

Dziedzictwo zrytualizowanej przemocy na Sumbie Zachodniej

The heritage of ritualized violence in West Sumba

Małgorzata Jarmułowicz

KATEDRA DRAMATU, TEATRU I WIDOWISK,
INSTYTUT FILOLOGII POLSKIEJ, UNIWERSYTET GDAŃSKI
UL. WITA STWOSZA 55, 80-952 GDAŃSK

Abstrakt

Niniejszy artykuł analizuje przejawy dziedzictwa zrytualizowanej przemocy w rejonie Sumbi Zachodniej w Indonezji na przykładzie jego dwóch tradycyjnych emblematów tradycyjnego noża *parang* oraz rytualnego turnieju wojny *Pasola*, które są charakterystyczne dla tej części wyspy. Autorka opisuje korzenie historyczne tego fenomenu, analizując jego różne funkcje kulturowe oraz przyczyn jego trwałej obecności we współczesnej przestrzeni społecznej Sumbi Zachodniej.

Abstract

The article contains an analysis of the manifestations of the heritage of ritualized violence in West Sumba, taking as its starting point two emblematic symbols of this phenomenon in the form of a traditional knife *parang* and ritual war festival *Pasola*, characteristic for this part of the island. The author recalls the historical roots of this phenomenon, analyzing its multiple cultural functions and considering the reasons for its persistence in the realities of contemporary Sumba.

Mimo upływu wieków pierwsze wrażenia obcych przybyszy docierających na Sumbę pozostają pod pewnymi względami podobne. Protestancki misjonarz J. K. Wijngarerden, który w 1892 roku odwiedził region Rindi na Sumbie Wschodniej, utrwalił je na dość szokującym rysunku przedstawiającym „drzewo czaszek”, jakie zastał przed domem miejscowego wodza. Siedemnaście ludzkich głów zatkniętych w charakterze wojennego trofeum na poprzeczce pionowego słupa zapadło mu w pamięć jako mrozące krew w żyłach świadectwo panującej na wyspie przemocy.¹ Współczesny obcokrajowiec lądujący w Tambolace na zachodnim krańcu Sumbi, jeszcze zanim opuści budynek lotniska, otrzymuje również jasny wizualny przekaz o brutalności miejscowych tradycji i obyczajów. Ściśle

¹ J. K. Wijngarerden, *Naar Soemba: Dagboek, Verslagen en Brieven uit de Zending*, „Mededeelingen van het Nederlandsch Zendelinggenootschap” 37 (1893), s. 371 (za: J. Hoskins, *The Heritage of Headhunting. History, Ideology, and Violence on Sumba, 1890-1990*, (w:) *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, edited by J. Hoskins, Stanford, California, 1996.)

rzecz biorąc, jest to przekaz dwojakiego gatunku i o dwojakich intencjach nadawczych. Pierwszy z obrazów, na jaki natrafia wzrok podróżnego, to efektowny pomnik konnego wojownika ciskającego włócznię, sławiący doroczne turnieje *Pasola*, z jakich słynie Sumba Zachodnia.



*fot. 1 - Pomnik wojownika Pasoli na lotnisku w Tambolace.
Fot. M. Jarmułowicz*

Drugim obrazem jest policyjny baner ostrzegający przed ustawową karą za noszenie ostrej broni, z wizerunkiem charakterystycznej dla wyspy wielofunkcyjnej maczety o nazwie *parang*.



Fot. 2 - Ostrzeżenie dotyczące zakazu noszenia parangów - baner z lotniska w Tambolace. Fot. M. Jarmułowicz

Właśnie ze względu na biegunowo odmienne przesłanie tych obrazów, można w nich dostrzec symboliczne emblematy problemu zrytualizowanej przemocy, o którym traktuje niniejszy artykuł. Dumny jeździec *Pasoli* i „wyjęty spod prawa” *parang* ogniskują w sobie wszystkie istotne treści, konteksty i paradoksy tego problemu.



*Fot. 3 - Wizerunek drzewa czaszek na kamieniu nagrobnym.
Fot. M. Jarmułowicz*

Zestawienie szkicu „drzewa czaszek” z XIX-wiecznej relacji Wijngarerdena z symboliką wizerunków ze współczesnego lotniska w Tambolace, jest nie tylko użytecznym skrótem myślowym na temat trwałości brutalnych aspektów sumbańskiej kultury, ale również egzemplifikacją bardzo zasadniczego rozróżnienia. To samo rozróżnienie zaakcentowała w swej analizie sumbańskiej tradycji łowców głów amerykańska badaczka Janet Hoskins, kreśląc wyraźną granicę między łowieniem głów jako historią, domeną przeszłości, funkcjonującą już tylko w formach narracyjnych, i jako dziedzictwem, czyli tradycją kontynuowaną, mimo zaprzestania samego procederu rytualnych polowań na głowy wrogów. O ile na Sumbie Wschodniej tradycja łowców głów ze względu na specyfikę jej uwarunkowań i funkcji kulturowych ewidentnie przeszła do historii, o tyle na Sumbie Zachodniej jej relikty i zmodyfikowane formy wspólnotowej celebracji wciąż trwają². Pojęcie

² Zob.: J. Hoskins, *The Heritage of Headhunting. History, Ideology, and Violence on Sumba, 1890-1990*, (w:) *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, edited by J. Hoskins, Stanford, California, 1996.

dziedzictwa odróżnionego od historii, które Janet Hoskins odniosła do tradycji łowców głów z Sumbi Zachodniej, z równą zasadnością można jednak zastosować wobec szerszej reprezentacji praktyk kulturowych zawierających w sobie aspekt rytualnej przemocy i funkcjonujących w tej części wyspy. Na pewno nie należą one bowiem do historii, lecz są wciąż żywym i ważnym przejawem egzystencji społecznej, wciąż pielęgnowanym spadkiem kulturowym po przodkach. W przeciwieństwie do „drzew czaszek”, które przetrwały już tylko w formie wizerunków na starych rycinach, *ikatach* i kamieniach nagrobnych, atrybuty zrytualizowanej przemocy z lotniska w Tambolace odsyłają do żywej codzienności wyspy.

Fakt, że jeden z emblematów tej przemocy trafił na cokół pomnika, a drugi na policyjne plakaty, gdzie reprezentuje kategorię przedmiotów i czynności zakazanych przez prawo, jest świadectwem znamienego napięcia między dwiema postawami, jakie wobec dziedzictwa brutalnych sumbańskich tradycji zajęło państwo indonezyjskie. Z jednej strony postarało się ono o to, by część tego dziedzictwa włączyć w ramy nowego porządku narodowych wartości i symboli, jako unikalny rys lokalnej kultury. Ugloryfikowana w pomnikowym spłzu *Pasola* to obecnie największa i najlepiej rozreklamowana atrakcja turystyczna Sumbi, objęta patronatem instytucji państwowych, pełnych nadziei (jak dotąd płonnej), że spektakularne turnieje walczących jeźdźców przyczynią się do rozwoju raczkującej branży turystycznej na wyspie.

