popełnił wykroczenie.

Wszyscy na wyspie wiedzą, że duchy nie tylko karzą, ale i same potrafią wyrządzić komuś krzywdę. Z reguły nie działają wtedy bezpośrednio, ale przez drugiego człowieka. Dlatego ktoś, kto poniósł jakąś szkodę na ciele lub na majątku, zastanawia się: kto z ludzi i dlaczemu wyrządził mi to zło?

Dość typowym przykładem takiej praktyki był znany mi przypadek, którego początek wydawał się banalny: jednemu z wyspiarzy, jadącemu łodzią, spuchły jądra. Po powrocie z morza jego krewni uruchomili procedurę krzyżowych, szeptanych indagacji w wiosce. Niebawem okazało się, że jakiś czas wcześniej na tej samej trasie przewożono łodzią kobietę w okresie menstruacji, co jest surowo zakazane przez tradycyjne prawo. Oczywiście zaraz wskazano na winowajcę — był nim właściciel łodzi. Ten nawet nie próbował zaprzeczać.

Gdy fakt wykroczenia znany jest już całej wiosce, jej mieszkańcy zrobią wszystko, by znaleźć winnego, a jeśli ten się nie przyznaje, wręcz wymuszają z niego potwierdzenie popełnienia zabronionego czynu. Ich gorliwość jest usprawiedliwiona: wszyscy chcą uniknąć nieszczęścia, jakie może spaść na wspólnotę za sprawą *masalajów*.

Jednak w większości wypadków takie śledztwo nie jest nawet potrzebne. Mieszkaniec wyspy wie, że zawsze widzi go Istota Najwyższa — i na ogół nie próbuje chować się ani przeczyć oskarżeniom.

W procesie wymierzania sankcji ogromną rolę odgrywa wstyd, jaki przeżywa członek danej wspólnoty, gdy ta — nawet w milczeniu — wskazuje na niego, jako na tego, z którego powodu duchy w wyraźny sposób karzą wioskę. Gdy ktoś dopuszcza się kradzieży, a społeczność dowiaduje się o tym znanymi sobie „kanałami

informacyjnymi”, nikt z bliskich nie powie mu: ukradłeś. Jednak podczas najbliższej uczty ze zdziwieniem stwierdzi, że w odróżnieniu od innych otrzymał dodatkowy talerz z pożywieniem. Nie musi nawet zastanawiać się, dlaczego. Skoro dano ci więcej, niż innym, widać potrzebujesz więcej od innych, bo sam sobie bierzesz więcej, niż ci się należy. Winowajca podnosi wzrok znad talerza i widzi, że wszyscy siedzący w koło członkowie biesiady patrzą na niego. Nie potrzebuje się przyznawać: wina została już orzeczona a winowajca wykryty i rytualnie napiętnowany. Teraz wspólnota powinna wynagrodzić poszkodowanych prezentami, ofiarowanymi podczas prześlągalnej uczty.

Przy tym wszystkim warto podkreślić, że w opinii wyspiarzy winy nie ma aż do chwili, dopóki nie wychodzi ona na jaw, to znaczy poza wąski krąg rodziny. Przyczyna jest prosta: przekroczenie prawa, o którym nie wie wspólnota, nie szkodzi jej, nie generując swarów i waśni, gniewu i bijatyk. Możliwe jest takie ukrycie winy, zatarcie jej — oczywiście jeżeli duchy nie zechcą powiadomić o niej społeczności, zsyłając nieszczęście na wioskę. Gdy w wiosce nikt nie mówi — ani głośno, ani cicho — o złamaniu prawa, a osadę omijają klęski żywiołowe, winowajca może zacząć spać spokojnie. Wyspiarskie mity głoszą, że sprawiedliwość zawsze osiąga winnego, ale skoro ani ludzie, ani bogowie jej nie wymierzają, znaczy to, że naruszenia prawa po prostu nie było. Wewnętrzne poczucie winy, które trapi sprawcę po popełnieniu wykroczenia, nie jest przecież tożsamy z głosem sumienia. Na Biem to społeczność jest głosem sumienia jednostki.

## Instytucje — głowa, usta i ręce zbiorowości

Jeśli o kimkolwiek na wyspie można powiedzieć, że jest powiernikiem i gwarantem przestrzegania całości norm prawnych przez wspólnotę, to jest z nim z pewnością wódz. Chociaż nie dysponuje on większością prerogatyw bezpośredniego wykonawcy tradycyjnego prawa, czuwa nad tym, by cała podlegająca mu społeczność mogła sprawnie, niejako w sposób organiczny wcielać w życie zasady i doświadczenia, gromadzone w łańcuchu niepoliczonych pokoleń.

Wodzom przysługuje największy autorytet sędziowski, przy czym *tanep butuang* — o którym wiadomo, że pochodzi w prostej linii od herosów — zwyczajowo cieszy się powagą najwyższego sędziego. Autorytet ten jest nie tylko pochodną, ale i niezbędnym warunkiem wypełniania funkcji wodzowskich, których istotną część stanowi jurysdykcja. Bez szacunku ze strony poddanych pozycja *tanepa* nie ma w gruncie rzeczy żadnego znaczenia.

W katalogu przewinień na Biem jednym z najcięższych jest obrażenie lub zaatakowanie wodza. Jeżeli jednak on rozpocznie kłótnię, nawet w słusznej sprawie, do jego obowiązków należeć będzie przeproszenie antagonistów. Nieważne, po czyjej stronie była prawda — wódz klócił się, zatem złamał zwyczajowe prawo. *Tanep* zatem, gdy minie mu gniew, najpierw przeprosza poszkodowanego, potem — po kilku dniach — wydaje ucztę, obdarowując daną osobę orzechami betelowymi. Dla łatwiejszego zażegnania konfliktu wódz korzysta tu z pośrednika, którym najczęściej

jest *dziangdziang* lub inny *bigmen*. Ludzie na wyspie uważają, że *tanep* nie powinien wszczynać kłótni, gdyż jest to oznaką braku szacunku wobec jego poddanych.

Postawa etyczna wodza i jego rodziny powinna być dla tubylców przykładem właściwych relacji w rodzinie, w której nie ma kłótni ani awantur. Jego dom musi stanowić azyl dla pokrzywdzonych i skłóconych stron. W takim domu zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą się schronić przed złością i agresją innych.

Wódz nie jest prawodawcą, ale powiernikiem i stróżem tradycji. Ta jego pozycja daje mu siłę, ale jednocześnie ogranicza, ustawiając jego prerogatywy w konkretnych i nienaruszalnych ramach oraz nakładając rozliczne obowiązki. Nie można zatem powiedzieć, aby wódz, nawet *tanep butuang*, był jednostką niezależną od własnej społeczności.

Autorytet wodza znacznie wzrasta, jeśli ten potrafi okazać, że potrafi zdobyć przychylność sił nadprzyrodzonych. *Tanep*, który zwyczajowo zna tajne imiona Najwyższej Istoty i jej hipostaz, zyskuje mir, jeśli umie tymi imionami odpowiednio się posługiwać podczas przywoływania bytów duchowych. A ma to robić dla pomyślności swoich poddanych. Ewokuwane w ten sposób boskie interwencje na rzecz wspólnoty otaczają wodza dodatkową chwałą, jeśli dokonuje się ich w aurze cudowności. Zmarły około 1975 roku (nieдолго przed moim przyjazdem na wyspę) *tanep butuang* Taragobi jest stałym tematem wioskowych opowieści. Ich wspólnym wątkiem jest jednak nie tyle siła, skuteczność i sprawiedliwość wodza, co takie jego czyny, jak udane posadzenie bananowców na kamieniach czy przypadki bilokacji (wyspiarze mówią o nich: „płynął tunelem z wyspy do wyspy”). O Taragobim mówi się, że sprowadzał nieszczęścia. Mrówki, którym kiedyś, w chwili gniewu, nakazał nękać wyspę, jeszcze długo po jego śmierci niszczyły uprawy. Z jego powodu — twierdzą wyspiarze — nawet do tej pory bulwy *taro* dobrze nie rodzą. Od jego odejścia nie ma na wyspie specjalisty od bulw, choć ciągle ktoś się zgłasza, twierdząc że potrafi przywrócić urodzaj. Niestety nikomu, jak dotąd, to się nie udało. Tylko herosi mogli przekazać tę wiedzę swoim potomkom — a Taragobi, dziedzie wielopokoleniowej tradycji, zabrał ją ze sobą do grobu. Badź, syn Taragobiego, jest na wyspie powszechnie szanowany, ale wiadomo o nim, że nie ma mocy niszczenia, jak jego ojciec. Opowieści o nim nie milkną i — co wydaje się naturalne — podlegają stopniowej heroizacji.

Posługiwanie się przez wodza mocą niszczącą nie podważa bynajmniej jego autorytetu. Jeśli za sprawą *tanepa* na wyspie pojawiły się plagi — choroby albo klęski żywiołowe — widać taka była wola Istoty Najwyższej. Co innego, gdyby naczelnik skompromitował się cudzołóstwem, okrucieństwem albo niesprawiedliwością — zostałyby wówczas surowo osądzone przez wspólnotę. Ludzie mogliby na przykład uchylić się od tradycyjnej powinności pokrycia strzechą jego domu. W ostateczności mogliby doprowadzić do jego usunięcia. W takich wypadkach wspólnota działa albo bezpośrednio, popierając i wybierając na *tanepa* jego dorosłego syna lub brata (na czas do osiągnięcia pełnoletniości przez syna), lub pośrednio, okazując mu notoryczne i ostentacyjne lekceważenie. W tym drugim wypadku wódz w końcu abdykuje i usuwa się poza wioskę, lub nawet poza wyspę.



Funkcje sędziowskie pełnią też znawcy mitów. Nie stanowią osobnej klasy i nie mają osobnej nazwy. Poza *tanepami* są nimi na ogół *dźiangdźiangowie*. Wśród nich szczególną rolę, jako sędziowie, odgrywają specjaliści od granic [...]. Ludzie ci dysponują, przekazywaną z pokolenia na pokolenie, imponującą wiedzą, dotyczącą zarówno legendarnych pierwszych właścicieli danego kawałka ziemi, jak i szczegółów topograficznych. To oni wskażą kamień, rów czy drzewo, które oddzielają jakąś połąć ziemi od innej, a o których istnieniu nierzadko nie mieli pojęcia nawet właściciele. Dlatego specjaliści od granic nie narzekają na brak zajęcia na wyspie, gdzie każda spłacheć gruntu, nadającego się pod uprawę, jest ceniona niezwykle wysoko. Mimo że spory o ziemię na Biem są częste i gorące, werdyktów tych specjalistów nikt nie ośmiela się kwestionować.

Mieszkańcy Biem lubią porównywać swoje tradycyjne instytucje społeczne do poszczególnych części ludzkiego ciała. Wódz jest dla nich „głową”, natomiast *dźiangdźiang* porównywany jest z „ustami”. I rzeczywiście, pomocnik wodza nie tylko wysłuchuje go i przekazuje jego polecenia wspólnotie, ale też stanowi „transfer informacji” w drugą stronę. To *dźiangdźiang*, a nie *tanep* jest tą osobą, do której zwracają się przedstawiciele rodziny, lub skłóconych rodzin, w razie konfliktu, którego nie można rozwiązać w zwyczajowych ramach partykularnych regulacji. Rolą pomocnika jest rozeznanie sprawy i przekazanie problemu wodzowi, do którego z kolei należy wydanie wyroku.

O ile wodza nazwać możemy stróżem całości prawnego depozytu, o tyle społeczność jest tego depozytu zbiorowym wykonawcą. Każdy mieszkaniec Biem, już jako małe dziecko, otrzymuje jakby jego część, której ma pilnować przez całe życie. Jeśli na przykład otrzymuje na własność kawałek ogrodu, musi nie tylko pielęgnować rosnące tam warzywa, ale też poznać związane z tą ziemią legendy, dbać o stare drzewa, znać ich imiona, podobnie jak imiona poprzednich właścicieli. Jest odpowiedzialny za to, by ten właśnie mały kawałek ziemi uprawiany był w sposób, który nie narusza panującej w przyrodzie harmonii żywiołów. Jeśli o to nie zadba, leniąc się do prac polowych lub używając ziemi w sposób niezgodny z jej przeznaczeniem, szkodzi nie tylko sobie. Prawo Biem przez jego niedbałość zostało zakłócone, może w nieznacznym sposób, ale kto wie, czy obrażone duchy tego miejsca nie ześlą za to kary na całą osadę? Rolnik na wyspie ma świadomość, że od jego zachowania na własnej ziemi zależy dobro jego samego i drugiego rolnika: gdy do ogrodów przyjdą mrówki, ucierpią wszyscy.

Jeżeli zaś ktokolwiek obcy dopuścił się wykroczenia w ogrodzie, na właściciela spada obowiązek ukarania go, niszcząc jego dom lub uprawy. Gdy ktoś naruszy tabu w świętym miejscu *babut* — gdzie ukryta jest moc wzrostu roślin — ukarać go powinni wszyscy właściciele ogrodów w wiosce.

To rozkładanie odpowiedzialności na wszystkich członków wspólnoty ma miejsce zarówno w wymiarze społeczności całej wyspy, w wymiarze klanu, jak i w wąskim kręgu rodziny. Jest też oznaką hierarchii, ponieważ odpowiedzialność rozkładana jest w niejednakowym stopniu. Każdy „odcinek” prawa dotyczy przecież innej sytuacji, innej relacji pomiędzy przedmiotem a podmiotem prawnym.

Dlatego nie jest obojętne, kto zabębni na *garamucie* podczas uczty, kto zaśpiewa *singsing*, kto pójdzie do buszu po święte drzewo — lub chociażby do ogrodu, by zbierać tam plody rolne na powszedni posiłek.

Hierarchia objawia się nie tylko poprzez wyróżnienie, ale także oznacza: nie wolno mi. Życie wodza i *bigmenów* reguluje cały szereg tabuistycznych zakazów, które nie obowiązują pozostałych członków społeczności. Wdowom nie wolno (w Europie powiedzielibyśmy raczej: nie wypada) ubierać się ładnie, starcom — opowiadać dowcipów. Zakaz funkcjonuje tutaj jako znak wyróżnienia, swoisty atrybut przynależności do „cechu”.

W rodzinie stróżem prawa jest starszyczna: wujowie, szczególnie ci, którzy piastują godność specjalisty, i oczywiście ojciec. Ten ostatni ma w rodzinnej mikrosocjetyce największą władzę. To on jest bezpośrednim przekazicielem większości zasad, którymi jego pierwotny syn będzie się kierował jako przyszła głowa rodziny. Gdy chłopiec ma kilka lat, ojciec zabiera go na ryby, i łowiąc mówi: patrz na mnie! W podobny sposób przekazuje mu cały szereg umiejętności praktycznych, a z czasem także magicznych, aż do momentu inicjacji. W tym procesie edukacji nie ma zresztą ostrego przejścia pomiędzy praktyką a magią: dla mieszkańców wyspy taki podział brzmiałby sztucznie i niezrozumiale.

Ojciec, chociaż w jego kompetencjach leży ogromny zakres życia rodzinnego i rodzinnej gospodarki — odpowiada za dom, za ziemię i ryby — nie ogarnia jednak całego prawa rodziny. Przez dużą część aktywnego funkcjonowania jako *tama* nie zna pewnych tajemnic — jego sędziwy ojciec, senior rodu, dopiero tuż przed śmiercią przekazuje mu rodzinne zaklęcia, od których zależy dobrobyt całej wspólnoty. Odpowiedzialność ojca dotyczy zatem w dużym stopniu magii wzrostu i dobrobytu. Jednak i na tym polu *tama* dzieli się kompetencjami z rodzinnym specjalistą, który również jest stróżem rodzinnej magii, tylko w nieco innych jej segmentach. Ogólnie można powiedzieć, że o ile ojciec pilnuje spraw codziennych i problemów poszczególnych członków rodziny, o tyle specjalista odpowiada za dobrobyt całej rodziny w planie perspektywicznym, pilnując, by ta nie była głodna, poniżana, oraz by była zdrowa.

Z kolei *kandere* odpowiedzialny jest za wszystko, co związane jest z dobrobytem ciała i rozmnażaniem.

O ile *tanep* jest głową społeczności, *dziangdziang* — jej ustami, o tyle instytucja rodziny zwana jest na wyspie „ręką”. I ręka ta w sposób najistotniejszy, bo na co dzień, od rana do wieczora, reguluje życie ludzi, wprowadzając w czyn zasady, których najbliższym stróżem i wykonawcą jest ojciec-*tama*. Mówiliśmy już, że dla wyspiarzy dobre jest to, co dobre jest dla wspólnoty. Jednak zasadniczo mieszkaniowiec Biem — jeśli pominąć wodzów i ich najbliższe otoczenie — dobro wspólnoty rozumie przede wszystkim jako dobro własnej rodziny. I chociaż zna on kategorię „dobra publicznego”, rozumianego jako interes (prawo) klanu czy całej wyspy, jednak występuje ona u niego na drugim miejscu.

## Procedury — śledztwo, sąd, kara i przebaczenie

Zasadnicza część wykroczeń regulowana jest wewnątrz rodziny. Wiadomości o nich nie wychodzą na forum wioski, ponieważ to rodzina bierze w swoje ręce cały obieg sankcji — poczynawszy od śledztwa, poprzez osądzenie i ukaranie winnego.

Nie ma to wiele wspólnego z próbami łagodzenia wyroku. Ta cicha procedura ma raczej na celu „wyłuskanie” winnego w oparciu o jego wewnętrzne, osobiste poczucie sankcji, które ujawnia się mocniej i wyraźniej w sytuacjach, gdy na podejrzanego patrzy jego własna rodzina — rodzice, wujowie i bracia. Oni nawet mogą nie podejrzewać, że to właśnie ta osoba popełniła wykroczenie. Nierzadko tylko ona wie, że oto właśnie jest osądzana i karana. Czuje swoją winę wewnątrz, widząc że ktoś „źle” na nią patrzy, nie smakuje jej orzechy kokosowe, dzieci nie chcą z nią rozmawiać, a ryby nie łapią się na jej haczyk. Gdy ktoś choruje, na przykład gdy boli go brzuch — wtedy wie, że oto spotkała go kara. Najczęściej zresztą właśnie przez spostrzeżenie u kogoś choroby rodzina ustala, kto zawinił w sprawie, w której toczy się śledztwo.

Podobne procedury stosuje się również w wypadkach, gdy sprawa o wykroczenie obejmuje kilka, lub nawet kilkanaście rodzin. Oto w wioskowej wspólnotie wychodzi na jaw fakt wykroczenia: przypuśćmy, że ktoś ukradł rodzinie X nagromadzone przez nią przed domem lub w ogrodzie orzechy kokosowe. Wiadomość o tym, przez *dziangdzianga*, dociera do wodza, który zapowiada, że w razie niewykrycia i nieukarania winnego rzuci kłątwe na całą wspólnotę.

Kłątwa stanowi realne zagrożenie w sytuacji, gdy ludzie z wyspy wierzą, że może ona sprowadzić choroby, nieurodzaj lub huragan. Ludzie zastanawiają się więc, jak jej zapobiec.

Odbywa się to w trybie codziennych, wspólnych rozmów wieczornych — zebranie nadzwyczajne może zwołać tylko wódz. Pozornie nic nowego się nie wydarzyło: przy wioskowym ognisku, jak zwykle, zbierają się mężczyźni, by porozmawiać o sprawach dnia powszedniego. Jednak wiodącym tematem rozmów staje się niebawem fakt popełnienia kradzieży. Ci spośród obecnych, którzy w jakikolwiek sposób są spokrewnieni z poszkodowaną rodziną, próbują się więc oczyścić przed zgromadzeniem. Powołują się tutaj na zasadę *lama ikani*, co można przetłumaczyć jako „nie jem własnej ręki”, czyli — nie mogę zaszkodzić swojemu. Bliżsi i dalsi krewni oraz powinowaci starają się w ten sposób zawęzić krąg poszukiwań, wykluczając możliwość popełnienia wykroczenia we własnej grupie.

