

**Wojciech Bęben**

# Dzieciństwo na Antypodach



Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

# Dzieciństwo na Antypodach



**Wojciech Bęben**

# Dzieciństwo na Antypodach

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

Gdańsk 2019

*Recenzja*

prof. dr hab. Aleksander Posern-Zieliński

*Redakcja wydawnicza*

Sylwia Rumińska

*Projekt okładki i stron tytułowych*

Filip Sendal

*Ilustracja wykorzystana na okładce*

Krzysztof Płatek

*Fotografie zamieszczone w tekście*

Wojciech Bęben

*Rysunki zamieszczone w tekście*

Zofia Bodakowska

*Skład i łamanie*

Małgorzata Kostrzewska

Publikacja sfinansowana z działalności statutowej  
Wydziału Historycznego Uniwersytetu Gdańskiego

© Copyright by Uniwersytet Gdański  
Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego

ISBN 978-83-7865-803-0

Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego  
ul. Armii Krajowej 119/121, 81-824 Sopot  
tel./fax 58 523 11 37, tel. 725 991 206  
e-mail: wydawnictwo@ug.edu.pl  
www.wyd.ug.edu.pl

Księgarnia internetowa: [www.kiw.ug.edu.pl](http://www.kiw.ug.edu.pl)

## SPIS TREŚCI

WSTĘP. DZIECKO, ZABAWA, WYCHOWANIE .....	7
CZĘŚĆ I. ABORYGENI: JAK PRZETRWACĆ .....	13
W powijakach .....	16
Przyswajanie .....	22
Przeprawa .....	27
Zderzenie i jego skutki .....	32
Gry i zabawy .....	38
CZĘŚĆ II. MELANEZYJCZYCY I PAPUASI: JAK PRZYNALEŻEĆ .....	81
Pierwsze kroki .....	83
Relacje .....	92
Jeszcze nie ludzie .....	99
Włączenie we wspólnotę .....	109
Dzieci ulicy .....	114
Gry i zabawy .....	126
CZĘŚĆ III. MAORYSI: JAK BYĆ .....	159
Powitanie .....	161
Nauka .....	165
Kaupapa – przewyciężanie kryzysu .....	168
Gry i zabawy .....	186
CZĘŚĆ IV. KIENRU: WPLĄTYWANIE W SPOŁECZNOŚĆ .....	227
KRÓTKIE PODSUMOWANIE .....	257
LITERATURA .....	259



## WSTĘP

### DZIECKO, ZABAWA, WYCHOWANIE

Wbrew temu, co mogłoby się wydawać nam, coraz bardziej unifikującym swe obyczaje Europejczykom, świat ludów pierwotnych był kulturowo niepomierne bardziej zróżnicowany niż Europa, wraz z wyrosłymi z tego samego pnia rosyjską Eurazją i Ameryką. Mówiąc o ludach pierwotnych, mam na myśli wspólnoty etniczne żyjące poza historią. Poza pisaną, linearną historią, która umiejscawia dzieje narodu – współczesny odpowiednik dawnego mitu – na konkretnej, wymierzalnej skali zmian i przeobrażeń. Takich ludów prawie już nie ma na Ziemi: ich archaiczna kultura roztopiła się pod wpływem wszechogarniającej cywilizacji globalnej, z jej urbanizacją, industrializacją, wysokorozwiniętymi technologiami komunikacji, a także homogenizacją masowej kultury. Relikty tych ludów przetrwały jednak w różnych miejscach naszego globu.

Kilka z tych pozostałości znajduje się na obszarze Australii i Oceanii, który – traktowany jako całość – jest jedynym zamieszkałym makroregionem świata, w którym nigdy nie narodziły się cywilizacje<sup>1</sup>. Co więcej, autochtoni tego obszaru bardziej różnią się między sobą niż my od bliskowschodnich Arabów czy Irańczyków lub też nawet od europejskiego pochodzenia mieszkańców Dalekiego Wschodu. Większość wspólnot plemiennych była tam do niedawna swoistymi, zamkniętymi mikrokosmosami. Jest tak nadal na kilku trudno dostępnych obszarach lądowych Nowej Gwinei, do połowy ubiegłego stulecia podobne miejsca można było też znaleźć w głębi kontynentalnej Australii. Jednak jeszcze wcześniej, przed epoką rozwiniętej europejskiej żeglugi, osobnym małym światem była w Oceanii każda zaludniona wyspa. Wizyty sąsiadów bywały tam wydarzeniami, które rozpamiętywano przez lata.

Odrębności kulturowe w dużej części przetrwały do dzisiaj. Zarówno archipelagi mniejszych wysp, jak i rozległe połacie lądu Nowej Gwinei czy też autochtonicznych partii Australii i Nowej Zelandii to zbiór niewielkich terytorialnie wspólnot plemiennie-sąsiedzkich. W każdym takim mikrokosmosie obowiązuje nieco inna

---

<sup>1</sup> Nie biorę tutaj pod uwagę legend o cywilizacji Mu, rozpowszechnionych wśród ludów oceanicznej półkuli.



struktura społeczna, inaczej wygląda też niepisane prawo zwyczajowe – zwane *kastam* w mowie anglo-melanezyjskiej (*pidgin-english* w jego lokalnych wersjach, takich jak tok pisin w Papui-Nowej Gwinei czy broken na Wyspach Cieśniny Torresa). Mową tą posługują się plemięcy w kontaktach ze światem zewnętrznym: z bardziej odległymi plemionami i przede wszystkim z mieszkańcami miasta, które jest ośrodkiem administracji i wymiany handlowej.

Oceanię dawnych wieków ominęło uniwersalizujące i unifikujące oddziaływanie cywilizacji, z jej systemem religijnym i instytucjonalizowanym szkolnictwem. Wychowaniem młodych pokoleń zawsze zajmowały się tu małe wspólnoty. Lokalne różnice bywają wyraźnie widoczne także w sposobach wychowywania dzieci i młodzieży. Dzieje się tak mimo znacznego podobieństwa wierzeń wszystkich tych ludów oraz wspólnego cyklu obrzędów towarzyszących dorastaniu, inicjacji i małżeństwu. Na Nowej Gwinei w materii wychowania dzieci istotne różnice występują nawet pomiędzy plemionami żyjącymi o dzień drogi od siebie. Stosunek do dziecka bywa inny wśród poszczególnych ludów – tak jak różnią się między sobą ich kultury.