Dziedzictwo wojowniczych tradycji ma jednak także inną postać, kłopotliwą dla państwa i groźną dla porządku społecznego. *Parang*, który jest na Sumbie niezastąpionym narzędziem codziennej pracy, ale zarazem śmiertelnością bronią, w zachodniej części wyspy pozostaje stałym elementem wyposażenia niemal każdego mężczyzny.



Fot. 4 - Mężczyźni z parangami. Fot. M. Jarmułowicz

Ostre jak brzytwa maczety używane z wielką wprawą przy niezliczonych gospodarskich zajęciach (do prac polowych, budowy domu, karczowania lasu, zabijania zwierząt, krojenia mięsa itd.)



Fot. 5 - Kawalkowanie bawołów ofiarnych - wieś Tambera.
Fot. M. Jarmułowicz

zachowały tu również tradycyjną rolę nieodłącznego atrybutu wojownika. Budząc respekt i trzymając na dystans potencjalnych agresorów, są znakiem stałej gotowości do walki i hołdu dla tradycji przodków. Poza funkcją użytkową pełnią więc także funkcję symboliczną i ceremonialną jako obowiązkowy element stroju mężczyzn, a często nawet małych chłopców, podczas świąt i uroczystych okazji. Będący symbolem męskiej dumy i prestiżu *parang* jest też nadal zwyczajowym darem dla pana młodego.

Na Sumbie Zachodniej w praktyce nie działa więc prawo ustanowione w 1951 roku, na mocy którego za noszenie ostrej broni grozi w Indonezji kara nawet dziesięciu lat pozbawienia wolności. Widok mężczyzn z zatkniętą za pas maczetą jest tu wszechobecny i milcząco akceptowany przez bezradną policję nawet w takich miejscach jak kościoły, szkoły czy – o paradoksie - podczas *Pasoli*. Skądinąd przemoc towarzysząca *Pasoli* też funkcjonuje poza obowiązującym prawem, pozostając domeną prawa zwyczajowego, które zakazuje ścigać i karać sprawców obrażeń czy śmierci zadanej podczas turniejowych walk. Właśnie dlatego, że zakotwiczona w tradycji i zrytualizowana, przemoc na Sumbie Zachodniej broni się skutecznie przed interwencjami państwa.

Bez wątpienia jest też jednym z najbardziej charakterystycznych rysów lokalnej kultury, jakie przedzierają się do świadomości zewnętrznych obserwatorów, choćby za sprawą anonsów promujących walory turystyczne wyspy oraz relacji podróżniczych i dziennikarskich. Sumba jawi się w tych

narracjach jako ojczyzna potomków bitnych wojowników, kultywujących tradycje swych animistycznych przodków, których nieodłącznym elementem była brutalność, wojny plemienne i krwawe ofiary.



*Fot. 6 - Parang jako atrybut młodego potomka wojownika.
Fot. M. Jarmulowicz*

Nie brak przekazów kreślących z tabloidową ekscytacją obraz Sumbańczyków jako ludu, którego kultura ufundowana jest na agresji i konflikcie, i oczywiście nie szczędzących przy tej okazji opowieści o krwawych konotacjach wymienionych wyżej emblematów sumbańskiej przemocy. W internetowym reportażu Nathana Myersa poświęconym *Pasoli* na wyobraźnię czytelnika ma zadziałać odpowiedź miejscowego wodza wsi zagadniętego o przyczyny powszechnego przywiązania miejscowych mężczyzn do tradycyjnej maczety: „Przydaje się do rozłupania kokosa, ale też do ucięcia ludzkiej głowy”.³

Krwawych sensacji nie szczędzi internautom również Ron Gluckman, gdy w opublikowanym w 1994 artykule przytacza opowieść miejscowego kierowcy ciężarówki o tym, jak to podczas pierwszej ochranianej przez policję *Pasoli* kapłani uznali, że obecność turystów rozgniewała duchy *Marapu*⁴ i zarządzili złożenie paru „białych” w ofierze dla ich przebłagania. Zamieszki, które miały z tego wyniknąć, pochłonęły rzekomo wiele

3 <http://matadornetwork.com/notebook/pasola-festival-sumba-video/> (dostęp: 12.06.2016)

4 Wiara Sumbańczyków w objęty wspólną nazwą *Marapu* świat nadprzyrodzony, zamieszkiwany przez boga stwórcy, duchy i świętych przodków, pozostaje niezwykle silnym czynnikiem kształtującym reguły życia na wyspie. Szacuje się, że obecnie liczba jej wyznawców sięga trzydziestu pięciu procent prawie siedmiusettyśięcnej populacji wyspy.

śmiertelnych ofiar.⁵ Historia należy oczywiście do wyspanych z palca (również Janet Hoskins nie ma co do tego wątpliwości⁶), ale jest dobrym przykładem świadomych gier obrazem rytualnej przemocy, jakie pojawiają się w narracjach popularyzujących wyspę. Skądinąd opowieści takie rozpowszechniają również sami Sumbańczycy, wiedząc, że dobrze brzmią one w uszach łowców wakacyjnych przygód.

Zła reputacja Sumby Zachodniej znajduje odbicie nie tylko w rewelacjach zachodnich dziennikarzy, ale też w opiniach i przeświadczeniach innych mieszkańców wyspy, zarówno tych rdzennych, jak i napływowych. W wypowiedziach moich rozmówców z Sumby Wschodniej często pobrzmiwał strach przed wrodzoną brutalnością i „kryminalnymi” skłonnościami Sumbańczyków z zachodu, skutkujący np. odmową podróżowania po tamtej części wyspy po zmroku. O niechęci wobec obcych i o agresywnych zachowaniach autochtonów z zachodu mogłam usłyszeć również od mieszkających na Sumbie Europejczyków oraz od policjanta z Bali przysłanego na służbę do stolicy regionu, Waikabubak.

Bez względu na stopień mitologizacji problemu, jego żywa obecność w świadomości mieszkańców wyspy jest faktem i to mocno ugruntowanym. Skutkuje to nawet wykorzystywaniem go w roli alibi dla aktów przemocy o zgoła innym podłożu, niż dziedziczona po przodkach tradycja. Gdy 5 listopada 1998 roku wielotysięczna grupa rozwścieczonych mężczyzn z regionu Lauli wszczęła na ulicach Waikabubak regularną bitwę na maczety i włócznie z sąsiadami z regionu Weyewa, w wyniku której ranne zostały setki osób, a śmierć poniosło od 26 do 114 (dane różnią się w zależności od źródła), media i władze wysłały w świat informację o lokalnej „wojnie plemiennej”, wywołanej przez odwieczne animozje między tymi regionami. W rzeczywistości konflikt miał zgoła inne przyczyny, bardzo aktualne i polityczne, był bowiem reakcją na oszustwa ówczesnego regenta Sumby Zachodniej, dające dostęp do intratnych państwowych posiadłości jego ziomkom z regionu Weyewa, kosztem klanów z Lauli. Zastaną dymną do ukrycia przed opinią publiczną faktycznego powodu krwawych rozruchów stał się jakże użyteczny w tej sytuacji mit o niewygasającej, bo kulturowo zdeterminowanej przemocy cechującej lokalne stosunki społeczne⁷.