Po tej swoistej eliminacji negatywnej następuje drugi etap procedury prawnej: przy kolejnych wieczornych ogniskach schodzą się tylko przedstawiciele rodzin, które w ten czy inny sposób znalazły się w konflikcie z rodziną poszkodowaną. Inni ludzie z wioski siadają wtedy przy innych ogniskach.

Ciekawy jest sposób zwoływania uczestników tego zebrania. Wszystkim zainteresowanym mówi się, że w ogrodach narobił szkód nietoperz (*molbun*). To zwierzę jest synonimem szkodnika, który żeruje na obcym terytorium (dla odróżnienia, szczur domowy — *nir* — oznacza istotę, szkodzącą „we własnym domu”). „To był nasz nietoperz, on mieszka na gałęzi naszego drzewa” — mówi znacząco jeden

gospodarz do drugiego, informując go o tym, że w jego rodzinie może ukrywać się winowajca oraz sugerując to samo wobec rodziny rozmówcy.

Na zebraniu zabiera głos ktoś ze starszyny, przypominając zgromadzonym o szkodzie. Może to być *dziangdźiang*, ewentualnie najstarszy brat ojca rodziny, lub też znawca rodzinnych mitów: te osoby są zwyczajowymi rzecznikami dobrego imienia swoich rodzin. „To stało się w naszej wiosce” — mówi zatem któryś z *bigmenów* — „czy my nie przyłożyliśmy do tego ręki?”. Jako jeden z pierwszych mówców występuje wtedy zazwyczaj ktoś, kto otoczony jest powszechnym szacunkiem jako mediator w sytuacjach konfliktowych i kto wyróżnia się nienagannym postępowaniem. „Nie jesteśmy gotowi do wojny z uszkodzoną rodziną” — zaczyna swoją przemowę. Dziś to już zwrot bardziej retoryczny, ale jeszcze dwadzieścia lat temu groźba wszczęcia walki pomiędzy zwaśnionymi rodami była realną alternatywą. Fakt zniknięcia orzechów mógł stanowić *casus belli*, być dostatecznym powodem do wznowienia zastarzałego konfliktu.

W sytuacji, gdy sprawy nie da się załatwić przez walkę, wszyscy zgromadzeni wiedzą, że ich rodziny powinny wyjść z tego zebrania oczyszczone. Pojawiają się zatem pozytywne argumenty, wskazujące na to, że debatujący i uszkodzona rodzina są w gruncie rzeczy jedną wspólnotą. „Mamy wspólne dzieci” — konstatują zebrani, „uprawiamy te same ogrody”, „chodzimy tymi samymi ścieżkami”. W ostatnich latach, gdy na wyspie zakorzeniły się instytucje cywilizacji ze stałego lądu, używa się jeszcze stwierdzeń, typu „nasze dzieci chodzą do wspólnej szkoły”, lub „do jednego kościoła”.

Wszystko to ma sprowadzać się do konstatacji: my nie mogliśmy tego uczynić. I tutaj, choć w pośrednim zakresie, wykorzystywana jest zasada *lama ikani*.

Opisane powyżej postępowanie zazwyczaj doprowadza do jednego z dwóch rozwiązań. W pierwszym wypadku, po zakończeniu procesu zbiorowego oczyszczania poszczególnych rodzin, podejrzani kierowane są na osoby, znane w społeczności wioski lub wyspy jako „czarne charaktery”. Są to ludzie, którzy w drastyczny sposób łamią zasady współżycia społecznego, między innymi także — a właściwie przede wszystkim — prawo *lama ikani*. Odrzuceni przez własną instancję, rodzinę, ludzie ci sytuują się praktycznie poza prawem. Można ich nawet zabić, nie ponosząc przy tym konsekwencji. Wyspiarze, określając ich pozycję, mówią że osoby takie są „poza płaczem” (*tangtang tag*), co znaczy, że nikt nie ma obowiązku płakać po nich, gdy umrą lub zginą. Dlatego też wszyscy uczestnicy zebrania, nawet ci, którzy są faktycznie spokrewnieni z „czarnym charakterem”, mogą bez wstydu brać udział w procedurze kierowania podejrzanych ku jego osobie.

Jeśli jednak zgromadzenie nie jest w stanie zgodzić się, że w danym wypadku zawinił któryś z ludzi marginesu, sprawa niejako wraca — na kolejnym zebraniu — do kręgu rodzin. Teraz wiadomo na pewno, że to wśród nich ukrywa się winowajca.

Ogłaszającym to członkom wioskowej starszyny nie chodzi przy tym bynajmniej o to, by wykryć konkretnego, znanego z imienia winowajcę. Jest to sprawa jego rodziny. To ona musi się oczyścić przed zgromadzeniem, zmywając tym samym groźbę infamii z całej wspólnoty.

„Niech ktoś da znak!” — mówi jeden ze starszych wspólnoty, wzywając nieznanego z imienia, lecz prawdopodobnie obecnego na zebraniu złodzieja, by ten złożył w widocznym miejscu tyle orzechów, ile ukradł. Bywa też, że ustanowiony ekwiwalent wynosi na przykład podwójną liczbę ukradzonych owoców.

Takiego wezwania nie lekceważy się na wyspie. Winowajca, z lęku przed duchami, ale i przed karą, wymierzaną przez ludzi w sytuacji, gdy wobec zacieśniającego się kręgu podejrzeń społeczność może dotrzeć do rzeczywistego sprawcy wykroczenia, na ogół przystępuje do działania. Gdy minie jeden–dwa dni, czasem dłużej, nocą, w tajemnicy nawet przed najbliższymi, składa orzechy w miejscu, które należy do jego rodziny. Rankiem tylko któryś z jej członków ma prawo zauważyć złożone owoce. Gdyby przypadkiem ktoś postronny i nie spokrewniony z winowajcą był świadkiem nocnego aktu ekspiacji, nie powie o tym nikomu.

W ten sposób dotąd nieświadoma rzeczy rodzina dowiaduje się, że to w jej kręgu znalazł się naruszciciel prawa. Jednak znak ten niesie też inny ważny przekaz: oto dokonana się skrucha i zadośćuczynienie. Harmonia, zakłócona wewnątrz rodziny, została przywrócona. Teraz trzeba uporządkować relacje z innymi rodzinami wspólnoty, i przez to oczyścić ją całą.

Przedstawiciele rodziny przekazują więc wiadomość pomocnikowi *tanepa*, lub też idą bezpośrednio do wodza, mówiąc mu: „Mamy u siebie dosyć jedzenia, chcemy urządzać przyjęcie”. A trzeba wiedzieć, że *kuluou* nigdy nie urządza się bez określonego powodu: może być nim tylko konkretna, „kanoniczna” uroczystość rodzinna, taka jak wesele lub stypa. Poinformowany w ten sposób wódz wie już zatem, że w tej rodzinie znalazł się winowajca, i że to ona naprawi wyrządzony błąd.

Po niedługim czasie wódz mówi wspólnocie, że urządza przyjęcie. Robi to zawsze we własnym imieniu, chociaż wiadomo, że będzie korzystać z zapasów zainteresowanej rodziny (wszyscy wiedzą przy tym, o jaką rodzinę chodzi). Informując o tym zgromadzenie, zwyczajowo dodaje pod koniec przemówienia: „Jak to dobrze, że wśród nas nie ma złodziejstwa!” — i wymienia przy tym właśnie ten rodzaj wykroczenia, który został popełniony. Nie pozostawia więc ludziom wątpliwości, rozwiązanie jakiego przypadku jest powodem uczty, która jest nie tylko aktem kompensacji, ale i wyrazem zbiorowego dziękczynienia.

Bywa, że żadna z kręgu zainteresowanych rodzin nie przyzna się do winy, choć wódz czeka cierpliwie, czasem trzy miesiące, czasem dłużej, na zgłoszenie się kogoś z wiadomością o przyjęciu. Jednak po tak długim czasie wspólnota z reguły sama dowiaduje się, w której z rodzin dokonano się wykroczenie, będące przedmiotem indagacji. W takim wypadku na najbliższym przyjęciu, w którym uczestniczą wszystkie rodziny, podejrzani zostają rytualnie wskazani i napiętnowani.

Odbywa to się w sposób, o którym wspominaliśmy już wcześniej. Otóż podczas każdego *kuluou* wyznaczeni ludzie dzielą między biesiadujące rodziny nagromadzonej żywności. Do dzielących po kolei podchodzą kobiety z poszczególnych rodzin, by pobrać talerze z jedzeniem. Obowiązkiem dzielącego jest wiedzieć, ile talerzy powinna dostać każda z rodzin — wiedzą to też doskonale sami zainteresowani. Dlatego fakt, że to właśnie oni, jako jedyna z rodzin, dostają dodatkowy talerz, nie może ująć ich uwagi. Teraz nie mają już innego wyjścia, jak skierować wszystkie wysiłki ku

znalezieniu winnego, by móc uruchomić opisaną powyżej procedurę. Starszyzna rodziny zaprasza *tanepa* na swoje zebranie, by poddać mu myśl o zorganizowaniu przyjęcia, ciężary przygotowania którego spadną głównie na ich ramiona.

Odnaleziony w takim trybie winowajca nie jest wcale traktowany surowiej, niż w wypadku, gdy dobrowolnie wyraża skruchę i zadośćuczynienie. Tradycyjne procedury nie mają prowadzić do wymierzenia sprawiedliwości jednostce, lecz do oczyszczenia rodziny, a przez nią — całej wioski. Wyspiarze w stosunkach rodzinnych dalecy są zresztą od postaw totalnego potępienia wobec winowajcy. Jeśli znaleźli się winni, nie wytyka się ich palcami — raczej wskazuje się na zbiorową odpowiedzialność rodziny. Widać ojciec lub wuj zaniedbali wychowania chłopaka, jeśli dopuścił się on zachowania, naruszającego normy społecznego współżycia.

Jeśli nie sposób dojść, która z rodzin odpowiedzialna jest za naruszenie prawa, winę bierze na siebie zazwyczaj cały klan, z *tanepem siksik* na czele. Poważniejsze nieujawnione wykroczenia wymagają wręcz wzięcia na siebie winy przez całą wyspę. Ma to znaczący skutek: wina, rozłożona na całą wspólnotę, oznacza jednocześnie zadośćuczynienie, rozłożone proporcjonalnie na wszystkich. W takim wypadku jego stopień zazwyczaj nie jest bardzo dotkliwy dla poszczególnych rodzin. Natomiast obciążenie poważną winą jednostki wiąże się najczęściej z karami *sensu stricto*, nierzadko dotkliwymi.

Wyspiarze znają pięć sposobów karania winnych. Najpowszechniejszym jest „wykrzyczenie” *misir* kogoś, czyli poniżenie podczas kłótni. Ma to zazwyczaj miejsce, gdy mąż kłóci się z żoną (*misir ain be tamot*), ale także może być instrumentem sankcji wobec mężczyzny, który na przykład uwiedzie żonę drugiemu. W takich wypadkach winny słyszy wiele wyzwisk, padających pod jego adresem ze strony ojca uwiedzionej kobiety oraz jej rodziny i klanu. Często kończy się to pobiciem łzonego (*ipalti*). Kara cielesna jest też zazwyczaj stosowana wobec recydywistów. Również wtedy wymierza ją własna rodzina winnego — wyspiarze unikają karania przez pobicie osoby, która nie jest ich krewnym, ponieważ w przeciwnym wypadku mogą się narazić na sankcję zemsty. Dotyczy to szczególnie wypadków, gdy pobity krwawi — wtedy zawsze interweniuje *kandere*, wuj pobitego.

Trzeciemu rodzajowi kary, którym jest nakaz urzędzenia wielkiego przyjęcia dla całej społeczności, podlegają ludzie łamiący prawa przodków. Zaliczają się do nich na przykład winni kłótni w czasie *kuluou*, mężczyźni przekraczający koszyk *guat*, gdy należy on do *tanepa*, czy ludzie kłócący się lub bijący w czasie, gdy bębny sygnałowe wystawione są na zewnątrz i gdy tubylcy przygotowują się do przyjęcia Rob albo Bing. To ostatnie wykroczenie oceniane jest jako szczególnie drastyczne w przypadku, gdy kłótnia czy walka ma miejsce w pobliżu bębnow. Karze tej podlegają obydwaj *tanepowie*, gdy kłócą się lub walczą z sobą, podobnie ludzie, którzy kłócą się w obecności wodzów.

Swoistym rodzajem kary dodatkowej, jest kompensacja. Stosuje się ją najczęściej wobec tych, którzy zniszczyli czyjaś własność: ziemię, drzewa, dom, ogród, a także kanu, dzidy, włócznie lub wiosła. Kompensacji, uzupełniającej właściwą karę, podlegają także ci, którzy uwiedli innym żony. Specjalną rekompensatę mate-

rialną (*kabidiu*), przekazywaną mężowi uwiedzionej, płaci wówczas rodzina winowajcy, wraz z całym jego klanem.

Za poważne wykroczenia winnych czeka kara śmierci, którą egzekwuje *sanguma* (często są nimi ludzie spoza wyspy), lub którą wykonuje się za pomocą trucizny.

Stosowanie kary śmierci dotyczy najczęściej wypadków, gdy jakiś mężczyzna zostanie przyłapany na ciągłym uprawianiu cudzołóstwa. Egzekwowana ona jest szczególnie rygorystycznie, gdy winny popełnia cudzołóstwo z żoną *tanepa* (czy też nawet tylko ją do tego namawia). Podlegają jej również mężczyźni, którzy publicznie chwala się tym, jakoby byli potężniejsi i silniejsi od wodza.

Kara śmierci grozi również tym, którzy niszczą cudze mienie, lub zabierają siłą ziemię, należąca do innych — szczególnie jeżeli dokonuje się to ze szkodą, względnie z uszczerbkiem dla wspólnej własności. Wreszcie karze się w ten sposób osoby, wyjawiające profanom tajemnice *tambaranu* i domu duchów. W oczach wyspiarzy osoba, zdradzająca tajniki magii, zagraża bowiem całemu porządkowi naturalnemu.

Decyzję o wydaniu wyroku śmierci (*tamot dileuai*) podejmował do niedawna zwyczajowo wódz, po radzie z innymi *bigmenami*. Ci zbierali się w ustronnym miejscu (w domu duchów *kied*), siadali w kręgu, w którego środku kładziono kiść orzechów betelowych. Najlepiej zorientowany *bigmen* przedstawiał problem przewinienia. Obecni w *kied* przedstawiciele starszyzny mieli czas, by zastanowić się nad karą (praktycznie: winien albo nie) i sposobem jej wykonania (praktycznie: zakłucie nożem albo dzidą, lub otrucie). W celu sprawdzenia jednomyślności decyzji o wyroku śmierci, wódz rozdawał wszystkim do żucia orzechy betelowe. Jeżeli ktoś nie żuł orzecha, było to wskazówką dla wodza, że nie zgadza się on na wydanie wyroku. Bezpośrednim znakiem tego, że wódz, lub ktoś ze starszyzny orzeka o winie, było wyjęcie orzecha z ust i położenie go na ziemi.

Co ciekawe, wystarczał jeden głos sprzeciwu, a wyrok nie zostawał wydany. Odstąpienie od wydania wyroku śmierci w wypadku niejednomyślności podyktowane było, niemożliwym w praktyce do wyeliminowania, ryzykiem powiadomienia o wyniku obrad osób trzecich, co — według samych wyspiarzy — mogłoby spowodować zmniejszenie się „mocy”, przekazywanej przez ducha *tambaran* w jego domu „ławie przysięgłych”, a poprzez nich — całej wspólnoty. „Moc” ta miała dawać wyspie spokojne i dostatnie życie, a także „otwierać drogę” do życia po śmierci. W wymiarze społecznym procedura jednomyślnego głosowania miała na celu uniknięcia niesnasek w wiosce, w wypadku wydostania się na zewnątrz wiadomości o różnicy opinii wewnątrz kolegium sędziowskiego.

Jeżeli werdykt był jednogłośny, wódz ogłaszał go w słowach: „*Bu inar* (orzech) przemówił!”. Natychmiast po wydaniu werdyktu, poprzez *dziangdzianga*, powiadał o nim czarownika (*sanguma*), który spełniał funkcje kata (*niab*). Ten sam wybierał dogodną chwilę, w której mógł wykonać wyrok śmierci na skazanym. Czas potrzebny był mu po to, by dobrze rozpoznać jego obyczaje i drogi, po których chadza. *Niab* nie mógł się nigdy pomylić co do osoby, którą miał zgładzić.

Jeżeli winowajcą był młody człowiek, najczęściej ginął on w domu duchów w czasie inicjacji, a wyrok wykonywał na nim potajemnie *sanguma*. Czarownik spełniał funkcje katowskie we wszelkich sprawach, które dotyczyły znieważenia

świętego miejsca, szczególnie *kied*. Byli też kaci „cywilni” (*niab* w ścisłym tego słowa znaczeniu), którzy przeważnie wykonywali wyroki w sprawach wykroczeń przeciwko wodzowi. Ostatnią kategorią katów byli specjaliści od magii, używający swej wiedzy do otrucia skazańca — określano ich mianem *mudźmudź*. Ci do wykonania wyroku stosowali wywary z trujących roślin.

Każdy *tanep* miał na ogół do swej dyspozycji po kilku katów i zaufanych ludzi, znających się na magii.

Wykonanie wyroku następowało najczęściej na morzu lub w buszu. Po jakimś czasie na ogół znajdowano martwego człowieka, przebitego dzidą. Jeżeli na ciele zmarłego nie było śladów użycia siły, mówiono, że zginął on śmiercią samobójczą.

Obecnie wykonywaniem wyroków śmierci przez czarowników lub katów *niab* jest zjawiskiem niezmiernie rzadkim, gdyż na wyspie obowiązuje prawo rządowe, a surowsze kary, orzeczone przez sąd w Wewak, odbywa się w celi więziennej.

Tradycyjna kara egzekwowana była na wyspie (i bywa nadal w przypadkach, które nie dotyczą *tamot dileuai*) natychmiast po orzeczeniu wyroku. Jeżeli zaś od wykroczenia do ukarania mija długi okres czasu, mamy do czynienia z przypadkiem zemsty. Jej nazwa w języku biem — *bilap puai* — oznacza wyrównanie albo zadośćuczynienie.

G. W. Trompf nazywa zemstę „religią Nowej Gwinei”. I rzeczywiście, jest to chyba najstarsza i najmocniej zakorzeniona w mentalności rdzennych mieszkańców tego regionu forma regulowania sporów. Stosowana jest w szerokim zakresie do dnia dzisiejszego, także na Biem.

Pojęcia zemsty i kary często są dla wyspiarzy synonimami. Świadczy to o tym, że zemsta jest jedną z najbardziej archaicznych instytucji ich zwyczajowego prawa. Jak się wydaje, sądy w domu *kied* mają rodowód późniejszy, związany już z wyższymi formami organizacji społecznej. Podobnie jak instytucja kompensacji, która w zasadzie służy możliwie jak największemu wyeliminowaniu przypadków stosowania zemsty. Jeszcze dziś każde większe zniszczenie substancji materialnej, dokonane celowo przez człowieka, o ile nie będzie wyrównane tradycyjną kompensacją, przynosi w skutkach zemstę ze strony poszkodowanych.

Na wyspie można wyróżnić kilka rodzajów zemsty, w zależności od powodu jej zastosowania.

Jeżeli któryś z mężczyzn został zraniony do krwi, jego rodzina i cały klan domagały się „zemsty za krew” (*dar puai*). Strona pokrzywdzonego solidarnie napada wówczas na winnego i jego klan.