Jednak nad wszelkimi odmiennościami przeważa to, co wspólne. Przede wszystkim należy sobie uświadomić, że kultury pierwotne nie traktują dzieciństwa i wychowania młodego człowieka w kategoriach rozwoju osoby ludzkiej i czasu wzrastania, lecz głównie w kategoriach integracji dziecka z zastanym przez nie światem. Na przykład tradycyjne praktyki opiekuńcze i wychowawcze, jakim poddawane są dzieci melanezyjskie i papuaskie, mają zawsze charakter obowiązku społecznego. Nie odwołują się one do żadnych przykazań ani do „pedagogii”. Wszystko, co ma robić dziecko, jest przez nie wykonywane instynktownie i automatycznie. Świat dziecka – tak jak i świat dorosłego – jest nacechowany powtarzalnością i niezmiernością. Jeśli można mówić o jakiegokolwiek dewizie takiego systemu wychowania, są nią słowa: „wszyscy tak czynią”. Tak odpowiadają plemięcy obszaru Pacyfiku na pytanie: dlaczego robią coś w taki, a nie inny sposób?

Dla nas ważniejsze jest jednak w tym momencie postawienie innego pytania: jakie czynniki we wczesnym wychowaniu dziecka decydują o tym, że powieła ono później, przez całe swoje dorosłe życie, wzorce przyjęte w danej kulturze? Nie może to być jedynie kwestia naśladownictwa, które zawsze jest czynnością bardziej lub mniej powierzchowną. Przyjmowane wzorce nie są jednak tylko schematami zachowań. Wskazują na rzeczywistość głębszą, dotyczą bowiem całokształtu charakteru i osobowości przedstawicieli danego ludu czy plemienia.

Zastanawiałem się nad tym, pracując w różnych krajach Oceanii ponad 20 lat – jako misjonarz i badacz. Interesowało mnie szczególnie to, jak w praktyce – w ciągu pokoleń – udawało się tam wprowadzać w życie oceaniczną wersję zasady „bawić, uczyć”. W Europie tę ideę zaczęły wprowadzać dopiero systemy nowożytnie – i to ze średnim skutkiem. Jak się okazało, mimo pracy tęgich głów oraz wielowiekowych wysiłków państwowych systemów edukacji zabawa ciągle kojarzy się młodym ludziom z psotą, ze sprzeciwem wobec ustalonych ról społecznych.

Obserwując krajowców Oceanii, doszedłem do wniosku, że przyczyną tego stanu rzeczy w Europie było przerwanie pokoleniowego przekazu na poziomie wspólnot

rodowo-plemiennych oraz późniejszej czasowo odsłony sąsiedzkich wspólnot wiejskich. Nauka moralna, przekazywana tam przez starszych młodszym, kilkakrotnie w historii była przedmiotem celowej deprecjacji, a nawet otwartego zwalczania ze strony lokalnej forpoczty cywilizowanej, miejskiej edukacji społecznej. Ośrodkami, które przyczyniły się do upadku tradycyjnej moralności, były wiejska szkoła podstawowa, ale też Kościół, urząd, później dom kultury itd. Cywilizacja niosła nowy, „lepszy” czy też „postępowy” model wychowania młodego człowieka. Widoczne były jednak pewne niekonsekwencje. Z reguły rzeczywistość sprzedawana lokalnym wspólnotom etnicznym nie przystawała ani do głoszonych idei, ani tym bardziej do realiów lokalnego wiejskiego życia. W istocie system takiego wychowania więcej burzył, niż dawał.

Samorodne, tradycyjne systemy wychowawcze oczywiście nie były idealne, a wiele rozwiązań proponowanych przez system miejskiej edukacji było naprawdę wartych wdrożenia – pod warunkiem jednak, że byłyby one wdrażane konsekwentnie. Nie wartościując względem siebie tych dwóch systemów, trzeba jednak wyraźnie powiedzieć, że wielką stratą było przerwanie ciągłości moralnego przekazu, do czego walnie przyczyniła się w parafiach, powiatach, we wszystkich zakątkach europejskiej „tutejszości” europejska cywilizacja niosąca hasło racjonalizmu i powszechnej oświaty.

By to stwierdzić, nie muszę być historykiem kultury: taki sam, późniejszy o półtora stulecia proces obserwowałem w miastach Papui-Nowej Gwinei. Mieszkają tam setki tysięcy ludzi, którzy przybyli prosto z głębi archaicznych stosunków plemiennych. Miasto dało im tylko jedno: świadomość ceny pieniądza i opartego na nim systemu wartości. Dzięki tej świadomości porzucili życie w dawnych wspólnotach, określając je jako „biedne i zacofane” w przeciwieństwie do życia w mieście. Zostawmy jednak na boku kwestię zacofania, pamiętajmy jednakowoż, że bieda jest uczuciem zaznawanym tylko w porównaniu. Człowiek nie jest zdolny do oceny swojej egzystencji w tej kategorii, dopóki nie porówna jej z życiem sąsiada, któremu powodzi się lepiej. Takim „sąsiadem” dla wiejsko-plemiennych wspólnot Papui-Nowej Gwinei jest właśnie ludność miast. W rzeczywistości duża część imigrantów wpada w jeszcze większą biedę niż ta, z którą mieli do czynienia, mieszkając w rodzinnej osadzie. Tam przynajmniej mieli zagwarantowaną dziedziczną własność kawałka ziemi, ogrodu lub półka jamów – w mieście niczego takiego nie dostali.

Co jednak najważniejsze – miasto odbiera poczucie przynależności. Ci ludzie nie są już członkami swoich plemion ani swoich klanów. Nie wiedząc, kim są, tracą pewność siebie i poczucie godności. Najlepszym tego przykładem są melanezyjskie dzieci ulicy, którym poświęciłem osobny rozdział.

Na wyzwania kryzysu, który w mniejszym lub większym stopniu ogarnął wszystkie autochtoniczne wspólnoty Oceanii, tamtejsze społeczności odpowiadają w różny sposób. Na potrzeby tej pracy wybrałem i pogrupowałem przykłady trzech grup etnicznych, których losy, moim zdaniem, stanowią najbardziej wyraziste egzemplifikacje trzech sposobów odpowiedzi na konfrontację oceanicznej tradycji

z nowoczesnością. Te przykłady to australijscy Aborygeni, Melanezyjczycy z Papui-Nowej Gwinei oraz nowozelandzcy Maorysi. Każdy ze wskazanych modeli etnicznych odpowiedzi na kryzys tożsamości odbija się wyraźnie na sposobie wychowania młodzieży.