*

Mitologizujące wzmówienia na temat brutalnych aspektów sumbańskich tradycji nie są bynajmniej specjalnością współczesnych czasów. Przeciwnie, mają historię co najmniej tak długą, jak utrwalona w dokumentach historia kontaktów Sumbańczyków z przybyszami z Europy. Skądinąd ta ostatnia nie sięga szczególnie zamierzchłej

5 <http://www.gluckman.com/Pasola.html> (dostęp: 12.06.2016)

6 Por. J. Hoskins, *Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence” in Remote Indonesia*, „American Ethnologist”. *Journal of the American Ethnological Society*, November 2002, s. 804.

7 O szczegółach krwawych rozruchów w Waikabubak pisze J. Hoskins, *Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence” in Remote Indonesia*, „American Ethnologist”. *Journal of the American Ethnological Society*, November 2002, s. 804-806.

przeszłości, bo kolonizujący Małe Wyspy Sundajskie „biali” nie mieli zbyt wielu ekonomicznych i strategicznych powodów, by interesować się tą peryferyjną, pozbawioną cennych przypraw częścią archipelagu. W XVI i XVII wieku skutecznie wytrzebiono i wywieziono z Sumby to, co najcenniejsze, czyli drewno sandałowe. Do XIX wieku pozyskiwaniem miejscowych koników sandałowych, ikatów i niewolników interesowali się kupcy arabscy, chińscy i portugalscy, a potem najczęstszymi „gośćmi” na wyspie – poza piratami z Bimy i z Ende – stali się Brytyjczycy i Holendrzy. Od tych ostatnich pochodzą pierwsze pisemne świadectwa o lokalnych tradycjach i obyczajach, z których wyłania się obraz Sumby jako miejsca targanego przez permanentną i nieuregulowaną przemoc. Holenderski kapitan Kruseman, który w 1820 roku rozbił się u wybrzeży wyspy i spędził na niej w rezultacie dwanaście lat, donosił w raportach, że: „między różnymi regionami panuje taka wrogość, że ilekroć ktoś przekracza granice określone przez przodków, uzbrojony lub nieuzbrojony, mężczyzna, kobieta lub dziecko, musi zostać schwytany i natychmiast skazany na śmierć”.⁸ Samuel Ross, pierwszy stały oficer-administrator na wyspie, pisał w 1872 roku, że „jedynym prawem, jakie tu rządzi, jest prawo silniejszego, a lokalne działania wojenne i handel niewolników zredukowały wartość ludzkiego życia tak, że czasem jest ono mniej warte niż życie konia”.⁹ Jego następcą z początku dwudziestego wieku, A. C. Couvreur, opisywał miejscowych władców jako baronów-bandytów i niszczycieli ojczystej ziemi, którzy myślą tylko o pomnażaniu własnej sławy i potęgi.

Oczywiście, miarą takich ocen były dla holenderskich kolonizatorów standardy ich własnej kultury. Couvreur, myśląc tymi kategoriami, przeciwstawiał wojownikom z Sumby etos średniowiecznych rycerzy związanych kodeksem rycerskim. Rycerz był człowiekiem „bez lęku i bez moralnej skazy” - wojownik sumbański choć również nie znał lęku, dźwigał brzemień ciężkich skaz: bezlitośnie plądrował wrogie wsie, porywał kobiety i dzieci, by sprzedać je jako niewolników, niszczył wszystko na swojej drodze. „Nie licząc się z żadną władzą poza władzą *Marapu*, nie miał pojęcia jak utrzymywać pokój w społeczeństwie i jak współpracować” - pisał Couvreur.¹⁰ Rzecz jasna, miażdżąca krytyka sumbańskich zasad życia społecznego dokonywana z pozycji europejskiego systemu wartości miała też swoje drugie, etycznie dwuznaczne dno. Nie sposób przemilczeć faktu, że biali najeźdźcy sami przyczyniali się do podsycania przemocy gnębiącej

8 J. D. Kruseman, *Beschrijving vsn het Sandelhout Eiland*. De Oosterling 2 (1), 1836 (Za: J. Hoskins, *Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence”...*, s. 800.)

9 S. Ross, *Bijdrage tot de kennis an taal-, land- an volk op het eiland Soemba*, 1872, „Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen 36: 9-10 (Za: J. Hoskins, *The Heritage of Headhunting. History, Ideology, and Violence on Sumba*, 1890-1990, (w:) *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, edited by J. Hoskins, Stanford, California, 1996, s. 222.)

10 A. C. Couvreur, *Aard en Wezen der Inlandsche Zelfbesturen op het Eiland Soemba*. „Tijdschrift an het Binnenlands Nestuur”, 1917 (Za: J. Hoskins, *The Heritage of Headhunting. History, Ideology, and Violence on Sumba*, 1890-1990, (w:) *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, edited by J. Hoskins, Stanford, California, 1996, s. 222.)

wyspę, choćby poprzez partycypowanie w intratnym handlu wprowadzanymi z niej niewolnikami, na który w 1750 roku Holenderska Kompania Wschodnioindyjska wykupiła nawet monopol u sumbańskich władców. Oficjalne zniesienie niewolnictwa w Indiach Holenderskich w 1860 roku, choć w praktyce nieskuteczne, dało początek próbom pokojowej pacyfikacji Sumby, służącej ostatecznemu powstrzymaniu zarówno najazdów łowców niewolników, jak i wewnętrznych konfliktów i wojen plemiennych. Europejski system wartości miał zapanować nad tym, co w oczach jego przedstawicieli uchodziło za kulturową patologię, za niszczycielską, anarchiczną przemoc bez żadnych reguł.