„Zemsta za krew” stosowana jest w sytuacjach rytualnych walk mężczyzn z różnych wspólnot. Te małe wojny niekoniecznie muszą prowadzić do ofiar śmiertelnych wśród walczących — często kończy się na pogrózkach wobec przeciwnika, połączonych z prezentacją własnej siły. Dlatego żadna z walczących stron nie chce szafować krwią nieprzyjaciela, będąc świadoma, że konsekwencją tego byłoby uruchomienie łańcucha zemsty.

Jednak najczęstszą formą stosowania „zemsty za krew” są sytuacje, gdy dwie rodziny walczą o ziemię. Na ogół podczas takich międzyrodzinnnych bójek kilka osób zostaje zranione do krwi. Wówczas to zranieni oraz ich sprzymierzeńcy wra-



cają do wioski, gdzie planują zemstę. Jedyłą siłą, która może wówczas powstrzymać kolejną walkę, jest *tanep* — jeżeli postanowi zgromadzić dwie strony podczas przyjęcia i doprowadzić do zawarcia pokoju.

Zemsta, jak wspomnieliśmy, ma często miejsce, gdy jakiś mężczyzna w gniewie niszczy to, co należy do prawdziwego lub domniemanego sprawcy jego gniewu. Ofiarą tej furii padają zazwyczaj palmy betelowe i kokosowe oraz „prywatne” drzewa w buszu. Poszkodowany może wtedy dokonać zemsty na jeden z dwóch sposobów: albo zebrać sprzymierzeńców i wypowiedzieć wojnę niszczycielowi, albo iść do jego ogrodów i zniszczyć mu to samo, co zniszczył tamten (ten ekwiwalentny sposób mszczenia się nazywany jest *katani katanau*).

Powodem zemsty są zasadniczo zawsze poważne wykroczenia, takie jak zabójstwo, gwałt, zniszczenie mienia czy spowodowanie czyjejs choroby. Ale przyczyną zemsty może być nawet kłótnia dzieci. Gdy jakieś dziecko przyjdzie z płaczem do domu i poskarży się ojcu, że zostało zbite przez inne dziecko — a, co gorsze, gdy pokaże ślady krwi, jako dowody ciężkiego pobicia — ten w gniewie udaje się w kierunku domu małego winowajcy, gdzie bije zarówno winne dziecko, jak i jego ojca, który naturalnie staje w jego obronie. Jeśli obie strony dojdą do porozumienia, zakończeniem sporu będzie wspólne żucie orzechów betelowych i palenie tytoniu.

Swoistym rodzajem zemsty może być też kłótnia przy użyciu brzydkich słów (*lieg-karati*). Podczas takiej kłótni wyciąga się na światło dzienne wszystkie przewinienia rodzinne winowajcy.

Wyspiarze na Bieł uważają, że wynikiem zemsty może też być sprowadzenie wielkiego wiatru (*uas butuang*). Ludność wyspy zamieszkuje dwie jej strony, a każda z nich narażona jest na inny rodzaj wiatru. Od „strony wschodu słońca” wieje w określonej porze silny wiatr *gamei*, a od „strony zachodzącego słońca” — wiatr *oar*. Wszyscy wiedzą, że tak w jednej, jak i w drugiej grupie są ludzie którzy znają magię potęgowania siły „swoich” wiatrów, tak, by niosły one wielkie zniszczenie, szczególnie po stronie przeciwnika. Ofiarami takich wiatrów padają na ogół drzewa, najczęściej bananowce. Ten rodzaj zemsty w wyspiarskiej nomenklaturze również podlega kategorii *katani katanau*. Ekwiwalentna zemsta może dotyczyć też przyptywów morza. „Nieprzyjazne” przyptywy spowodują odejście ryb od brzegu. W podobny sposób można sprowadzić szkodniki do ogrodów, mrówki do wioski, deszcze, itd.

Ostatnim rodzajem zemsty jest wykorzystanie przez kogoś *sangumy*, w trybie „prywatnym”, do uśmiercenia przeciwnika. Powodami takiego postępowania są zazwyczaj takie przypadki, jak uprowadzenie żony, czy zabór ziemi. *Sangumę* proszą o to najczęściej ludzie, którzy czy to nie mają zbyt wielkiej siły własnej, czy też nie mają wielkiej rodziny. Silni zazwyczaj dokonują zemsty drogą walki.

Śmierć nie jest na wyspie najwyższym wymiarem kary. Jeszcze surowszą sankcją jest wykluczenie kogoś ze społeczności. Ludzie, dotknięci tą karą, natychmiast tracą na wyspie wszelkie podstawy egzystencji. W ich sprawach trudno nawet powiedzieć, że zapada wyrok. Szczególnie rażące przypadki zdeptania norm prawnych (należy do nich na przykład gwałt na własnej córce) są po prostu, bez debat i ustaleń, zgodnie uznawane przez wszystkich za sponiewieranie podstawowych

ludzkich wartości. Nie trzeba wtedy orzekać, że ktoś popełnił zbrodnię — winowajca natychmiast to odczuwa. Wyrzeka się go nawet jego własna rodzina. Dlatego ludzie tacy, nie mogąc znieść ciężaru kary, przeważnie popełniali samobójstwo (*ileuai barge*). W takim wypadku wspólnota, włącznie z własną rodziną zmarłego, nie miała prawa go pochować.

Zdarza się też, że ludzie, zagrożeni wyrokiem wykluczenia, sami uciekają z wyspy. Podczas mojej pracy na Biem kilkakrotnie zdarzało się, że syn uderzył ojca. Jeden z winowajców, by nie narazić się na sankcje, natychmiast uciekł na główny łód i pojechał do miasta. Jego ojciec niebawem zmarł, zaś syn, przebywając w mieście, oszalał. Po jakimś czasie sam wrócił na wyspę, rozkopał mogiłę ojca i wytarzał się w ziemi, zmieszanej z jego szczątkami.

Tak było na wyspie przynajmniej do niedawna. Dziś wykluczonych, którzy nie giną i nie wyjeżdżają, lecz żyją „obok” tradycyjnej społeczności, jest coraz więcej. Podlegają oni tylko samemu wodzowi. Mieszkają oni z reguły poza wioską, samotnie, w odludnym miejscu, by nie wchodzić w oczy sąsiadom. Stanowią *par excellence* margines społeczny: na Biem, gdzie każda grupa posiada określony termin i status, nie mają nawet własnej nazwy! Przeciętny wyspiarz porówna ich — oczywiście poza plecami — do ryb *tangir*, które jedzą inne ryby, lub powie o nich, że „mają zęby jak pies” (*asim kiut*). Czasami określani są mianem pustoszących zbioru robaków–szkodników (*kiepkiep*). Co istotne, przedstawicielom tej grupy, jako jedynym na wyspie, nie przysługuje dumne miano *tamot bai* (człowiek), lub *tamot mali* (człowiek prawdziwy) — oni mogą być tylko *tamot*, ludźmi bez określonej przynależności, „ludźmi luźnymi” — jak powiedziałby europejski mediewista.

Ludzie marginesu — mogą nimi być zarówno mężczyźni, jak i kobiety — mają prawo żenić się i wychodzić za mąż za podobnych sobie. Co ciekawe, społeczna klątwa nie rozciąga się na ich dzieci, które z reguły wracają na łono społeczności jako sieroty.

Za czasów mojego pobytu na wyspie mieszkała tam żona wojskowego, powszechnie znana pod przydomkiem „Misis”, czyli „pani” w pidgin. W opinii wyspiarzy zhańbiła się ona, gdy podczas kłótni w miejscu publicznym wygarnęła mężowi, że każde dziecko ma z innym mężczyzną. Ludzie, co typowe, za kamień obrazy wcale nie uznali faktu cudzołóstwa, lecz to, że „Misis” swój wstyd ogłosiła całej wspólnoty. Kobieta w końcu popełniła samobójstwo. Nikt z jej rodziny nie chciał jej pochować. Krewni zgodzili się dopiero na propozycję „pomocy” w pochówku, przeprowadzonym przez misjonarza. Ta fikcja prawna była decyzją starannie przmyślaną: rodzina „Misis” z jednej strony uniknęła wstydu, jakim byłoby — poprzez fakt pochowania zmarłej — przyznanie się do pokrewieństwa z potępioną; z drugiej strony, korzystając z moich usług ci ludzie wiedzieli, że jako niezwiązany ściśle z obyczajami wyspy, nie będę domagał się od nich materialnej rekompensaty.

Kara i zemsta nie wyczerpują instrumentarium procedur, stosowanych wobec winnego. Istnieje jeszcze instytucja przebaczenia. W czasie mojego pobytu na Biem kilkakrotnie byłem świadkiem jej zastosowania — i zawsze w sprawach o wyjątkowej wadze.

Syn uderzył ojca — to jedno z najcięższych przewinień. Za ten czyn młody Endru powinien być albo zabity, albo wykluczony ze wspólnoty. Jednak poszkodowany, jego ojciec, zdaje sobie sprawę, że taka kara uderzyłaby przede wszystkim w niego samego. Jego pierwotny jest przecież podstawą dalszej pomyślności całej rodziny...

Na drugi dzień po wydarzeniu cała wioska była świadkiem, jak ojciec Endru, przygarbiony — jakby to on sam był winny — idzie z wiosłem w kierunku morza. Wy płynął łodzią za horyzont — i już więcej go nie widziano.

Od tej pory nikt już nie uważał Endru za splamionego winą. Jego ojciec, w opinii wyspiarzy, miał prawo — jako ojciec, nie jako poszkodowany — w ten właśnie sposób uregulować należność sprawiedliwości. Sprawa została zamknięta, zaś chłopak z czasem, po osiągnięciu dojrzałości i po ożenku, mógł podjąć obowiązki ojca rodziny.

Cudzą winę można też, w wyjątkowych wypadkach, wziąć na siebie. Tak zrobił *tanep butuang* Badź, gdy dowiedział się, że jego syn i córka Amira, z tego samego klanu, współżyli ze sobą, co w oczach wyspiarzy jest kazirodztwem. Badź miał do tego prawo, jako ojciec, ale przede wszystkim jako ten, który we wspólnocie ma moc odpuszczania win. Po tym, jak wódz wziął winę młodych na siebie, cała wioska uznała, że nie było wykroczenia.

Ojciec może też wyplakać odpuszczenie winy. Było tak, gdy pewien młodzieniec wziął sobie dziewczynę, przeznaczoną dla innego. Upominano go kilkakrotnie, bezskutecznie — w końcu przedstawiono sprawę przed sądem wioskowym. Tam postanowiono go ukarać przez pobicie, połączone z okaleczeniem. To kara dotkliwa fizycznie, ale w oczach wyspiarzy łączy się ona przede wszystkim z wielkim poniżeniem. Winowajca uciekł na sąsiednią wyspę Rubrub. Jego ojciec codziennie siedział na brzegu, skierowany w stronę wyspy, na którą zbiegł chłopak, i lamentując, uderzał w bęben. Ludzie z czasem zaczęli przynosić mu jedzenie, pocieszali go, wreszcie powiadomili o wszystkim wodza. Ten, widząc że *vox populi* domaga się łaski dla pozbawionego następcy starszawego już mężczyzny, wezwał go do siebie. Gdy rozpaczający ojciec przyszedł do *tanepa*, wódz nakazał mu, by własnoręcznie wykonał tradycyjny, ozdobny talerz *tabir*, w charakterze kompensacyjnego prezentu dla rodziny dziewczyny. Człowiek ten rzeźbił go, płacząc i śpiewając. Talerz został wręczony poszkodowanej rodzinie, niebawem zaś ktoś z wyspy, jadąc na Rubrub w charakterze *luou*, odnalazł tam chłopaka, informując go, że może już wracać.

Sankcja karna, w odczuciu wyspiarzy, nie polega na dolegliwości, ani tym bardziej na odstraszeniu potencjalnych sprawców wykroczeń. Jest ona niejako powrotem do *illo tempore*, do momentu, w którym nic nie zakłóca pierwotnej harmonii społeczności. Kogoś napiętnowano, ktoś wyjechał w morze i nie wrócił — a wspólnota żyje dalej.

## Funkcjonowanie — narracyjność i pragmatyzm

Tradycyjnego prawa nie zapisano w żadnym kodeksie. Jego podstawowym przekaznikiem jest opowieść.

Wspólne słuchanie i opowiadanie historii stanowi ulubione zajęcie wyspiarza z Biem. Już dzieci, którym dzień upływa na zabawach, spędzają całe wieczory, słuchając starszych — dziadków lub wujów — którzy opowiadają im miejscowe mity. Historie te zastępują im baśnie, a z czasem, gdy podrosną, stanowią kościec ich wiedzy o porządku moralnym.

Dorośli również wieczorami gromadzą się przy ognisku — po kilka, czasem kilkanaście rodzin. Podczas wspólnego jedzenia bananów, podczas powszednich *sinsingów*, omawiają sprawy minionego dnia.

Wieczorne zbieranie się na rozmowy i opowieści, to rytuał, który towarzyszy wyspiarzowi przez całe życie. Jest najpowszedniejszą rozrywką, a także podstawowym instrumentem wymiany informacji o życiu wyspy, toczącym się na zewnątrz rodziny.

Te wspólne rozmowy i opowieści pełnią także niezwykle ważną funkcję w sferze rodzimego prawa. Po pierwsze, w sytuacji gdy jest ono prawem ustnym, permanentne powtarzanie wyspiarskich mitów, w których zawarta jest fundamentalna nauka o nakazach moralnych, jest podstawową czynnością mnemotechniczną, pozwalającą na zachowanie przez kolejne pokolenia niezmienionego depozytu wiedzy prawnej.

Po drugie, wieczorne opowieści przy ognisku są nie tylko słuchaniem historii z odległej przeszłości. Nauki z nich wynikające, odnosi się do całkiem konkretnych sytuacji w życiu codziennym wyspiarzy. Narrator, snując swoją historię, powtarza co jakiś czas słuchaczom: „Tak było”, ale nie jest to jedynie odesłanie do „tamtej” rzeczywistości. Nie tylko bowiem mity z wyspy Biem zakorzenione są *in illo tempore* — tkwi tam także, przynajmniej w pewnym stopniu, aktualna rzeczywistość, codzienne sprawy wyspiarzy. Ich życie nie jest co prawda ideałem, ale idealne nie było także życie ich pierwszych przodków, herosów. Ludzie z Biem są tego świadomi, i ta świadomość spaja ich czas terażniejszy z czasem mitycznym.

Siedzący przy ognisku nie tylko słuchają — z czasem zaczynają rozmowę, jakby komentarz do tego, co usłyszeli. Znamiennie, że nie czekają z tym do końca opowieści, wplatając w jej tok własne wątki, dotyczące codziennej pracy i codziennych problemów. Jeden mówi o orzechach, drugi o rybach. Mit płynnie przeplata się z rzeczywistością. W ten sposób tworzone są niezliczone historie, będące wariantami „rdzenia” mitycznej opowieści. Te improwizowane legendy przypominają nieco chrześcijańskie apokryfy lub judaistyczne hagady. Można je śmiało określić mianem przypowieści.

Choć uczestnicy takich rozmów doskonale zdają sobie sprawę z tego, że bohater głównego wątku ich opowieści żył dawno, dawno temu, mówią o nim, jak o kimś, kogo znali osobiście. Jego przygody traktują tak, jakby dotyczyły one ich samych. Człowiek z Biem nie tylko słucha mitu, ale i go przeżywa. Słuchając na przykład o perypetiach Natkamdonga, przenosi wynikający z niej morał na własne życie.

Słuchacz przypomina sobie w tym momencie o własnych błędach i wykroczeniach, żałując, że je popełnił.

Mit pełni tu funkcję oczyszczającą, ale i przestrzega przed popełnieniem takiego samego błędu w przyszłości. Przypomnienie sobie o własnych występkach sprawia ból, ale dzięki niemu lepiej pamięta się o tym, czego nie chciałoby się więcej powtarzać.

Uczestnik wieczornego zgromadzenia zastanawia się więc nad własnym życiem, ale także nad życiem sąsiada, który siedzi tuż obok. Rozmówcy bez skrępowania, śmiejąc się, wypominają jeden drugiemu jego grzeszki i błędy, które zostały już osądzone i ukarane. Nie budzi to niczyjego zgorszenia ani protestu. Przeciwnie, ci, o których mowa, śmieją się razem z innymi, choć często jest to śmiech przez łzy — gdy tematem opowieści jest naprawdę tragiczne wydarzenie. Wiedzą, że inni z nich nie szydzą. Wina „obmawianego” jest już przecież zmazana — nie ma więc powodu do wstydliwego milczenia. Historia jego życia traktowana jest raczej jako element doświadczeń wspólnoty. Z nauki, płynącej z tych doświadczeń, mogą korzystać wszyscy. Jest to też przestroga dla obecnych przy ognisku krewnych „obmawianej” osoby. Krąg rozmówców przesyła im komunikat: musicie uważać, żeby w waszej rodzinie nie powtórzyła się ta historia.

To wzajemne upominanie się jest charakterystyczną cechą podejścia do prawa, jakie reprezentują wyspiarze. W ich pojęciu wszyscy — cała wspólnota — są równie odpowiedzialni za ład i harmonię społeczną. Tej relacji nie można rozumieć w takim sensie, jaki nadaje się jej w Europie: nie jest to poczucie osobistej odpowiedzialności, połączone z poddawaniem się zewnętrznym sankcjom, wymierzonym przez wyspecjalizowane instytucje wymiaru sprawiedliwości. Społeczność Biem, wspólnym wysiłkiem wszystkich jej członków, czuwa nad zachowaniem prawa przez każdą jednostkę. I choć na wyspie funkcjonują znawcy tradycyjnego prawa (wódz i pomocnicy), w jurydycznym sensie nie traktuje się ich jako kasty oddzielnej od reszty społeczności. Nie działają też samotnie, gdyż zawsze czują się wspierani przez całą wspólnotę.

Mimo że tradycyjne prawo Biem nakłada na każdego mieszkańca wyspy precyzyjnie odmierzoną mu dotę odpowiedzialności, najtrudniej jest znaleźć kogoś, kto powie: jestem wzorem. Człowiek może łamać prawo, byle nie notorycznie — i społeczność to akceptuje.

Wyspiarze karani są tylko za niektóre wykroczenia, związane z ich wiekiem, płcią i statusem społecznym. Nie jest to — jak powiedzieliśmy — przejaw dyskryminacji, lecz wyraz swoistego pragmatyzmu prawnego, popartego doświadczeniem niezliczonych pokoleń. Jeśli można mówić o duchu prawa na Biem, to wyraża się on w przekonaniu, że winy konkretnego człowieka (a co za tym idzie, i wymiaru kary) nie można odrywać od kontekstu jego życiowej sytuacji.

Duch prawa wyspy podpowiada jej mieszkańcom: jeśli ktoś kradnie owoce w ogrodzie, ja — widząc, kto to zrobił i wiedząc, że kradzież wywoła skandal w wiosce — mam obowiązek zgłosić to wodzowi. Ale jeżeli wiem, że złodziej pochodzi z biednej rodziny, wtedy na pytanie *tanepa*, kto ukradł, mam odpowiedzieć: ja to sam załatwię. A to oznacza, że wziąłem na siebie obowiązek dyskretnej pomocy materialnej winowajcy. Prawo Biem mówi, że to ja mam się wstydzić tego, że dopro-

wadziłem biednego do kradzieży. Znamienne jest to, że nie chodzi tu nawet o mój własny ogród — ja tylko byłem przypadkowym świadkiem. Ale jako członek społeczności pośrednio odpowiadam za jej ogólny dobrobyt; jeśli więc nikt inny, a tylko ja widziałem fakt kradzieży, to na mnie spada obowiązek rozwiązania problemu, jaki spowodowało to wykroczenie. Ode mnie też zależy, jak postąpię — czy doprowadzając do ukarania sprawcy, czy też przyczyniając się do zniwelowania przyczyny zła.

Trzeba tu podkreślić, że jeśli dowiedzie się kradzieży człowiekowi bogatemu, jest on karany z całą surowością — nie tylko za to, że ukradł, ale i za to, że naruszył pomyślność wspólnoty, niszcząc dobrobyt drugiego człowieka.

