

SŁAWOJ SZYNKIEWICZ

ROZPAD RODZINY MACIERZYTEJ NA SUMATRZE A POZYCJA SPOŁECZNA KOBIETY

Teza o istnieniu matriarchatu jako przedpatriarchalnego etapu rozwoju społecznego ludzkości, wysunięta jeszcze w XIX wieku, stanowi nadal — wprawdzie w zmienionej postaci — zagadnienie frapujące etnografa. Zarzucenie dyskusji nad nią, oznaczające często brak zaufania dla jej płodności, nie równa się wcale milczącej zgodzie na pogląd o jej bezprzedmiotowości. Wynika wyłącznie z przekonania, że przy obecnym stanie wiedzy trudno jest rozstrzygnąć trwający od dawna spór. Przeważa jednakże opinia, że walory naukowe posiadać może przede wszystkim analiza organizacji czy funkcjonowania rodu macierzystego, a nie próby umieszczenia go w schemacie ewolucyjnym.

Niniejszy artykuł ograniczy się jedynie do analizy wybranego aspektu organizacji społecznej uznanej za matriarchalną, mianowicie pozycji społecznej kobiety na tle rozpadu rodziny macierzystej w Minangkabau. Ponieważ temat ten wchodzi w zakres rozważań nad matriarchatem, celowe będzie dokonanie przeglądu stanowisk, jakkolwiek bez ambicji przedstawienia historii problemu.

Myśl o powszechności matriarchatu jako etapu rozwojowego społeczeństw nie od razu została włączona w skład teorii ewolucjonistycznej w etnografii¹. Pojawiła się ona w kręgu myśli prawniczej jako wynik poszukiwań praw społecznych rządzących życiem ludzi, jednakże całkowicie w ich aspekcie legalistycznym. Mocno utrwalony w prawie rzymskim patriarchalizm i związany z nim system pokrewieństwa oraz dziedziczenia własności — tak ważny dla koncepcji prawniczej — ukierunkował zainteresowania prekursorów trwającego później długie lata sporu. Charakterystyczne jest, że dopiero od połączenia rozważań

¹ Morgan po zapoznaniu się z wynikami przemyśleń Bachofena dopuścił możliwość, że organizacja społeczna ludów pierwotnych oparta była na prawie macierzystym, zanim „po pojawieniu się własności masowej” przekształciła się w patriarchalną. L. H. Morgan, *Spółeczeństwo pierwotne*, Warszawa 1887, s. 67.

nad pokrewieństwem i przekazywaniem własności rozpoczyna się linia rozumowania, która doprowadziła do powstania teorii matriarchalnej lub patriarchalnej. Wcześni socjologowie, jak Spencer, Durkheim czy Pareto, którzy zaczęli studiowanie społeczeństwa od jego ekonomicznych instytucji, a więc systemu własności lub podziału pracy, nie mogli się spotkać z etnografami-prawnikami na tej samej drodze myślowej, a nawet po ogłoszeniu wspomnianych teorii wykazali dla nich brak zainteresowania. Podejście tych ostatnich prowadziło do budowy zwartej struktury prawnej określającej stosunki między członkami grupy, a zatem do wyodrębnienia ludów o podobnym systemie prawnym. Koreluje to z metodologicznym wymogiem tworzenia typów (idealnego modelu społeczeństwa, do którego przyporządkowujemy spotykane w praktyce) jako podstawowego narzędzia porządkowania zjawisk. Takie rozumowanie umożliwiło Bachofenowi stworzenie z poszczególnych przekazów antycznych etapu gynajkokracji (władztwa kobiet) będącego pierwszym okresem dziejów ludzkości, posiadającym zwyczajowo skodyfikowany zespół zasad obowiązujących członków rodu i społeczeństwa, a zatem pierwszym systemem prawnym.

Również McLennan, zaliczany do twórców teorii matriarchatu, przyjął prawny punkt wyjścia. Na konsekwencje odrzucenia takiego stanowiska wskazuje przykład Westermarcka, który — mimo iż był przeciwnikiem koncepcji matriarchatu — tylko pośrednio związany jest z teorią wiecznego patriarchatu. Pożyteczne w tym względzie jest porównanie definicji małżeństwa podanych przez McLennana i Westermarcka.

Pierwszy z nich stwierdza: „Małżeństwo... oznacza związek (union) mężczyzny i kobiety jako prawną relację mąż—żona i w ten sam sposób może być określone przez miejscowe prawo lub zwyczaje”² [podkreślenie S. S.]. Drugi zaś: „małżeństwo jest niczym innym, jak mniej lub bardziej stałym związkiem (connection) między przedstawicielem płci męskiej i żeńskiej trwającym dłużej poza akt kontynuowania gatunku i urodziny potomka”³. Ta ostatnia definicja (zbudowana zresztą w ten sposób, by do wyraźnych celów ideologicznych objęła również zwierzęta) wykazuje w przeciwieństwie do poprzedniej brak zainteresowania pozaetycznymi normami społecznymi regulującymi stosunki między członkami grupy. Usuwając z rozumowania element prawny Westermarck poszedł w kierunku obrony konkretnej instytucji kulturowej — mianowicie monogamii. Zupełnie inaczej McLennan. Określając przedmiot swoich badań jako „prawną relację mąż—żona”

² J. F. McLennan, *Studies in Ancient History*, London 1896, s. 44.

³ E. Westermarck, *The History of Human Marriage*, t. 1, London 1921, wyd. V, s. 71 (wyd. I ukazało się w r. 1891).

mógł skonstruować na tej bazie koncepcję prawnej przewagi kobiet w społeczeństwie na pewnym etapie rozwoju. Powyższe zestawienie definicji małżeństwa jest jednym z przykładów wpływu założeń teoretycznych na rezultaty badań. Historia sporu o matriarchat dostarcza nam więcej okazji do obserwowania podobnej zależności.

W roku 1861, tzn. w tym samym, w którym Maine ogłosił swoją teorię patriarchatu, ukazała się praca Bachofena⁴. Przeprowadza w niej autor dowód na powszechność etapu matriarchatu, charakteryzującego się następującymi zasadami obowiązującymi w życiu społecznym: uprzywilejowana pozycja kobiety i jej decydująca rola polityczna, przekazywanie dzieciom imienia poprzez matkę, przynależność dzieci do grupy społecznej matki, wreszcie dziedziczenie własności jedynie przez kobiety. Bachofen wysunął tezę, że etap ten poprzedzał ostatecznie stadium rozwoju ludzkości — patriarchat. Należy przy tym podkreślić, że konstrukcja Bachofena nie zmierzała do wyróżnienia etapów rozwoju rodziny, a jedynie rozwoju społeczeństwa z punktu widzenia pozycji zajmowanej w nim przez kobiety⁵. Niezależnie od niego McLennan⁶ publikuje pogląd o wykształceniu się z promiskuityzmu egzogamicznego i matrylinearnego rodu poprzedzającego ród patrylinearny. Jego pogląd, że rodzina wykształciła się dopiero w trzeciej instancji po plemieniu opartym na więzach terytorialnych i rodzie — na więzach pokrewieństwa, a także szeroko spopularyzowane i rozszerzone przez Engelsa⁷ wnioski Morgana wywołały reakcję Westermarcka broniącego odwieczności rodziny monogamicznej. Z uwagi na popularność Westermarcka i udzielone mu poparcie szerokich kół klerykalnych Europy powrócił do konstrukcji McLennana Briffault⁸, który reprezentował lewicową ideologię społeczną. W ten sposób koncepcja matriarchatu związana została pośrednio z ideologiczną w swojej naturze walką skrajnych poglądów na pochodzenie rodziny. Olbrzymie dzieło Briffault, zawierające mnóstwo materiału, było w zasadzie ostatnim głosem z serii wczesnych teoretyków matriarchatu. Trwająca od po-

⁴ J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynäokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Stuttgart 1861.

⁵ Tak więc zgodnie z jego koncepcją matriarchat (gynajkokrację) poprzedzały dwa okresy: heteryzm — epoka nieuporządkowanych stosunków społecznych, a także płciowych, oraz amazonizm — uniwersalny etap przejściowy charakteryzujący się zbrojnym oporem kobiet przeciwko brutalnemu traktowaniu ich przez mężczyzn. Dopiero gynajkokracja wprowadzić miała stabilną instytucję małżeństwa w formie monogamicznej.

⁶ J. F. McLennan, *Primitive Marriage*, London 1865.

⁷ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, wyd. I, Zurich 1884.

⁸ R. Briffault, *The Mothers*, London 1927.

czątku XX w. krytyka teorii matriarchatu doprowadziła do spadku zainteresowania zagadnieniem. Krytyka, podjęta głównie przez anglosaskich antropologów społecznych, dotyczyła przede wszystkim tezy o uniwersalności stadium oraz szczególnie silnie wyeksponowanej przez Bachofena idei władztwa kobiet jako podstawowego wyznacznika tego etapu rozwoju społeczeństwa. Materiał zbierany u współczesnych ludów pierwotnych rzeczywiście ich nie potwierdza ani też zdecydowanie nie obala. Stwierdzono więc, że uprzywilejowanie kobiet nie musi iść w parze z matrylinearnością czy matrylokalnością, a podrzędna jej pozycja z patrylinearnością. Poza tym nie zaobserwowano wypadku, który by uzasadniał dosłowność pojęcia „matriarchat”, jakkolwiek istnieją społeczeństwa, w których zinstytucjonalizowana rola żony i matki jest wyższa niż męża i ojca, mimo że jednocześnie stosunek ten może być odwrotny w relacji kobieta — jej męscy krewni. Wymieniona tu sytuacja często uznawana bywa za definicję matriarchatu⁹. Z wieloma wątpliwościami spotkało się też twierdzenie o sukcesywności stadium matriarchalnego po promiskuityzmie, a przed patriachatem. Uznano, że nie można dowieść istnienia etapu promiskuityzmu ani też przejścia matriarchatu w patriachat wskutek zmiany gospodarki kopieniackiej na rolnictwo sprzężajne, czy też na pasterstwo. Dane wskazują również, że wątpliwe są poglądy o względnej wyższości kultury patriachalnej nad matriarchalną. Jednakże opinie i tu są rozbieżne. Tak np. W. P. Schmidt zdecydowanie wiąże ród macierzysty z kopieniactwem¹⁰.

Lowie¹¹ i Linton¹² dochodzą do wniosku, że rody macierzysty i patriachalny mogą istnieć niezależnie od siebie i że jest to uwarunkowane wypływającą ze społecznego podziału pracy rolą poszczególnych płci w gospodarce¹³. Kroeber¹⁴ i Olson¹⁵ ogólnie zakładając również niezależność tych dwu rodzajów organizacji dopuszczają ewentualność przejścia matrylinearności w patrylinearność. Sumując trzeba stwierdzić, że w zachodniej etnografii zdecydowanie przeważa tendencja do

⁹ Por. M. Mead, *Woman. Position in Society*, [w:] *Encyclopaedia of the Social Sciences*, New York 1949, s. 193.