Jest jednak faktem, że to, co holenderscy kolonizatorzy uznali na Sumbie za destrukcyjne okrucieństwo, chaos i bezprawie, w istocie służyło swoście rozumianemu interesowi wspólnoty i – jak dowodzi Janet Hoskins - wpisywało się w ramy systemu starannie zdefiniowanych wrogów, reguł honorowych i praw wojennych. Niektóre klany rzeczywiście były ze sobą w stanie odwiecznej wojny. Ich wrogość wobec innych regionów miała charakter ponadczasowy, przedhistoryczny, nierozwiązywalny i nie poddawała się żadnym mediacjom. Mieszkańcy nadmorskiego rejonu Kodi od niepamiętnych czasów polowali na głowy z rejonu Weyewa, Rara i Gaura, z zasady nie najeżdżając jednak nadbrzeżnych peryferii tych rejonów. Jednocześnie między niektórymi klanami dochodziło do „zwykłych” starć, którym nie towarzyszyło łowienie głów. Dla zantagonizowanych w ten sposób regionów przewidziane były rytuały pokojowe, połączone z negocjacjami i z materialnym zadośćuczynieniem za doznane krzywdy i straty. Przy całej swej brutalności lokalne stosunki społeczne bez wątpienia nie miały więc cech anarchii i ślepej przemocy. Na pewno też sztuka dyplomatycznego poruszania się w systemie lokalnych reguł obyczajowych stanowiła większy problem dla europejskich przybyszy, niż dla rdzennych mieszkańców wyspy. Niezrozumienie tych reguł słono kosztowało Holendrów zwłaszcza podczas prób ostatecznego spacyfikowania zachodniej części Sumby, kiedy to na skutek serii dyplomatycznych błędów i lekceważenia przeciwnika doszło do wybuchu rebelii, trwającej od 1911 do 1913 roku. Pochłonęła ona po obu stronach więcej ofiar niż zapewne wszystkie wcześniejsze wojny międzyklanowe.¹¹

Paradoksalny skutek starań Holendrów, by uwolnić Sumbę od plagi przemocy i narzucić jej mieszkańcom humanitarne zasady współżycia, polegał również na tym, że wyzwolona przez nich mimowolnie buntownicza energia miejscowej ludności jedynie ożywiła pamięć krwawych tradycji, które proces pacyfikacyjny miał przecież wygasić. Przywódca powstałego na zachodzie wyspy ruchu oporu, słynący z wojennych talentów i odwagi Wona Kaka, zyskał nie tylko społeczną, ale też religijną sankcję dla prowadzonej walki poprzez odwołanie się do tradycji łowców głów. Nie doprowadziło to wprawdzie do ucinania głów holenderskim żołnierzom (bo nowy wróg nie

¹¹ O genezie i historii tej rebelii pisze Janet Hoskins w artykule *The Headhunter as Hero: Local Traditions and Their Reinretpretation in National History*, „American Ethnologist”, Vol. 14, No. 4 (Nov. 1987).

wpisywał się w reguły rytualnej zemsty wiążącej nakazem „głowa za głowę” rdzennych wyspiarzy), ale zastępcze trofeum w postaci karabinów zabranych zabitym Holendrom i umieszczonych jako przedmioty magiczne w świętym domu łowców głów, uruchomiło analogiczne procedury rytualne. W rezultacie autorytet tych procedur nadał prowadzonej walce wyjątkowy status zrywu powszechnego, przekraczającego partykularne interesy poszczególnych klanów, co ugruntowało i tak bardzo silną na zachodzie wyspy ideę autonomii i oporu wobec jakiegokolwiek obcej dominacji.¹²

Jeśli tradycje zrytualizowanej przemocy przetrwały na Sumie Zachodniej jako żywe dziedzictwo, a nie zaledwie historyczne pamiątki, to właśnie dzięki owej niezwykle rozwiniętej i historycznie dowiedzionej potrzebie suwerenności jej mieszkańców. Zdobywana w walce i wymagająca ciągłej obrony – podobnie jak indywidualny prestiż i pozycja w lokalnych relacjach społecznych – do dziś zachowuje ona ścisły związek z godnością i symbolicznymi atrybutami mężczyzny-wojownika. To tłumaczy również, dlaczego w odświętnych sytuacjach, które integrują klanową wspólnotę, granie „męskiej roli” nadal polega na zrytualizowanej demonstracji agresywności i ducha walki. Można to zaobserwować choćby podczas silnie steatralizowanych ceremonii powitań spokrewnionych rodzin. O ile w takich sytuacjach kobiety eksponują swą grację i wdzięk, wykonując sekwencję tanecznych ruchów, o tyle mężczyźni prezentują bojowy wigor, podskakując naprzemiennie raz na jednej, raz na drugiej nodze, wznosząc serię jodłujących okrzyków i dźgając powietrze nagimi ostrzami maczet. Użyty w taki sposób *parang* staje się oczywistym symbolem wojennego oręża i wojowniczego rodowodu jego właściciela, ma wywoływać ten samego respekt i strach, który niegdyś wzbudzali łowcy głów, najeżdżając wrogie wsie z widowiskowo wyreżyserowanym, budzącym grozę jazgotem.

Doskonałą egzemplifikacją zachodniosumbańskiej idei suwerenności, zakotwiczonej w etosie mężczyzny-wojownika, jest również sposób organizowania się uczestników turnieju *Pasola*, na pozór pozbawiony nadzoru jakiegokolwiek nadrzędnej instancji. W istocie, czynny udział w turnieju opiera się na całkowitej dobrowolności uczestników, a jego przebieg jest w pełni spontaniczny. Widok pojedynczych i pogrupowanych w małe kawalkady jeźdźców, ciągnących w kompletnym mroku na pole walki, oddalone nierzadko o wiele kilometrów od ich rodzinnych wsi, przypomina pospolite ruszenie, ludowy zryw, w którym imperatyw działania wspólnotowego doskonale zestroił się z poczuciem indywidualnej ambicji i niezależności. Na polu walki zawodnicy działają wedle tej samej zasady: walcząc w drużynie - która składa się w istocie z całkowicie autonomicznych jednostek; broniąc wspólnego honoru - który jednak nie jest ważniejszy niż indywidualna sława. Właśnie dlatego nie ma podczas *Pasoli* kapitanów drużyn i kolektywnie przeciwiczonej strategii, a każdy jeździec włącza się do

¹² Słowo „jakiegokolwiek” jest w tym przypadku w pełni uzasadnione, bo idea ta przysparzała na Sumie Zachodniej problemów również każdej następnej władzy, więc nie tylko Holendrom, ale też japońskim władzom okupacyjnym czy obecnemu państwu indonezyjskiemu.

walki i rezygnuje z niej w dowolnym momencie, wedle własnego uznania. Zdolność działania zespołowego, w interesie wspólnoty, pozostaje tu w idealnej równowadze z grą na własny rachunek, w imię indywidualnego awansu.