Przy wymierzaniu sprawiedliwości zawsze bierze się pod uwagę kontekst wykroczenia i korzyść społeczności. Gdy na przykład młody człowiek uczyni coś, co według prawa Biem karane jest wygnaniem z wyspy, często odstępuje się od wykonania wyroku, zastępując go jakimś surogatem tej sankcji (na przykład każąc mu zamieszkać po drugiej stronie wyspy, z dala od rodzinnej wioski — ale w perspektywie z możliwością powrotu), ponieważ nikt nie chce, aby ojciec i matka chłopaka rozpaczali. Jeżeli ktoś uwiedzie komuś żonę, będąc wdowcem albo starym kawalerem, traktuje się go łagodniej. Ludzie mówią wtedy: widać nie potrafilismy mu znaleźć kobiety. Bywa też, że jeśli uczyni tak ktoś, kto samemu jest żonaty, odpuszcza mu się ten czyn, tłumacząc go tym, że porzucona była lichą żoną.

Natomiast w wypadku, gdy uwodzicielem jest wódz, ludzie we wsi pytają z oburzeniem: „Ma trzy kobiety i jeszcze mu mało? Taki bogaty, a bierze żonę biednemu?”. Powodem zgorznięcia jest też fakt, że w tym wypadku winowajca to osoba, która ma przecież dawać przykład całej wspólnoty.

Również uniwersalne zasady dobrego życia — *rier*, *manpatu* i *dział butuang* — wpajane są młodym ludziom przy uwzględnieniu kontekstu korzyści społecznej. Kogo mam lubić? Otóż nie każdego i nie wszystkich jednakowo. Inaczej szwagra, inaczej ojca, w inny sposób żonę, w inny znów — przyjaciela.

Mieszkaniec Biem nie zna pojęcia „człowieka dobrego z natury”. Jesteś dobry, gdy przynosisz pożytek swojej wspólnoty: dostarczasz jedzenie na *kuluou*, łowisz ryby razem, z innymi czy razem z innymi budujesz dom dla nowożeńców. Możesz przy tym wykazywać się mało sympatycznymi cechami charakteru, na przykład chytrością — i tak w opinii wioski pozostaniesz „dobrym człowiekiem”.

Wreszcie „nie popełniać wykroczeń” oznacza na wyspie: czynić tak, aby duch nie widział, że czynię źle. Rolą duchów nie jest nagradzanie człowieka za to, co robi dobrze. Wyjątkiem od tej zasady są duchy rodziców.

Prawo stosuje się też różnie w zależności od czasu i od miejsca. Na przykład kłótnia jest czymś zwyczajowo dopuszczalnym, w pewnych sytuacjach nawet pożądanym, ale w czasie *kuluou* jest ona czymś zakazanym. Inaczej też sądzi się znie wagę, której ktoś dokonał w obcym domu, jeżeli jest to dom zwykłego człowieka, inaczej — znacznie surowiej — jeśli miała ona miejsce w domu wodza.

Pragmatyczny wymiar ma też stosowanie wspomnianej już zasady prymatu dobra rodzinnego przed publicznym. Co ciekawe, obie te wartości nie wchodzą w konflikt. Ich wzajemne funkcjonowanie reguluje bowiem swoista zasada pomocniczo-

ści. Na przykład większość konfliktów pomiędzy rodzinami rozwiązywana jest przez nie same. O interwencję do wodza zwracają się one dopiero w przypadku konfliktu interesów, którego same nie są w stanie rozwiązać. Dotyczy to najczęściej takich sytuacji, jak kontrowersja, czy leczyć chorego ma rodzina jego ojca, czy matki, lub spór o to, która z nich ma przeprowadzić młodzieńca przez inicjację, wreszcie ostatnio — kto ma nie płacić za jego naukę w szkole. Dopiero wtedy zwaśnieni udają się do wodza, ale najpierw wykorzystują oni do mediacji wszystkie możliwe autorytety we własnym gronie.

Wódz zazwyczaj interweniuje przez *dziangdzianga*, by nie sprawiać kłopotu proszącym. W przeciwnym wypadku petenci musieliby zapłacić mu wysokie wynagrodzenie w naturze.

Na Biem obowiązuje zasada: „wyspa niesie wodza na ramionach.” Oznacza to, że jeśli nie ma konieczności, nie wciągamy *tanepa* do swoich przyziemnych spraw.

Wychowanie do tak pragmatycznego rozumienia prawa odbywa się w dwóch etapach. Dzieciom nigdy nie mówi się: nie wolno. Maluchowi pozwala się, by dotknął gorącej głowni z ogniska i sparzył się, by potem powiedzieć mu: widzisz, do czego prowadzi dotykanie ognia. Kilkuletniemu chłopcu, który jeszcze nie umie pływać, nie wzbrania chodzić z dala od brzegu. Jeśli zaczyna tonąć, wyławia się go, mówiąc: popatrz, czym grozi wychodzenie na głęboką wodę. Gdy dziesięcioletni chłopcy baraszkują na wioskowym placu, ich opiekunowie nie mówią im: bądźcie grzeczni. Czekają aż do pierwszej bójki, do pierwszych guzów i zadrapań. Dopiero wtedy interweniują, tłumacząc winowajcy, że nie powinien bić kolegi, „bo jego wuj jest dobry dla naszej rodziny”, „bo kłótnia między naszymi rodzinami nie będzie dla nas rzeczą dobrą” itd. Dzieci poznają w ten sposób, jak ich wykroczenie zakłóca pomyślność wspólnoty; na własnym przykładzie uczą się, jak nawet mały błąd potrafi wpływać destrukcyjnie na całą społeczność. Kilka klapsów, wymierzonych podczas takiej nauki, służy lepszemu jej zapamiętaniu przez delikwenta.

Inaczej podchodzi się do młodzieży, przygotowującej się do inicjacji. Tutaj już chłopcy i dziewczęta zapoznawani są z całym katalogiem nakazów i zakazów. Na przykładzie przygód mitycznych bohaterów mówi im się, co jest dobre, a co złe. Ukazuje się także konsekwencje złego wyboru. Jeśli zawinisz, sam sobie popsujesz życie i nie będziesz szczęśliwy. Dużą rolę odgrywa tu przykład własny. Ktoś, o kim wiadomo, że popsuł sobie życie, nie może tak nauczać.

Podobnie dzieje się w relacjach między samymi dorosłymi, przy czym starają się oni wtedy okazać własną postawą nie tyle fakt, że prowadzą się porządnie, ile to, że dobrze im się powodzi. Zobaczcie — odniosłem sukces, a więc mam moc! Niezmiernie ważna jest tu wiarygodność. Autorytetem dla kobiety jest tylko inna kobieta; autorytetem w sprawach wychowania dzieci jest tylko ten, kto sam je posiada, najlepiej w dużej liczbie.

Nauki, przyswajane przez dzieci, młodzież i dorosłych wyspiarzy podczas słuchania opowieści, prowadzą do praktycznych wniosków. Wychowywany w tym systemie człowiek z Biem nie myśli abstraktami. Nie zna na przykład pojęcia złego czynu, jako takiego. Nie istnieje dla niego kategoria „uderzyć kogoś”. Czym innym jest uderzenie kogoś z rodziny, przy czym inaczej oceniane jest uderzenie młodsze-

go brata, inaczej starszego, inaczej uderzenie szwagra, inaczej znów ojca. Z kolei inną miarą mierzy się uderzenie kogoś obcego — i tutaj znowu wiele zależy od tego, kim jest osoba uderzona.

Przy takim, wydawałoby się, elastycznym podejściu do kwestii wymierzania sprawiedliwości, znamioną cechą jest na wyspie bardzo wysoki stopień egzekwowalności tradycyjnych wyroków. Prawo wymierza się czasem nierychliwie, ale konsekwentnie. Jeżeli ktoś, na kogo zapadł wyrok, ma silną i solidarną rodzinę — wtedy czeka się z wymierzeniem sprawiedliwości tak długo, dopóki grupa, które jest zbiorowym rzecznikiem ukarania winowajcy (poszkodowani, ich klan lub sąsiedzka wspólnota), nie urośnie w siłę. Winny nie ma dokąd uciec przed wymierzeniem kary. Wyspa jest mała, wszyscy się znają, a dookoła wszędzie woda. Gdyby nawet zdecydował się na banicję gdzieś w pobliżu wulkanu, lub przemknął się łodzią na sąsiednią wyspę, wie, że i tam dosięgnie go *sanguma* (czarownicy w wyspy porozumiewają się z *sangumami* z innych wysp, a nawet z miasta Wewak).

Co ważniejsze, uciekający nie potrafi uwolnić się od świadomości, że pozostawił rodzinę. Dokąd pójdzie na starość? Większość z uciekinierów prędzej czy później wraca do swoich bliskich i do swojej wspólnoty.

Bernard, jeden z synów Soupa, brata Taragobiego, uchodził na wyspie za osobę, wynoszącą się nad innych i lekceważącą wszystkie zasady, które ludzie z Biem uważają za święte i nienaruszalne. Wyjechał z wyspy, zamieszkał w mieście Lae, wypierając się wszystkiego, co łączyło go z rodakami. Po kilku latach dał jednak znak, że zamierza wrócić. Starszyzna wyspiarska sprzeciwiała się temu, ale *tanep butuang* Badź orzekł, że Bernard może przyplłynąć. Poproszono mnie, bym przywiózł go swoją łodzią. Gdy zbliżyliśmy się do brzegu, powracający, razem z całym dobytkiem, przesiadł się z łodzi motorowej na wyspiarskie *kanu*, by nie zamoczyć butów ani garnituru. W tym momencie załoga łodzi rozkołysała ją i Bernard, razem z całym mieniem, wpadł do wody, ku uciechu zgromadzonych. „Teraz, kiedy zmył z siebie brud całego miasta, nie jest już panem (*masta*), ale jednym z nas” — orzekł Badź. Bernard poprzez przymusową kąpiel, w której stracił wszystko, czym po powrocie mógł wynosić się na innych, przyjął Matkę Prawo (*Mama Lo* w pidgin).

Na Biem nie ma ludzi, stojących poza prawem. Jeśli ktoś nie wypiera się wprost własnej tradycji — a tego, jak dotąd, nie ośmielił się uczynić żaden z wyspiarzy — wie, że nosi poczucie tego prawa we własnym wnętrzu. A ono, tak czy inaczej, zawsze dochodzi do głosu.



# Zakończenie

Mimo iż stary sposób życia stosunkowo mało zmienił się na wyspie, jeśli porównać ją chociażby z terenami, leżącymi na wybrzeżu głównego lądu, to jednak i tutaj zmiany są już wyraźnie widoczne. W ich życiu miejsce tradycyjnych wartości stopniowo zajmują idee świata zachodniego, oparte na pieniądzu, jako oznace powodzenia i znaczenia. Na wyspie funkcjonuje nawet określenie „nietoperz” (*flying fox*), oznaczające człowieka, którego głównym zajęciem stało się podróżowanie pomiędzy miastem a wyspą. Ma ono wydźwięk dość pejoratywny i kojarzy się wyspiarzom — przynajmniej tym starszym — z człowiekiem o giętkiej moralności. I rzeczywiście ta grupa przyczynia się na Biem do upadku obyczajów oraz pobudza wzrost przypadków kradzieży, bijatyk i gwałtów.

Nie wszystko, co nowe, jest w oczach wyspiarzy złe. Zaakceptowali oni na przykład hasło, że wszyscy są równi wobec prawa. Z powodzeniem też przyswajają sobie zasadę wyższości talentu nad pochodzeniem. Jednak ceną wdrożenia tych idei jest postępująca korozja tradycyjnych norm, której efektem jest rozpad więzi społecznych.

\*

Dużo zmian wniosły na wyspie instytucje państwowe. Do momentu ich utrwalenia na wyspie, jedyną i prawie absolutną władzą byli tam *tanepowie*: oni sprawowali sądownictwo, byli nauczycielami, itd. Teraz większość ich prerogatyw przejęły nowe instytucje.

Radca (*councillor*) to ktoś w rodzaju sołtysa. Radcy rozdzielają pracę, którą wykonuje cała wspólnota i zbierają pieniądze w gotówce na potrzeby rządu (tzw. *tax*, podatek). Na wyspie urzęduje też kilku sędziów wioskowych. Pozostałe urzędy reprezentują wioskowy policjant, *dokta boi*, czyli lekarz, oraz parlamentarzysta (zazwyczaj rządu stanowego).

W procesie zmian społecznych wydatną rolę odegrali *kiapowie*. Urzędnicy ci popierali działalność misji, przejęli też od wodzów nadzór nad organizacją pracy. Wprowadzili nowe kary, na przykład więzienie, do którego mógł trafić wykonawca tradycyjnych egzekucji za posługiwanie się trucizną. Ubocznym tego skutkiem sta-

ło się „przejęcie mocy” *niab* i *mudź* przez niewtajemniczonych, którzy używają jej do załatwiania prywatnych porachunków.

*Kiapowie* mieli też duży wpływ na kształt *kuluou* i na tradycyjną wymianę. W trosce o higienę i zdrowie zabronili bowiem hodowania świń w wiosce.

Dalej popularnością cieszy się medycyna wioskowa, choć coraz więcej ludzi korzysta ze szpitali i klinik na głównym lądzie.

Ważnym czynnikiem zmian jest też oświata. Według tradycji Biem, małe dzieci otrzymywały *ador*, czyli wskazówki od rodziców, zaś dorastający młodzieńcy pobierali nauki podczas ceremonii, związanych z *nibiek* oraz z inicjacją. Po wprowadzeniu na wyspie obowiązku szkolnego, do jedynej tu podstawowej szkoły zaczynały uczęszczać dzieci w wieku 7–8 lat. Przez to zmniejszyła się, albo nawet znikła, funkcja rodziców jako nauczycieli.

Ponieważ dorastający młodzieńcy nie przechodzą już inicjacji, również ich nauczanie straciło swój sens. Dziś większość dzieci, a nawet i młodszych dorosłych, nie jest obeznana z tradycją — nowe wiadomości wyparły te dawne.

O zamożności tubylców z wyspy Biem stanowiła dawniej ilość posiadanej ziemi i świń, czy też liczebność rodziny, to jest rąk do pracy i do walki. Według tradycji ludźmi bogatymi, a raczej posiadającym wiele, byli wodzowie i inni *bigmeni*. Sam fakt posiadania majątku nie nadawał statusu wyspiarzowi. Bogaty dzielił się tym, co miał, z innymi. Dzisiaj o zamożności decydują pieniądze, a także wykształcenie. Dzięki wprowadzeniu zasad gospodarki rynkowej zaczęła się tworzyć klasa posiadaczy: właściciele dużych plantacji, *dokta boi*, nauczycieli. Ludzie ci w zdecydowany sposób wpłynęli na obniżenie pozycji *tanepa*.

Prawie zanikł tradycyjny handel z ludźmi spoza wyspy. Wymianę jedzenia i świń na tytoń, której wcześniej dokonywano z mieszkańcami Manam i Boisa, zamieniła procedura zwyczajnych zakupów tytoniu. Nie ma już wielkich *kanu* z żaglem, które zastąpiły łodzie motorowe. Sporadyczna wymiana ma miejsce z ludnością znad Sepiku oraz wyspiarzami z Kadawar.

Świnie przestały być traktowane przede wszystkim jako element, łączący wspólnotę podczas *kuluou*. Stały się głównie towarem, każdy może je hodować i przeznaczać na handel. Odkąd ludzie poznali wartość pieniędzy, nie chcą pomagać *tanepowi* w przygotowaniu uczyty. Kiedy wódz prosi ich o danie świń na *kuluou*, zazwyczaj słyszy, że może je od nich kupić, gdyż nic nie ma za darmo. *Tanepowie* i ich pomocnicy stracili przez to mocno na znaczeniu, gdyż przestali dysponować i rozdzielać pomiędzy lud podstawowe dobro konsumpcyjne wyspy.

Dawniej ludzie przyrównywali wodza do orzechów betelowych i tytoniu (*bu be sokai*) i oznaczało to prerogatywy kierowania społecznością. Kiedy *tanep* lub ktośkolwiek inny chciał zainicjować wspólną pracę w ogrodzie, budowę domu, czy jakiegokolwiek zgromadzenie, najważniejszymi rzeczami do tego były właśnie *bu be sokai*, które gromadzono i rozdzielano pomiędzy pracujących, względnie uczestników wiecu. Zdobywano je drogą wymiany. Wódz, dysponując orzechami i tytoń, gromadził ludzi i podtrzymywał jedność. Dziś orzechy betelowe i tytoń po prostu kupuje się w sklepie.

Praca na wyspie, a więc bez wynagrodzenia, przestała interesować młodych. Upadł też w ich oczach autorytet *tanepów*, którzy są biedniejsi od niejednego z młodych ludzi, zarabiających w Wewak.

Co do podziału i współpracy w grupach, to prawie nic się nie zmieniło od najdawniejszych czasów. Zmienia się natomiast charakter wykonywanej pracy. Dawniej mężczyźni poświęcali wiele czasu rybołówstwu. Dziś więcej pracują w ogrodach.

Zniknął też respekt, okazywany ziemi uprawnej. Dawniej trzeba było pracować na czczo, a przynajmniej nie jeść zakazanych potraw, podobnie nie wolno było pracować po stosunku z żoną, czy inną kobietą. Dziś te zasady są łamane. Nie przestrzega się też zachowywania ciszy podczas pracy w ogrodzie. Dawniej czekano, aż plody dojrzeją, teraz wrywa się i spożywa jeszcze niedojrzałe. Wychodzi też z użycia zwyczaj używania magicznych środków do zwiększania plonów. Dziś *tamot agon* staje się niepotrzebny. Tubylcy zaczynają używać nawozów chemicznych. Wprowadzono nowe rośliny, jak na przykład kawę, czy nowe rodzaje palm kokosowych, które mają więcej orzechów. Ludzie zaczynają też używać śmieci i odpadków, by wytwarzać kompost.

Dawniej nie było zbyt wielu sporów o ziemię. Było jej wystarczająco dużo, bo ludzi na wyspie nie było zbyt wielu. Dziś sytuacja ta uległa zmianie. Ludzie ciągle się kłócą, dochodząc swoich praw do ziemi. Bywa nawet, że walczą o nią rodzeni bracia.

Wzrost problemów z własnością ziemi wynika też z faktu, że coraz słabiej funkcjonują w społeczności tradycyjne opowieści o znakach granicznych.

Nie tylko wódz stracił na znaczeniu. Podupada autorytet specjalistów od sprowadzania przypraw oraz wzrostu plonów. Ludzie uważają, że Taragobi po śmierci zabrał całą władzę i moc, a od tej pory wszystko podupada. Dawniej modlitwy do Anulunga zanosili tylko wybrani ludzie, dziś modlą się do niego wszyscy, i to zarówno mężczyźni, jak i kobiety.

Kolejnym, bardzo ważnym powodem utraty dawnego statusu przez wodzów i *bigmenów*, jest brak domu duchów, *kied*. Tam bowiem *tanepowie* i inni *bigmeni* wprowadzani byli w sztukę zarządzania, wierzeń, itd. Tam poznawali obowiązujące ich prawa, tam też byli akceptowani przez społeczność, która uznawała ich za swoich prawowitych zwierzchników. Teraz, przez usunięcie *kied*, te wszystkie prawa zanikły, nikt już ich — przynajmniej oficjalnie — nie przekazuje. Depozyt tradycji nabrał charakteru prywatnego, jest uzależniony od woli poszczególnych rodziców lub wujów.

Jednak zmianą o najbardziej długofalowym oddziaływaniu okazało się prawie całkowite zaniknięcie inicjacji chłopców. Podobnie rytuałom, związanym z *menarche*, nie są poddawane wszystkie dziewczęta. Dziś przyjmuje się, że powinny je przejść córki *tanepów*, a także *dziangdziangów*. Trafiają się co prawda wyjątki, kiedy jakiś dobrze sytuowany człowiek poddaje swoją córkę temu rytuałowi, ale dzieje się to bardziej ze względu na podniesienie własnego prestiżu, niż na tradycję.