¹⁰ P. W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, „*Studia Instituti Anthropos*”, t. 10: 1955, s. 186.

¹¹ R. H. Lowie, *Primitive Society*, London 1961, s. 463.

¹² R. Linton, *The Tree of Culture*, New York 1957, s. 692.

¹³ Takie założenie przy zachowaniu ewolucjonistycznego schematu rozwoju gospodarczego siłą rzeczy implikowałoby ewolucyjne następstwo patriachatu po matriarchacie. Schemat ten jednakże nie jest obecnie w całości przyjmowany bez zastrzeżeń.

¹⁴ A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago 1952, s. 437.

¹⁵ R. L. Olson, *Clan and Moiety in Native America*, „*Publications in American Archaeology and Ethnology*”, t. 33: 1933.

unikania generalizacji typowych dla XIX w. oraz dążenie do rozczłonkowania teoretycznej wizji matriarchatu na jej części składowe podlegające obserwacji badacza. Dotyczy to głównie matrylinearności i matrylokalności, przy czym — jakkolwiek często się to zdarza — nie muszą one współwystępować. Wykazały to chociażby badania Malinowskiego na Wyspach Trobriandzkich, gdzie patrylokalności towarzyszy matrylinearność. Zaprezentowane wyżej poglądy stanowią wyjście pośrednie, tym bardziej możliwe do przyjęcia, im bardziej okazuje się, że nie można dowieść bachofenowskiej lub pokrewnej jej teorii matriarchatu ani też jej obalić. Mimo wszystko zbyt surowa wydaje się być ocena Piddingtona¹⁶, który stwierdził, że „matriarchat» jest to koncepcja, której nikt dziś poważnie nie powinien bronić”. Są bowiem uczeni wychodzący z założenia, że powoływaniem się na współczesne kultury nie można dowodzić niebyłości matriarchatu, jako że odnosi się go do dalekiej przeszłości, a obserwowane dzisiaj instytucje, którym przeciwnicy matriarchatu nadają istnienie niezależne od matriarchalnej organizacji społeczeństwa, są niczym innym, jak jej przeżytkami. Pogląd podobny przeważa w etnografii radzieckiej, która tezę o uniwersalności matriarchatu włączyła do teorii rozwoju społeczeństw. Niektórzy radzieccy etnografowie traktują stosunek do powyższej tezy jako pomocnicze kryterium postępowości badacza¹⁷.

Najwybitniejszym przedstawicielem radzieckiej nauki o matriarchacie jest Koswen. Zachowując ogólną ideę bachofenowską złagodził on niektóre tezy Bachofena, przystosowując je do bieżącego stanu wiedzy o społeczeństwach pierwotnych. Tak więc stwierdza m. in., że „rozwój matriarchatu w różnych epokach i różnych konkretnych społeczeństwach przebiegał niejednakowo i wysoce nierównomiernie. Dotyczy to zarazem rozwoju ustroju rodowego w jego całokształcie. Dlatego jedne matriarchalne społeczeństwa rodowe mogły i musiały pozostać na bardzo niskim szczeblu rozwoju, inne — osiągnąć poziom form wysoce rozwiniętych”¹⁸. Według Koswena przejście do patriarchatu dokonuje się poprzez przekształcenie rodziny macierzystej w patriarchalną wywołane przemianami w społeczno-gospodarczej pozycji obu płci¹⁹.

W ostatnim czasie na gruncie nauki polskiej zakwestionował tezę o powszechności stadium matriarchatu J. Kulczycki stwierdzając, że

¹⁶ R. Piddington, *An Introduction to Social Anthropology*, t. 1, London 1952, s. 171.

¹⁷ Por. M. O. Koswen, *Matriarchat. Istorija problemy*, Moskwa 1948.

¹⁸ M. O. Koswen, *Historia kultury pierwotnej w zarysie*, Warszawa 1955, s. 177.

¹⁹ M. O. Koswen, *Siemiejnaja obszczina (opyt istoriczeskoj charakteristiki)* „Sowietskaja Etnografija”, nr 3: 1948, s. 3—32.

należy ją mniej stanowczo formułować, zachowując jednakże twierdzenie o prawidłowości tego stanu²⁰. Ani u Koswena, ani u innych radzieckich teoretyków społeczeństwa pierwotnego, jak np. u Jefimienki lub Potiechina, nie znajdujemy definicji pojęcia matriarchatu, mimo że jest ono często używane. Nie jest to wina przeoczenia, gdyż Koswen z uwagi na dobro dyskusji apeluje o ostrożne określanie tego trudnego przedmiotu. Definicję taką można jednak odtworzyć na podstawie publikowanych wypowiedzi wspomnianych uczonych. Dla matriarchatu jej *differentia specifica* brzmiały następująco: uniwersalność, prawidłowość dla społeczeństw o poziomie sił wytwórczych właściwych neolitowi (pamiętając o cytowanym wyżej zastrzeżeniu), wyższa lub równa mężczyźnie pozycja kobiety w życiu społecznym, występowanie rodziny macierzystej stanowiącej wspólnotę ekonomiczną.

Jak wynika z powyższego przeglądu, istnieje duża różnica stanowisk. Wybór jednego z nich, gdyby był potrzebny, niewątpliwie byłby trudny²¹. Wydaje się, że dla zrealizowania celu niniejszego artykułu wystarczy, pamiętając o braku zgody, stwierdzić, co następuje. Każda jednostka ludzka jest członkiem wielu grup uwikłanych w system zwany organizacją społeczną. System ten określają zasady związane z kilkoma wyznacznikami, z których do najważniejszych należą: pokrewieństwo, płeć, stan cywilny, wiek, zamieszkanie. Wpływają one często decydująco na obraz kultury konkretnego społeczeństwa i dlatego mogą służyć czasem za podstawę klasyfikacji społeczeństw. Zależnie od wyznacznika wziętego za podstawę klasyfikacja taka ma różną wagę dla teorii kultury. Możliwy jest więc dychotomiczny²² podział na ludy współdziałające i współzawodniczące²³; na społeczeństwa, których sprawne funkcjonowanie wymaga aktywniejszej roli kobiet niż mężczyzn, i na takie,

²⁰ J. Kulczycki, *Teoria matriarchatu w świetle prac radzieckich*, Wrocław 1955, s. 49, 50.

²¹ Pod wieloma względami dyskusja nad matriarchatem przypomina spór o totemizm. Być może bez poważniejszych oporów zaakceptowane zostanie takie rozumienie tego terminu, które odbierze mu znaczenie zintegrowanej organizacji społecznej posiadającej konkretne, strukturalnie powiązane instytucje matriarchalne, a będzie oznaczało zbiór niezależnych, niekiedy współwystępujących instytucji.

²² Nie zawsze w naukach społecznych klasyczny, arystotelesowski schemat dychotomiczny jest praktyczny w użyciu. Często wygodniej jest przyjąć do celów porządkowania zasadę *continuum* obrazującego nasilenie cech jakościowych. Użyteczna jest ona także w tych wypadkach, gdy może zaistnieć spór o to, czy dane społeczeństwo jest matriarchalne, czy patriarchalne lub bardziej prawdopodobne, gdy będzie chodziło o określenie „stopnia matriarchalności”.

²³ Przyjęty np. bez większego powodzenia przez Margaret Mead w jej pracy *Cooperation and Competition Among Primitive Peoples*, New York 1937.

które tego nie wymagają; na społeczeństwa tworzące grupy oparte na więzi pokrewieństwa według reguł matrylinearności, jak również na stosujące reguły pątrylinearności. O wartości i przydatności takich i wielu innych możliwych klasyfikacji decydują różne czynniki, lecz omawianie ich na tym miejscu nie jest potrzebne.

Wydaje się, że ostatni z wyżej przytoczonych podziałów współczesnych społeczeństw, połączony z dwoma równoległymi mu podziałami, których podstawą w pierwszym wypadku jest dziedziczenie po linii jednego z rodziców, a w drugim rezydencja małżeństwa, pozwala wyodrębnić społeczeństwa nazywane matriarchalnymi. W tym znaczeniu też będę stosował tutaj termin „matriarchat”. Usuwam w ten sposób poza zasięg zainteresowania sprawę matriarchatu jako etapu historycznego rozwoju. Przedmiotem bowiem dalszych rozważań będzie lud współczesny, powszechnie w literaturze uznany za jeden z najwybitniejszych przykładów do niedawna obserwowanego matriarchatu.

*

Do innych terminów, które wymagają sprecyzowania dla jasności niniejszego artykułu, należą:

rodzina elementarna — rozumiem przez nią parę małżeńską (niekoniecznie cechującą się stałą współrezydencją) z dziećmi wymagającymi fizycznej lub społecznej opieki rodziców;

matrylinearność — zasada przekazywania potomkom poprzez matkę majątku, pokrewieństwa i członkostwa grupy, lub też któregoś z tych elementów z osobna;

matrylokalność — zasada zamieszkiwania rodziny elementarnej z rodziną lub grupą rodową kobiety;

rodzina macierzysta lub matriarchalna — wielka rodzina złożona z kilku pokoleń, będąca ekonomiczną i terytorialną wspólnotą charakteryzującą się matrylokalnością i pełnym kompleksem matrylinearnym (patrz: matrylinearność).

Konieczne jest także określenie dwu następnych pojęć ważnych z punktu widzenia celu tego artykułu. Uprzywilejowana pozycja społeczna kobiety występuje wówczas, gdy istnieją: 1) możliwość sprawowania w grupie, której jest ona członkiem, władzy opartej na prestiżu osobistym i instytucjonalnym (w związku z wykonywaniem określonej funkcji) w stopniu wyższym niż mężczyźni oraz w taki sposób, że o ile w grupie również mężczyźni posiadają władzę, to jest ona tylko transmisją władzy kobiet i może być przez nie zlikwidowana; 2) niewystępowanie dyskryminacyjnego traktowania kobiet w porównaniu z mężczyznami przez obowiązujące w grupie prawo.

Przez władzę rozumiem w tym wypadku wpływanie na decyzje dotyczące całej grupy lub też jej poszczególnych członków, jeżeli w rachubę wchodzi sprawy związane z kontynuacją funkcjonowania tej grupy. Wykluczam władzę w stosunkach osobowych, których konsekwencje dotyczą wyłącznie zainteresowanych jednostek, gdyż ta zależna jest również od cech charakterologicznych. Włączam natomiast np. decyzje o małżeństwie, ponieważ reprodukcja jest problemem społecznym i za taki uznana została u Minangkabau.