*Fot. 7 - Taniec wojenny podczas ceremonii powitalnej.
Fot. M. Jarmułowicz*

*

Istnieje szereg historycznych przyczyn wykształcenia się na Sumbie Zachodniej takiego modelu życia społecznego, który do dziś niełatwo poddaje się dominacji obcych norm i – choćby wbrew prawu - podkreśla własną niezależność. W znacznym stopniu przyczyny te pokrywają się z listą wyróżników kulturowych zachodniej części wyspy, które Janet Hoskins wymienia w swojej analizie sumbańskiego dziedzictwa łowców głów. Idąc w ślad za jej wskazaniem, uwypuklić należy brak na zachodzie Sumby scentralizowanej władzy, charakterystycznej dla jej wschodniej części. Na wschodzie, ze względu na suchy klimat i małą wydajność upraw, ziemia zawsze miała wyższą wartość, co zaowocowało wyodrębnieniem się klasy jej posiadaczy i wytworzeniem sztywnego systemu feudalnego. Na żyźniejszym zachodzie status zdobywany był w ramach dynamicznego i konkurencyjnego układu społecznego - nie drogą dziedziczenia, lecz walki o stronników i o szacunek wspólnoty, co dawało szansę awansu odważnym i wojowniczym jednostkom. Testowaniu odwagi i wojowniczości sprzyjała z kolei etniczna niejednorodność regionu, rozczłonkowanego nawet na poziomie komunikacyjnym – w przeciwieństwie do jednego języka *kambera* używanego na wschodzie, zachód wyspy posługuje się do dziś dziesięcioma różnymi dialektami. Na zachodzie najsilniej zakorzeniła się też nieufność

wobec obcych, obejmująca właściwie wszystkich, których przodkowie nie pochodzą z wyspy. Poza niechętnym stosunkiem do przybyszy ze świata zewnętrznego zachodni Sumbańczycy nade wszystko wypracowali jednak jasno i ostatecznie ustalone definicje wrogów wewnętrznych, relacje z nimi sprowadzając do regularnie odwzajemnianej przemocy. Owa przemoc, sprzężona z nakazem odwetu, pełni kluczową rolę w zachodniosumbańskim modelu kultury, niegdyś znajdując wyraz w rytualnych łowach na głowy, a po dziś dzień w corocznych turniejach *Pasola*. Jest dziedzictwem trudnej sztuki przetrwania, ale też gwarantem trwałości unikalnego porządku świata, jaki stworzyli pradiadowie współczesnych Sumbańczyków.

Pierwotne przyczyny tej przemocy są poza zasięgiem czyjejkolwiek pamięci i w istocie nie ma racjonalnych powodów, by ich dociekać. Odwieczne antagonizmy między poszczególnymi regionami Sumby Zachodniej mają swe uzasadnienie po prostu w nakazie świętych przodków i rządzą się prostą zasadą zemsty równoważącej doznaną krzywdę, która wobec tego zawsze wywołuje odwet drugiej strony i w rezultacie nie kończy się nigdy. Można w tym dostrzec konsekwentne rozwinięcie zasady zbilansowanej równowagi zysków i strat, jaka obowiązuje na wszystkich poziomach sumbańskiego życia społecznego. Wedle tej zasady dokonuje się wymiany darów, usług i przysług, zaciąga i spłaca długi, zawiązuje sojusze, łączy przyszłych małżonków i ich rodziny, a nawet pertraktuje z duchami.

Przemoc skojarzona z równowagą nie tworzy bynajmniej oksymoronu, choć tak właśnie postrzegali to pierwsi kolonizatorzy Sumby. Dwudziestowieczne teorie antropologiczne zdecydowanie obalają jednak ich dezaprobatywną interpretację lokalnych obyczajów. Właściwy kierunek myślenia podpowiada w tym przypadku koncepcja Victora Turnera, w myśl której świat społeczny z natury swojej jest agonistyczny i oparty na konflikcie, i to właśnie konflikt zmusza społeczeństwo do dynamicznej regeneracji, odzyskania utraconej lub ustanowienia nowej spójności.¹³ Na Sumbie Zachodniej taka teza sprawdza się w całej rozciągłości, podobnie zresztą jak inny słynny koncept na temat przemocy, sformułowany przez René Girarda w jego analizie systemu ofiarniczego. Tu z kolei składanie ofiary (którą jest również głowa zabitego wroga) interpretowane jest nade wszystko jako akt służący scementowaniu wspólnoty, przywracaniu harmonii i skanalizowaniu agresji, która w innym przypadku mogłaby skierować się przeciwko wszystkim członkom grupy.¹⁴ Takie spojrzenie na pozornie patologiczne aspekty kultury zachodniosumbańskiej znajduje potwierdzenie również na gruncie współczesnej socjologii. Warto w tym kontekście przywołać teorię funkcjonalności konfliktu sformułowaną przez Lewisa A. Cosera¹⁵, która obejmuje w zasadzie wszystkie faktyczne cele

13 Podsumowanie tej koncepcji, rozwijanej przez V. Turnera przez szereg lat w różnych pracach, przynosi artykuł *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, przeł. P. Skurowski, „Dialog” 1988, nr 9.

14 Wykładnię tej teorii zawiera fundamentalne dzieło R. Girarda, *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.

15 Por. L. A. Coser, *Funkcje konfliktu społecznego*, tłum. S. Burdziej, wpraw. J. Mucha, P. Wróblewski, Kraków 2009.

i skutki społeczne brutalnych tradycji z zachodniej części wyspy. Rytualnie celebrowany konflikt pozwala tam jednocześnie utrzymywać więzi wspólnotowe, zapobiega rozmywaniu się granic między grupami, utrwala ich spójność, chroni tożsamość, a także – co szczególnie ważne w społeczności, dla której przemoc jest kulturowym nawykiem – stanowi wentyl bezpieczeństwa, umożliwiający kontrolowane uwalnianie i rozładowywanie agresji i wrogości.

Choć niewątpliwie uzasadniona w kontekście mechanizmów życia społecznego, zrytualizowana przemoc ma jednak na Sumbie przede wszystkim sankcję religijną. W zasadzie to nie ludzie, ale duchy *Marapu*, wspierane przez zmarłych przodków, żądają rytualnie przelanej krwi. To one domagają się zemsty i to one dawały niegdyś hasło do corocznych „żniw śmierci”, czyli polowań na głowy członków wrogiego klanu. Takiego wyjaśnienia dostarczają również lokalne mity, objaśniające genezę tradycji łowców głów.¹⁶ Wprawdzie ich fabuła jest inna dla zachodniej i wschodniej części wyspy, ale w obu wersjach akt ucięcia pierwszej głowy miał nastąpić z nakazu bogów i duchów. Mit z Sumbi Wschodniej opowiada o kazirodczym związku brata z siostrą w czasach, gdy ludzie nie znali jeszcze reguł dotyczących małżeństwa, pochówku zmarłych i sadzenia ryżu. Boskie nauki na temat tych reguł przekazywane są bohaterowi mitu na drodze dotkliwych doświadczeń: „nieczysty” związek kończy się śmiercią zrodzonego z niego dziecka i źle wybranej żony, a próba spalenia zwłok kobiety wywołuje gniew niebios w postaci burzy z piorunami. Pouczony przez bogów bohater wydobywa z ciała żony ziarna ryżu (to echo rozpowszechnionej w Azji Południowo-Wschodniej opowieści o pochodzeniu ryżu z ciała ofiarnego kobiety), ale warunkiem dobrego plonu jest dopiero ofiara z głowy brata, wcześniej bezskutecznie zastępowana głowami różnych zwierząt.