W rytuałach tych można dostrzec zanik, albo przynajmniej pomniejszenie elementu sakralnego. Najważniejszą jego częścią staje się końcowe przyjęcie, *party*.

W dalszym ciągu uważa się, że współżycie z kobietą wiąże się z nieczystością rytualną. Menstruujące kobiety nie gotują, nie zajmują się ogniskiem i mają swoje *barik*, czyli rytualne drzwi. Nie sadzą też jedzenia w ogrodach, ani się do nich nie udają. W związku z rozpowszechnieniem się na wyspie zachodnich ubrań, nie używają jednak rytualnych sukienek z liści bananowych. Zmieniło się też wartościowanie kobiecego dojrzewania. Dawniej zwracano uwagę na piękność i płodność, a dziś na element społeczny i materialny.

Upadają zasady, dotyczące przygotowania i przeprowadzenia *kuluou*. Wódz nie robi tego, co potrzeba, do dzielenia żywności biorą się ludzie, którzy się na tym nie znają. Zamiast *tanepa* do głosu dochodzą ci spośród biesiadników, którzy powinni milczeć. Dawniej *tanepowie* i *tamot agon* nie mogli jeść podczas *party* — dziś to prawo jest dosyć często łamane.

Podobne zmiany obserwujemy w dziedzinie wykonywania *singsingów*. Dawniej ludzie dobrze znali wszystkie tradycyjne pieśni obrzędowe: Gurambi, Gidab, Tom-bual, Bungbing. Teraz te trudniejsze zapomniano. Zarzuca się nawet obchody ważniejszych świąt: Rob, Bing i Baras.

Gdy dawniej jakiś człowiek znalazł się w potrzebie, udawał się po pomoc do rodziny. Szczególnie dotyczyło to przypadków kompensacji, oraz potrzeby wielu rąk do walki i do pracy. Dzisiaj potrzebujący często udaje się po pomoc do posiadających, niekoniecznie członków rodziny. Za pieniądze bowiem może urządzić *party*, kupić kawałek ziemi, nająć pracowników do pracy. I to właśnie pieniądze i ziemia, a nie rodzina, „nadają mu imię”.

W życiu rodzinnym można dostrzec wiele zmian. Więzy rodzinne już nie odgrywają tak wielkiej roli, nie polega się tak mocno na rodzinie. Więcej mamy rozwodów, bo nie ma stabilności, więcej nieślubnych dzieci itd.

Dawniej bardzo ściśle przestrzegano prawa doboru małżeńskiego, a młodzi zawierali małżeństwa według woli rodziców (*sigien*). Obecnie praktycznie zniknął już tradycyjny sposób zawierania małżeństw, kiedy to schodziły się dwie rodziny, a nie — jak dzisiaj — jest dwie jednostki. Coraz więcej młodych zawiera małżeństwa w kościele, choć zazwyczaj dokonuje się to dopiero po urodzeniu pierwszego dziecka. Zanikł też zwyczaj „zapłaty za żonę”. Wiek wchodzenia w związki małżeńskie wyraźnie się obniżył.

Społeczność, tak jak dawniej, odrzuca tych, którzy zawarli małżeństwo w tym samym klanie czy w bliskiej rodzinie. Jednak sankcja ta zgodna jest z prawem państwowym, które zabrania zawierania takich małżeństw pod karą więzienia.

Zmienił się stosunek do nieślubnych dzieci. Nikt nie wymawia im pochodzenia, poprzez wykształcenie mogą uzyskać praktyczne równouprawnienie w społeczności.

Wdowy i wdowcy nie noszą już ustalonych zwyczajem żałobnych strojów. Zmalał szacunek, okazywany zmarłym. Śmierć kogoś, kto nie jest wodzem, *bigmenem* lub bogaczem, nie ściąga już tłumu żałobników.

Inaczej niż niegdyś traktuje się obcych. Podczas tradycyjnych wizyt obowiązywały ściśle zasady, kto i kogo może przyjąć — wszystko regulowane było prawem *mugum*. Gościom podawał jedzenie najpierw *tanep*, a dopiero potem *luou*, czyli tradycyjny partner–przyjaciel. Dziś to się zmieniło, ludzie podróżują, przywożą na wy-

spę nowych przyjaciół, czy to z pracy, czy ze szkoły, nie przedstawiając ich wodzowi ani nawet własnej rodzinie. Zanika też obyczaj tradycyjnych odwiedzin, a więc giną i stare przyjaźnie.

Dawniej praktycznie nie było dzieci z małżeństw z ludźmi spoza wyspy, a o ile kobieta zaszła z kimś takim w ciążę, zazwyczaj przeprowadzała aborcję. Dziś to prawo nie obowiązuje: młodzi mówią, że rządzą się „prawem chęci” (*laik bilong one one*). Choć na wyspie rodzi się dziś wiele dzieci z małżeństw mieszanych, nie są one dyskryminowane, choć nadal często nie mają prawa do ziemi.

Upada też *turang*, zwyczaj odwiedzania się nawzajem, praktykowany przez starszych mężczyzn. Takie posiedzenia przy ognisku trwały nieraz do rana. Obecnie mężczyźni nie siedzą tak długo, zazwyczaj szybko idą spać, ustępując miejsca kobietom, które jednak — pochłonięte opowiadaniem codziennych nowinek — nie doglądają ogniska. Zanik *turangu* wiąże się też z zanikiem tradycyjnych walk pomiędzy wioskami — dawniej nocni rozmówcy czuwali, by nie napadł na nich wróg.

Walki, co prawda, zdarzają się i nadal, ale nie przestrzega się w nich żadnych praw. Jedynie, co moderuje postępowanie walczących, to obawa sądowej kary za zabójstwo.

Dawniej, kiedy człowiek z gminy walczył z *tanepem*, czekała go śmierć, niezależnie od tego, czy miał rację, czy też nie. Dziś po takich walkach nikt nie karze śmiercią śmiałka, a o wyroku decyduje sąd wioskowy.

Najbardziej widoczne zmiany dokonały się w życiu i zachowaniu młodzieży. Młodzi ludzie nie chcą nosić tradycyjnych ubiorów, których symbolika powoli zanika. Są swobodni z zachowaniem, nie respektują wioskowych autorytetów, często głośno żartują sobie z nich i wyśmiewają stare zwyczaje. Spacerują bez przeszkód po całej wyspie, gdy jeszcze niedawno ludziom wolno było poruszać się tylko po terenie ich klanu, czy dużej rodziny.

Słowem *tiriak* określa się na wyspie nowy zwyczaj młodych, którzy malują sobie twarze, robią napisy na czapkach i koszulkach, czy też wpinają we włosy kwiaty lub liście.

Starsi wyspiarze, jak sami przyznają, nie mogą już wywierać nacisku na młodzież, by ta zachowywała lokalne zasady. Często młodzi mężczyźni otwarcie występują przeciw wadzom i całej społeczności. Nie można ich nawet niczym postraszyć, bo instytucje *niab* i *mudź* zostały już usunięte.

Łamanie prawa stało się na wyspie czymś codziennym. Gdy dawniej ktoś dopuścił się kradzieży, albo był w potrzebie, albo też chciał komuś dokuczyć. Teraz ludzie, szczególnie młodzi, kradną, bo chcą pokazać, że mogą robić, co chcą, i nikt nie może ich złapać. Zanika sankcja wewnętrzna, która powodowała, że sprawca wykroczenia sam poczuwał się do odpowiedzialności.

Czymś nagminnym stała się prostytutka. Wzrasta też liczba kłótni i bójek.

Pewną alternatywę dla tradycyjnego sposobu rozwiązywania konfliktów stanowi działanie sądu wioskowego, który zainstalowano na wyspie w 1977 roku. Sąd wioskowy składa się z czterech sędziów (*magistrate*), w tym jeden, tzw. *senior magistrate*, ma pozycję nadrzędną. Oprócz tego w skład sądu wchodzi oficer pokoju, sekretarz i wioskowy policjant. Zazwyczaj sędziami zostawali byli radni wyspy,

przeważnie wywodzący się z rodzin *tanepów* czy *džiangdžiangów*. Na pewno takie pochodzenie musi mieć *senior magistrate*. Trzech pozostałych musi reprezentować trzy klany.

Zadaniem *senior magistrate* jest m.in. dopilnowywanie wykonywania wyroków oraz sprawdzanie ksiąg sądowych. Trzej sędziowie zmieniają się w przewodniczeniu sądowi. Czynią to w ten sposób, by żaden nie był sędzią głównym w sprawach własnego klanu czy rodziny. Zadaniem oficera pokoju jest zbieranie dokumentacji spraw spornych. Sekretarz zajmuje się spisywaniem przebiegu każdej rozprawy oraz sporządzaniem raportów i wysyłaniem ich do siedziby okręgu sądowego w Wewak.

Rozprawy zazwyczaj odbywają się co dwa tygodnie. Dniem rozpraw jest poniedziałek, a miejscem sądu — plac przed domem *tanepa butuang*. Podczas procesu sędziego, oficer pokoju i sekretarz, siedząc za stołem, wysłuchują skarg. Oficer pokoju dba, by podczas oskarżeń był porządek, nie było kłótni ani bójek.

Główną karą, którą stosuje sąd wioskowy na Biem, jest grzywna. Zapłata może być uiszczona w pieniądzach współczesnych, lub w tradycyjnych. Waluta nowogwinejska przekazywana jest administracji prowincji w Wewak. W przypadku mniejszych wykroczeń sąd może nakazać winnemu wykonanie fizycznej pracy na rzecz wspólnoty. Okres takiej pracy zazwyczaj wynosi dwa tygodnie. Winny kierowany jest przeważnie do prac na rzecz szkoły czy ośrodka zdrowia (wycinanie trawy, budowanie ubikacji, ogrodzenia itd.).

W przypadkach dużych przewinień podsądni odsyłani są do sądu lokalnego do Wewak. Często po skazanych przyplęwa łódź rządowa, szczególnie w przypadkach zabójstwa, gwałtu, czy podpalenia.

Dawniej wymiar kary zależał od przynależności klasowej winowajcy. Sąd wioskowy nie bierze tych różnic pod uwagę i wszystkich karze jednakowo.

\*

Opisane powyżej negatywne zmiany, aczkolwiek w widoczny sposób odcisnęły się na obrazie wyspiarskiego życia, mają na szczęście charakter tylko fragmentaryczny. Większość z nich dotyczy zaledwie mniejszości spośród wspólnoty Biem i, co ważniejsze, tylko części spośród młodzieży. Kapitałnym czynnikiem hamującym jest tutaj izolacja. Na wyspę rzadko kursują statki. Ludzi na ogół nie stać na dalszą podróż, jaką w pojęciu wyspiarzy jest morska wyprawa do Wewak, lub do jeszcze dalej położonego miasta Madang. Tym rzadziej stać ich na utrzymanie w mieście. Jeśli już tam osiadają, zazwyczaj trudno im przychodzi żyć poza wspólnotą. Wielu nie wytrzymuje samotności i wraca. Wyspiarzom trudniej jest zapaść korzenie w mieście także dlatego, że przez innych Nowogwinejczyków są tam traktowani jak dzikusy (*bush kanaka*).

Zmiany przyniosły też szereg pozytywów. Na skutek działalności ośrodka zdrowia ludzie zdecydowanie mniej chorują, zmniejszyła się też śmiertelność; stopniowo, choć powoli, wzasta odsetek ludzi wykształconych.

W świadomości wyspiarzy z powodzeniem wkorzenia się zasada powszechnej równości wobec prawa. Zanikła już praktyka sankcjonowania zaboru ziemi, jeśli

dokonał go wpływowy i obdarzony silną rodziną *bigmen*. Dziś, jeśli takie wypadki mają miejsce, sprawcy zmuszani są do zwrotu zagrabionego gruntu. Nie toleruje się też przypadków uwodzenia, a tym bardziej gwałtu, jeżeli sprawcami są młodzi mężczyźni z rodzin wodzowskich lub z rodzin *dziangdziangów*. Dawniej, jeśli karano winnych w takich sytuacjach, nie wywlekano sprawy na forum publiczne — dziś nawet kuzyni *tanepa*, na oczach całej wspólnoty, muszą przeprosić skrzywdzoną dziewczynę z biednej rodziny i ofiarować jej rekompensatę. Znamienne, że nie zmusza ich do tego sąd, ale zgodna opinia samej społeczności.

Do szkół średnich w miastach udają się nie tylko dzieci bogatych, ale także te, które pochodzą z biednych rodzin, wyróżniały się w nauce. W rodziny wodzowskie wżenili się chłopcy z biednych rodzin, którzy pokończyli szkołę. Są dobrze traktowani i szanowani przez społeczność — to ich prosi się o pomoc, a nie ich żony.

Sąd wioskowy, którego powaga upadła w latach osiemdziesiątych i który jeszcze do niedawna był praktycznie forum gadulstwa i śmiechu, odzyskuje swój autorytet. Walnie przyczynił się do tego fakt, że od pewnego czasu sędziami są *dziangdziangowie*.

\*

Wyraźny, choć ograniczony wpływ na życie tubylców z Biem miały i mają misje chrześcijańskie. Z ich przybyciem bardzo mocno stracił na znaczeniu kult *tambarana-nibiek*. Pierwsi misjonarze zdecydowanie z nim walczyli, chcieli go po prostu wyrugować, jako podstawę miejscowego „pogaństwa”. Całkowicie zniesiony został obrzęd inicjacji, a domy duchów — opuszczone i zniszczone. Dziś na wyspie nie ma ani jednego.

Misjonarze wnieśli nowe rozumienie istnienia Łwiata duchów, nową wiedzę o Trójjedynym Bogu i etykę, opartą na Dziesięciu Przykazaniach. Szczególny nacisk kładli na przykazanie pierwsze: „Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną”. Tubylcom dawano do zrozumienia, że ich dotychczasowe wierzenia nie miały nic wspólnego z prawdziwym Bogiem, ale ich prośby kierowane były dotąd nie do Niego, a do bożków. Młodzież po ukończeniu katechumenatu zarzucała wiarę w Nanaranga i duchy przodków. Wizja palenia grzeszników w ogniu piekielnym, roztaczana przez pierwszych misjonarzy, mocno przemawiała do tubylców, którzy mieszkając pod czynnym wulkanem wiedzą, czym jest groza ognistej erupcji.

Starzy ludzie, kapłani, wodzowie stracili respekt u młodego pokolenia. Młodzi przestawali wierzyć w możliwości dokonania przez nich „cudów” — sprowadzania przyływu morza i ławic ryb. Odmówili też brania udziału w umartwieniach, które wymagane były do sprowadzenia *buolu* i do leczenia.

Z powodu nacisków misjonarzy w rodzinach wodzowskich utrzymuje się tendencja do zarzucania wielożenstwa. Odbija się to ujemnie na ceremonialnym życiu tubylców, cierpią też na tym sieroty i biedni, których nie ma kto doglądać — dawniej zajmowała się tym każda *med*. Misjonarze zabronili też wodzom egzekwowania wyroków śmierci poprzez *sangumę* oraz *niab* i *mudźmudź*.

Dziś wszyscy mieszkańcy wyspy mają imiona katolickie. Jednak większość spośród nich zwraca się na co dzień do siebie, używając imion tradycyjnych. One też

stanowią wartość, bo są ich własnością. Nikt nie kłóci się z innymi o to, czy wolno mu nosić imię nadane przez księdza, bo ono „nie należy do nikogo”.

Pełniąc misje na Biem, starałem się przekazać wyspiarzom wiedzę o Chrystusie tak, aby przy okazji nie burzyć ich tradycyjnego świata wartości. Nie walczyłem z rodzimym kultem, zdając sobie sprawę, że wynikający zeń system etyczny zawiera liczne elementy — takie jak poszanowanie wartości rodzinnych czy imperatyw opieki nad słabszymi — które są dobrym punktem wyjścia w pracy ewangelizacyjnej. Jednocześnie zwracałem uwagę, by unikać pokusy synkretyzmu. Analogie pomiędzy Nanarangiem a Bogiem Ojcem, pomiędzy Kurumbuuo lub Natkadomongiem a Chrystusem, między Koge–Toge–Taige a Świętą Trójcą, między „mocą” a Duchem Świętym, wreszcie pomiędzy Pierwszą Med a Maryją wykorzystywałem w pracy duszpasterskiej ostrożnie i tylko w takim stopniu, jaki realnie pomagał wyspiarzom w zrozumieniu podstawowych zasad chrześcijaństwa.

Wyspiarze, choć regularnie uczęszczają do jedynej na Biem kościółka, nie przyswoili sobie jeszcze nauk Chrystusa w takim stopniu, aby można ich było zwać chrześcijanami. Można powiedzieć że chrześcijaństwo, jako koherentny ideowo system religijny, mieści się gdzieś na pograniczu ich światopoglądu. Jest jakby autonomiczną wartością, która nie zagraża rodzimej tradycji, ale też i specjalnie z nią nie koresponduje. Tylko nieliczni przedstawiciele elit wiedzą nieco więcej o zasadach Ewangelii, oraz potrafią skojarzyć przymioty wybranych postaci biblijnych z niektórymi cechami reprezentantów wyspiarskiego panteonu.

\*

Na zakończenie tej pracy należałoby postawić pytanie: czy opisane powyżej zmiany wpływają na zasadniczy kierunek przeobrażania się tradycyjnej kosmologii Biem, a jeśli tak, to w jakim kierunku?

Nielatwo jest na nie odpowiedzieć jednoznacznie. Tradycyjna kosmologia Biem, mimo pewnego stopnia erozji pod wpływem zachodniej cywilizacji, „trzyma się” dość mocno, wykazując ponadto zdolności do regeneracji oraz obrony. Przykładem tego są losy kultu *cargo*, który chociaż dotarł na wyspę i przez pewien czas miał duży wpływ na jej mieszkańców, po kilku latach znacznie osłabł i teraz zajmuje marginalne znaczenie. Obecnie wyznają go pojedyncze osoby, które nie tworzą żadnej grupy o charakterze instytucjonalnym.

Upadek kultu *cargo* nie oznacza, że nie istnieją na wyspie środowiska, które ciążą w kierunku modelu, określonego w typologii Douglas–Ostrandera jako egalitarystyczny (*egalitarianism*). Należą do nich w pierwszym rzędzie *raskole*, którzy wrócili na wyspę po okresowym pobycie w jednym z miast głównego łądu. Pewne tendencje ku egalitaryzmowi wykazują też *gadgad*, szczególnie ci, których realny status społeczny wyraźnie się polepszył dzięki edukacji lub wzbogaceniu. Jednak oddziaływania te są w sumie zbyt słabe, by w przewidywalnej przyszłości mogły doprowadzić do zmiany całego typu kosmologii wyspiarzy.

Tradycyjny światopogląd ludzi Biem wykazuje się zatem stabilnością, co więcej — wydaje się, że odpowiada on oczekiwaniom ogółu mieszkańców. Mimo wszystko wyspa, w porównaniu z innymi rejonami Papui–Nowej Gwinei, została relatyw-



nie mało dotknięta negatywnymi skutkami zmian cywilizacyjnych. Wyspiarze mają chyba już za sobą najtrudniejszy okres kryzysu i zagubienia. A to, co rzeczywistość dobrego przynoszą im nowe czasy, zauważają i umieją docenić.

*Kastam* jest obszarem, obejmującym praktycznie wszystkie, indywidualne i wspólnotowe aspekty życia mieszkańców Biem. Nie wszystkie zostały poruszone w niniejszej pracy, zaś wśród tych, o których była tutaj mowa, nie wszystkim poświęcono tyle samo uwagi. Wynikło to po części z profilu podejmowanego tematu, który nie miał być przecież monografią wyspy; po części zaś oddaje stan wiedzy autora, który z momentem wyjazdu nie zakończył gromadzenia materiałów, będących przedmiotem niniejszej analizy. Badania, których owocem jest ta książka, będą kontynuowane.