Stopień, w jakim prawo faworyzuje kobietę w stosunku do mężczyzny (lub odwrotnie), oraz zakres władzy sprawowanej przez kobiety stanowią walor ilościowy, którego wymiarzenie byłoby użyteczne przy badaniach porównawczych. Nam chodzić będzie tylko o ustawienie pozycji społecznych obu płci względem siebie i zaobserwowanie, jakie w tej mierze zachodzą przesunięcia. M. in. ważne więc będzie występowanie odpowiednich norm prawnych, a nie częstotliwość ich stosowania.

Dla uzyskania jasności rozważań nad sytuacją kobiet u Minangkabau konieczne jest — wydaje się — wprowadzenie następnego pojęcia. Jest nim *bezpieczna* pozycja społeczna kobiety, którą definiuję jako możliwość realizacji podstawowych interesów ekonomicznych w ramach trwałej rodziny. Oznacza to zapewnienie bytu sobie i dzieciom przy założeniu, że tak matka, jak i dzieci pozostają członkami grupy uznawanej za rodzinę, niezależnie od tego, czy będzie to wielka rodzina macierzysta, czy też elementarna.

Podstawowa teza do udowodnienia w tym artykule brzmi, że macierzysta rodzina Minangkabau, obserwowana od końca XIX w., nie charakteryzuje się uprzywilejowaną pozycją kobiety, natomiast stwarza warunki konieczne do zachowania jej bezpieczeństwa społecznego.

Dowiedzenie prawdziwości tej tezy będzie równoznaczne ze stwierdzeniem braku zależności pomiędzy matrylinearną i matrylokalną organizacją grupy a zjawiskiem uprzywilejowanej pozycji społecznej kobiety u Minangkabau. Prawdziwe więc będzie wówczas twierdzenie, że w wypadku Minangkabau rezydencja i sposób dziedziczenia oraz władza w grupie są niezależnymi od siebie aspektami organizacji społecznej.

W dalszym ciągu możliwe będzie stwierdzenie, że zjawiska powodujące zagrożenie tego, co nazwane zostało bezpieczną pozycją społeczną kobiety, tkwiły w prawie zwyczajowym społeczeństwa Minangkabau w okresie dominacji rodu macierzystego, a ich ujawnienie spowodowane zostało dezintegracją tego rodu i przejmowaniem przez rodzinę elementarną ekonomicznych funkcji rodziny macierzystej. Proces ten wywołany został wejściem Minangkabau w zasięg działania kapitalistycznej

gospodarki towarowej i zmianami w stosunkach własności w ramach rodziny macierzystej.

*

Nazwa Minangkabau oznacza terytorium znane w administracyjnej terminologii Holendrów jako Rezydencja Zachodniego Wybrzeża Sumatry oraz narodowość zamieszkującą to terytorium. Centrum kulturowe regionu stanowi wyżyna Padangu. Podstawą gospodarczą Minangkabau jest rolnictwo z zastosowaniem irygacji. Uprawia się tam głównie ryż, palmę kokosową, kawę, orzeszki ziemne. W XIX w. na tereny zachodniej Sumatry wkroczyła gospodarka plantacyjna.

W licznych miastach i osiedlach od dawna poważne znaczenie ekonomiczne posiada rzemiosło (obróbka metali, tkactwo i in.) znajdujące się na wysokim poziomie technicznym i artystycznym. W rejonach przybrzeżnych istotną rolę odgrywał także handel morski.

Minangkabau zalicza się do Malajów²⁴. Istnieją opinie, że Minangkabau stanowi „kolebkę” Malajów, z której ci rozprzestrzenili się na archipelag i Malakkę. Część mieszkańców Negri Sembilan (kraj na półwyspie Malakka, członek Malajzji) także nazywa siebie Minangkabau; są oni potomkami emigrantów z Sumatry. Minangkabau Negri Sembilan posiadają organizację społeczną bardzo zbliżoną do tej, która charakteryzuje ich imienników z wyspy.

Od XV w. Minangkabau znalazło się w strefie wpływów islamu, który nie wprowadził zasadniczych zmian w życiu społecznym ludu aż do tzw. wojny Padris (1821—1837), w czasie której miejscowi ortodoksyjni mahometanie pokusili się o wprowadzenie reform metodą siły. obrońcy tradycyjnego społeczeństwa rządzonego prawem zwyczajowym zwanym *adat* wykorzystali w walce pomoc Holendrów i od tego czasu datuje się ekspansja kolonialnej gospodarki na dotychczas stosunkowo izolowane terytorium Padangu.

Przed przystąpieniem do przedstawienia przemian w organizacji rodziny macierzystej wybiorę za punkt wyjścia niektóre elementy struktury społecznej związane z organizacją wielkiej rodziny w ich stanie sprzed wprowadzenia nowych stosunków gospodarczych. Obraz, który tu przedstawię, będzie nosił charakter statyczny dla łatwiejszego uchwycenia zmian, które zaszły w nim od końca XIX w. Jest to niewątpliwie uproszczenie wywodzące się nie tylko z chęci ułatwienia rozumowania, ale także stąd, że dostępna mi literatura tylko w ten sposób relacjonuje układ tradycyjnej organizacji, którego prawdopodobnie

²⁴ Niekiedy zwani Malajami późnymi lub Deutero-Malajami.

w praktyce nie można było obserwować całościowo. Na taki stan złożyły się m. in. następujące powody.

Materiały, którymi dysponowałem, dostarczyły opisów odnoszących się do różnych okresów — od informacji zebranych w wieku XIX przez Wilkena²⁵, a powtórzonych w różnych pracach późniejszych, aż po wycinkowe doniesienia o sytuacji obserwowanej w XX w. Założeniem większości z nich było przedstawienie tradycyjnej organizacji matriarchalnej, a dokonano tego stosując zasadę *praesens ethnographicum*.

Wykorzystane materiały dotyczą także różnego terytorium. Obszar zamieszkały przez Minangkabau jest stosunkowo wielki²⁶, niektórzy autorzy włączają do niego okręgi Indragiri i Korinczi. Poszczególne rejony miały nieraz różną historię i w niejednakowym też czasie weszły w kontakt z kolonizacją holenderską. Co prawda wielu piszących interesowało się przede wszystkim wyżyną Padangu, ale to, co jest przez nich nazywane oryginalną strukturą społeczną, skonstruowane zostało na podstawie danych pochodzących z całego terytorium, które mogło być pod tym względem zróżnicowane w przeszłości, tak jak jest dziś.

W dodatku większość opisów sporządzonych w XIX czy w XX w. opierała się na wywiadach przeprowadzonych wśród samych Minangkabau, głównie osób spełniających pierwszoplanowe role społeczne, co w pewnym stopniu subiektywizowało ich wypowiedzi. W ten sposób informacje pochodzące od przywódców odpowiedzialnych za przestrzeganie przez grupę prawa zwyczajowego relacjonować musiały stan idealny wymagany przez to prawo.

Najistotniejszą jednak przyczyną scharakteryzowanego stanu rzeczy była właściwa badaczom Minangkabau, tak w XIX, jak i w XX w., pogoń za relikdami przeszłości i kuriozami kulturowymi, która spowodowała, że dokumentowali oni niemal wyłącznie tradycyjne formy organizacji rodu macierzystego, pomijając niewątpliwie zachodzące wówczas zmiany. Rezultatem tego była archaizacja obrazu społeczeństwa Minangkabau, która siłą rzeczy musi znaleźć swoje odbicie w opracowaniach opartych na tychże badaniach²⁷.

Z tymi wszystkimi zastrzeżeniami przystępuję do zaprezentowania organizacji społecznej Minangkabau z okresu dominacji *adatu*, czyli

²⁵ G. A. Wilken, *Verspreide geschriften*, Semarang 1912.

²⁶ Łącznie z Indragiri i Korinczi wynosi on 70 624 km². Terytorium to zamieszkałe było w 1930 r. przez 2 073 647 osób.

²⁷ Na tę sytuację zwraca uwagę J. V. Maretin, *Otmiranije pieriežitkow matierinskogo roda v siemiejno-bracznych otnoszenijach minangkabau (pierwaja połowina XX wieku)*, „Sowietskaja Etnografija”, nr 3: 1960, s. 76.

prawa zwyczajowego obowiązującego w tym społeczeństwie do czasu rozpadu wielkiej rodziny matriarchalnej. Z sytuacji przedstawionej powyżej wynika także stosowanie w opisie czasu teraźniejszego, co nie implikuje aktualności przytaczanych faktów.

System grup społecznych, do których należeli Minangkabau, był — i w zasadzie pozostał do dziś — skomplikowany. Można je generalnie podzielić na grupy wyodrębnione na podstawie terytorialnej i genealogicznej. Z tych pierwszych największą jednostką jest *negeri* (*nagari*, *negari*), lokalna republika, jak ją nazywa Schrieke²⁸. Obejmuje ona jedno lub kilka osiedli i nosi obecnie charakter administracyjny. Wszystkie *negeri* mają od dawna ustalone granice określające zasięg ziemi, z której mogą korzystać jego mieszkańcy. *Negeri* jest jednostką endogamiczną.

Jednostką podrzędną w stosunku do poprzedniej jest osiedle — *kota*. Stanowi ono grupę domów rodowych (*rumah kamanakan*) oraz spichlerzy, obok których istnieją meczet i *balai* — wspólny dom młodzieży, a jednocześnie miejsce obrad. *Kota*, tak jak i *negeri*, posiada radę starszych kierującą sprawami społeczności. Dalsze grupy lokalne, poczynając od dzielnicy w osadzie, a skończywszy na długim (wielkim) domu, są już ściśle związane z podziałem rodowym.

Najszerszą grupą genealogiczną jest *suku*. Wszyscy w zasadzie Minangkabau podzieleni są między cztery *suku* noszące nazwy Koto, Piliang, Bodi i Tjaniago. *Suku* jest uważane za rozrośnięty ród pierwotny²⁹, toteż dalej będę zamiennie używał terminu ród i *suku*. Członkowie tego samego *suku* są rozrzućeni po całym kraju Minangkabau i łączy ich głównie przekonanie o wspólnym pochodzeniu oraz nakaz endogamii. W każdym osiedlu zamieszkują przedstawiciele wszystkich czterech rodów. Mieszkańcy osiedla wywodzący się z tego samego rodu stanowią zwartą grupę zajmującą najczęściej odrębną dzielnicę, zwaną *kumpulan rumah*, i reprezentowaną w radzie *negeri*. W przeciwieństwie do *negeri* ród (rozumiany tutaj, jak również w dalszym ciągu, jako ta część *suku*, która zamieszkuje jedno *negeri*) jest jednostką silnie zintegrowaną i dopiero przynależność do niego nadaje człowiekowi pełne prawa członka społeczeństwa. Obywatel *negeri* nie adoptowany przez ród stoi poza nawiasem życia społecznego.

²⁸ B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies. Selected Writings*, cz. I, Hague—Bandung 1955, s. 95.