Mit z Sumbi Zachodniej przywołuje historię siostr, które pożyczyły gongi rodowe i nie zdołały ich odzyskać. Gdy ich ojciec w gniewie zabija starszą z siostr, młodsza żąda, by wobec tego zabił on również starszą córkę dłużnika i zastąpił jej głową martwą siostrę. Również w tej historii nie udaje się „utargować” zamiany ludzkiej głowy na zwierzęcą i ostatecznie ojciec czyni zadość żądaniu młodszej córki, a duchy nakazują mu zawiesić czaszkę ofiary na wioskowym dziedzińcu. Okrucieństwo obu historii nie zmienia faktu, że przemoc stanowi w każdej z nich przejaw boskiej sprawiedliwości i ostatecznie przynosi dobroczynny, porządkujący skutek, przywracając równowagę zachwianą przez wcześniejsze pogwałcenie świętego ładu świata. Przy okazji warto zauważyć, że równowaga ta w obu mitach jest przestrzegana przez bogów i duchy *Marapu* z tą samą buchalteryjną pedanterią, z jaką pilnują jej na co dzień sami Sumbańczycy, nie tolerując żadnych prób zaniżenia wartości zaciągniętego długu.¹⁷

16 Rekonstruuje je na podstawie artykułu J. Hoskins, *The Heritage of Headhunting. History, Ideology, and Violence on Sumba, 1890-1990*, (w:) *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, edited by J. Hoskins, Stanford, California, 1996.

17 Przykład realnych konsekwencji naruszenia tej zasady miałam okazję zaobserwować podczas uroczystości przeniesienia zwłok przodka do nowego grobowca we wsi Wee

*

Bez wątpienia najwazniejszym zwierciadlem i zarazem zwornikiem wszystkich kontekstow, w jakich mozna osadzic problem zrytualizowanej przemocy na Sumbie Zachodniej – historyczno-politycznego, antropologiczno-kulturowego, spoleczno-obyczajowego czy mityczno-religijnego – pozostaje obecnie *Pasola*. W zlozonej strukturze wydarzen i dzialan, jakie sie na nia skladaja, odbijaja sie echa tradycji juz wygaslych i trwaja te, ktore wytrzymały presje wspolczesnych przemian cywilizacyjnych. Zaakceptowana przez panstwo, a wreszcie otoczona jego oficjalnym patronatem, *Pasola* nie przestaje byc emanacja tej samej energii spolecznej i tych samych zasad zycia wspolnotowego, ktore od wiekow cechowaly zachodnia czesc wyspy. Jej wspolczesny ksztalt nadal moze tez pelnic role swoistej lekcji pogladowej na temat zrodel, funkcji i historycznych przeobrazen zrytualizowanej przemocy, kojarzonej nieodlacznie z tym rejonem Sumbi.

W przypadku *Pasoli* pojecie kulturowego dziedzictwa ma w istocie podwojne znaczenie: bezposredniej kontynuacji samej idei turnieju, ktorego geneza siega czasow przedkolonialnych, oraz posredniej kontynuacji autentycznych walk plemiennych, zwiazanych z tradycja lowcow glow. W czasach, gdy obie te formy rytualnej przemocy byly jeszcze zywa praktyka kulturowa, istniala miedzy nimi wyrazna korelacja, idaaca w parze z dopealnajaca sie symbolika dwuch roznych okresow roku. O ile sezon lowow na glowy – „zniwa smierci” – przypadal na koniec pory suchej (lipiec-wrzesien), gdy ustawala wegetacja i prace polowe, o tyle *Pasola* otwierala nowy cykl agrarny skojarzony z pora deszczowa, towarzyszac rytualom zwiazanym z zasiewami i z przyszlymi plonami.¹⁸ Krew przelana podczas turniejowych potyczek wpisywala sie wiec w pozytywna symbolike „zniwa zycia”: jako ofiara dla duchow miala uzyznic ziemie, zwiastujac urodzaj.

Pierwotnie krwia szafowano hojnie, zasady walki przewidywaly bowiem ciskanie w przeciwnika ostrymi wlóczniami, wskutek czego na udzial w smiertelnie niebezpiecznych potyczkach decydowalo sie niewielu smialkow. Liczba uczestnikow *Pasoli* zdecydowanie wzrosla, gdy 1930 roku wladze holenderskie zarzadzily zastapienie ostrej broni stepionymi kijami (nazwa turnieju laczy slowa *pa* – gra i *sola* – kij) i nadaly zrytualizowanej walce charakter jednoczacego swieta. Pozbawiona swej pierwotnej brutalnosci *Pasola* miala pelnic role niegroznego substytutu wojen plemiennych, ukroconych przez *Pax Neerlandica*, ktory w latach 20. i 30. XX wieku umozliwil rowniez bezpieczne przemieszczanie sie miedzy wczesniej wrogimi sobie regionami Sumbi Zachodniej. Coroczna

Lewo (Sumba Zachodnia) 10 sierpnia 2012 roku. Rodzina gości, która przyprowadzila wowczas w darze mlodego bawola, stanela o krok od groznej awantury z rodzina gospodarzy, bo ta uznala rozpietosc rogow zwierzecia za niewystarczajaca w porownaniu z bawolem, jakiego podarowala tym samym krewniakom przy okazji innego pogrzebu.

18 Por. J. Hoskins, *The Play of Time. Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange*, Berkeley – los Angeles – Oxford 1997, s. 163.

turniejowa konfrontacja stała się więc swoistym wentylem bezpieczeństwa dla konserwowanych przez wieki antagonizmów międzyklanowych, a zarazem – przez swój cykliczny charakter - zastępczą formą realizacji tradycyjnego nakazu rewanzu, wyrównywania rachunków. Znamienne, że po dziś dzień zawodnicy obu drużyn dobierają się wedle tej samej zasady, która definiowała „miejscowego” wroga w tradycji tutejszych łowców głów.

Kulturowe przesłanki przemocy, zrytualizowanej w scenariuszu *Pasoli*, sprawiają, że nawet obecnie, mimo prób wprzęgnięcia turnieju w tryby nowoczesnej polityki rozwojowej wyspy, pozostaje on niepokornym dziedzictwem przeszłości. Jego niezależność objawia się choćby w tym, że dokładne terminy walk, odbywających się w lutym i w marcu w czterech tradycyjnych lokalizacjach (Kodi, Lamboya, Gaura i Wanokaka), ustalane są nadal zaledwie z kilkudniowym wyprzedzeniem, co w praktyce uniemożliwia wpisanie *Pasoli* w kalendarz etnicznych „eventów” promujących wyspę. Decyzję co do daty podejmują kapłani *rato*, kierując się wskazówkami dostarczonymi przez duchy przodków i przez samą naturę - uwzględniany jest między innymi cykl faz księżyca i moment pojawienia się na wybranych plażach robaków morskich *nyale*, uznawanych za wróżbę przyszłego urodzaju. Jeśli nawet społeczna wiara w moc tej magii przyrodniczej słabnie, autorytet *rato* wciąż ma praktyczny wpływ na organizację *Pasoli*.