# Słownik pojęć nowogwinejskich, występujących w tekście

Wszystkie wytłuszczone słowa, z wyjątkiem nielicznych łacińskich i angielskich oraz tych, przy których istnieją litery TP (tok pisin) lub „manam” (język wyspy M.), wzięte są z języka biem, którym posługują się wszyscy wyspiarze. Drugim językiem wyspy jest tok pisin, który w różnym stopniu zna około 90% mieszkańców. Język ten powstał z połączenia angielskiego i niemieckiego z językami papuaskimi i austronezyjskimi. Posługuje się nim około 3 milionów ludzi. Jest jednym z języków urzędowych, używa się go w parlamencie, wydaje się w nim czasopisma i nadaje audycje radiowe.

Język biem nie został do tej pory w pełni usystematyzowany, nie ma też na jego temat żadnych opracowań naukowych. Autor planuje wydanie słownika i gramatyki tegoż języka.

- abruo** — zawody podczas inicjacji chłopców, polegające na sprawdzaniu długości oddechu  
**abu** — poranek  
**abuso** — pora przed porankiem, po *tudziam*  
**ador** — rady udzielane młodym ludziom przez dorosłych  
**adour** — magiczne substancje, służące np. zapewnieniu płodności, powodzeniu w miłości, itd.  
**adroi** — ozdoby z bananowców  
**adzik** — świerszcz; także: przyjaciel, ostrzegający przed niebezpieczeństwem i pośredniczący w kontaktach erotycznych  
**agaduog puos** — kamień płodności  
**ain asek** — mężczyzna, który stał się kobietą, trzymający się żony  
**ain bai** — zachowywać się jak kobieta  
**ain bala kitdi be autim ngkadong** — staje ci członek pierwszej lepszej kobiecie; mężczyzna niezdolny do założenia rodziny  
**ain be tamot be nat muak** — okazał szacunek dorosłym i dzieciom  
**ain be tamot dimalol** — zwykli ludzie są szczęśliwi  
**ain be tamot dimisirairu** — małżonkowie się kłócą  
**ain be tamot muak** — szanować wszystkich ludzi  
**ain be tamot ngatakdi** — nie wywyższać się  
**ain itargoki** — wprowadzenie dziewczyny, przeznaczonej innemu mężczyźnie  
**ain itargoki** — uwiedzenie kobiety

- ain ituorni — propozycja stosunku seksualnego, złożona kobiecie zamężnej  
 ain kabidiulti — zapłata bratowej za cudzołóstwo  
 ain kiskisu — kobieta po menopauzie  
 ain mali — dobra, prawdziwa kobieta  
 ain mani dimsir — spór o kobietę  
 ain niau — moja kobieta, moja żona  
 ain rua tatot ibieg muri — nagabywanie mężatki  
 ain tag — nie jest kobietą, nie zachowuje się, jak kobieta  
 ain tamot re bakbek muri bou — nie można podążać za żoną drugiego człowieka  
 ain tamot sabge re ngabek-o-tag — nie wolno (tanepowi) podążać za żoną obcego mężczyz-  
 zny  
 Ainakkuse — rodzaj *singsingu*  
 ainene natu — dzieci brata i siostry  
 aiok — węgorz  
 aker tanep — wódz części wyspy  
 alalum tamot natu bai — masz chodzić jak dziecko człowieka; masz być dobry  
 alam — ceremonia nadania siły tańczącym; magiczny olej  
 aloi — październik  
 alou — żyłka  
 alu dzim — farba czarna  
 alu riu — farba czerwona  
 amdar — style domów, należących do klanu Biat  
 amum rau — tradycyjne prawo własności  
**amumrau tanep** — tanep całej wyspy; tanep naczelny  
 amun — młody mężczyzna; mężczyźni zaraz po przejściu inicjacji  
 anak — czynność symbolizująca płynięcie łodzi  
**andepens (TP)** — majteczki  
**angoi** — słodkie ziemniaki  
 aniar ab — psy strzegą domy przed złymi duchami  
 anu aneno — Wejście, otwarcie bramy zaświatów  
 anu be malal — miejsca obrzędów inicjacyjnych dla dziewcząt  
 anu be singab gusur — ziemia i miejsce pod dom  
 anu di sibuobi — danie ludziom radości  
 anu kuguoek — mężczyzna, który bawi się w wiosce; kobieciarz  
 anu muak — miej respekt dla ziemi  
 anu ngabadzi — niesienie wioski na ramionach; odpowiedzialność za wioskę  
 anu ngaboasi — ogłoszenie nastania „dobrego czasu”  
 anu ngadzialki — naprawienie krzywd  
**anu ngarabki** — zakaz używania złych mocy w celu niszczenia wyspy czy morza  
 anu ngarati — zła moc, służąca do zniszczenia wioski  
 anu ngataki — poderwanie ludzi do pracy; dodanie im nowych sił  
 anu sang — chodzący po wiosce bez celu  
 anubuk — jedno (to samo) miejsce; pojedyncza osada na wyspie  
 anulabu — kawałek drewna, wkładany do ust dziewczyny podczas menstruacji  
**anulung** — mityczne miejsce stwórcy  
 ara dini — nadanie noworodkowi imienia  
 ara tatag — nie posiadać imienia; być biednym  
 aram sakaret — złe imię, zła opinia  
 are — szczeka

- aret — słońce w zenicie  
 arkie — przyjaciółka  
 asam — rekompensata, przekazywana rodzinie pokrzywdzonego  
 asas — plecionki z liści palmy kokosowej  
 asas ngatobi — podanie gościom mat do siedzenia  
 asau — rajski ptak  
 asek — przyjaciel  
 asim lablab (lalab) — masz wielkie zęby; zły wygląd  
**atem narer** — wstydlive zachowanie  
 aukei — krokodyl  
 auli — rodzaj bananów  
 aunar — zakaz przebywania rodziny w pobliżu ciała zmarłego  
 aunar puai — pochówek w celu otrzymania ziemi po zmarłym  
 aunar puai, lama iasak — dziedziczenie ziemi w zamian za pochówek  
 aunkau dibuangi — niesienie pomocy specjalistom  
 auriem lane — rytualne obmycie dziewcząt w morzu przy pomocy liści o tej samej nazwie  
 aurig karti — wspornik  
 auruok — pielęgniarz wioskowy, udzielający pomocy inicjantom  
 auti — przyrodzenie; część instrumentu muzycznego  
 autim bangbong — twój penis śmierdzi; wyzwisko używane przez kobiety dla poniżenia mężczyzny  
**autim kusie tatage** — twój członek nie ma skóry, tj. jest mały lub nie erekcji  
 autim moko malbong bai — twój członek śmierdzi jak nietoperz; wyzwisko  
**autim ngabek labe dżalma ngnok** — twój penis będzie zwisał, aż wyjdzie z niego woda; nie osiągniesz erekcji  
**autim ud bai** — twój członek jest miękki, jak dojrzały banan; j.w.
- bab — siedzisko starej łodzi; deseczki, na których układa się zwłoki  
**babar** — czas pierwszej menstruacji, miejsce odizolowania menstruującej  
**babor** — sygnały nadawane *garamutami*  
 babour tan — znalezienie i ścięcie dwóch drzew, potrzebnych do budowy wspornika łodzi  
 babpas — zgromadzenie mężczyzn nad mogiłą  
 bbadżang — rodzaj *singsingu*  
 bader — siekiera kamienna  
 bag — weranda domu  
 bagai — małżeństwo  
 bagel — gatunek dziko rosnącego drzewa  
**bagum** — rodzaj dzidy  
**baim han (TP)** — zapłata za ręce, czyli za pomoc  
 baim hat wok (TP) — zapłata za pracę  
 bainai — gatunek dziko rosnącego drzewa  
 baioar dimsir — zakaz sporów o ziemię  
 baior — granica własności  
 baium — pióra rajskiego ptaka, umieszczone z tyłu głowy wodza  
 bak bek lib — uwodzenie kobiety przez uklucie jej cienkim patyczkiem  
 balbal — rodzaj liści, używanych do rytualnych obmyć  
 balgum — kamień płodności  
 balig — spódniczka z liści bananowych  
 balig sublak — otrzymywanie *balig*

- balnguk** — pora ciemna i ponura  
**ban** — rośliny i bulwy *taro*  
**banban** — rodzaj ryby  
**Baras** — gwiazda nowego roku, czas rytualnego obmycia  
**baras dzuang** — zakaz obcinania i mycia włosów przez młodzież przed świętem *baras*  
**baras madsodek** — oczekiwanie nowego roku  
**barau** — kobiety mogące jeszcze rodzić  
**Barbor** — rodzaj *singsingu*  
**bardui** — grudzień  
**bargiem** — kamień płodności  
**barmung** — rzeźby na *kanu*, przedstawiające kobiety  
**barngak** — respekt, szacunek  
**barou doudi** — liście do podawania lekarstw  
**baruk** — dom menstruacyjno-porodowy; drugie wejście do domu mieszkalnego, używane przez kobiety w okresie menstruacji  
**basas** — dziewczynka w wieku od kilku lat do okresu *menarche*  
**basas di rur** — dziewczyna ze stojącymi piersiami  
**asas lablabu** — pierworodna córka  
**basas madżir** — dziewczyna miesiączkująca  
**basrasu** — kobiety mogące jeszcze rodzić  
**bed** — półka domowa  
**Beg** — rodzaj węża  
**bet (TP)** — łóżko; małżeństwo; rodzina  
**bipo, bipo tru (TP)** — dawno, dawno temu  
**bieko** — rozwód  
**biem ilal** — wyspa wypływa; początek tradycyjnej wymiany handlowej  
**biem suor** — styl domu, należącego do Kukbua  
**biem tamot** — człowiek z Biem; mężczyzna z Biem  
**biep** — palma sagowa  
**bigmen (TP)** — wódz, lider  
**bilap puai** — zemsta  
**bilum (TP)** — siatka wykonana z włókien i noszona przez kobiety; macica  
**bilum bilong mama (TP)** — worek matki; łono  
**bin be tinal-kan ien kasau ngdeidi** — rodzina matki ma prawo cię prosić o udanie się w odległe miejsce  
**Bing** — wielkie tradycyjne przyjęcie  
**blakpela masta (TP)** — czarny pan; tubylec odgrywający rolę białego  
**Borbor** — rodzaj *singsingu*  
**brau-rau** — rodzaj ptaka  
**bu** — palmy betelowe, orzechy betelowe  
**u dżamudi** — kiść orzechów betelowych  
**bu ngapoatlaki** — podać gościom orzechy betelowe  
**bu patu** — orzechy betelowe  
**bu soroki** — pomocnik ma dostarczyć orzechy betelowe przed dom *tanepa*  
**buad** — gliniany garnek  
**buad be tabir be sar** — zastawa stołowa  
**buai (TP)** — nasiona palmy betelowej, stanowiące popularną używkę do żucia  
**bubuki dileb** — szerokie, tłuste biodra kobiety  
**bubura** — okazać respekt, uszanować

- bubut — miejsce święte  
 bukbuk — tłuszcz świński z okolic nerek  
 buliel — tęcza  
 bunat — palenisko  
 Bunim — spokojny wiatr  
 Bunim doukuoti — opalanie *kanu*  
 buod anai — pomocnik ma sprawdzić, czy na drzewach znajduje się wystarczająca ilość owoców na przyjęcie  
 buol — przypiływ; kamienie magiczne związane z przypiływem  
 buol ik — ryby pochodzące z przypiływu  
 buor — świnia  
 buor ain — maciora  
 buor be kiu mango di ngasin — *tanep* ma obdzielać każdego przychodzącego do jego domu  
 buor be kiu — świnie i psy; ludzie poddani *tanepowi*  
 buor be kiu um ngarai — wielka rodzina *tanepa*, jego poddani  
 buor damoa — świńska głowa; tradycyjne prezenty  
 buor ore — świńskie szczęki  
 buor samarai — świńska pochwa  
 buoranot ripiek — gwałt, zabór  
**burau** — dziewczyna podczas *menarche*  
 burbur — święty lęk  
**bush kanaka (TP)** — człowiek z buszu; dzikus
- dabres — suche liście bananowców  
 dabui — potajemna narada rodziny dla ustalenia kary za cudzołóstwo wobec jej członka  
**daibuak** — rodzaj krzewu  
 dail — ozdoba żagla  
 dainiabi — wyrok wykonany przez zawodowego uśmiercacza  
 daka (TP) — pieprz do żucia; krzewiaste pnącze  
 damarat — lżenie lub poniżenie  
 damoan kulang tag — dzieci będą miały dobrą głowę; będą pojętne  
 damokan — głowa dziecka; pożywienie dla rodziny młodej *med*  
**damol** — rekompensata za użycie złych słów  
 dan ngakabobki — pomocnik ma dostarczyć jedzenie przed dom *tanepa*  
 dan ngatobi — napoić gości sokiem z orzechów kokosowych  
 dan tini — jedna woda, czyli społeczność kilku klanów lub całej wyspy  
 danu ngalab — wielka rodzina  
**dar puai** — jedna krew; krewni ze strony matki  
**darabar** — dziecko z wielu krwi i wielu sperm, tj. mające wielu ojców  
 dibanai — solidarność grupy w obliczu śmierci lub choroby któregoś z jej członków  
 dibui — udział w mityngach magicznych  
 diduma — patrz: **dibanai**  
 dien rukabatini — spanie razem; stosunek seksualny; przebywanie nowożeńców w tym samym pomieszczeniu  
 diep — kora limbowa  
 digiel — obowiązek udziału w *singsingach*  
 dilbuorai — zabawa z okazji nadejścia nowego roku  
 dilul ekai — obdarowywanie mięsem świńskim  
 dingadzingdi — dekorowanie ciała

- dingsai — wymiana prezentów w celu zakończenia wojny  
 diunki — składanie dziewczynie prezentów, które wskazują, że stała się kobietą  
 Dirruki — *singsing* tzw. otwarcia brzucha *kanu*  
 disamagki — część *singsingu*, wykonywanego po śmierci *tanepa*  
 disikenki — zawarcie narzeczeństwa  
**dokta boi (TP)** — lekarz wioskowy  
 dudum — łódź ofiarna, którą *med* po śmierci odpływa do krainy duchów  
 duldul — droga ducha poza ciałem  
 duog — bambusowy nóż  
 dziangai — pokłady gliny  
 dżalat — parzące liście  
 dżalmuan — Prosta droga; droga prawa i sprawiedliwości  
 dżan — teściowie, rodzice żony  
 dżang — głód  
 dżau — rodzaj bananów  
 dżek — drzewo owocowe  
 dżiadżiadż — rodzaj ptaków  
 dżiał muan — podążaj drogą Wielkiego (Boga)  
 dżiali matkini — oczekiwanie na kobietę udającą się (powracającą) z buszu lub ogrodu,  
     w celu uwiedzenia jej  
 dżiam — jutro  
 dżiam be dżiam — jutro i jutro; zawsze  
 dżiam la — pojutrze  
 dżiang — mityczne drzewo  
 dżiangdżiang — podpora z gałęzi bananowca; pomocnik wodza  
 dżiel — muszla; ozdoba  
 dżier — podanie trucizny  
 dżieu — łuczywo  
 dżieu dimiel — plecionki domowe; ich wykonywanie  
 dżieu tar — nacinanie gałęzi palm kokosowych  
 dżieu tigiak — pokrywanie matami ścian domów  
 dżigum — zabójstwo dżidą  
 dżim — kolor czarny; choroba, smutek  
 dżiou — liście palmy kokosowej  
 dżiou marnou — zwinięte liście palmy kokosowej, służące jako pochodnie  
 dżirab — moc magiczna  
 dżirubtaleak — ceremonia „usunięcia ognia z mogiły”  
 dżong — ozdoba ze świńskich kłów  
 dżuongdżuong — rodzaj drzewa
- ela — drzewo owocowe  
**em i save toktok long bel bilong em (TP)** — on mówi swym wnętrzem; mówi to co czuje  
**em i toktok long het bilong em (TP)** — on mówi z głowy; mówi to co się nauczył.
- gabir — dziko rosnące *taro*  
 gad — larwy niszczące bulwy *taro*  
 gadgad — sierota; człowiek biedny  
 gadgad ngoad rakdi — wódz powinien darzyć opieką biednych i słabych  
 gag — ryby latające

- gagar — wzory  
 galom seknedi — masz krótkie nogi; obelga używana przez kobiety wobec rywalek  
 gamai — wiatr południowo-wschodni  
 garai — lekarstwo dające wzrost  
 garamut (TP) — rodzaj drzewa; bęben sygnałowy  
 gargar — motywy dekoracyjne  
 gau — styczeń  
 gau kieng kieng — przełom stycznia i lutego  
 gau sang — część marca  
 gaugau — chochla  
 gien itargoki — zagrabienie ziemi  
 gienbung — rytualne jedzenie  
 gimisari — ceremonialne zniszczenie mogiły  
 gir — zęby; naszyjnik z psich zębów  
 giram — bęben sygnałowy  
 giugiu — rodzaj liści używanych do rytualnych obmyć  
 goap as; goapim as (TP) — stosunek homoseksualny  
**godziam** — jutrenka  
 gorgor (TP) — rodzaj imbiru  
**grile (TP)** — liszaj, grzybica skóry  
 guai lolok — przekazanie prezentów przyszłej żonie małego chłopca przez jego rodzinę  
 gual — tradycyjne umartwienia  
 guat mani dimsirairu — kobiety walczą o koszyk mężczyzny  
 guat tarim re lamlam ngabngab di bou — nie wolno brać niczego samemu z koszyka młodszego brata  
**gubies be gumar** — masz pracować jak dziecko człowieka; nie wolno się lenić  
**gul ngangang** — stawianie ogrodzenia dla świń  
**gulab papak** — dzieci nie powinny nosić ubrań, należących do ojca i matki  
**gulai** — przekazywanie prawa dziedziczenia  
 gulai diluak — patrz: **Guai lolok**  
 gulai nat lablabure — porcja jedzenia dla rodziców lub pierworodnego  
 gulai ngakan tag — nie zapominać o biednych podczas uczt  
 gulat adod — chodzić dobrymi drogami  
 guloungi tukuam — wzajemna pomoc (rodzeństwa) w potrzebie  
 gulub — opuszczenie ciała przez ducha  
 guom — koszyk  
 guor — drzewo na budowę *kanu*  
 Gurambi — „taniec węża”  
 gurang gau — rodzaj drzewa  
 guruom — kamień płodności  
  
 haran — rodzaj drzewa  
 hut — j.w.  
  
 iar — j.w.  
**ib** — drzewo owocowe, zwane też *ela*  
 ibiek muri — udanie się za kobietą idącą do buszu, w celu namówienia jej na stosunek seksualny  
 idogi tag — starszy brat dał za mało młodszemu rodzeństwu