W Australii autochtoniczna kultura Aborygenów została *par excellence* zmiażdżona przez cywilizację. Dzisiaj dopiero z wielkim trudem odbudowują się resztki tej rozbitej wspólnoty, aspirującej do miana współobywateli republiki i państwa związkowego brytyjskiej *Commonwealth*. Rozbudowane i sprawdzone w działaniu struktury tego państwa pomagają Aborygenom w samoorganizacji, lecz jednocześnie, chcąc nie chcąc, spychają na margines społeczeństwa. W dodatku duży rozdziew pomiędzy stanem zamożności i edukacji względem białej społeczności, mimo dobrych chęci kilku pokoleń reformatorów, nadal lokuje australijskich autochtonów na pozycji grupy faktycznie dyskryminowanej.

W Papui-Nowej Gwinei mamy niejako sytuację odwrotną. Melanezyjscy autochtoni formalnie przejęli tam władzę, ale w sytuacji przeskoku – w ciągu dwóch czy trzech pokoleń – ze szczebla społeczności epoki kamiennej na poziom jedynych gospodarzy wielkiego, samodzielnego państwa nie są dziś w stanie udźwignąć roli, jaką przyznała im historia. Dostali w ręce skomplikowane narzędzie, jakim jest państwo, jednak nikt im nie wręczył instrukcji obsługi. W rezultacie duża część społeczeństwa Papui-Nowej Gwinei żyje w nie mniejszej opresji (materiałnej i psychicznej) niż australijscy Aborygeni.

Ostatnim przykładem jest Nowa Zelandia, gdzie Maorysi, po długim i krwawym oporze, spadłszy do rzędu mniejszości i pariasów we własnym kraju, potrafili odbić się od dna – dziś są pełnoprawnymi obywatelami wspólnego państwa, co więcej, są traktowani jak „sól ziemi”: ich obecność nowozelandzkie społeczeństwo, składające się w większej części z ludności białej, uważa za ważny i nieusuwalny składnik kształtującej się nowozelandzkiej tożsamości.

Droga, jaką obecnie przechodzą Maorysi, stanowi, w mojej opinii, jedyny w ogólnooceanicznej skali przykład udanego włączenia starej kultury etnicznej do warunków obywatelskiego współistnienia w relatywnie młodym państwie, modelowanym według standardów cywilizacji zachodniej.

Za podobnie wyjątkowy przykład uznaję maoryski model wychowania dzieci i młodzieży, realizowany w szkołach *kura kaupapa*. W moim przekonaniu zbieżność dziecięcej logiki gry i zabawy – a przecież program *kura kaupapa* jest w dużej mierze właśnie grą i zabawą – z „poważnym” życiem dorosłych nie jest przypadkowa. Zwracają na nią uwagę najwybitniejsi antropolodzy, począwszy od Johana Huizingi po Pierre’a Bourdieu. Maoryski program edukacji poprzez zabawę, stworzony (co warto podkreślić) przez samych Maorysów, jest w pewnej mierze efektem ewolucji samoświadomości tej grupy etnicznej, a szczególnie jej elit. Jednak, będąc tej ewolucji skutkiem, maoryski program edukacji staje się również jej przyczyną – wprowadzając do dorosłego życia kolejne roczniki maoryskiej młodzieży.

Dla porównania skupiłem się na opisie zabaw właściwych dla autochtonicznych społeczności dzisiejszej Australii oraz mieszkańców Papui-Nowej Gwinei.

Jeśli miałbym wyprowadzić ogólne wnioski z takiego porównania, rzekłbym, że w modelu zabaw młodych Aborygenów nie ma miejsca na samoakceptację. Aborygeńskie dzieci podświadomie czują, że ich zabawy są zajęciem ubogiego, izolowanego i „prymitywnego” segmentu ogólnoaustralijskiej społeczności. Doskonale wiedzą, że zabawy dzieci z „wyższych sfer”, czyli dzieci białych Anglosasów, są zupełnie inne, a ich zabawki to: komputery, tablety, smartfony i konsole. Z kolei w Papui-Nowej Gwinei dzieci bawią się „sobie a muzom”. Tamtejsza kultura życia codziennego nigdy nie przydawała większego znaczenia zabawie jako takiej. Dorosli, widząc bawiące się dzieci, byli zadowoleni, że mają one jakieś zajęcie. Tak samo jest i dzisiaj. O ile dzieci Aborygenów bawią się praktycznie bez kontroli dorosłych, o tyle kontrola zabaw w Papui-Nowej Gwinei sprowadza się najczęściej do interwencji mających na celu zaprowadzenie porządku w grupie. Do dziś żadna poważna instytucja państwowa w Papui-Nowej Gwinei nie zajmuje się propagowaniem spójnego modelu wychowania, który uwzględniłby syntezę tradycyjnych melanezyjskich wartości oraz ogólnych zasad, jakimi kierują się szkoły większości państw świata. Model taki w Papui-Nowej Gwinei nie miał szans powstać, gdyż zorganizowaną edukacją na wyższym szczeblu zajmowali się tam dotąd jedynie misjonarze. Nikt nie przekonuje Nowogwinejczyków, że zabawy ich dzieci mogą mieć bardzo ważne znaczenie dla budowania tożsamości posttrybalnej wspólnoty. W rezultacie rezerwuarem rodzimych wartości są tam jedynie, jak dawniej, lokalne społeczności plemienne. Zważywszy na ich wielość, językowe zróżnicowanie oraz – *last but not least* – izolację, w jakiej nadal, mimo cywilizacyjnych postępów, się znajdują, nie mogą one pełnić funkcji kulturotwórczej na poziomie całego kraju.

Te mielizny udaje się ominąć Maorysom. Tak jak Aborygeni są oni dzisiaj mniejszością we własnym kraju, jednak – w porównaniu z autochtonami Australii – mniejszością dysponującą silnym i ekspansywnym kulturowym potencjałem. Z kolei w porównaniu z Nowogwinejczykami maoryskie kultury plemienne są do siebie podobne na tyle, że lokalne odrębności nie przeszkodziły w stworzeniu ogólnomaoryskiego, opartego na rodzimej tradycji programu edukacji dzieci i młodzieży.

Opisując zabawy dzieci nowogwinejskich, posłużyłem się przykładem wyspy Biem, na której spędziłem dłuższy czas jako misjonarz.