Nie sprzyjający planowym wizytom turystów turniej ma też inną cechę zniechęcającą publiczność spoza wyspy: cechująca go przemoc często wymyka się spod kontroli. I nie chodzi tu tylko o ryzyko trafienia przypadkowego widza niefortunnie ciśniętym kijem, choć z tym również należy się liczyć. Większy problem stwarza wysoka temperatura emocji publiczności dopingującej swoje drużyny. Od lat nieodmiennym finałem walk toczonych na placach turniejowych, są bijatyki na kamienie rozpętujące się między kibicami *Pasoli*. Jako swoiste wyładowanie zastępcze dla tych, którzy sami nie biorą udziału w konnych potyczkach, zachowania te skutecznie opierają się zarówno autorytetowi policji ochraniającej turniej (zwykle za pomocą gazów łzawiących i broni hukowej), jak i autorytetowi kapłanów *rato*, których władza nad biegiem zdarzeń kończy się zaraz po ceremonialnym rozpoczęciu walk.



*Fot. 8 - Kapłani rato podczas ceremonii otwarcia Pasoli.
Fot. M. Jarmułowicz*



Fot. 9 - Emocje wśród tłumu widzów podczas Pasoli. Fot. M. Jarmułowicz

Janet Hoskins w swej książce z 1997 roku dostrzegła w *Pasoli* cechy europejskiego karnawału, anulującego codzienną hierarchię społeczną i normy obyczajowe, i dającego demokratyczne prawo do zabawy

każdemu.¹⁹ W *Pasoli*, jaką oglądałam niemal dwadzieścia lat później, 2 lutego 2016 roku, na nadbrzeżnych łąkach regionu Lamboya, w brutalną zabawę o kathartycznej mocy karnawału przerodziła się sama przemoc rozpetana przez widzów. Miejscowi doskonale wiedzieli, że do niej dojdzie, i lojalnie mnie przed tym ostrzegli, po czym wykorzystując jako pretekst kolejny zwrot akcji na właściwym polu walki, dali się jej niemal euforycznie ponieść. Uderzająca była przy tym nie tylko gwałtowność wybuchu anarchicznej agresji tłumu, ale też sprawność, z jaką zadziałał oddolnie uruchomiony społeczny bezpiecznik, równie szybko wygaszający rozpetane emocje. Wielotysięczny tłum, w jednej chwili kotłujący się pod gradem kamieni (a przecież równocześnie uzbrojony w śmiertelne *parangi!*), w kolejnej chwili po prostu błyskawicznie się rozproszył i rozjechał do domów, bijąc przy tym wszelkie rekordy logistycznej operatywności. Nie wątpię, że w odczuciu miejscowych *Pasola* należała do udanych.

Turniej, który dla miejscowych widzów staje się okazją do zmanifestowania wciąż nie spacyfikowanej przez państwo, wojowniczej niezależności, dla uczestniczących w nim zawodników jest z kolei okazją do zdobycia uznania i chwały za sprawą tych samych cech i umiejętności, którymi niegdyś musieli się wykazać prawdziwi wojownicy.



Fot. 10 - *Pasola* w regionie Lamboya (2 lutego 2016 roku).
Fot. M. Jarmułowicz

Można widzieć w *Pasoli* formę niegdysiejszych ćwiczeń poprzedzających udział w prawdziwej wojnie lub też popisy sprawności i męstwa, jakie wciąż

19 J. Hoskins, *The Play of Time. Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1997, s. 159.

są popularne również w innych rejonach Indonezji, np. na wyspie Lombok, gdzie w takim celu toczy się walki z użyciem kijów i tarcz (*peresean*),



Fot. 11 - Walki peresean na wyspie Lombok. Fot. M. Jarmułowicz

czy w rejonie Manggarai na Flores, gdzie praktykuje się walki na bicz (*caci*²⁰). Sumbańskie walki konnych wojowników wywołują też uzasadnione skojarzenia z tradycjami rytualnych potyczek w Europie, choćby tych rycerskich; stąd w odniesieniu do *Pasoli* posłużyłam się tu już niejednokrotnie terminem turniej, mając na uwadze jego ludyczny i agonistyczny charakter oraz wpisaną weń ideę walki o honor i sławę.²¹

Z punktu widzenia systematyki widowisk zaproponowanej przez Zbigniewa Raszewskiego, *Pasola* to popisy, a nie zawody²². Nie chodzi tu o wynik, ale o przebieg i styl walki. Turniej polega na wzajemnym podjeżdżaniu do siebie w pełnym galopie zawodników dwóch spontanicznie sformowanych drużyn, liczących od kilkudziesięciu do nawet kilkuset jeźdźców, i rzucaniu kijami w przeciwnika. Za sukces uchodzi zarówno celny cios, jak i zgrabne uniknięcie ciosu przeciwnika (nie używa się żadnej broni defensywnej); upadek z konia oczywiście stanowi porażkę. Sprawność jeźdźców jest tak wysoka, że najlepszym udaje się czasem przechwycić w locie kij rywala. W dobrym tonie jest okazywanie nonszalancji wobec

20 Analizą kulturowego kontekstu tych walk zajął się Vinsensius Adi Gunawan Meka w artykule *Caci – przedstawienie walki na bicz w rejonie Manggarai na wyspie Flores. Teatr czy rytuał?* (w:) *Ogród sztuk Indonezji. Taman Seni Indonesia*, red. M. Jarmułowicz, Górna Grupa 2015.

21 O widowiskowo-rytualnych aspektach turniejów pisze D. Ratajczakowa w książce swego autorstwa pt. *Galeria gatunków widowiskowych, teatralnych i dramatycznych*, Poznań 2015, s. 70-75.

22 Patrz: Z. Raszewski, *Teatr w świecie widowisk. 91 listów o naturze teatru*, Warszawa 1991, s. 43-45.

ciosów przeciwnika, szydzenie z niego i kwitowanie lekceważącym śmiechem odniesionych obrażeń.



Fot. 12 - Starcie wrogich drużyn podczas Pasoli. Fot. M. Jarmułowicz

Kiedyś umiejętności uczestników *Pasoli* zapewniały im poza powszechnym szacunkiem również powodzenie u kobiet, ale również dziś budzą dumę i są przepustką do lokalnej sławy. Ich wysoką pozycję w sumbańskiej hierarchii wartości potwierdza niesłabnąca popularność *Pasoli* także wśród młodych chłopców - specjalnie im dedykowany jest turniej w rejonie Gaura.

