

Pokrewieństwo i kulturowe zróżnicowanie instytucji małżeństwa

Nie budzi większych wątpliwości fakt, że zmiana ewolucji biologicznej na społeczną nastąpiła w sytuacji, kiedy

(...) w wyniku rozwoju ryftu zaburzony został stabilny układ stosunków środowiskowych i rozpoczęło się stopowienie południowo-wschodniej Afryki. Zmusiło to zamieszkujące te okolice małpy człekokształtne do zmiany strategii rozrodczej. (...) Musiało więc dojść do specjalizacji funkcji pomiędzy płciami, czyli rozbieżnej ewolucji wyrażającej się nie tyle w dymorfizmie anatomicznym, co w odmiennym zachowaniu. (...) Dokonało się to zapewne w wyniku stosunkowo prostej ewolucyjnej zmiany działania czynników hormonalnych. (...) Powstał więc ewolucyjnie system krzyżujących się odruchów altruistycznych w obrębie grupy, złożonej z samca, samicy i potomstwa. Nazywam je miłością, a grupę rodziną (Dziki 2003: 430–431).

Jak twierdzi cytowany wyżej autor, głównym czynnikiem określającym skalę i kierunki geograficznej ekspansji i wycofywania się poszczególnych ras i kultur był klimat. A zatem wszystkie zdarzenia w ewolucji naczelnych są wpisane w kontekst przemian środowiska naturalnego, z ewolucją społeczną włącznie. Można przyjąć założenie, że to ewolucja społeczna wykreowała myślenie abstrakcyjne. Abstrakcja jest jedną z operacji umysłu. Zdaniem Piotra Lenartowicza abstrakcja polega na koncentrowaniu uwagi świadomości na tym, co podobne. „Zmysły dostarczają materiału bardzo różnorodnego. Umysł przeprowadza w tym materiale selekcję, grupując razem to, co podobne, a pomijając to, co niepodobne. Elementy podobne umysł łączy razem w coś, co nazywamy pojęciem” (Lenartowicz 1984: 38). Abstrakcja umysłowa ukazuje rzeczywiste pokrewieństwo na pozór różnych zjawisk. Z tego powodu ewolucjoniści w naukach społecznych wierzyli, że istnieją uniwersalne zasady funkcjonowania ludzkiego umysłu, które stanowiły podstawę różnorodności kultur.

Autorstwo teorii ewolucji społecznej jest przypisywane Herbertowi Spencerowi. Dokonał tego w roku 1860 w eseju *Organizm społeczny i Zasadach socjologii*, których publikację rozpoczął w roku 1874. Teoria ewolucji społecznej jest użyteczną hipotezą roboczą, ewolucja społeczna bowiem, tak jak ewolucja biologiczna, jest postrzegana jako proces różnicowania, a jej rezultatem są nowe formy społeczeństw. To różnorodność dynamizuje kulturę, ale jej podstawę stanowią uniwersalne zasady funkcjonowania umysłu. Jedną z nich jest zakaz kazirodztwa.

Źródła pokrewieństwa

Twórca teorii strukturalnej w naukach społecznych – Claude Lévi-Strauss – definiuje zakaz kazirodztwa za ewolucjonistą McLennanem jako normę ustanowioną przypadkowo. Jest to norma wprowadzająca porządek do tej sfery, którą przyroda pozostawiła w stanie bezładu i przekształcająca naturalną więź pokrewieństwa w kulturową więź powinowactwa. Zdaniem autora *Antropologii strukturalnej* kazirodztwo jest przestępstwem nie przeciw naturze, lecz przeciw społeczeństwu, powoduje bowiem nieuchronnie, gdy zaczyna występować często, „rozsypanie się” grupy społecznej, dzieląc zbiorowość na zamknięte systemy. Dobrym tego przykładem jest analizowane przez niego małżeństwo kuzynów przeciwległych, występujące wśród australijskich aborygenów.