Osobnym problemem było dla mnie tłumaczenie języka nowogwinejskich dzieci ulicy. Ich oryginalne relacje były składane w tok pisin, natomiast źródło, z którego korzystałem, operuje angielskim tłumaczeniem. Tok pisin, narodzony jako kod porozumiewawczy na poziomie ponadplemiennym, jest z założenia językiem prostym, a więc ubogim pod względem gramatyki i słownictwa. Posługujący się nim rozmówcy korzystają z sytuacyjnego kontekstu rozmowy i potrafią – mimo wspomnianej prostoty tego superetnolektu – wyrazić w nim, i to dość precyzyjnie, także treści zawile bądź niejednoznaczne. Ten kontekst, siłą rzeczy, nie mógł być przekazany w zapisanej wersji. Zrozumienie pierwotnego sensu wypowiedzi dodatkowo utrudnia tłumaczenie na język angielski. Tłumacząc zatem na język polski narrację dzieci ulicy, musiałem do pewnego stopnia posłużyć się

wyobraźnią. Korzystałem jednak przy tym ze znanych mi analogii do pewnych językowych schematów zapamiętanych z osobistych kontaktów z dziećmi ulicy, głównie w miastach Wewak, Madang i Port Moresby. Ich żargon jest specyficzną mieszaniną „klasycznego” toku pisin oraz miejskiej gwary przestępczej, połączonej z lekką domieszką pojęć zaczerpniętych ze słownika misjonarzy (na przykład „bracia” i „siostry” na określenie żyjących na ulicy rówieśników).

Na koniec chciałbym wskazać na obiektywne trudności związane z używaniem w mojej pracy czasu przeszłego i czasu teraźniejszego. W każdym z opisywanych krajów przebywałem w różnych okresach. W Papui-Nowej Gwinei mieszkałem i pracowałem, z przerwami, w latach 1975–1990, w Australii w latach 1982–1993, na Nowej Zelandii w latach 1989–1993. Daty te częściowo zachodzą na siebie, gdyż w każdym z tych krajów przebywałem średnio od trzech do czterech miesięcy, aby po tym czasie wrócić do miejsca poprzedniego „pobytu”. Ta rotacja umożliwiała mi dobre poznanie terenu i porównanie realiów panujących w każdym z poznawanych krajów.

Zarówno moje osobiste spostrzeżenia, jak i większość przedstawionych opisów dotyczą sytuacji dynamicznej, gdyż opisywane tu społeczności podlegały i nadal podlegają cywilizacyjnym zmianom. W miarę rozeznania sytuacji opisuję więc zwyczaje ludów Oceanii jako nadal żywe, inne zaś – jako niedawno wymarłe. W tym ostatnim wypadku posługuję się czasem przeszłym. Używając czasu teraźniejszego, zdaję sobie sprawę, że w momencie ukazania się drukiem tej pracy niektóre zjawiska etniczne, podane przeze mnie jako występujące współcześnie, mogą być już faktycznie w fazie zaniku. Nie jestem jednak w stanie uchwycić ich wszystkich w jednym momencie, dlatego z konieczności, różnicując opis na czas teraźniejszy i czas przeszły, musiałem dokonać subiektywnego wyboru.

## CZĘŚĆ PIERWSZA

### ABORYGENI: JAK PRZETRWAĆ

Australijscy krajowcy nie znali pojęcia dzieciństwa. Mały człowiek był dla nich osobą przygotowującą się do dorosłości. Ten docelowy stan był rozumiany przez dorosłych jako przejście przez inicjację i wejście w małżeństwo. Do tego czasu dzieci należało przygotować do samodzielnego przetrwania w trudnych warunkach codzienności.

Aborygeńskie wspólnoty dzieliły się na kilkunastoosobowe hordy, wędrujące po wybrzeżu i śródlądowej sawannie w poszukiwaniu wody i pożywienia. Niegościnna, sucha powierzchnia większości australijskiego lądu wymagała od jej mieszkańców hartu, szczególnych umiejętności przeżycia oraz poruszania się w terenie. Do kanonu niezbędnych umiejętności aborygeńskiego mężczyzny należała zdolność do przebywania przez dłuższy czas w samotności na odludnym terytorium. Mogło to być kilka dni, ale też kilka lub nawet kilkanaście miesięcy. Warunkiem przeżycia było jednak niepozostawanie w miejscu: samotnik musiał wędrować, przemierzając znaczne odległości, zanim wrócił szczęśliwie do swojej grupy.

Wspólnota w zasadzie nie wymagała tej zdolności od kobiet, których zadaniem było przygotowanie pożywienia dla wszystkich członków hordy nomadycznej. Kobiety jednak nie tylko gotowały, lecz także podejmowały wyprawy zbierackie – po owoce czy małże. Chociaż podczas takich wypraw oddalały się znacznie od obozowiska, nigdy nie odchodziły tak daleko, jak mogli to czynić mężczyźni. Już małe dziewczynki uczono, aby w przyszłości, podczas codziennej pracy, nie traciły możliwości kontaktu z obozowiskiem. Mówi o tym mit z Wysp Cieśniny Torresa<sup>1</sup>:

Dawno temu na Muralag<sup>2</sup> żyła tylko jedna osoba – mężczyzna. Człowiek ten łowił ryby na rafie, chwycił kraby w mangrowcach i pracował w swoim ogrodzie. Pewnego ranka krab uściskiem swych kleszczy wyrwał mu kawał uda. Mężczyzna szukał porzuconego kawałka ciała tak długo, aż go znalazł. Następnie zaniósł go do domu

---

<sup>1</sup> Mitologia, wraz z całą etnografią Wysp Cieśniny Torresa, jest syntezą wpływów aborygeńskich i malenezyjskich (w nowszej warstwie – polinezyjskich).

<sup>2</sup> Jedna z większych Wysp Cieśniny Torresa.



i umieścił między dwiema połówkami muszli. Pozostawił go tam na noc, a raniem, gdy zajrzał do środka, zobaczył małą dziewczynkę.

– To moja córka – powiedział.

Ojciec troszczył się o swoją córkę. Kiedy była już dostatecznie duża, nauczył ją wielu rzeczy – jak znajdować pożywienie, jak łapać kraby tak, by nie zostać uszczypniętym. Najważniejsze, co wpajał dziewczynce, to by nie oddalała się zbyt od domu.

– W tym obcym kraju – powtarzał dziecku – wszędzie wałęsają się *adiad*<sup>3</sup>. Zrobią ci krzywdę, jeśli tylko będą mogły.