²⁹ W miarę wzrostu liczby ludności i utraty kontaktów między częściami składowymi *suku* dzieliły się one na mniejsze — również egzogamiczne — grupy, zwane *kampueng* lub także *suku*. Raporty holenderskie z lat dwudziestych XX w. wymieniały 24 do 27 wtórnych *suku*, Maretin zaś przytacza liczbę 96 *kampuengów*.

Każda grupa genealogiczna Minangkabau pieczołowicie pielęgnuje podania o założeniu jej przez przodka płci żeńskiej. Im większa i bardziej złożona grupa, tym bardziej podania takie komplikują się, stają się odległe, przybierają postać mitu. Stosunkowo najjaśniej i bardziej wiarogodnie przedstawia się tradycja przodka w podstawowej grupie społecznej Minangkabau *sa-buwah-parui*, czyli wielkiej rodzinie. Tu założycielem miała być rzeczywiście istniejąca kobieta nazywana *ibu* (matka) lub *nini* (najstarsza kobieta)³⁰. *Sa-buwah-parui* („wywodzący się z jednego łona”) lub w skrócie *parui* obejmuje z reguły pięć generacji „wszystkich, którzy mieszkają obok siebie, mają wspólny grób, te same pola ryżowe”³¹. Członkowie jej (*waris*) zamieszkują najczęściej kilka domów położonych w sąsiedztwie. Działalność gospodarcza prowadzona przez wielką rodzinę (*parui*), kwalifikuje ją do nazwy zasadniczej ekonomicznej jednostki w społeczeństwie Minangkabau. Żadna bowiem jej część składowa, tak grupa, jak i poszczególne osoby, nie jest uprawniona do podejmowania decyzji i przedsięwzięć natury gospodarczej, które nie uzyskałyby zgody *parui*.

Wielka rodzina (*parui*) dzieli się na kilka *djurai* stanowiących zespół najbliższych spokrewnionych rodzin w kilku pokoleniach. Zajmują one najczęściej jeden dom i jednoczą się we wspólnym wykonywaniu znacznej części pracy, wychowywaniu dzieci itp. Z tego też względu *djurai* będę dla uproszczenia nazywał dalej domem. Rodzina dwupokoleniowa, zwana *sa-mandeh* („jednej matki” — termin ten nie obejmuje więc ojca rodziny), uprawniona była w sferze działań pozagrupowych w zasadzie tylko do zajmowania odrębnego pomieszczenia we wspólnym domu, oddzielnego przygotowywania posiłków i wyłącznej uprawy drobnej części wspólnej ziemi na własny użytek.

Symbolem genealogicznej i bytowej wspólnoty wielkiej rodziny jest długi dom (*rumah gadang*), który zamieszkiwało często 70—80 osób, a nieraz około 100³². W latach trzydziestych XX w. obserwowano jeszcze domy składające się z 20 pomieszczeń dla poszczególnych *sa-mandeh*³³.

Władza spoczywa w rękach męskich krewnych najstarszej kobiety każdej jednostki genealogicznej, wybieranych przez zebranie członków danej jednostki. Tak więc kierownikiem domu (*djurai*) jest najstarszy

³⁰ F. C. Cole, *The Peoples of Malaysia*, New York 1945, s. 295.

³¹ O. J. A. Collet, *Terres et peuples de Sumatra*, Amsterdam 1925, s. 438.

³² E. M. Loeb, *Patrilineal and Matrilineal Organization in Sumatra: the Batak and the Minangkabau*, cz. 2, „American Anthropologist”, t. 36: 1934 nr 1, s. 30; powtórzone w książce R. Heine-Geldern, E. M. Loeb, *Sumatra. Its History and People*, Wien 1935.

³³ Schrieke, *op. cit.*, s. 117.

brat najstarszej kobiety w domu, a więc w praktyce jego najstarszy mężczyzna, pod warunkiem jednakże pełnej sprawności fizycznej i umysłowej, a także postępowania zgodnego z *adatem*³⁴. Nazwa, którą otrzymuje przywódca domu, brzmi *mamak* i znaczy „wuj”, „brat matki”, albo też ogólnie „mężczyzna starszej generacji”. Do jego zadań należy administrowanie wspólną własnością, ułatwianie i nadzorowanie wykształcenia dzieci, przygotowywanie małżeństw dziewcząt z *djurai*. *Mamak* jest przedstawicielem rodziny na zewnątrz, obowiązuje go jednak w większości wypadków konsultacja z radą rodziny, w której skład wchodzi także kobiety. Gdy członek rodziny chce opuścić *negeri* czy dokonać transakcji swoją prywatną własnością, musi konsultować się z nim i zastosować do jego poleceń, z prawem odwołania się do wyższego rangą funkcjonariusza w rodzie. Sankcją za niesubordynację jest pozbawienie prawa korzystania z własności rodzinnej.

Prawo i obowiązek opiekowania się członkami swojej grupy, zwłaszcza młodszymi, zachował *mamak* w niektórych wypadkach do ostatnich lat. Znane jest pochodzące z okresu po wyzwoleniu Indonezji stwierdzenie lekarza szpitala Batu Sengkar, że dla zoperowania chorego dziecka potrzebuje zgody rodziców i *mamaka*³⁵.

Mamak najstarszego i najbardziej szanowanego domu (*djurai*) zostaje z reguły *penghulu*, czyli przywódcą wielkiej rodziny (*parui*). Jego wybór musi uzyskać aprobatę przywódcy rodu (*suku*). Obowiązkiem *penghulu* jest sprawowanie kontroli zarówno nad przestrzeganiem *adatu*, jak i prawa muzułmańskiego (*sjara'*, szariat), czuwanie za pośrednictwem *mamaków* nad przebiegiem prac w rodzinie, dopilnowywanie wykonania zobowiązań w stosunku do całej wspólnoty terytorialnej, jak np. budowa dróg, meczetów, *balai* (wspólnych domów wiejskich) itp. Jest także reprezentantem interesów swojej rodziny w radzie *suku* i jeśli robi to w sposób niedostateczny, może być przez swoich krewnych odwołany. *Penghulu* musi być informowany o wszystkich ważniejszych wydarzeniach dotyczących kierowanej przez niego wielkiej rodziny. Kontroluje też stan wspólnej własności oraz wszelkie poważniejsze transakcje wymienne i wydatki pieniężne członków rodziny. Korzyści płynące z urzędu *penghulu* nie są natury ekonomicznej, lecz honorowej. Otrzymuje on prawo noszenia specjalnego tytułu (w miejsce imienia własnego), stroju i różnych emblematów. Tak *mamak*, jak i *penghulu* w sprawach zasadniczych nie mogą podejmować decyzji w sposób arbitralny; powinny być one rezultatem ogólnego zebrania, gdzie przodującą rolę odgrywa *indua* — najstarsza kobieta.

³⁴ Loeb, op. cit., s. 30 i 32.

³⁵ C. Vreede-de Stuers, *The Indonesian Woman. Struggles and Achievements*, Gravenhage 1960, s. 25.

Konsultacje starszych członków rodziny macierzystej nazywają się *mupakat*. W ważnych wypadkach (jak np. dysponowanie wspólną własnością) obowiązuje uczestników rady jednomyślność. Głos ostateczny należy więc w tym samym stopniu do kobiet, jak i mężczyzn biorących udział w *mupakat*:

W skrótovej, aforystycznej formie charakteryzuje powyższy układ stosunków władzy przypowieść należąca do wykładni prawa zwyczajowego — *adatu*:

Dziecko kłania się przed *mamkiem*
mamak kłania się przed *penghulu*,
penghulu kłania się przed *mupakat* ³⁶.

Pomiędzy poszczególnymi rodzinami istnieje zróżnicowanie w ich statusie społecznym, wywodzące się jeszcze prawdopodobnie z czasów hinduskich ³⁷. Tradycyjne dotyczące dawnych przywilejów, czy też podania o sukcesach przodków powodują, że niektóre wielkie rodziny wysuwają się na czoło w skali prestiżu. (Mówiąc dokładniej, ten kierunek związku przyczynowego akceptują sami Minangkabau.) Pocho- dzący z takich rodzin *penghulowie* zajmują z reguły w radzie *peng- hulów* stanowisko kierownicze — przywódcy rodu (*suku*) ³⁸. Nazywa się ich *datuk nan berampe*. *Datuk* każdego rodu wchodzi w skład rady *negeri*. W jej rękach spoczywa władza wykonawcza ³⁹. Jednym z jej obowiązków było przeprowadzanie co jakiś czas podziału gruntów *negeri* między poszczególne rody (*suku*), które z kolei przekazywały je do uprawy wielkim rodzinom (*parui*) ⁴⁰. Te ostatnie dysponowały jednakże również ziemią nieprzecho- dnią, stanowiącą ich tradycyjną własność.

Jak wynika z powyższych danych, władza w społeczeństwie Minangkabau sprawowana była przez mężczyzn, którzy — jeśli chodzi o jej wyższe szczeble — reprezentowali grupy uprzywilejowane. Jak-

³⁶ Vreede-de Stuers, op. cit.

³⁷ Mowa o tzw. okresie hindu-indonezyjskim w historii archipelagu. Nazwą tą obejmuje się czasy ekspansji kolonistów z Indii na zachodnie wyspy Indonezji oraz powstawania tam jednostek politycznych — drobnych księstw lub też roz- rośniętych terytorialnie państw, w których poważną rolę organizacyjną odgrywał element indyjski. Heine-Geldern wyodrębnia kulturę hindu-sumatrańską, która miała się rozwinąć od II w. n.e. pod wpływem indyjskich kolonistów, buddyjskich i hinduistycznych misjonarzy napływających z różnych części Indii oraz Indochin. Trwała ona według tegoż autora przynajmniej do XIV w. (Heine- -Geldern, Loeb, op. cit., s. 329).

³⁸ E. Reclus, *Nouvelle géographie universelle. La terre et les hommes*, t. 14: *Océan et terres océaniques*, Paris 1889, s. 246.

³⁹ Loeb, op. cit., s. 31.

⁴⁰ Loeb, op. cit., s. 35.

kolwiek byli oni, zwłaszcza *mamacy* i *penghulowie*, mandatariuszami swoich rodzin i mogli zostać przez nie odwołani, posiadali jednak duży zakres swobody decyzji, zwłaszcza w sprawach nie dotyczących dysponowania wspólną własnością. Istotnym momentem jest także wspomniany już fakt, że instancją odwoławczą od decyzji *mamaka* czy *penghulu* był w wielu wypadkach wyższy stopniem funkcjonariusz, nie zaś rada rodzinna. Tym niemniej ta ostatnia posiadała poważne znaczenie, a jej członkowie obojga płci mieli status równorzędnych uczestników w podejmowaniu decyzji. Czołową rolę na takich zebraniach, którym przewodniczył *mamak* lub *penghulu*, odgrywała dzięki swemu autorytetowi najstarsza kobieta w rodzinie. Jednakże wpływ kobiet na sprawy publiczne i rodzinne nie był większy niż wpływ mężczyzn. Przez „mężczyzn” należy tu rozumieć wszystkich mężczyzn będących członkami danej grupy rodowej. Mężowie przez sam fakt nienależenia do grupy żony wpływu takiego teoretycznie nie posiadali. Ta dyskryminacja nie jest jednak sprawą istotną w rozważaniach dotyczących podziału władzy według płci w ramach grupy. Jak już bowiem zwrócono na to uwagę⁴¹, bezpośrednim rezultatem matrylokalnej rezydencji nie jest przewaga kobiety, lecz jej rodu nad mężami członkin.