- ien tini be tam sinadi bou — dzieci nie powinny spać w jednym pomieszczeniu z rodzicami
- iguonekdi** — robić z siebie pośmiewisko
- i — część lipca i sierpnia
- ilkuluoudi tag, kari tanep kulang tag — wódz nie urządzający przyjęć jest złym *tanepem*
- ilbarai — kwiecień
- ilum kap — rytualne obmycie położnicy
- independens (TP)** — niepodległość
- ipil-eu; ipil load** — przekazanie ziemi obcej osobie na podstawie przyrzeczenia
- irier kana dabani — gdy rodzina matki prosi cię o pomoc, pomóż jej
- isakaretakdi** — wynagrodzenie wstydu w przypadku uwiedzenia kobiety zamężnej
- itaia radom itamot lain** — dzieci staną się zbyt szybko dorosłe
- itamami** — ojciec swojej własności
- itamottagi — robić pośmiewisko ze swego męża
- itang** — nie płakać; dzieci nie powinny płakać
- ituorni** — zapytanie kobiety, czy zgadza się na stosunek seksualny
- iumar — dzida; wyrzutnia do rzucania dzidy
- 
- kab detantak — poznanie stanowiska rodziny co do ponownego zamążpójścia lub ożenku
- kab dibalnguk — pora, kiedy wszystko jest pogrążone w ciemności
- kabi — słup podtrzymujący dom
- kabitangek — powiadomienie rodziny o zamiarze rozpoczęcia poszukiwania żony dla chłopca
- kabok — tradycyjne lekarstwo
- kabok dakapis — pierwsza dawka leku
- kabong malesapat — poszukiwanie drzewa na *kanu*; rodzaj *singsingu*
- kabor — sprzęt do spania
- kabou lablab (lalab) — masz tylko wielkie jądra; poniżenie męskości
- kadab mangal — styl domu z podwójnym dachem
- kadagab — nakrycie głowy podczas *menarche*, patrz: **katalour**
- kadagab dinangi — przekazanie prezentu wyznaczonemu zabójcy
- kade** — dzisiaj
- kadentuk — kilka minut temu
- kador — kamień płodności
- kadubluor — otwarcie drzwi; eutanazja
- kai niau — moje drzewo
- kai puol — ścięcie drzewa na miejscu konstrukcji domu
- kaidan — słodka potrawa podawana świniom
- kaik — drzewo owocowe
- kaio — graniczne krzewy, drzewa
- kaisar — rodzaj krzewu
- kalang ras — cięcie lian na dom
- kalangar — pióra kogucie
- kalapim (TP) — przechodzić, przekraczać, przestępować
- Kalendzio — pieśń i taniec kobiet
- kaleo — księżyc
- kaleo age — połowa księżyca
- kaleo bareg ibasurdi — księżyc składa warzywa w morzu; pora roku
- kaleo buau — nowy księżyc; nów
- kaleo ibuadi — Księżyc łamie warzywa; pora roku

- kaleo ipak — pełnia  
 kaleo kabareg idżabur — księżyc chowa się w morzu, aby obmyć warzywa; pora roku  
 kaleo lili isuok — księżyc myje twarz; pora roku  
 kaleo marab ituoni — kwadra księżycy  
 kaleubu — maj i część czerwca  
 kalngo — miąższ orzechów kokosowych  
 kamandżalat — wzór domu należący do potomków Buranau  
 kamkem — zazdrość  
 kamlab — część sierpnia i września  
 kamlau — rodzaj bananów  
**kamod** — wędka  
 kamrit — listopad  
 kan ipaki — krzywda wyrządzona komuś ze wspólnoty  
 kan kiaki tarim guari — jeśli coś zdobyłeś, podziel się z młodszym bratem  
 ka ngapasi, rier ngeire ruanga — szwagier może wziąć bez pytania z koszyka szwagra to, co potrzebuje  
**kan tamot re akek bou** — nie należy samowolnie brać niczego, co należy do drugiego człowieka  
 kan tamot sabge re akeki ramram bou — nie wolno niszczyć niczego, co należy do drugiego człowieka; nakaz respektowania cudzej własności  
**kanak (TP)** — tubylec; może być używane w sensie negatywnym na określenie tubylca jako człowieka prymitywnego  
**kanauek** — zobowiązanie dostarczenia pożywienia na ucztę  
 kandere (TP) — krewny ze strony matki  
 kangar — orzechy galipowe  
 kania kiu — ludzie, których totemem jest pies  
 kaniakum tamot natu bai — masz pracować jak dziecko człowieka; nie wolno się lenić  
**kann dimi kare re kan gusiki** — prawidłowy rozwój duchowy dziecka  
 kanu (TP) — łódź, czółno  
 kap be diep — zbiorniki na śmieci  
 kap natre salngal bou — zakaz przechodzenia nad miejscem spania dziecka  
**kapra tini** — jedna głowa; jedynomyślność  
 kaptol — gałęzie palm  
 kapul (TP) — opos  
 karabut — tuńczyk  
 karai — kroton  
 karam be pakau, karam kuol be butum — łuk ze strzałami  
 karboi — rodzaj węża  
 kariu — przepaska na biodra  
 karru — magiczna woda  
 kastam (TP) — tradycyjne zwyczaje, prawo, całość życia; cło  
**kastam i save stap long bel bilong man (TP)** — prawo w brzuchu (wnętrzu) człowieka  
**kat ararkor** — *kanu* bez żagla  
 kat dirpiek — holowanie *kanu*  
 kat dżigdżieg disar — otworzenie uszu *kanu*  
 kat gieli, gula giei — najpierw proś o pozwolenie, potem bierz cudze *kanu*  
 kat rabreb — *kanu* z żaglem  
 kat rabreb ngou — uroczyste rozpoczęcie budowy *kanu* z żaglem

- kat tamot ew kuieli gulangi — jeśli użyłeś czyjś *kanu* bez pozwolenia, powiadom o tym jego właściciela
- katalour** — nakrycie głowy podczas *menarche*, patrz: **kadagab**
- kater** — wzory, malowane lub rzeźbione na instrumentach muzycznych
- kateu — rodzaj specjalisty od przyływów
- kau — wysokie chmury; nazwa wzoru, należącego do klanu Kukbua
- kau godziam — gwiazda, jutrzienka na wysokich chmurach; symbol Istoty Najwyższej
- kaukau (TP) — wilec ziemniaczany, batat
- keng-keng** — rodzaj ptaka
- kiap (TP) — kapitan, urzędnik rządowy, oficer dystryktu
- kied — dom duchów, tradycyjny dom mężczyzn
- kied dimadari** — ofiara (zazwyczaj z człowieka), składana *tambaranowi* przed budową domu duchów
- Kiedabino — sakralne miejsce na wyspie
- kiepkiep** — larwy, szkodniki w ogrodach
- kie be buoriguonek — wódz bawi się swoimi poddanymi; nie bierze ich poważnie; wykorzystuje seksualnie
- kiluoi — ozdoby z muszli
- kingking-u tukaua ikaki rekadiuni — młodszy brat podniósł rękę na starszego
- kir — skorupa mięczaka jadalnego; nóż zrobiony z tej skorupy
- kir be tarman — narzędzia ogrodowe
- kir be tarman — pomocnik *tanepa* ma być pracowity w ogrodzie i buszu
- kirang — pióra rajskiego ptaka, umieszczone z przodu głowy wodza
- kirdimosodki — rodzaj *singsingu*
- kiskisu — twardy miąższ orzecha kokosowego
- kong — rodzaj drzewa
- koup — rodzaj bananów
- kuai — domy i ogrody klanu
- kuar — patyczki służące do dotyknięcia ciała w okresie *menarche*
- kubur — ziemia, szczególnie ta przeznaczona pod uprawę
- kubur be singiab — ziemia i busz; wydziedziczenie z ziemi i buszu
- kubur bur buai — utrata rodzinnych praw męża do ziemi i drzew
- kubur imulki — odzyskać utraconą ziemię
- kubur imulki piu-en lamu — zdobycie ziemi siłą
- kubur isiki piu-o — j.w.
- kubur ituotki — nabycie ziemi drogą kupna
- kubur mani dimsir — kłótnia i walka o ziemię
- kubur muku nganagini — dziedziczenie ziemi przez nieślubne dziecko córki
- kubur ngamu lama — ziemia dzielona pomiędzy brata i siostrę
- kudaki bu iudori maniak nini bou — kara odmówienia przyjemności dziecku
- kudum — magia drzew chlebowych; naczynie na magiczną substancję
- kudum dan — magiczna woda
- kuila (TP) — drzewo żelazne
- kukurai (manam) — wódz
- kul — drzewo chlebowe
- kul agon — specjalista od magii drzew chlebowych
- kul sab — owoc drzewa chlebowego
- kulieu be alau — haczyk i żyłka, określenie na syna brata czy córki siostry
- kuluou kied — rodzaj *singsingu*

- kuluou — tradycyjne uroczystości, którym towarzyszy obfitość jedzenia i tańce  
 kuluou kurang — rodzaj festiwalu  
 kuluou dżim — rodzaj *singsingu*  
 kuluou lilinatonok — uczestnictwo w pracach społecznych, szczególnie w przygotowaniu  
*kuluou*  
 kumit — młody człowiek, który przedwcześnie rozpoczął współżycie płciowe  
 kundu (TP) — bęben sygnałowy  
 kuniau — dzika kura  
 kuob be kat — siedzenie na łodzi  
 kuoil — haczyk, także na ryby  
 kuol be tun — mały łuk  
 kuoskuos — starzy kawalerowie i stare panny  
 kupin — rodzaj krzewu  
 kupkup — antykoncepcja; niepłodna kobieta  
 kupkup ngkopisini — spowodowanie niepłodności kobiety przez przedawkowanie leków  
 antykoncepcyjnych  
 kuram — koszyki z liści palm kokosowych  
 kuram be takini — пониżenie *bigmena*  
 Kurang medsodek — rodzaj tańca i śpiewu  
 kuriek — rodzaj ptaków  
 kurumbuau — rodzaj węża  
 kusie gukani tag — nie wolno dotknąć skóry szwagra; nakaz nienaruszalności cielesnej  
 kusie imai — palenie skóry; poczucie wstydu  
 kusie kakani bou — nie wolno uderzyć szwagra  
 kusie puaidż — zapłata za skórę; przyjęcie wydawane dla zadośćuczynienia za winy  
 małżonka względem żony  
 kusie sabge — nie wolno dotykać obcej skóry; nakaz nienaruszalności cielesnej  
 kusie tini — jedna skóra; krewni od strony ojca  
 kusie tini bagbagai bou — nie wolno żenić się w tej samej skórze; zasada egzogamii  
 kusie dirudimai — zawstyżenie niezonatej pary  
**kuspua** — inwokacja, prośba
- labuso — na początku  
**lalabur** — uroczysta włócznia, dzida *tanepa butuang* i *med*  
 lalakau — prośby zanoszone w pieśni  
 lama — ręka; część instrumentu  
 lama ikan — ręka nie spożywa samej siebie; prawo szczodrości  
 lama tini — prawo jednej ręki; zasada dawania  
 lamakan — spożywać jedzenie rękoma; koniec zakazu dotykania pokarmu  
**lang** — czas głodu  
 lang nganange — dać gościom dobre miejsce do cumowania  
**langlang** — maszt; ozdoby na maszcie  
 langlang direbek — odwiedziny mieszkańców sąsiednich wysp  
 langlo — niebo  
 langon — znaki graniczne  
 lika — krewny żony; szwagier i szwagierka  
 lika darierki — masz kochać swego *lika*  
 lika muan — wuj, brat matki  
 lika ngadumdi — masz pomagać rodzinie matki

- lili an (manam)** — dawanie twarzy; pokazywanie się  
**lilim bakukandi** — masz krzywą twarz; wyzwisko  
**liltoknok** — pokazanie twarzy; czynność przynoszenia jedzenia dla *med*  
**liluo rata** — posiłek dla rodzącej, przygotowany przez jej matkę  
**liluo tini** — jeden brzuch; wspólnota  
**lima ikan** — nie można spożywać własnej ręki; nie szkodzić komuś, kto pomaga  
**lima tini** — jedna ręka niech daje, druga nie zabiera; czyniąc dobro, nie możesz szkodzić  
**limbum (TP)** — rodzaj palmy, z której wyrabia się deski na podłogi i ściany domu  
**lo (TP)** — prawo, zwyczaj  
**lo bilong God (TP)** — prawo Boże; przykazania Boże  
**lo bilong ol kanaka (TP)** — prawo zwyczajowe Nowogwinejczyków (kanaków)  
**lo bilong papamama (TP)** — prawo ojca i matki; posłuszeństwo wobec rodziców  
**luen** — dzida  
**luk** — późna noc  
**lululek** — przynoszenie pożywienia dziewczynie w *babar*  
**lum be malek** — tradycyjne obmycie; zakaz odbywania stosunków seksualnych pomiędzy rodzeństwem  
**lung** — etap *singsingu kirdimosodki*, którego motywem jest ciągnięcie *kanu*  
**luotan** — zabieg magiczny, zapewniający menstruującej urodę i witalność  
**luou** — partner tradycyjnej wymiany; część *singsingu kirdimosodki*  
**luou mangodi ngasin** — karmić przybyszów  
**luou ngasur** — podejmowanie gości  
  
**mabrab** — gatunek drzewa; rodzaj duchów; jedzenie dla duchów  
**madoi** — przepaski pod kolanami  
**madżir** — miesiączkowanie i związane z nim uroczystości  
**madżirou** — rytualne obmycie podczas menstruacji  
**Magbang digielek** — rodzaj *singsingu*  
**mait** — nożyk używany w magii  
**makal** — swędzenie części ciała  
**malal** — miejsce składania ofiar  
**malek** — zakaz przekraczania oznaczonych granic własności  
**malin be mat** — cisza morska  
**malisa** — rodzaj ryby  
**malmal** — nie cudzołóz; człowiek, który przedwcześnie rozpoczął współżycie płciowe  
**malo (TP), mal (TP)** — przepaska lędźwiowa  
**malo be masar** — przepaska łonowa i spódniczka z trawy; syn brata czy córki siostry  
**malo bilong yu i no gytpelel tumas (TP)** — twoja przepaska łonowa opada; określenie męż-  
 czynny, mającego częste stosunki seksualne z kobietami  
**malo kiluol** — założenie opaski lędźwiowej; inicjacja  
**malong** — moc magiczna, przekazywana od czasów przodków  
**mama na papa i mas bihainim kastam (TP)** — ojciec i matka muszą zachowywać zwyczaj  
**mamar** — drzewo owocowe  
**mamtu** — bus  
**man bilong lo (TP)** — człowiek zachowujący prawo  
**man sail** — ptak, którego nawoływanie ostrzega przed wrogiem, czarownicą  
**man simua ikapti** — czas zamkniętych ust; zakaz karmienia dzieci nocą  
**manbuoi** — rodzaj węży  
**mandar** — rodzaj ptaków

- mandor hoa iserki — niech wzrasta w mocy; zaklęcie  
 manek dimuasek — *singsing* „niesienia jedzenia”  
 manektantan — współpraca ludzi z trzech *anubuk*  
**maniak be ngad gualkini** — tabu nałożone na niektóre potrawy  
**maniak ngani tag** — odmowa posiłku nieposłusznemu dziecku  
 manpatu — zasada bycia sprawiedliwym i dobrym  
 Manub — imię przodka; kroton  
 Manub be Libuab i matou — magiczna potrawa podawana świniom  
 Manub iu — bambus przeznaczony na wyrób dzid  
 Manubsuou — nazwa wzoru, należącego do Sagalub  
 mapu kisu — odpadki z wiórków kokosowych  
 marabain — duchy złych kobiet  
**marabmuan** — duchy złych mężczyzn  
**marabtamot** — duchy złych mężczyzn  
**marau** — siostra, kobieta spokrewniona  
 marnis — rodzaj bananów  
 marog — drzewo owocowe; drzewo na wspornik do *kanu*  
 marou lablabu — siostra pierworodnej córki  
 Marup — imię mitycznego herosa; rzeźby totemiczne w domu duchów i na dziobach łodzi;  
 moc sakralna  
**masalaj (masalai, TP)** — duch, obdarzony szczególną mocą (zazwyczaj niszcząca)  
**masim masar** — spódniczka z trawy  
 mat ikulieng siedki — ptak nawołuje, że ktoś umiera  
 mata — oczy; część instrumentu  
 mata ipangek — puszczenie oka do kobiety  
 matadi dimauginek — uznany za zmarłego; wykluczenie ze społeczności  
**matam datuo** — obserwowanie dzieci  
**matam kai** — okazywać szacunek rodzicom i starszym  
 matanguriei — imię herosa; rodzaj wzoru  
 mateit — nóż z bambusa  
 matob — rodzaj ptaka  
 matou — ziemia buszu  
 med — żona wodza  
 meir — rodzaj tradycyjnego leku  
 meir kan — pożegnalne przyjęcie dla gości z okazji inicjacji *med*  
**mekim bel bilong ol i kamap kol** — ostudzić brzuchy wszystkich, uspokoić wszystkich,  
 uciszyć  
**mes** — ozdoby na dzidzie, wykonane z rajskich piór  
 mi givim bel bilong mi long long yu (TP) — daję ci swój brzuch; kocham cię  
 miem ngaserki — pomocnik ma przemawiać w imieniu wodza  
 mietmiet — kobieciarz  
**milis** — mleczko kokosowe  
 misir bou — zakaz prowadzenia kłótni  
 misir dabani — pomagaj (rodzinie matki) w czasie kłótni i walki  
 misir tin be nat — kłótnia matki z dziećmi  
**misis** — pani, panna, biała kobieta  
**mit kulangu** — być dobrym człowiekiem  
 mitmit be malmal — uwiedzenie cudzej żony  
**mogmog** — wątroba; ukochana osoba

- mol** — ozdoby na spódnicy z trawy w jej części przedniej  
**mosadam tamot natu bai** — masz siedzieć jak dziecko człowieka; słuchaj, co inni do ciebie mówią  
**muabdiuauri** — wykonywanie ozdoby na maszt *kanu*  
**Mualdikai** — rodzaj tańca  
**muaname natu** — dzieci brata i siostry  
**mud** — drzewo na maszt  
**mudźmudź** — czarownik  
**mudźmudź be dźier** — czarownik–truciciel  
**mudźmudź be ratrat** — czarownik od klęsk żywiołowych  
**mudźieu** — gołąb  
**mugum** — wspólnota; pokrewieństwo w sensie krwi i zamieszkania  
**mugum butuang** — wielka rodzina  
**mugum tamot re maladi namtakur** — wdowy i wdowcy muszą zachowywać się skromnie  
**mugum tini** — jedna wielka rodzina  
**muidź** — podanie trucizny  
**mumeir** — średnio twardy miąższ orzecha kokosowego  
**mumu (TP)** — potrawa przygotowywana na gorących kamieniach  
**mumut (TP)** — duży szczur  
**mundab** — rodzaj ryby; zakaz jej jedzenia przez dzieci  
**muon** — drzewo owocowe  
**muria** — kiedyś  
**murimuri** — kiedyś, kiedyś; bardzo dawno  
**murmuru** — magiczna moc  
**murou** — j.w.  
**muruk (TP)** — struś
- naba** — podbrzusze świńskie  
**nabarangaki** — okazywać respekt i posłuszeństwo  
**nadźing** — ozdoby  
**naknak** — nie kradnij  
**naknak bou** — zakaz kradzieży  
**nalal anu dźidźinodi** — obowiązek chodzenia bocznymi ścieżkami  
**nanar diuni** — wydanie wyroku  
**nanar uasrak** — pomocnik wygłasza mowę w imieniu wodza  
**nanarang** — Istota Najwyższa; kamień mityczny  
**nanarang ban** — *taro* przywiezione z Singapuru  
**naneg ain** — stać się kobietą  
**nap** — mango  
**nap Koil** — mango pochodzące z wyspy Koil  
**nap sak** — mango zapachowe  
**nar** — rodzaj drzewa  
**naramu** — dawno  
**naramuso** — dawno, dawno temu  
**narmula** — niezbyt dawno temu (parę lat, miesięcy czy dni)  
**nat** — dziecko, chłopak; podium, używane podczas inicjacji dziewcząt  
**nat adour guni adoad** — dobrze przygotować dzieci do samodzielnego życia  
**nat butuangu** — duże dzieci; prawie młodzież  
**nat ditei tag disiegi** — ziemię dziedziczy osoba, która opiekowała się jej właścicielami