Mimo ojcowskich napomnień pewnego dnia dziewczynka w poszukiwaniu krabów zapędziła się w miejsce, dokąd nigdy jeszcze nie doszła. Poczowała pragnienie, więc znalazła palmę kokosową, położyła pod jej pniem swój koszyk i zaczęła wspinać się, by strącić orzech. Wtem z pobliskiego gąszczu wyrzała *adiad* i krzyknęła:

– Popatrz na słońce! Umrzesz i już nigdy nie ujrzysz domu!

Powiedziawszy to, uderzyła w pień palmy, ta zaś natychmiast zaczęła rosnąć tak szybko, że niebawem dziewczynka zniknęła z oczu, ukryta w chmurach.

*Adiad* wróciła do zarośli, zapomniawszy przy tym jednak swojej magicznej laski *buz*<sup>4</sup>, którą uderzyła w palmę.

Tymczasem słońce schyliło się ku zachodowi, a zaniepokojony ojciec rozpoczął poszukiwania córki. Ślady stóp dziewczynki doprowadziły go aż pod palmę. Koszyk i laska *buz* leżały u stóp drzewa.

Do uszu mężczyzny doszły dziwne dźwięki. Początkowo wziął je za szum palmowych liści, którymi wysoko targał wiatr, ale po pewnym czasie rozpoznał w nich głos własnej córki. Śpiewała:

– Ojcze, jestem tutaj, w chmurach! *Buz* leży pode mną na ziemi.

Ojciec niezwłocznie podniósł z ziemi laskę i uderzył nią w pień, a drzewo od razu zaczęło maleć. Wreszcie uradowany mężczyzna ujrzał córkę wyłaniającą się z chmur.

– Skacz! – zawołał i po chwili trzymał dziecko w ramionach. – Mówiłem ci, byś trzymała się blisko domu.

Odtąd ojciec nazywał swoją dziewczynkę imieniem *Ialbuz*<sup>5</sup>.

Wpajana młodym kobietom zasada nieopuszczania terenu wokół obozowiska nie stanowiła jednak bariery w procesie przyswajania sztuki przetrwania. Mimo wyraźnego podziału ról we wspólnocie, w przypadku gdy któraś z kobiet była zmuszona do radzenia sobie samej na bezludziu, z reguły wychodziła zwycięsko z takiej próby. Mogło się to udać, ponieważ od dziecka kobieta – podobnie jak mężczyzna – była poddawana procesowi wychowania, w którym wszelkie wysiłki były podporządkowane naczelnemu imperatywowi: ukierunkowaniu ku zdolności przeżycia w małej grupie lub w samotności, jeśli zajdzie taka konieczność.

<sup>3</sup> Demon z opowieści Wyspiarzy. Mogże przybierać postać męską i żeńską.

<sup>4</sup> Laska zrobiona z łodygi trzcinowatej rośliny o tej samej nazwie. Na pobliskich wyspach używano jej do wyrobu lin.

<sup>5</sup> *Ial* – tutaj, *buz* – dosłownie sznur, tu: laska.

Rodzimi mieszkańcy Australii nie rozróżniali czasu dzieciństwa od czasu dorosłości. Przynajmniej w tym sensie, w jakim robimy to my, Europejczycy. My dzielimy bowiem okres życia na etap, w którym dzieci należy wychować według pewnego kanonu zasad, oraz na etap dorosły, w którym obowiązują inne zasady, nazywane „życiowymi” lub „realistycznymi”. Mówiąc inaczej, dorośli Europejczycy wychowują swoje dzieci w etycznym kanonie, w który sami nie wierzą – przynajmniej nie do końca. W tym celu tworzy się dzieciom zestaw iluzji, omijając milczeniem lub wręcz przekłamując niewygodne prawdy. Uniwersalne zastosowanie ma tutaj powszechnie znane w świecie dorosłych powiedzenie: „o tym nie mówi się przy dzieciach”. Weryfikuje to dopiero okres dojrzałości, często w połączeniu z efektem zaskoczenia i szoku. Wkraczający w rzeczywistość społeczną młody człowiek ma się do owej rzeczywistości „dostosować”. Tego oczekuje od niego jego dojrzałe społecznie otoczenie.

Wśród tradycyjnie żyjących Aborygenów było inaczej. Tam nie trzeba było ukrywać prawdy o trudach życia, albowiem trudy te były widoczne dla małego chłopca lub małej dziewczynki już od pierwszych lat życia, od kiedy tylko dzieci zaczynały wyciągać wnioski ze swoich obserwacji. W niewielkiej liczebnie grupie nomadycznej wszystkie sprawy, tak czy inaczej wiążące poszczególnych jej członków, były po prostu niemożliwe do ukrycia. Owszem, Australijczycy znali pojęcie prawd zakazanych – stosowali je względem dzieci i kobiet. Chodziło tu jednak o wyższy stopień sakralnego wtajemniczenia, związany zwykle z obrzędem inicjacji. W tym wypadku niedostępne dziecku prawdy były prawdami, w które jak najbardziej wierzyli jego dorośli opiekunowie. Również dzieci doskonale wiedziały o tym, że istnieje inny, niedostępny im świat – i w sprawy tego świata wprowadzą je dorośli w momencie inicjacyjnego egzaminu.

Inicjacja nie była więc „wprowadzeniem w realia życia”, bo ten proces – traktowany ewolucyjnie i długotrwanie – młody człowiek miał już za sobą.

Można powiedzieć, że aborygeńskie dzieci czekały niecierpliwie na ten moment. Jego nadejście było dla nich oznaką osiągnięcia pożądanej „pełni życia”. Chęć przejścia przez inicjację kontrolował jedynie strach przed fizycznym bólem obrzezania czy podcinania<sup>6</sup>, czyli nieodłącznym elementem obrzędu. Te bolesne praktyki jakby przypominały młodym: „Patrzcie, życie jest trudne, opływa krwią – ale jest już w całości wasze. Teraz bierzecie wyłączną odpowiedzialność za siebie i swoje rodziny, które założyście”.

Wejście w dorosłość nie było więc „dostosowaniem”, lecz raczej wypełnieniem. Nomadyczna wspólnota traktowała jako „ludzi” dopiero osoby, które, już po inicjacji, były w stanie założyć rodzinę. Dziecko było nie tyle małym człowiekiem, ile kandydatem na człowieka. W naszej perspektywie kojarzy się to z dehumanizacją, lecz przecież należy pamiętać, że w rzeczywistości aborygeńskie wychowanie było ukierunkowane nie na dyskryminację, lecz na „uczynienie człowiekiem” małego nomady. Dorosły nie dokuczał dziecku tylko z tego powodu, że jest niedojrzałe.