*

Niezwykle ważnym aspektem dziedzictwa zrytualizowanej przemocy, jakie odzwierciedla *Pasola*, jest koń, a właściwie konik sandałowy, czyli niewielki, ale proporcjonalny w kształtach wierzchowiec, od wieków hodowany na Sumbie i wciąż stanowiący – obok ikatów, megalitycznych grobowców i tradycyjnych chat o strzelistych dachach – znak rozpoznawczy wyspy. Tradycje jeździeckie są kultywowane na całym jej obszarze, przy czym na wschodzie zostały sprowadzone do niekonfrontacyjnej formy wyścigów konnych. W stolicy Sumbi Wschodniej, Waingapu, znajduje się nawet okazały stadion z hipodromem, gdzie ścigają się młodzi jeźdźcy, oczywiście na oklep, zgodnie z lokalnym obyczajem. *Pasola* podtrzymuje tradycje walki konnej, w której umiejętności jeździeckie połączone zostały ze sztuką posługiwania się włócznią i robieniem uników przed ciosem, przez co jednoznacznie nawiązuje do techniki wojennej łowców głów. Wyraźnym echem ich dawnych praktyk jest również zwyczaj zdobienia konia uczestniczącego w *Pasoli* ozdobnymi elementami uzdy, jak pęczki z końskiego włosia i kogucich piór, czerwone wstążki i dzwonki.



Fot. 13 - Ozdobre końskie uzdy podczas Pasoli to dziedzictwo tradycji łowców głów. Fot. M. Jarmułowicz

Podczas najazdów łowców głów dźwięk dzwonków galopujących koni miał zawczasu wywoływać grozę w atakowanych (skądinąd odświętny strój, budzący respekt i strach wroga, zakładali na siebie również sami wojownicy).

Koń, jako nieodłączny towarzysz wojownika, uczestniczy po dziś dzień również w innym ceremoniale, w którym akt rytualnej przemocy objawia się w szczególnie drastycznej formie. Mam na myśli obecność odświętnie okiełzanego i przykrytego ikatem wierzchowca podczas ceremonii pogrzebowych mężczyzn, chowanych wzorem dawnych wojowników. Przy takich okazjach koń staje się zwierzęciem ofiarnym, podążającym za duszą zmarłego i w związku z tym zostaje zabity dokładnie w chwili składania zmarłego do grobu. Śmierć jest mu zresztą zadawana w znacznie brutalniejszy sposób niż w przypadku ofiarnych bawołów, którym przecina się gardło, czekając następnie na wykrwawienie. Trzy konie, które zdarzyło mi się oglądać w smutnej roli zwierząt ofiarnych podczas pogrzebów, zostały pozbawione życia z wręcz szokującą gwałtownością, a dwa z nich w chwilę po pierwszym uderzeniu *paranga* gromada ludzi w ciągu kilkunastu sekund najsłowniejszej rozkawałkowała maczetami. Trudno było uwierzyć, że za tym krwawym aktem stoi jedynie obrzędowa konieczność, a nie potrzeba odblokowania bardzo silnej i destrukcyjnej energii emocjonalnej.

Animistyczne wierzenia, tłumaczące przenoszenie skutków rytualizowanej przemocy na płaszczyznę relacji z zaświatami, dają o sobie znać również w kontekście *Pasoli*. Wzorem łowców głów, pytających duchy *Marapu* o rokowania przed walką, również jej uczestnicy uzależniają swą

decyzję o udziale w turnieju od wróżby postawionej przez kapłana *rato* na podstawie oględzin wnętrza zabitego kurczaka.



Fot. 14 - Śmierć konia ofiarnego podczas pogrzebu potomka wojowników. Fot. M. Jarmułowicz

Kapłani przydają się również, gdy potrzebna jest magiczna interwencja w przypadku zranienia jeźdźca. Wśród rdzennych mieszkańców wyspy krążą liczne opowieści o fatalnych ranach cudownie uleczonych przez *rato*. Powszechnie wierzą oni również w to, że przebieg *Pasoli* jest niejako zaprogramowany przez duchy *Marapu*, a nieszczęścia i porażki przydarzają się tylko tym, który wcześniej złamali tabu ustanowione przez przodków. Turniej jest więc czasem wyrównywania nie tylko ludzkich i nie tylko doczesnych rachunków.

*

Dziedzictwo zrytualizowanej przemocy – przemocy wpisanej w system ceremonialnych działań i symboli, skrupiającej się na umownym wrogu i zastępczo potraktowanej ofierze, narzuconej przez tradycję, wolę istot nadprzyrodzonych, ale też życiowy pragmatyzm – nie przestaje być jednym z najważniejszych przejawów tożsamości kulturowej Sumby Zachodniej. Dynamikę napięć między tym dziedzictwem, a współczesnym obliczem Sumby, reguluje to, co w owej tożsamości kulturowej niezmiennie: poczucie dumy, siły i niezależności, odwaga i lojalność wobec własnego klanu, przywiązanie do spuścizny przodków i respekt przed duchami stojącymi na straży tradycji. Mając oparcie w takich wartościach, *parang* i *Pasola* najpewniej nieprędko stracą funkcję emblematów Sumby Zachodniej, witających na lotnisku w Tambolace przybyszy z innego, „łagodniejszego” świata.

Bibliografia

- Adi Gunawan Meka V., *Caci – przedstawienie walki na bicze w rejonie Manggarai na wyspie Flores. Teatr czy rytuał?* (w:) *Ogród sztuk Indonezji. Taman Seni Indonesia*, red. M. Jarmułowicz, Górna Grupa 2015.
- Coser L. A., *Funkcje konfliktu społecznego*, tłum. S. Burdziej, wpraw. J. Mucha, P. Wróblewski, Kraków 2009.
- Girard R., *Sacrum i przemoc*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1993.
- Hoskins J., *Predatory Voyeurs: Tourists and „Tribal Violence” in Remote Indonesia*, „American Ethnologist”. *Journal of the American Ethnological Society*, November 2002.
- Hoskins J., *The Heritage of Headhunting. History, Ideology, and Violence on Sumba, 1890-1990*, (w:) *Headhunting and the Social Imagination in Southeast Asia*, edited by J. Hoskins, Stanford, California, 1996.
- Hoskins, *The Play of Time. Kodi Perspectives on Calendars, History, and Exchange*, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1997.
- Ratajczakowa D., *Galeria gatunków widowiskowych, teatralnych i dramatycznych*, Poznań 2015.
- Turner V., *Teatr w codzienności, codzienność w teatrze*, przeł. P. Skurowski, „Dialog” 1988, nr 9.