Podstawową cechą opisywanej tu rodziny macierzystej przed jej rozkładem jest wspólna własność. Celowe jest zatem dokonanie krótkiej charakterystyki związanych z nią reguł postępowania.

Istnieją dwie kategorie własności — rodzinna (*harto pusako* — rzeczy odziedziczone) oraz indywidualna, zdobyta własną pracą posiadającego (*harto pantjarian*). Własność rodzinna jest wspólna, ale tylko w tym sensie, że każdy pełnoprawny członek rodziny może z niej korzystać w miarę potrzeby. Nie znaczy to jednak, że każdy ma prawo w równym jak inni stopniu używać jej wyłącznie. Rozumując w ten ostatni sposób administracja kolonialna popełniła błąd, gdy w 2 połowie XIX w. rozpatrywała sposoby indywidualizacji ziemi w celu poddania jej kapitalistycznemu systemowi uprawy⁴². Pozbycie się własności rodzinnej mogło być uzasadnione tylko koniecznością zdobycia środków na przedsięwzięcia związane z istnieniem rodziny jako instytucji, a zastrzeżone przez prawo zwyczajowe. *Adat* nie dopuszczał wydzierżawiania ziemi celem zaspokojenia potrzeb ekonomicznych. Dzierżawa mogła więc nastąpić dla pokrycia takich m. in. kosztów, jak pogrzeb członka rodziny, uroczystości weselne, wprowadzenie *penghulu* na urząd, naprawa wspólnego domu itp.⁴³ Ziemia nie mogła być sprzedana, a je-

⁴¹ Por. m. in. Lowie, op. cit., s. 191.

⁴² E. H. Jacob, *Observations on the Development of Landrights in Indonesia*, [w:] *Land Tenure Symposium*, Amsterdam 1950, Leiden 1951, s. 143.

⁴³ Schrieke, op. cit., s. 107.

dynie wydzierżawiona z zastrzeżeniem możliwości jej ponownego odzyskania.

Z uwagi na przesunięcia w roli gospodarczej poszczególnych płci w okresie późniejszym należy tu jeszcze wspomnieć o schemacie podziału pracy obowiązującym podczas istnienia nienaruszonej wspólnoty rodziny macierzystej u Minangkabau. Na ziemi wielkiej rodziny (*parui*) siła robocza użytkowana była wspólnie przy zachowaniu podziału pracy według płci. Tak więc obok uprawy pól ryżowych, dokonywanej wspólnie z mężczyznami, do kobiet należała praca w ogrodzie przydomowym, łowienie krabów i ryb w płytkich wodach, wykonywanie całej pracy domowej łącznie z przygotowaniem posiłków, tkanie odzieży. Natomiast mężczyźni, zgodnie z relacją Loeba, ogradzają pola płotem, budują domy i opiekują się nimi, przygotowują utensylia rybackie i łodzie, polują i dokonują połowów⁴⁴.

Jak można się było przekonać, rodzinę macierzystą Minangkabau cechuje demokratyzm stosunków władzy oraz równość społeczna dorosłych członków. Zastrzeżenie do tej ostatniej kwestii może dotyczyć wyłącznie odrębnego traktowania płci. I tak np. kobieta nie jest uprawniona do zawierania samodzielnie kontraktów handlowych ani małżeńskich. Również w wypadku zabójstwa kobiety morderca uiszcza trzykrotnie niższą opłatę rekompensacyjną niż za zabicie mężczyzny⁴⁵. Zakazu wchodzenia w stosunki natury handlowej nie można wyjaśnić tym, że kobieta przez fakt istnienia matrylinearnej formy przekazu własności była niejako strażnikiem własności rodowej, co miałoby kolidować z jej aktywną rolą w podobnych transakcjach. Dopuszczalne bowiem przez *adat* akty dzierżawy były zawierane w imieniu rodziny nie przez najstarszą kobietę, lecz przez *mamaka*. *Mamak* również akceptował transakcje własnością prywatną, która zgodnie z prawem zwyczajowym (np. *adat kamanakan*) po śmierci dysponenta mogła stać się częścią składową własności rodzinnej. Płyńie stąd wniosek o szerokich uprawnieniach władzy wykonawczej sprawowanej przez mężczyzn, która zdecydowanie przerastała uprawnienia kobiet.

Osobnego zwrócenia uwagi wymagają sposoby, jakimi realizowana była zasada matrylinearności rodziny u Minangkabau. W części dotyczącej stosunków własności była mowa o tym, że wszystkie dzieci otrzymują potencjalne prawo do korzystania z własności rodzinnej. Dzieje się tak poprzez sam fakt urodzenia się z matki będącej członkiem rodziny, z którą wspólnie zamieszkuje. Reguła matrylinearnego dziedziczenia obowiązuje także mężczyzn, i to w dwojaki sposób: 1) nieza-

⁴⁴ Loeb, *op. cit.*, s. 48.

⁴⁵ Loeb, *op. cit.*, s. 36.

leżnie od tego, że wskutek małżeństwa wchodzi do obcej rodziny, utrzymują oni nieprzerwany kontakt z rodziną swojej matki, w której mogą spełniać funkcje kierownicze i są uprawnieni do korzystania z jej własności (*harto pusako*); 2) ich własność osobista (*harto pantjarian*) nie jest dziedziczona przez własne dzieci (w każdym bądź razie nie w całości), ale na mocy prawa siostrzeńców (*adat kamanakan*) dostaje się dzieciom siostry.

Ożenek nie pociąga za sobą żadnych świadczeń materialnych z wyjątkiem symbolicznych podarków dawanych od czasu do czasu żonie. Zapewnienie jej stałego utrzymania czy współudział w uprawie pól ryżowych jej rodziny nie są przez *adat* wymagane i zależą tylko od dobrej woli mężczyzny⁴⁶. Obowiązki męża mogą się sprowadzać wyłącznie do składania żonie wizyt i do pożycia seksualnego. Rozluźnienie wzajemnych kontaktów może spowodować rozpadnięcie się małżeństwa, które zresztą u Minangkabau jest bardzo nietrwałe. W tej części kraju, gdzie wpływy islamu były najsłabsze, rozwód w ogóle nie wymagał żadnych formalności. Dla ilustracji przytacza się wypadki piątego lub szóstego z kolei zamążpójścia kobiety 20-letniej⁴⁷.

Zawarcie małżeństwa było przede wszystkim sprawą rodziny, w której imieniu działał *mamak*. Wiąże się to z jeszcze jedną funkcją małżeństwa — nawiązaniem kontaktów między dwoma rodzinami. Jak chce Loeb⁴⁸, mają one polegać na wymianie między grupami dojrzałych mężczyzn, która — tak jak wymiana towarowa — pociąga za sobą zbliżenie dwu stron. Wydaje się jednak, że idea wiązania dwu rodzin poprzez małżeństwo funkcjonuje przede wszystkim jako rezultat wspomnianego poprzednio zróżnicowania poszczególnych wielkich rodzin (*parui*), jeśli chodzi o ich status społeczny. Zróżnicowanie to wyraża się w istnieniu rodzin posiadających swoistą szlachetność⁴⁹ i dostarczających kandydatów na stanowiska przywódcze⁵⁰ obok rodzin, które takich przywilejów nie posiadają. Małżeństwo może tam przybierać formę kastowej endogamii poprzez tendencję do łączenia w ten sposób rodzin równych sobie. Za taką interpretacją przemawiałyby fakty układania się zawczasu między dwoma domami (*djurai*) o małżeństwo dzieci, jak

⁴⁶ Loeb, op. cit., s. 42. Por. także relację Wilkena przytoczoną przez G. A. de C. de Moubray, *Matriarchy in the Malay Peninsula and Neighbouring Countries*, London 1931, s. 20 n.

⁴⁷ Loeb, op. cit., s. 42, 43, 45, 47.

⁴⁸ Loeb, op. cit., s. 44.

⁴⁹ Jak podaje Loeb (s. 33), członkowie takich rodzin nazywani są *orang bangsa*, przy czym *bangsa* ma pochodzić od sanskryckiego *vamṣa*, tzn. rasa.

⁵⁰ Schrieke mówi o sankcjonowaniu przez *adat* (w niektórych wypadkach) dziedzicznego urzędu przywódcy rodu (*suku*) w jednej rodzinie (op. cit., s. 139).

również konieczność zgody *mamaka* na wybór męża celem upewnienia się, czy kandydat zostanie przyjęty przez rodzinę⁵¹.

A więc, mimo iż przynależność dzieci do rodu określana jest przez pochodzenie matki i dla pozycji dzieci formalnie nie ma znaczenia, z jakiej rodziny wywodzi się ich ojciec, to fakt ten odgrywa rolę dla dorosłych krewnych ich matki⁵². Pomimo to, formalnie rzecz biorąc, mężczyzna nie posiada żadnego związku z rodziną żony, gdyż nie zostaje przyjęty na jej członka. Oddaje to zresztą termin stosowany na oznaczenie zięcia — *orang semando*, czyli człowiek pożyczony. Istnieje jedynie podporządkowanie natury organizacyjnej, gdyż mąż, który może być *mamakiem* w rodzinie swojej matki, jest podległy *mamakowi* swojej żony przebywając na jej terenie. Pozycja społeczna mężczyzny w grupie żony była wkomponowana w obowiązującą skalę prestiżu. Po uwzględnieniu wysokiego statusu funkcjonariuszy rodowych i starszych kobiet pozycja mężczyzny była warunkowana przede wszystkim jego walorami osobistymi. Pewną ilustrację tej zależności może dać wierszowana formuła *adatu* pochodząca z Minangkabau Negri Sembilan:

Człowiek pożyczony winien posłuszeństwo swojej teściowej;
jeśli jest człowiekiem bystrym, będę mu schlebiać,
jeśli jest głupi — zobaczymy go przy pracy,
jak pień wielkiego drzewa będzie mnie wspierał,
da mi cień, jak gęsta korona liści⁵³.