---

<sup>6</sup> Zob. dalej.



W oczach tradycyjnie wychowanego Aborygena byłby to absurd, który trudno byłoby zrozumieć jemu samemu. Owszem, rodzice – szczególnie matki – łajali nieraz swoje dzieci, kiedy te zbyt dokazywały, słowami „zachowujesz się jak małe dziecko”. Bywało tak jednak tylko w wypadkach, gdy podrośnięty już małe zachowywał się w sposób, jaki przystoi jedynie młodszemu rodzeństwu. Każdy kolejny etap dzieciństwa był bowiem związany z większym wkładem w odpowiedzialność za wspólne dobro. Dzieci karcono, wyrzucając im, że „nie są ludźmi” jedynie wówczas, gdy sposób ich zachowania stawiał je – można powiedzieć – poniżej ich wiekowego statusu.

Podobnie stwierdzenie, że świat aborygeńskich wyobrażeń nie znał pojęcia dzieciństwa, nie oznacza wcale, by mieszkańcy nomadycznego obozowiska traktowali swoje potomstwo surowo, by nie troszczyli się o dzieci czy też nie rozumieli ich potrzeb. Przeciwnie, dzieci były otoczone czułą opieką, niekiedy wręcz rozpieszczane. Ich rodzice lub opiekunowie zachowywali się tak jednak nie dlatego, aby chronić je przed zewnętrznym światem, ale po to, aby okazywana czułość pomogła im zbudować poczucie wewnętrznej siły. Na bazie tej siły – już jako osoby wchodzące w wiek dojrzały – rozwijają one prawidłowe relacje z zewnętrznym, bliższym i dalszym otoczeniem. Stosunki z rodzicami, rodzeństwem i dalszą rodziną, wspólne zabawy z rówieśnikami, wreszcie spory zakres autonomii i swobody, którą cieszyły się dzieci aborygeńskie aż do inicjacji – to wszystko miało być niejako emocjonalnym wkładem, procentującym w późniejszym okresie korzystania z pełni praw członka wspólnoty.

## W POWIJKACH

Podobnie jak w innych wspólnotach pierwotnych zdolność do posiadania licznych potomstwa była u Aborygenów miernikiem powodzenia i znaczenia ojca rodziny. Wśród wielu plemion małżeństwo było uznawane za pełnowartościowe dopiero po urodzeniu pierwszego dziecka. W aborygeńskiej Australii płodność zawsze była istotną i cenioną wartością. Do dziś na Ziemi Arnhema szeroko rozpowszechniony jest kult Matki Płodności, która odpowiada zarówno za narodziny, jak i rozwój wszystkich ludzi, zwierząt i roślin. Yirrkala opowiadają, jak to pewnego dnia przyniesiono do obozu upolowaną walabie<sup>7</sup>. Podczas podziału mięsa okazało się, że zwierzę było ciężarne. Natychmiast wszyscy obecni mężczyźni zaintonowali totemiczną pieśń przebłagalną. Po jej odśpiewaniu mogli bez obaw spożyć mięso walabii.

Wysoka ocena wartości płodności niekoniecznie przekładała się na entuzjastyczne przyjmowanie poczętego dziecka. Młode kobiety niechętnie zachodziły w ciążę, uważając, że przeszkadza im ona w nawiązywaniu kolejnych romansów. W wielu grupach dziewczyny w ogóle nie chciały mieć dzieci lub deklarowały, że będą ich miały najwyżej dwoje lub troje. Jednak mimo tych uprzedzeń w praktyce

---

<sup>7</sup> Rodzaj niewielkich kangurów.

Aborygenki nie rodziły rzadziej niż przedstawicielki pierwotnych wspólnot zbieracko-myśliwskich w innych częściach świata. Przeciętny odstęp czasowy między poszczególnymi porodami wynosił od półtora roku do dwóch lat.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że w grupach nomadycznych Australii młode kobiety zachodziły w pierwszą ciążę bardzo wcześnie jak na europejskie wyobrażenia. W większości plemion optymalny wiek na urodzenie pierwszego dziecka wynosił 13 lat, ale w wielu wspólnotach pierwsze dzieci rodziły już dziewczynki 11-letnie.

Aborygeński mężczyzna pytany o to, kto jest sprawcą narodzin jego dziecka, na ogół wskazywał ducha strzegącego miejsca czczonego w jego totemie. Nie znaczyło to jednak, że człowiek ten nie zdawał sobie sprawy z faktu swojego fizycznego ojcostwa. Jeśli nie powszechnie, to na pewno wśród dużej części plemion stosunek płciowy był wiązany z poczęciem i narodzinami<sup>8</sup>. Jednak w opinii Aborygenów miał on charakter jedynie pomocniczy. Do dzisiaj wielu krajowców uważa akt seksualny mężczyzny i kobiety jedynie za „przetarcie drogi” duchowi, który decyduje o poczęciu oraz narodzinach nowego człowieka. Tak dzieje się przynajmniej w przypadku mężczyzn – kobiety zawsze w większym stopniu wiązały poczęcie ze stosunkiem.

Na Wielkiej Pustyni Zachodniej uważa się, że do zapłodnienia potrzeba wielokrotnego przekazania nasienia. Stanowi ono materiał składowy, włącznie z krwią menstruacyjną, pokarmami spożywanymi przez ciążarną oraz jej mlekiem – z których to składników formuje się dopiero ludzki zarodek. Nasienie zbiera się w kobiecie, hamując upływ krwi menstruacyjnej. Zarodek wzrasta dzięki substancji będącej mieszaniną męskiego nasienia i pokarmu spożywanego przez kobietę we wczesnym okresie ciąży. Te dwa składniki oraz ich proporcje decydują o fizycznym podobieństwie narodzonego dziecka do obojga rodziców, względnie o podobieństwie do jednego z nich<sup>9</sup>.