- nat gualki** — trzeba robić wszystko, by zapewnić dzieciom dobre życie  
**nat guduri** — dobrze przygotować dzieci do samodzielnego życia  
**nat guni gupalti** — dać dziecku klapsy  
**nat kusie puai** — dać wynagrodzenie za skórę poszkodowanego dziecka  
**nat lablabu** — pierworodny syn  
**nat natutag** — nie ludzie; tak się zachowują, jakby byli zwierzętami, a nie ludźmi  
**nat ngadeki** — rodzaj *singsingu*  
**nat puluo** — macica  
**nat tari** — bliźniak; łożysko  
**nat tatag, ipil ek-di** — patrz: **nat ditei tag disiegki**  
**nat uakun** — odpowiedzialność rodziców za małe dzieci  
**nattatot** — aborcja  
**nau** — słońce  
**nau iluou** — zmierzch  
**nau maleng** — bezchmurny dzień  
**nau rieu iburai** — słońce pomalowane czerwoną farbą; pora roku z czerwonymi zachodami słońca  
**nem bilong man (TP)** — imię; tutaj: zachowywać się, jak człowiek  
**ngadur** — tradycyjne lekarstwa  
**ngai** — kaszel i katar  
**ngaidź** — drzewo owocowe  
**ngamanei be ngamasod** — dbałość o rodzinę matki, kiedy się zestarzeje  
**ngamat** — obowiązek obmycia zwłok członka rodziny matki  
**ngarer ek di** — wódz ma doglądać wszystkich  
**ngasil rum keigre, keik kumsiot tag** — prawo szwagra do wejścia do domu siostry bez pozwolenia jej męża  
**ngek hoa iserki** — uczyni ją (*med*) mocną  
**ngies** — imbir  
**ngies anenbak** — magia widzenia duchów  
**ngulanga?** — dokąd idziesz?  
**niab** — rytualne zabójstwo, zabójca  
**niab ngarai** — wykonanie wyroku śmierci przez czarownika  
**niau** — moje; mam do tego prawo  
**niau tamot** — jestem człowiekiem; zachowuję się jak człowiek  
**niaure** — moje (w znaczeniu wyłączności)  
**nibiek** — system tradycyjnych wierzeń; kult przodków; sakralne flety  
**nibiek ainre** — złe duchy kobiet  
**nibiek ikadkad taki** — zabicie człowieka, który nie okazuje respektu *tambaranowi*  
**nibiek isaroki, nibiek disaroki** — odgłosy nadejścia nibiek  
**nibiek lil itonok** — danie (pokazanie) twarzy *tambaranowi*  
**nibiek nakandi** — „zjedzenie” winnego przez *tambarana*  
**nibiek nakani** — j.w.  
**nibiek ngasaraki** — pomocnik przekazuje ludziom wiadomość o nadejściu ducha  
**nibiek tamotre** — złe duchy mężczyzn  
**nibnialu** — miękki miąższ orzecha kokosowego  
**nibu** — młode orzechy kokosowe  
**nibuk** — niszczenie wybrzeża przez fale  
**nieg** — prawo dziedziczenia ziemi  
**nignig** — rodzaj liści używanych do magii



- nim — naczynie do wybierania wody z łodzi  
 niniar — wdowy i wdowcy  
 niniarki — prawa wdowie  
 ninuor — moc *tanepa*, powodująca obsuwanie ziemi i niszczenie ogrodów  
 niu dżalma — sok orzechów kokosowych  
 niu labu — dolna część palmy kokosowej  
 niu sami — j.w.  
**niu soa** — środkowa część palmy kokosowej  
 niu tamot sabge re kukied gulungi — jeśli wzięło się orzech kokosowy, należący do drugiego człowieka, należy go o tym powiadomić  
 niutongtong — czerwony orzech kokosowy  
 nok — cienki patyczek  
 nor — wczoraj  
 norla — przedwczoraj  
 norlake — kilka tygodni temu  
 norlaso — kilka miesięcy temu, ale dokładnie nie wiadomo, ile  
  
 oar — pora deszczowa, monsun  
  
 paium disapat — opadłe policzki; kobieta, która miała już wiele stosunków seksualnych  
 Pakei — mityczne drzewo  
 pakil — rodzaj bananów  
 pal — platforma do układania jedzenia  
 palkalkol — rodzaj *singsingu*  
 pangal (TP) — szypułka z liści palmy sagowej lub kokosowej  
 papek — małe owoce, zawieszane na lianie  
 Papeksus — rodzaj przyjęcia  
 parger — donosiciel; partner, pomocnik  
**pariu** — jaszczurka  
 pas tru long ol tumbuna (TP) — zażyłość z dziadkami  
**pasim bilum (TP)** — zamknięta łono; niepłodna  
 paspas (TP) — przepaski, ozdoby, plecionki  
**pat** — kamień  
 patagdi — uwędzone zapasy jedzenia  
 patpat — święty kamień  
 pawa bilong em i kol (TP) — jego moc stała się zimna  
 pes bilong papamama (TP) — dziedziczenie charakteru  
**pil iluong tag** — ustna nagana, napomnienie, udzielone dziecku  
**pil lalalek** — mówiący w imieniu; pośrednik  
 piu tag — on nie ma mocy  
**poket mony (TP)** — kieszonkowe  
**poudualtak** — ceremonialne zniszczenie domu nagrobnego  
 puo hoa iserki — daj jej moc  
 puram ramram bou — nie proś obcych, poproś *ruanga*, a (bliscy) przyjdą ci z pomocą  
 puraro — zwyczaj nakazujący zwrócenie imienia rodzinie  
  
 rabam — rodzaj bananów  
**rabandan** — j.w.  
 rabisman (TP) — ubogi, żebrak

- ragu — wzór w postaci tęczy  
**rairai** — wysłuchiwanie przez *med* lub *tanepa* próśb poddanych  
 rakkum gilibnu — masz otwór jak krab; wyzwiskiem tym kobieta poniża rywalkę  
 rakrek be rairai — moc dostrzegania biednych  
 rarai — przełom czerwca i lipca  
 ratrat bou — nie niszczy  
 ratratman — źli ludzie  
 rau — wybrzeże  
 raskol (TP) — chuligan  
**ri riek be malmal** — duchy przodków  
 ribak — kawałek drzewa  
 rieb dikasungni — sprawdzanie żagla  
 riek — ognisko; oznaka miłości  
 riep — żagle zrobione z liści palm kokosowych  
 rier — lubić  
**rier misir** — klótnie (małżeńskie), których przyczyną jest miłość  
 rier tamot — mężczyzna, któremu rodzice nie wyznaczyli żony  
 rik — trzęsienie ziemi  
 rining — rodzaj drzewa  
 riu — czerwony  
**Rob** — rodzaj święta  
 rongrong — tradycyjny lek dla psów  
**ruanga** — szwagier, brat żony  
 ruanga kan muku, ien guni — ze szwagrem dzielić się trzeba wszystkim  
 ruangam guat guandini — szwagrowi szwagier powinien nosić jego koszyk  
 ruangam gurierki — masz lubić i szanować brata żony  
 ruangam gurierki tarik be tukua bai — masz kochać szwagrow tak, jak brata i siostrę  
 rum kabikiel — fundamenty  
 rum kudziabu, rum kudzibudi, rum kudziabdi — szkielet domu  
 rum lang — ściany  
**rum tamot sabge re silsil bou** — nie wolno samemu wchodzić do cudzego domu  
**rum tarim re, gusil tag** — zakaz odwiedzania domu młodszego brata przez starszego bez zaproszenia  
**rurun** — pochwa palmy kokosowej, nadająca się na zrobienie żagli  
 ruug — ozdoba głowy *tanepa*
- sab — przepaska na rękę i ramiona; ozdoby, plecionki  
 sab — przepaski na rękę; post  
 sabagau — przepaski na ramiona  
 sabagau-kariu — przepaski noszone na przedramieniu  
 sabarau — kamienie płodności  
 saboar gib — ozdoba na żaglu  
 sabor — rodzaj drzewa  
 sabruok — wykonywanie i nakładanie młodej *med* przepasek na rękę i nogi  
 sakalomg — zahamowanie wzrostu dziecka  
**sakanau** — człowiek pozorujący rzucanie w nich dzidami w inicjantów  
 sakar — starzy kawalerowie i stare panny  
 sakup — ozdoba na włosy  
 salab dikuptaki — wiązanie pęków w liściach

- salab kuptak — ceremonialne używanie krotonu  
 salad (TP), salat (TP) — liść pokrzywy  
 samgel — część września i początek października  
 samo — rodzaj bananów  
 samokbi — kamienie płodności  
 samsam — drzewo na budowę *kanu*  
 sandana — rodzaj bananów  
 sang — marzec i część kwietnia  
 sanget — obcy; ludzie nie pochodzący z wyspy  
 sanguma (TP) — czarownik–zabójca  
 sarai — orzeł  
 sau — dzida noszona przez *tanepa sisik*  
 saunadibala — druga porcja jedzenia przeznaczona dla rodzeństwa (z wyjątkiem pierworodnego)  
 sibuk ngadženi — rozdzielać jedzenie  
 sibil, sibuli — rodzaj drzewa  
 sidau — warzywa  
 sidaudikaniru — przyniesienie posiłku przez rodziców dziewczyny do domu przyszłych teściów  
 sigien — tradycyjna forma zawierania związków małżeńskich  
**sigien muang** — dziewczyna tradycyjnie zaręczona; porwanie dziewczyny, przeznaczonej innemu mężczyźnie  
 sikmuar — pleciony koszyk  
 silssil — młode pomocnice, pomagające dziewczynie podczas *menarche*  
 simbuuai — skorupy z orzechów palm kokosowych  
 simsim — trawa  
**simuan** — nóż wykonany z muszli  
 singlar — wiosło; kierowanie własnymi dziećmi  
 singarnetano — pierwszy dom duchów; pierwsze wejście chłopców do domu duchów podczas inicjacji  
 singiab — busz; tereny niezagospodarowane  
 singsing (TP) — uroczystości ze śpiewem i tańcem  
 sekim singsing (TP) — urządzać festiwal  
**ples singsing (TP)** — miejsce przeznaczone na taniec i śpiew  
 singsing Malal isierki — *singsing* śpiewany podczas inicjacji  
**singsing Tomiage** — j.w.  
 sinuok — miotła zrobiona z uschniętych liści palmy kokosowej  
 sipiei — zazdrość  
 skin (TP) — skóra; ciało; trup; genitalia; skorupa; muszla; kora; łatwa dziewczyna  
**soap** — dzida, włócznia  
 sokai — tytoń  
 sokai dikabobki — pomocnik ma nagromadzić tytoń przed domem wodza  
 sop — dzidy do polowania na ryby.  
 stiaim kanu (TP) — sterowanie łodzią  
 sulum — uderzanie w bęben sygnałowy  
 suma tini — jedno usta; zgodność  
 sumkat — wieżyczka przy domu wodza i domu duchów  
 suog — rodzaj drzewa  
 supsup — włócznia, także do łowienia ryb

supsup (TP) — dzida, włócznia  
 susu (TP) — piersi  
 susum domokot — obwisłe piersi

**Tabangleng** — rodzaj singsingu

**tabil** — kamienie płodności

**tabir** — rzeźbiony drewniany talerz

**tabir aru** — dwa talerze; ptdział jedzenia na dwie grupy ludzi

**tabir bing** — rytualne talerze

**tabir ngagom ki tag** — nie wolno rzucać talerzem w rodziców

**tabir tini** — obowiązek męża utrzymania dzieci z drugiego małżeństwa

**tabtab** — prezent; obdarowywanie prezentami

**tabu; tambu (TP)** — zakaz, święte, zabronione; teściowa, szwagier, bratowa

**taim bilong bipo (TP)** — czasy mityczne

**takarau nat tini tanglakiru** — czas zrobić nowe dziecko

**take** — ozdoba żagła

**takit talongi tag, utuol ngapur** — niepodporządkowanie decyzji wodza powoduje nastanie głodu

**takit tari be tukua takei maniak, sokai, bu** — bracia i siostry mają doglądać wdowców i wdowy

**talangi gubuardini** — kręcenie ucha; rodzaj kary wobec nieposłusznego dziecka

**talangi gupiliesni** — natarcie uszu; j.w.

**talmal** — wybrana grupa mężczyzn

**taluga** — uszy; część instrumentu

**tama** — ojciec; krewny ze strony ojca

**tambaran (TP)** — system tradycyjnych wierzeń; kult przodków; duch

**tambare** — rodzaj węża

**tambolbol** — rodzaj *singsingu*

**tamot agon** — specjalista od przyływów; czarownik

**tamot bul** — specjalista od przyływów

**tamot dileuai** — odebranie komuś życia; rytualne zabójstwo

**tamot dilungdilung ai** — kawałek mięsa, który mówi; dowód kradzieży

**tamot dimisirku** — ukaranie niewiernego męża

**tamot dżalma** — wlać w kobietę dużo spermy; spłodzić dziecko

**tamot iruotki** — uwiedzenie żonatego mężczyzny

**tamot isil ain karo-o** — wtargnięcie obcego mężczyzny do pomieszczenia kobiety

**tamot ituolmat dimsiru** — kłótnia mężczyzny z kobietą z powodu nieprzygotowania przez nią jedzenia

**tamot lalabai ngabuidi** — pomocnik ma obowiązek gromadzenia mężczyzn przy domu wodza

**tamot mali** — dobry, prawdziwy mężczyzna

**tamot malmal** — dziwkarz

**tamot mani dimsirairu** — walka dwóch panien o jednego mężczyznę

**tamot nanarang** — biały człowiek, ktoś nadzwyczajny, inny

**tamot natu igungi** — ojciec bawi się córką; kazirodztwo

**tamot piu piu be burbur** — zabicie kogoś uważającego się za najsilniejszego

**tamot tag** — on nie jest mężczyzną; jest słabeuszem, nie da rady utrzymać rodziny

**tanep** — wódz

**tanep anubuk** — wódz całej wyspy

- tanep Anulung** — Wódz Bóg; wódz naczelny  
**tanep banban** — pomocnik ma popierać wodza  
**tanep be buor be kiu** — wódz ze swoim ludem  
**tanep bubutu** — zasady użycia mocy w buszu  
**tanep butuang** — wielki wódz, naczelny wódz  
**tanep butuang, kankan-la dimi dirai** — wódz naczelny powinien posiadać wszystkie dobra  
**tanep danu** — ludzie należący do wodza  
**tanep dżabka** — specjaliści od mocy; zasadność użycia mocy w wiosce  
**tanep imalol, med imalol** — wódz jest szczęśliwy, med jest szczęśliwa; w wiosce wszystkim wiedzie się dobrze  
**tanep ipil tag, tabla** — wódz powiedział nie — i sprawa przesądzona  
**tanep Nanarang** — Wódz — Istota Najwyższa; tanep naczelny  
**tanep ngagon** — wódz ogłasza o przygotowaniu jedzenia dla ludzi podczas prac zbiorowych  
**tanep ngapil, nanar tauni** — na słowo wodza wszyscy winni się zjednoczyć  
**tanep ngapil, niab ngasirak** — na rozkaz wodza uderza czarownik-zabójca  
**tanep ngapil, takit tabui** — na polecenie wodza poddani winni zawsze się gromadzić  
**tanep ngatu, uag lasa** — wódz ma przewodniczyć *singsingom*  
**tanep sakane, Tanep sisik** — mały wódz (naczelnik *anubuk*)  
**tanep simua** — być ustami wodza; przemawiać w jego imieniu  
**tanep simua ibati** — przekazywać społeczności to, co zatwierdzono na zebraniach u wodza  
**tanep tamot** — wódz-człowiek; wódz mniejszej społeczności, podległy wodzowi naczelnemu  
**tangling bou** — nie niszczy mienia drugiego człowieka  
**tangtang muliak** — uczta kończąca czas żałoby  
**tanim** — krew ojca; pokrewieństwo  
**taraman** — kij kopieniaczy  
**tarangu man (TP)** — biedak, nędzarz  
**tarau** — biała, aromatyczna farba  
**targau** — orzeł  
**tarik** — młodsze rodzeństwo  
**tariktukua** — rodzeństwo  
**tarim be maraum guitdi** — starsze rodzeństwo musi opiekować się młodszym  
**tarim gulungigni nok dum re kan guiaki** — gdy starszy brat coś potrzebuje, powinien poprosić o to młodszego brata  
**tarim imsiod re, gusil** — młodszy brat zaprasza starszego do domu  
**tarim itiegik kana gubani** — jeśli o coś prosi cię młodszy brat, nie odmawiaj mu  
**tarim pumruani bou** — nie proś młodszego brata, bo może tego nie posiadać  
**tarman** — kij kopieniaczy  
**taro (TP)** — kleśnica jadalna  
**taruru sakaret** — choroby i inne niebezpieczeństwa, zagrażające kobiecie w ciąży  
**tatot** — siekanie  
**tatretu** — skąpiec  
**tau** — ziemia pod dom.  
**taur** — muszla służąca do grania  
**taurak** — ozdoba noszona przez *tanepa* na szyi  
**tibu** — dziadkowie  
**tibu manei** — stary dziadek

- tibu molmolu — stara babka  
 tikienrauain — style domów  
 tin be tam rurierki dioanglakikiru — przykazanie miłości do rodziców  
**tina** — matka  
 tiraki bou — zakaz dbania o wygląd, nałożony na wdowy i wdowców  
 toum — wieczór  
 touo — trzcina cukrowa  
 tudziam — świt  
 tui — kamienie płodności drzew chlebowych  
 tukmula — kilka godzin wcześniej  
 tukmuso — tego dnia, ale nie wiadomo o jakiej porze  
 tukua — starsze rodzeństwo  
 tukua be tarik — brat i siostra; relacje pomiędzy bratem i siostrą  
 tukuam ngapil, gien gubani — gdy brat poprosi, trzeba go słuchać  
 tukuot — (trzeba) być zawsze radosnym  
 tul — kije ceremonialne, używane do *singsingów*  
 turang — odwiedziny
- uag — bęben sygnałowy; rodzaj drzewa  
 ug be giram — bęben rytmiczny i sygnałowy; urządzenie przyjęcia  
 uag be mal tabrub — spódniczka z trawy i przepaska łonowa opadły; puszczalski(a)  
 uain — rodzaj ryby  
 uaklolok — obdarowywanie gości prezentami  
**ual** — umartwienia  
 uar — gałęzie  
 uar arabab — liana używana do obrzędów związanych z pierwszą menstruacją córki wodza  
**uar ikap li** — malowanie ciała; uroczystość z udziałem pomalowanych ludzi  
**uar lalakau** — ceremonia wykopywania lian  
**uas mabreb** — wiatr złego ducha  
**uau** — wiatr od strony wulkanu  
 uaurak — przepaski noszone przy stopie  
**ud marou** — rodzaj bananów  
**udir** — mały przypływ od strony „wielkiego morza”  
 ue — nogi; część instrumentu  
 uelkuot — ceremonia przeprowadzania panny młodej do domu narzeczonego  
**uepuai** — zapłata za nogi; wynagrodzenie za udział w ceremonii  
 uer — maszt  
**ukou** — nagromadzenie dużej ilości orzechów kokosowych  
 ulalbai — idę bez celu, na spacer  
**uluo** — podgarle świńskie  
**um** — dzida używana tylko do walki  
**unkau** — nazwa wzoru, należącego do klanu Biat  
**uoad rak kamaru dom nat dasirak** — ojciec i matka powinni budzić się przed dziećmi  
**uor** — wiosło; rodzaj ryby; zakaz jej jedzenia przez dzieci  
**uor be sap be alau be kunieb** — narzędzia rybackie  
**ur dżim** — ciemne chmury  
**urjem** — szczur  
**urum butuang** — masz wielki nos; wyzwiszko  
**uum** — wioskowy lekarz

**wanbel (TP)** — jeden brzuch; zgoda i jedność

**we bilong tumbuna (TP)** — droga przodków; droga tradycji

**yar dini** — nadanie noworodkowi imienia

**yial** — machnięcie ręką, metoda podrywania kobiety

**yionlaki** — gwizdnięcie, rodzaj podrywania kobiety

**yu meri, yu save gut long dispela wok, a? (TP)** — jesteś kobietą i dobrze poznałaś ten rodzaj pracy?; nie jesteś już niewiniątkiem

**zigzeg** — ster