Kobieta posiada w omawianym okresie niemal kompletną niezależność od swego męża, m. in. dlatego, że zgodnie z *adatem* nie ma on obowiązku materialnego wspomagania żony. Nie jest to potrzebne, ponieważ posiada ona zabezpieczony byt ze strony swojej rodziny. Na wzajemne prawa i obowiązki kobiety i jej rodziny oraz na sytuację dzieci nie ma wpływu także stosowana i nie wzbroniona przez *adat* poligamia (poligynia). Również rozwód nie zmienia niczego, gdyż nie oznacza on usunięcia elementu istotnego dla stabilizacji lub poczucia bezpieczeństwa którejkolwiek ze stron, ani też nie prowadzi do naruszenia ich stanu posiadania. Mówi o tym następujący fragment ustnie przekazywanego kodeksu prawa zwyczajowego:

(Dzieciom ojciec) pozostawia według uznania,
co złączono — rozpada się na dwoje,

⁵¹ Loeb, *op. cit.*, s. 45.

⁵² Por. zebraną przez Loeba bogatą terminologię powinowactwa (*op. cit.*, s. 38—39).

⁵³ R. J. Wilkinson, *Papers on Malay Subjects. Law.*, cz. I, Kuala Lumpur 1908, s. 12.

co zdobyto wspólnie — jest dzielone,
co wniesione (przez żonę) zostaje,
co przyniesione (przez męża) wraca⁵⁴.

Sytuacja dzieci w wypadku rozwodu także nie powinna ulegać zmianie, gdyż ich wychowaniem zajmują się członkowie rodziny matki. Można więc wysunąć wniosek, że kobieta w ramach rodziny matriarchalnej posiadała bezpieczną pozycję społeczną.

W literaturze zwraca niekiedy uwagę przekonanie o podrzędnej pozycji mężczyzny w Minangkabau wynikłej z rzekomego podporządkowania ekonomicznego, którego przyczyną miałyby być nominalne dysponowanie przez kobiety własnością rodową. Przyczyn tego nieporozumienia należy się doszukiwać w stosowaniu schematów europejskich do oceny sytuacji grupy matriarchalnej. Wyjaśni to przykład jednej z pierwszych prac dotyczących Minangkabau Negri Sembilan. Perr i Mackray piszą: „Okazuje się na pierwszy rzut oka, że pozycja mężczyzny nawet w kręgu jego własnej rodziny jest niższa od pozycji jego sióstr... Daje on swoją pracę na polu ryżowym, z której dzięki regułom prawa zwyczajowego nigdy nie osiągnie korzyści własnościowych. Jako kawaler przynosi on do domu matki przynajmniej część swoich zarobków, a jeśli — zanim się ożeni — umrze pod opieką swej matki i sióstr, to na nie przechodzi własność, którą mógł posiadać”⁵⁵. Błędem w tym wypadku było przyjęcie za kryterium oceny pozycji społecznej stosunku własności do podstawowego środka produkcji, jakim jest w sytuacji Minangkabau ziemia.

Tymczasem w okresie istnienia zintegrowanego rodu macierzystego wszyscy jego członkowie posiadali ten sam status, jeśli chodzi o prawo korzystania ze wspólnej własności. Małżeństwo mężczyzny nie umniejszało jego praw, gdyż jego własna rodzina pozostawała nadal podstawową grupą odniesienia. Takiemu układowi stosunków własnościowych w Minangkabau, które nie wiązały mężczyzn z prywatnie posiadaną własnością, niektórzy autorzy przypisują ich znaczną ruchliwość społeczną i aktywność gospodarczą w okresie ekspansji gospodarki towarowo-pieniężnej.

*

U podłoża poważnych zmian, jakie zaszły w tradycyjnej organizacji społecznej Minangkabau na przełomie XIX i XX w., leżały zjawiska ekonomiczne. Otwarcie rynku zbytu dla kopry, przymusowe wprowadzenie uprawy drzewa kauczukowego i kawy, wreszcie liczne podatki

⁵⁴ De Moubray, op. cit., s. 164.

⁵⁵ C. W. C. Perr, W. H. Mackray, *Rembau: one of the Nine States; its History, Constitution and Customs*, „Journal of the Royal Asiatic Society”, Straits Branch, nr 56, s. 70 (cytuje za de Moubray, op. cit., s. 120, 121).

nałożone przez władze kolonialne spowodowały likwidację naturalnej gospodarki wiejskiej. Przymusowe wydzierżawianie ziemi i rekwirowanie ugorów zainicjowane, przez tzw. prawo agrarne w 1870 r., sprzyjały zakładaniu plantacji europejskich w środkowej Sumatrze. Stworzyło to chłonny rynek pracy. Administracyjny i ekonomiczny przymus spowodował rozwój upraw przemysłowych kosztem produkcji ryżu. M. in. powyższe czynniki, jak też otwarcie rynku dla konsumpcyjnych towarów przemysłowych z importu wytworzyły potrzebę pieniądza, która prowadziła do emigracji zarobkowej. Zjawiska te, na których bliższe przedstawienie nie ma tu miejsca⁵⁶, spowodowały poważny nacisk na tradycyjne społeczeństwo matriarchalne Minangkabau drogą bezpośredniego wprowadzenia gospodarki pieniężnej na miejsce wspólnoty ziemskiej oraz poprzez nowe koncepcje współżycia społecznego przeniesione przez emigrantów, którzy z czasem powracali do Minangkabau.

Pierwszą podstawową konsekwencją tych zmian był upadek norm rządzących życiem ekonomicznym wsi. O sposobie zdobywania pieniędzy decydowała początkowo wielka rodzina (*parui*) będąca podstawową jednostką gospodarczą w społeczeństwie. We wszelkich transakcjach *parui* mogła dysponować przede wszystkim ziemią jako najważniejszą częścią składową swego majątku. Transakcje te były coraz liczniejsze, ponieważ ziemia stanowiła zasadniczy przedmiot zainteresowania ze strony europejskich plantatorów. Uległy zatem rozluźnieniu zasady obrotu obszarami rolnymi pozostającymi we władaniu wielkiej rodziny lub przez nią użytkowanymi. Memorandum rezydenta holenderskiego w Pajakumbuh z roku 1907 stwierdza: „Prawo zwyczajowe, które obowiązuje każdego, obecnie nie jest już honorowane ani podtrzymywane. Ziemia rodu lub *negeri* bywa sprzedawana nawet w wypadkach zabronionych przez *adat*”⁵⁷. W tym samym czasie stwierdzono, że zasady ograniczające możliwości zastawiania ziemi były uważane za nieaktualne nawet w konserwatywnym centrum Padangu, gdzie dla dzierżawy wystarczyła konieczność usunięcia niedostatków życia⁵⁸. Dzierżawa zamieniła się praktycznie w sprzedaż w wyniku rezygnacji z zastrzeżenia o prawie wykupu. Jak twierdzi Schrieke, w latach trzydziestych *parui* niektórych okęgów (np. Air Dingin i Solok) wydzierżawiły całą swoją ziemię indywidualnym użytkownikom⁵⁹.

⁵⁶ Istnieje na ten temat obszerna literatura. Por. m. in.: J. C. van Leur, *Indonesian Trade and Society*, Hague—Bandung 1955; J. M. den Kroef, *Indonesia in the Modern World*, t. 1, Bandung 1954; W. F. Wertheim, *Indonesian Society in Transition*, Hague—Bandung 1956; także cytowana praca Schrieke.

⁵⁷ Schrieke, *op. cit.*, s. 108.

⁵⁸ Schrieke, *l.c.*

⁵⁹ Schrieke, *op. cit.*, s. 110.

W procesie prywatyzacji ziemi szczególną pozycję zajmowali funkcjonariusze rodowi. Ich działalność w tym przejściowym okresie jest ciekawą ilustracją początków stratyfikacji społecznej w Minangkabau.

Nadanie w 1888 r. *penghulom* statusu urzędnika państwowego dostarczyło okazji do nadużyć finansowych i wielu przywódców usuwano z urzędu za tego rodzaju przewinienia⁶⁰. Kolaboracja z kolonizatorami prowadziła do przekształcenia stanowiska przywódcy rodu (*penghulu*), a niejednokrotnie także przywódcy wielkiej rodziny (*mamaka*), w źródło niekontrolowanych dochodów. Ponieważ obok funkcji administracyjnych pełnili oni także tradycyjną rolę strażników *adatu*, powyższa sytuacja zobojętniła ich na przepisy prawa zwyczajowego, co tym samym ograniczało jego znaczenie. Wydana w obronie *adatu* książka Ibrahima Sangguno Diradjo *Kitab Peratoeran* (1924) stwierdza, że *penghulu* ciągną zyski z pośredniczenia przy dzierżawie ziemi rodzinnej i użytkują je na cele prywatne. Prowadziło to do załatwiania transakcji wbrew przepisom *adatu* (np. z pominięciem ogólnego zebrania rodziny)⁶¹. W ten sposób funkcjonariusze rodowi przestali być strażnikami bogactwa rodziny i stali się jego dyspozytorami i użytkownikami. Stopniowo funkcja tradycyjnego przywódcy utraciła przywileje prestiżowe, a zyskała przywileje ekonomiczne.

Do warstwy bogacących się urzędników przyłączyli się inni, którzy w tym celu zużytkowali rodzinny kredyt pieniężny udzielony im na zainstalowanie warsztatów rzemieślniczych lub prowadzenie handlu. Początkowo część dochodów mieli oni przekazywać rodzinie⁶².

Powstanie możliwości pracy zarobkowej oraz rozwój handlu wytworzyły zupełnie inny podział pracy niż ten, który został przedstawiony w części dotyczącej tradycyjnej organizacji społeczeństwa. Tak więc ci z mężczyzn, którzy nie wyemigrowali, pracują w rolnictwie lub też zajmują się kopalnictwem minerałów, ciesielstwem i obróbką drewna, rzeźnictwem, kowalstwem itp. Zawodami kobiet stały się tkactwo, plectenie mat, barwienie tkanin, garncarstwo. Rolnictwo, uprawa gambiru i tytoniu były zajęciami obu płci⁶³.

Różnica pomiędzy poprzednim i nowym zestawem zajęć polega nie tylko na zmianie zakresu, ale także na tym, że poprzedni był oparty na społecznym podziale pracy wynikającym z zamkniętego modelu gospodarki, nowy zaś jest rezultatem koniunkturalnego podziału pracy i ma charakter rynkowy. Handel, rzemiosło i chałupnictwo pozwoliły

⁶⁰ Schrieke, op. cit., s. 137.

⁶¹ Schrieke, op. cit., s. 116.

⁶² Schrieke, op. cit., s. 141.

⁶³ Heine-Geldern, Loeb, op. cit., s. 101.

niektórym osobom na zebranie kapitału umożliwiającego im zajęcie równej *penghulom* pozycji obszarnika wykorzystującego pracę najemną.