Na północy Ziemi Arnhem do dziś wierzy się, że ojciec ma zasadniczy wpływ na kształt i wytrzymałość kości dziecka. Matka natomiast ma wpływ na ciało (mięso) i krew. Dziecko zwane jest tutaj *judu* („nasienie”) albo *djarmarguli* („wynik wysiłku”). W zachodniej części tego regionu utrzymuje się przekonanie, że nasienie zgromadzone w ciele kobiety z kilku, przeważnie od pięciu do sześciu codziennych stosunków tworzy „jajo”, które rośnie i nabiera mocy, czyli zarodek. Na jego budowę składają się nasienie i pożywienie matki, ale też mleko z piersi, którym płód odżywia się poprzez wewnętrzne kanały w jej ciele. Zarodek nie ma jeszcze charakteru osobowego. Wreszcie kolejny *coitus* sprawia, że pęka jego skorupka, a przez to pęknięcie dostaje się do wnętrza zarodka duch człowieka. To ojciec przyszłego chłopca lub przyszłej dziewczynki, poprzez stosunek, przebija skorupkę jaja i w ten sposób daje ducha zarodkowi, który dopiero od tej pory przybiera postać dziecka i rośnie

<sup>8</sup> Niektóre plemiona Australii Zachodniej uznawały za ojców dziecka mężczyzn, którzy przynosili kobiecie pożywienie podczas ciąży. Zob. Montagu 1974: 203–204. Przeważnie byli nimi bracia ojca biologicznego.

<sup>9</sup> Zob. Montagu 1974: 147.

jako płód. Mężczyzna ma dołożyć wszelkich starań, by zarodek mógł bez przeszkód usadowić się w ciele przyszłej matki jego dziecka.

Związki i podobieństwa zachodzące pomiędzy rodzicami a dzieckiem dla żyjącego w grupie nomadycznej Aborygena były rzeczą drugorzędną. Istotą sprawy – wierzył on – jest duch, dawca życia kształtujący ciało z jego mięśniami, ścięgnami, żyłami i krwią. Aborygeni, jak się wydaje, generalnie uznają ducha poczęcia za odrębny byt osobowy. Często jest on identyfikowany z rodowym totemem. Aran-dowie, plemię zamieszkujące pustynny środek kontynentu, do dziś pielęgnują wiarę, że kobieta, która zjadła owoce pewnej rośliny totemicznej, urodzi dziecko należące do totemu tej rośliny. Podobne myślenie reprezentowały dawniej wszystkie aborygeńskie plemiona. Wierzono, że cechy szczególne noworodka świadczą o jego związku z danym totemem, dlatego też dziecko zaraz po urodzeniu jest szczegółowo oglądane, by odnaleźć na jego ciele znaki świadczące o relacji totemicznej.

Pochodzenie różnych grup totemicznych, do których można należeć jedynie przez urodzenie, wyjaśnia mit ludu Wogait. Opowieść ta jest typową mitologiczną narracją aborygeńskich wspólnot, do niedawna przekazywaną w sposób ciągły, z pokolenia na pokolenie. Dziś jeszcze wiele grup aborygeńskich kultuwyje tradycję takich opowieści.

W Dartpur nad brzegiem morza były dwie przyjaciółki – Mamanduru i Moodja. Zbierały tam małże sercaki. Każda z nich, zbierając pożywienie, niosła swoje dziecko w kołyszce z kory. Wędrowały wzdłuż plaży, śpiewając – i były szczęśliwe.

Jednak Mamanduru pozazdrościła Moodji dziecka – było tak śliczne, że wszyscy w obozie przychodzili je polaskotać i patrzeć, jak się uśmiecha. Dziecko Mamanduru było brzydkie jak stary ptak żabiousty<sup>10</sup>.

Obie przyjaciółki położyły swoje śpiące dzieci w cieniu rozłożystego hibiskusa i korzystając z odpływu, poszły zbierać mięczaki. W pewnej chwili Mamanduru powiedziała:

– Mam już pełny koszyk, pójdę pod drzewo przy źródle ugotować małże na miodzie. – Kłamała, bo nie miała ich wcale wiele...

Wróciła pod drzewo, ukradła śpiące dziecko Moodji i uciekła z nim do buszu.

Kiedy Moodja wróciła obarczona sercakami, zobaczyła z rozpaczą, że jej śliczne dzieciątko zostało porwane, a na jego miejsce zdradliwa przyjaciółka pozostawiła jej swojego brzydala. Ruszyła w trudną drogę śladem porywaczki. Na szczęście była sprytną kobietą i dobrze orientowała się w terenie. Na koniec dopadła Mamanduru, gdy ta odpoczywała w kępie drzew pandanusa, nad zatoką słonej wody.

Kobiety zaczęły walczyć kijami. Mamanduru wołała, że ładne dziecko jest jej – zaś rozwścieczona Moodja rzuciła brzydkie dziecko na drzewo – i w tym momencie dziecko zamieniło się w żabę, matkę wszystkich żab drzewnych w okolicy. A Moodja, zraniona kijem w kolana, ze złamaną nogą, wycofała się do buszu, skacząc jak kangur. I rzeczywiście w końcu przemieniła się w walabię.

Przedtem jednak sprawiła Mamanduru porządne lanie głownią, którą wygrzebała z ogniska. Popiół z tej głowni dostał się do oczu kobiety i oślepił ją. Maman-

<sup>10</sup> Ptak australijski podobny do sowy.

duru rzuciła się do wody z dzieckiem Moodji na plecach – i tam przemieniła się w diugonia<sup>11</sup>.

Tymczasem dzieci dziecka-żaby czekały na drzewie na matkę, a kiedy ta się tam znalazła, wskoczyły jej do brzucha, po czym wyszły już jako jej własne dzieci. Odtąd żaby z okolicy są przyjaciółmi wszystkich dzieci-duchów.

A kangury żyją w skrubie<sup>12</sup>, diugonie w morzu, zaś żaby skrzeczą nocami na drzewach. Dlatego też mówimy, że diugonie i kangury dają nam pożywienie, a żaby – totemiczne dzieci.

Aborygeni uważają, że umieją rozpoznać płeć nienarodzonego dziecka. Robią to, odczytując kształt sutek ciężarnej, zarys jej brzucha czy też wygląd zmienionej twarzy. Możliwe jest ingerowanie w płeć nienarodzonego dziecka przez przywiązanie do przepaski kobiety małej włóczni, gdy pragnie się mieć syna, lub koszyka, jeżeli chce się mieć córkę. W aborygeńskiej kulturze nie wyróżnia się specjalnie chłopców, jak to bywa w innych kulturach.

Ciężarnej nie wolno jeść raków ani krabów. Nie wolno jej spożywać jamu, gdyż to mogłoby udusić dziecko, a także ryb złowionych w sieci. Nie może też jeść upolowanych młodych zwierząt.

Poronienie jest uważane za nieszczęście podobnie jak przedwczesny poród. Na ogół przypisuje się te wydarzenia wcieleniu ducha w niewłaściwą kobietę. Martwy płód musi zostać natychmiast pogrzebany lub nawet zjedzony przez matkę – by pochłonąć moc, która w przeciwnym wypadku szkodziłaby żyjącym.

Na liczne przypadki dzieciobójstwa wśród Aborygenów zwracali uwagę XIX-wieczni badacze. Wyszuli wniosek, jakoby zjawisko to było immanentnym elementem kultury krajowców. Te opinie wydają się jednak przesadzone. Niechęć do rodzenia dzieci mogła być związana z pierwszymi, nieszczęśliwymi kontaktami z Europejczykami, skutkującymi gwałtownym rozprzestrzenianiem się chorób zakaźnych i związaną z tym wysoką śmiertelnością dzieci. Generalnie rzecz biorąc, w życiu codziennym nomadów normą było zabijanie dzieci chorych lub zdeformowanych. Zabijano także bliźnięta oraz dzieci, których matki zmarły przy porodzie – jeżeli nie przyjęła ich szybko inna kobieta. W warunkach skrajnego niedoboru pożywienia dziecko mogło być zabite przez rodziców dla ulżenia losu całej grupy. Wspólnota zezwalała na zabicie dziecka, jeżeli matka miała jeszcze inne nieodstawione od piersi potomstwo, jeżeli dziecko sprawiało cierpienie lub komplikacje w ciąży i przy porodzie, a także wówczas, gdy urodziło się w wielodzietnej rodzinie.

Niemniej jest faktem, że wątek dzieciobójstwa jest stałym motywem aborygeńskiej mitologii. Przykładem niech będzie opowieść znana wśród ludów Półwyspu Jork w Queenslandzie:

Dawno, dawno temu w małym szałasie mieszkał Nargeerarr – Tęcza. Razem z nim mieszkały dwie jego córki z jego dwoma wnukami. Byli szczęśliwi do czasu, kiedy

<sup>11</sup> Morski ssak wód Oceanii, podstawa połowów na wielu wyspach i atolach.

<sup>12</sup> Australijska sawanna.

dziadek się postarzał i zniedołężniał, i nie mógł już więcej polować. Stał się zależny od swoich córek. W dodatku w kraju zapanowała susza i zwierzyna się rozeszła – ludzie musieli polować coraz dalej.

Pewnego dnia chłopcy oznajmili matkom, że są zmęczeni ciężką wędrówką i zostaną w obozowisku z dziadkiem. Siostry udały się w dół rzeki w poszukiwaniu świeżej ryby. Po dwóch dniach matki wróciły obarczone połowem – ale zastanowiła je niezwykajna cisza. Chłopców nie było widać. Ich dziadek spał w kącie szałas. Obudziły go i zapytały o chłopców. Wykręcał się, ale w końcu powiedział:

– Byłem bardzo głodny...

Myśląc, że coś złego stało się jego córkom i że te już nie wrócą, pozabijał i pozjadał swoich wnuków.

Kobiety po zachodzie słońca, kiedy tylko usłyszały chrapanie, podpaliły chatę. Uciekły, a kiedy się obróciły, zobaczyły, że ich ojciec zamienił się w kulę ognia, która wielkim łukiem przelatuje przez niebo. Nad wyspą Goulda zanurzył się w oceanie. Do dziś przypomina o nim tęcza.

Starsi Aborygeni do dziś opowiadają tę historię, młodszy natomiast – jeśli są jeszcze w stanie odczytać jej kulturowy kontekst – powinni ją przyjąć z morałem: trzeba dbać o „starego ojca”, jak nazywa się dziadka. Należy otoczyć go opieką, ale też pilnować i nie zostawiać samego w szałasie z małymi dziećmi. Te, jeśli zajdzie taka potrzeba, należy pozostawiać z kobietą. Stary człowiek jest jak duch – pozostawiony samemu sobie pożera własne wnuki.

Jest w tej opowieści reminiscencja czasów głodu – w dawnych, wędrownych czasach występowały one okresowo – w których nieraz dochodziło do aktów kanibalizmu. Najbardziej narażoną grupą byli właśnie ludzie starsi. Niezdolni do samodzielnego zdobywania pożywienia, byli zdani na łaskę młodszych członków wspólnoty. Gdy ich zabrakło, starszy człowiek był praktycznie skazany na śmierć głodową. Stąd paniczny lęk „starego ojca”, strach, który doprowadził go do zbrodni.

Kolejną reminiscencją są realia, które z dzisiejszej perspektywy określilibyśmy jako patologiczne. Wykorzystywanie seksualne dzieci w rodzinach było częścią aborygeńskiej codzienności, dziś zaś, wśród ludności rodzimej zamieszkującej uboższe rejony australijskich miast stanowi smutne dziedzictwo dawnych czasów. To także jedna z przyczyn występowania w opowieści wątku ograniczonego zaufania do członków najbliższej rodziny.

Jednak dzieciobójstwo dokonane z motywów innych niż kulturowo uzasadnione (zob. podane przykłady z kanonu aborygeńskiej „eugeniki”) nieodmiennie było uważane za zło. Czyniących je bohaterów mitów zawsze spotyka kara, jak w opowieści znanej wśród ludu Mowanjum:

Dwie matki poszły do pracy i pozostawiły swoje pociechy pod opieką ojca. Malcy otrząsali wielką gałąź, a ich ojciec robił groty do włócznie. Gdy odrąbywał kawałek suchego drzewa, robił przy tym hałas, a chłopcy zaczęli z niego szydzić:

– Pierdzisz!

Wołali tak za każdym razem, gdy odrąbywał gałąź.



**prof. dr hab. Wojciech Bęben**

Antropolog, religioznawca.

Kierownik Zakładu Etnologii i Antropologii Kulturowej  
na Wydziale Historycznym Uniwersytetu Gdańskiego.

Przez około trzydzieści lat badał kultury ludów Australii i Oceanii.

Rekomenduję do publikacji pracę profesora Wojciecha Bębna jako wartościową pozycję etnograficzną. Z pewnością przybliży ona odbiorcom (etnologom, specjalistom od edukacji, kulturoznawcom) specyfikę tradycyjnych i współczesnych obrazów świata dzieci w tubylczych społecznościach Australii i wysp zachodniego Pacyfiku.

*Z recenzji prof. dr. hab. Aleksandra Posern-Zielińskiego*