Przesunięcie podstawy utrzymania z uprawy ziemi rodowej na pozarodową działalność ekonomiczną sprzyjało indywidualizacji społeczeństwa Minangkabau, która wyrażała się w konsumowaniu korzyści gospodarczych w ramach rodziny elementarnej. Gdy w skali wartości zysk indywidualny wymierny w pieniądzu otrzymał priorytet przed więzami wspólnoty rodowej, zmienił się także sposób dziedziczenia własności. Wbrew zasadom *adat* ludzie możniejsi przekazywali zdobyte przez siebie *harto pantjarian* swoim własnym dzieciom, obchodząc w ten sposób prawo siostrzeńców⁶⁴. Już w roku 1895 zaświadcza to m. in. van Bosse⁶⁵. Przewidziana przez *adat* możliwość darowania własnym dzieciom części dobytku została wykorzystana jako furta dla pozostawiania w końcu całego majątku w swojej rodzinie elementarnej⁶⁶. Integracja rodziny elementarnej rozpoczęła się od stopniowego przekształcania jej w gospodarstwo produkcyjne. Wchodziło powoli w zwyczaj, że mąż wnosił do małżeństwa pole ryżowe dla zabezpieczenia podstawowych potrzeb gospodarstwa. Zamieszkiwał on na stałe w domu żony, który nazywał od tej pory „moim domem” (*rumah hambo*)⁶⁷. Rozwija się kontrola ojca nad dzieckiem, coraz częściej też ojciec, a nie *mamak*, pokrywa koszty nauki⁶⁸.

Zmniejszanie się własności rodowej, rozwarstwienie ekonomiczne, wzrost liczby chłopów pozbawionych ziemi, powstanie proletariatu rolnego oraz emigracja prowadziły do zdecydowanego osłabienia więzów łączących członków rodziny matriarchalnej. Symbolem tego procesu jest stopniowe porzucanie wspólnych domów, będących wyrazem jedności genealogicznej. Miejsce ich zajmują domy jednorodzinne⁶⁹.

⁶⁴ De Moubray co prawda uważa, że zasada *adat kamanakan* jest stosunkowo późnego pochodzenia i nie ma nic wspólnego z matriarchalną zasadą dziedziczenia po linii matki. Funkcja tej reguły polega według niego na niedopuszczeniu do tego, aby mężczyzna użytkował własność poza swoim rodem, a zatem ma to być reakcją na stopniową indywidualizację własności (op. cit., s. 107). Z opinią tą jednakże trudno jest się zgodzić.

⁶⁵ Patrz Schrieke, op. cit., s. 119.

⁶⁶ De Moubray pisze o tym w 1931 r. jako o „całkiem niedawnym procesie przenoszenia własności z jednego rodu do drugiego w formie daru ojca dla dzieci” (op. cit., s. 137).

⁶⁷ Patrz Vreede-de Stuers, op. cit., s. 25, 26, która podaje te informacje za V. E. Korn.

⁶⁸ Maretin, op. cit., s. 89.

⁶⁹ Już w końcu XIX w. poświadczono istnienie osiedli złożonych z domów jednorodzinnych wokół miasta Indrapura, zamieszkałych m. in. przez małżeństwa, które opuściły wyżynę Padangu. E. Carthus, *Aus dem Reich von Insulinde. Sumatra und der malaische Archipel*, Leipzig 1891, s. 180.

W związku z zanikiem rad rodzinnych wzrasta arbitralność przywódców. Następuje więc obumieranie instytucji stanowiących funkcję wspólnoty wielkiej rodziny (*parui*). Oznacza to także, że władza w grupie coraz wyraźniej sprawowana jest przez jednostki. Proces ten zachodził przede wszystkim w rejonach przybrzeżnych i położonych poza stosunkowo konserwatywną wyżyną Padangu. Według opinii urzędnika kolonialnego w latach trzydziestych wielka rodzina matriarchalna nie była już w tych okęgach spotykana⁷⁰.

Maretin twierdzi, że omówione zjawiska prowadzą do powstania patrylokalności⁷¹. Nie przechodzono jednak do zamieszkiwania z rodziną ojcowską. Małe rodziny osiadały w większości na nowych terenach i jeśli nawet z czasem rozwinał się tam patrylokalny typ rezydencji, to nie ma podstaw, aby uznać go za prawidłowy rezultat rozpadu rodu macierzystego. Mógł on być wynikiem przejęcia wzoru popularnego wśród pozostałych grup muzułmańskiego społeczeństwa indonezyjskiego, z którymi Minangkabau poczęli utrzymywać ożywione kontakty. Jeśli chodzi o system dziedziczenia własności oraz wyprowadzania pokrewieństwa — można stwierdzić, że w wielu wypadkach samodzielnie gospodarujące rodziny przyjęły wzór bilateralny (parentalny).

Sama instytucja małżeństwa również usunęła się w znacznej części spod kontroli rodziny macierzystej. Wpływ na decyzję o małżeństwie dziewczyny uzyskuje ojciec współpracując w tym względzie z *mamakiem* jako reprezentantem formalnie istniejącego nadal rodu swojej córki i jednocześnie prawa zwyczajowego. M. in. tę nową rolę ojca formalizują niejako postanowienia przyjęte przez przedstawicieli egzekutywy *adatu* oraz prawodawców muzułmańskich w 1916 r. w Bukittinggi. Mówiąc o roli odpowiedzialnych za właściwe zawarcie małżeństwa, stwierdzają one: „Jeśli mandatariusz prawa zwyczajowego (*wali adat*) i mandatariusz szariatatu (*wali sjara'*) chcą wydać za mąż ich córkę, muszą najprzód stwierdzić, czy młodzi ludzie rzeczywiście pragną się pobrać i wyrażają na to zgodę”⁷². W roli mandatariusza szariatatu występował zwykle ojciec biologiczny. Postanowienie powyższe oznaczało duży postęp w kierunku uznania wyboru młodych, jednakże w praktyce ich swoboda w tym względzie była nadal ograniczona.

Tak jak poprzednio, małżeństwo spełniało funkcję łączenia interesów dwu rodzin. Wertheim pisze: „*nouveaux riches* w Minangkabau... domagali się *ius connubii* z przywódcami rodowymi”⁷³. Podobna sy-

⁷⁰ Maretin, *op. cit.*, s. 88.

⁷¹ Maretin, *op. cit.*

⁷² Cyt. za Vreede-de Stuers, *op. cit.*, s. 26.

⁷³ Wertheim, *op. cit.*, s. 146.

tuacja stanowi osnowę dramatu w powieści M. Rusli, *Sitti Nurabaja*, wydanej w 1922 r., a opisującej sytuację w Minangkabau⁷⁴.

W społeczeństwie tradycyjnym podstawową formą ograniczenia swobody zawierania małżeństw była endogamia *negeri* oraz egzogamia *suku*. Emigracja mężczyzn ułatwiła im przełamanie owych reguł, mimo że powodowało to niejednokrotnie konflikty z rodziną⁷⁵. O wiele mniej korzystna była sytuacja kobiet, które złamały nakazy endogamii lub egzogamii. Jeśli literatura nie cytuje wypadków karania mężczyzn za podobne postęпки, to znane są takie wypadki wobec kobiet, którym jeszcze w trzecim dziesięcioleciu XX w. odbierano prawa członka społeczności za naruszenie endogamii⁷⁶. Kobieta, mniej ruchliwa, pozostając w swoim osiedlu była ostrzej kontrolowana przez prawo zwyczajowe niż mężczyzna. Z uwagi na to jednym z haseł rozwijającego się ruchu feministycznego⁷⁷ stało się ograniczenie powyższych zakazów. W swojej walce o emancypację kobiety przeciwstawiły *adatowi* islam. W 1924 r.

⁷⁴ Relacja z treści książki znajduje się u Vreede-de Stuers, *op. cit.*, s. 76—79. Jakkolwiek można mieć pewne wątpliwości co do tego, czy sytuacje opisane w literaturze pięknej mogą być uznane za fakty społeczne, to nie traktując beletrystyki jako zasadniczego źródła należy przyjąć, że jeśli porusza ona problematykę społeczną, tym samym dostarcza charakterystyki zjawisk zachodzących w społeczeństwie. Jest to charakterystyka subiektywna, zabarwiona emocjonalnym stanowiskiem autora, jednakże odzwierciedla te tendencje, które rzeczywiście istnieją i budzą zainteresowanie szerszej opinii. W sytuacji Indonezji, jak również innych krajów Azji, niereligijna i niehistoryczna literatura piękna XX w., powiązana silnie z tendencjami nacjonalistycznymi, miała na celu przede wszystkim interwencję społeczną, a jej walory artystyczne były podporządkowane wymogom realizmu. Z tych względów uważam za uzasadnione odwołanie się w kilku wypadkach do nowelistycznych publikacji indonezyjskich omawianego okresu.

⁷⁵ Egzemplifikuje je m. in. powieść wydana w 1926 r., której bohaterem jest młody mężczyzna z Padangu pracujący w Dżakarcie; Kedjora, *Karam dalem gelombang pertjintaan* (*Rozbici na fali miłości*). Vreede-de Stuers, *op. cit.*, s. 79 n.

⁷⁶ Maretin, *op. cit.*, s. 87.

⁷⁷ Emancypacyjny ruch kobiet w Indonezji rozwijał się w bliskim związku z tendencjami nacjonalizastycznym i wyzwolenческими. Pierwsze towarzystwo kobiece powstało w 1912 r. w Dżakarcie i, tak jak i następne, za swój główny cel uznało ono działalność oświatową wśród kobiet, a także walkę o niektóre prawa społeczne. W Minangkabau taka organizacja została założona w 1914 r. Nosiła ona nazwę Keradjinan Amai Satia (Aktywność Wierzącej Kobiety). Następnie w Padang Padjang utworzono towarzystwo Keutamaan Istri Minangkabau (Polepszenie Bytu Kobiety Minangkabau). Tam też mieściło się centrum Federacji Stowarzyszeń Kobiety Sumatry. W Minangkabau w pierwszym okresie rozwoju ruchu feministycznego wydawano dwa pisma kobiece: „Al Sjarq” (Wschód) i „Perempuan Bergerak” (Aktywna Kobieta). Por. Vreede-de Stuers, *op. cit.*, s. 61 n.

zwróciły się one do *Karapatan adat* (rada *adatu*) z żądaniem zniesienia endogamii *negeri* i egzogamii rodu, argumentując, że ograniczają one prawa kobiet i są sprzeczne z islamem. Rezultatem tego była podjęta w 1934 r. decyzja zezwalająca na małżeństwo poza *negeri*⁷⁸.

W nowej sytuacji, kiedy rodzina elementarna uzyskała status podstawowej komórki gospodarczej, niepominiętnie wzrosło znaczenie społeczne rozvodu. Tradycyjna łatwość przeprowadzenia go groziła kobiecie pozbawieniem środków do życia. W warunkach bowiem gospodarki kapitalistycznej mężczyzna dostarczał *gros* dochodu rodziny, pozostawiając kobiecie pracę chałupniczą, a często tylko zajęcia domowe i wychowanie dzieci. Ze względów ekonomicznych kobieta praktycznie nie inicjowała rozvodu. Jednakże w niektórych sytuacjach, np. przy przedłużającej się nieobecności męża przebywającego na emigracji zarobkowej, było to konieczne. Stąd pojawia się nie znana w I ćwierci XX w. w Minangkabau⁷⁹ forma rozvodu warunkowego, zw. *talak*. Nazywa się tak uzgadnianą przy ślubie formułę dającą prawo do zerwania małżeństwa przez kobietę, jeśli nieobecność męża przekroczy pewien limit czasu (najczęściej pół roku) bez jednoczesnego wsparcia finansowego⁸⁰. Pojawienie się warunkowego rozvodu oznaczało zmianę dawnego układu stosunków w małżeństwie, które nie postulowały obowiązku utrzymywania żony przez męża. Formuła *talak* jest dowodem wzrostu zależności gospodarczej żony.

Inną sytuację grożącą bezpiecznej pozycji społecznej kobiety była szerząca się poligamia. Występująca także w okresie poprzednim, stała się problemem, kiedy ilość żonatych mężczyzn praktykujących poligamię osiągnęła w Minangkabau w 1930 r. cyfrę 8,7%, przy przeciętnej dla wszystkich wysp archipelagu poza Jawą i Madurą wynoszącej 4%⁸¹. Zwyczaj poligamii, dopuszczony przez islam, miał swoje oparcie w prawie zwyczajowym. Dowodzi tego pouczenie wchodzące w skład kodeksu *adatu*:

Jeśli nie jesteś jedyną żoną
lub jeśli on skłania się ku innej;
.....
taka jest praktyka *adatu*
i tego wymaga religia:
nie okazuj niechęci,
z uśmiechem pozwól mu iść
i nie czuj się zawiedziona⁸².

⁷⁸ Maretin, op. cit., s. 87, 88.

⁷⁹ Vreede-de Stuers, op. cit., s. 36.

⁸⁰ Przykłady formuł *talak* stosowane w Minangkabau patrz Vreede-de Stuers, op. cit., s. 169.

⁸¹ Vreede-de Stuers, op. cit., s. 104.

⁸² Vreede-de Stuers, op. cit., s. 68.

Innym przykładem na rolę *adatu* w rozwoju poligamii jest wspomniana już powieść Rusli. Jedna z postaci, typ starszej kobiety, obrończyni prawa zwyczajowego, robi wyrzuty swemu bratu, który piastuje urząd *penghulu*: „Wszyscy *penghulu* Padangu mają po dwie lub trzy, a nawet i cztery żony. Jesteś wyjątkiem, który trzyma się jednej i tej samej kobiety. Nie zmieniasz jej, nie bierzesz innych żon. Jednakże człowiek twego stanowiska powinien mieć ich kilka. Czyż nie jest właściwe dla mężczyzny tej rangi zastąpienie jednej żony przez drugą dla zapewnienia liczego potomstwa?”⁸³ Argument „licznego potomstwa” zdaje się wskazywać, że relacjonowana w powieści sytuacja zaistniała w okresie zanikania matrylinearności, tym niemniej mówiącą te słowa jest kobieta reprezentująca prawo zwyczajowe. Nie można wyciągnąć stąd jeszcze wniosku, że *adat* stymulował rozwody czy poligamię. Pewne jest jednak, że ich nie wzbraniał ani utrudniał.

Walka z poligamią i rozwodami oraz ułatwienie zdobycia wykształcenia były podstawowymi hasłami i wytycznymi programowymi towarzystw kobiecych działających od 2 dekady XX w.⁸⁴ Te trzy zagadnienia uznano za najbardziej palące, gdyż niepodjęcie środków zaradczych zagrażało bezpiecznej pozycji społecznej kobiety. Wielożeństwo, łatwy rozwód, brak pełnej swobody wyboru małżonka i ograniczenie sfery działania kobiet do domu przez tradycyjne odcięcie ich od oświaty w nowych warunkach zaczęły mieć negatywny wpływ na pozycję kobiety. Powyższe zjawiska występowały również w tradycyjnej organizacji społeczeństwa Minangkabau, jednakże ów niekorzystny wpływ wówczas nie uzewnętrzniał się. Płynęło to stąd, że elementem określającym to, co nazwalimy bezpieczną pozycją, była przynależność do rodziny macierzystej zapewniającej byt kobiecie i jej dzieciom.

Przez nowe warunki, zaistniałe na przełomie XIX i XX w., należy tu rozumieć rozpad rodziny macierzystej spowodowany przemianami gospodarczymi. Dokonał się on poprzez likwidację wspólnej własności ziemi, upadek znaczenia rady rodzinnej, uniezależnienie się funkcjonariuszy rodowych od reprezentowanej przez nich grupy, wreszcie powstanie rozwarstwienia społecznego na podstawie nierówności gospodarczej. Rezultatem dezintegracji rodu było pojawienie się rodzin elementarnych wykazujących znaczną niezależność ekonomiczną (wskutek indywidualizacji źródeł dochodu) i społeczną (dzięki oddzielnej od rodu rezydencji). Porzucały one stopniowo zasadę matrylinearnego dziedzic-

⁸³ Vreede-de Stuers, *op. cit.*, s. 76 (cytat).

⁸⁴ Szerokie omówienie celów ruchu feministycznego patrz Vreede-de Stuers, *op. cit.*, zwłaszcza rozdziały III, V VI.

czenia. Ponieważ w rozwijającej się gospodarce kapitalistycznej mężczyznom przypadła w udziale zasadnicza rola w zdobywaniu utrzymania, od nich więc zależał w dużym stopniu byt kobiet. O działaniu tej zależności na niekorzyść kobiety decydowały wspomniane instytucje kulturowe, które przetrwały z okresu organizacji rodowej. Tak więc w sytuacji, gdy rodzina elementarna stała się podstawową grupą odniesienia jednostki, bezpieczna pozycja społeczna kobiety została zagrożona przez ograniczenie możliwości pełnego zabezpieczenia bytu, częściowo wskutek poligamii lub całkowicie wskutek rozwodu. Niwelacji tego zagrożenia służyła zarobkowa praca kobiet, którą ułatwiał program kształcenia zawodowego i ogólnego lansowany przez ruch feministyczny.

Jednocześnie, w miarę zanikania rodu macierzystego, rodzina elementarna stawała się jedyną spoiłą grupą o charakterze genealogicznym. Pozostałe grupy, do których mogli należeć Minangkabau, miały charakter terytorialny lub zawodowy. Rozpad rodu, a wraz z nim rady rodzinnej, zamknął przed kobietą możliwość sprawowania władzy przez uczestniczenie w radzie⁸⁵. W nowych grupach nie ukształtowały się formy dostarczające kobiecie tego samego rodzaju wpływów. Wskutek tego co najmniej równorzędna pozycja mężczyzn z okresu dominacji rodu macierzystego, jeśli chodzi o sprawowanie władzy, uległa pewnemu awansowi. Było to szczególnie widoczne tam, gdzie dawni funkcjonariusze rodu pełnili funkcje arbitralnych urzędników administracyjnych. Należy tu jednak pamiętać o zastrzeżeniu, o którym niżej.

Tak więc, mimo że w okresie istnienia rodu macierzystego kobiety nie posiadały uprzywilejowanej pozycji społecznej rozumianej jako przeważający udział w decydowaniu o sprawach grupy, udział ten był znaczny. W okresie scharakteryzowanych zmian społeczno-ekonomicznych zmniejszył się on częściowo poprzez likwidację rad rodzinnych. Fakt ten jednak w równym stopniu odsuwał od podejmowania decyzji kobiety, jak i mężczyźni nie pełniących żadnych funkcji. Można założyć, że radę zastąpiły obecnie wpływy grup ekonomicznie zaawansowanych, co oznaczałoby klasowy podział władzy. Autor nie posiada jednak na ten temat szczegółowej dokumentacji. Z podobnych względów pozo-
stawiona tu została na uboczu analiza nielicznych stosunkowo, a występujących na obu etapach rozwoju społecznego Minangkabau, wypadków dyskryminowania kobiet przez niektóre postanowienia prawa zwyczajowego. Tym niemniej usprawiedliwiony wydaje się wniosek, że rozkład rodu macierzystego nie zmienił zasadniczo stosunku względnej równowagi pomiędzy wpływami obu płci na sprawy społeczne, jak-

⁸⁵ Co prawda funkcje *mamaka* pełniły także kobiety, było to jednakże traktowane jako zastępstwo nieobecnych mężczyzn; Vreede-de Stuers, op. cit., s. 25, za V. E. Korn.

kolwiek wpływ ten uległ zmniejszeniu na rzecz warstwy ludzi bogatych. Nie płeć więc ani sposób dziedziczenia przynależności rodowej i majątku, lecz przywileje ekonomiczne stały się kryterium podziału władzy.

Sławoj Szyrkiewicz

THE DISINTEGRATION OF THE MATRIARCHAL FAMILY IN SUMATRA,
AND THE SOCIAL POSITION OF WOMEN

Summary

The Minangkabau people inhabiting Western Sumatra, who are frequently cited as one of the most interesting examples of a matriarchal system, experienced important changes at the turn of the 19th and 20th centuries. These changes were due to the effect of the money-based economy introduced by the Dutch, which ousted the previous system of clan property. The present paper deals with the effect of this process on the social position of the Minangkabau women.

From what we know of the period when matriarchal domination was prevalent in the clan, it is clear that in our case matrilineal and matrilocal organization do not go hand in hand with the privileged position of women in the community (as compared with the position of men). This was revealed by examination of the opportunities for wielding power (institutionalized and based on prestige) in the group. It is evident that power, or the making of decisions concerning the group (e.g. the family or part of it) belonged to the family council, in which the opinion of the older women was weighty, as well as to the clan functionaries, who were men. In no case did the male members of the extended family occupy a position inferior to the women. Socio-economic changes brought about some other changes in this sphere, but not disturbance of the balance of power between the two sexes. Individualization of property brought with it authority based on economic privilege, that is authority possessing a class character. It is interesting to note that the economically advanced class was made up primarily of the old clan functionaries.

Apart from the question of the privileged social position of the Minangkabau women, the author also examines the question of their social security, that is, of the extent to which the basic economic interests of the woman and her children can be achieved within the framework of the stable family. Until the extended matriarchal family disintegrated, the social position of the woman was secure. But even then certain factors were already beginning to threaten it. The appearance of these factors was due to the transfer of the economic and social functions of the extended matriarchal family to the elementary family. These factors included polygamy and ease of divorce, which became a danger when women could no longer count on assistance from their fellow clansmen. Certain expediences were then adopted, such as conditional divorce (talak), at the suggestion of the women. The disappearance of the secure social position of women among the Minangkabau was one of the causes of the widespread development of the feminist movement dating from the beginning of the 20th century.