W obszarze analiz struktury pokrewieństwa Claude Lévi-Strauss jest dłużnikiem ewolucjonistów, a nade wszystko Lewisa Henry’ego Morgana. To autor *Spoleczeństwa pierwotnego* zdefiniował pokrewieństwo jako więzy krwi, powstające w wyniku zawarcia związku małżeńskiego i pojawiających się w tym związku dzieci, oraz nakładające się na ten wzór fizyczny wzory kulturowe, czyli role społeczne. Jak zauważył Ernest Gellner,

(...) pokrywanie się – bez wątpienia niepełne – pokrewieństwa społecznego i fizycznego jest właśnie jedną z najbardziej interesujących kwestii, a ponadto jest przedmiotem badania, do którego antropologów zobowiązuje teoria „funkcjonalistyczna” głosząca, iż społeczną strukturę pokrewieństwa wyjaśnia się pokazując, jak zaspokaja ona potrzeby podstawowe związane z prokreacją (Gellner 1995: 211).

I tutaj cytowany autor najwyraźniej się myli, przeceniając moc wyjaśniającą teorii funkcjonalnej.

Edmund Leach – uczeń współtwórców funkcjonalizmu w naukach społecznych (Bronisława Malinowskiego i Alfreda Radcliffe-Browna) – uważa, że pokrewieństwo jest epifenomenem stosunków własności, a system pokrewieństwa nie wyznacza zachowań, lecz jest sposobem opisywania wyborów wyznaczanych raczej przez czynniki materialne. Na pytanie, dlaczego ludzie we wszystkich kulturach zawierają związki małżeńskie, odpowiada w ostatniej książce *Social Anthropology*: po to, aby legitymizować potomstwo, a nie zaspokajać popęd seksualny. Zgodnie z funkcjonalną teorią kultury Bronisława Malinowskiego potrzeba biologiczna jest impulsem do działania, czyli prokreacji w sensie zachowania ciągłości biologicznej, ale w wypadku człowieka jest ona kulturowo kształtowana, co potwierdza pokrewieństwo i kulturowe zróżnicowanie małżeństwa. Funkcjonalizm jest teorią poszukiwania związków przyczynowych między różnymi instytucjami i działaniami, i tylko na pozór jest teleologiczny. Metoda ta wymaga wyjaśniania samych związków przyczynowych. W naturze bowiem nie ma niczego, co by wymagało, aby skutkiem jednego działania była modyfikacja innego. Wywieranie takiego skutku jest społecznym faktem.

Metoda ta uznaje – pisze Ernest Gellner – że podstawą życia społecznego jest powtarzanie pewnych działań i że cykle działań, jak również zmiany we wzorze cyklów, trzeba wyjaśniać przyczynowo. Zaś system sankcji czy bodźców, które kanalizują konkretne czyny jednostek

tak, by były one zgodne z tymi cyklami, trzeba wyjaśniać bez łatwego odwoływania się czy to do przyrody, czy do świadomej intencji i przekonań (Gellner 1995: 180).

Sam Gellner zauważa też, że:

Struktura pokrewieństwa *oznacza* sposób, w jaki wzór związków fizycznych jest wykorzystywany do celów społecznych – sposób, w jaki kryterium fizyczne jest używane do selekcji członków dla grupy oraz do przypisania praw, obowiązków itp. (...). Wszelako elementy wzoru fizycznego są zasadniczo proste i uniwersalne, natomiast nakładane nań wzory społeczne są wielce zróżnicowane i złożone (Gellner 1995: 230).

Tym samym przyznaje on rację Leachowi, który twierdzi, że utrzymanie ciągłości biologicznej w wypadku człowieka wymagało instytucji małżeństwa, która legitymizowała, czyli uzasadniała formalnie potomstwo. Zgodnie z Arystotelesem przyroda gwarantuje gatunkom wieczny byt poprzez wieczny powrót, ale nie może gwarantować tego jednostce. Zatem, jak zauważa Hannah Arendt: „Śmiertelność ludzi tkwi w tym, że życie jednostkowe, posiadające rozpoznawalną historię od narodzin do śmierci, wyrasta ponad życie biologiczne” (Arendt 2010: 37). A to prowadzi do zjawiska płci kulturowej.

Taki trop – nie wprost – w antropologii społecznej sugerowali już ewolucjoniści: Lewis Morgan, Henry Main, Johann Bachofen i John McLennan. Ten pierwszy, o którym już wspominałam, nie tylko na nowo zdefiniował pokrewieństwo, ale także zbudował schemat ewolucji terminów pokrewieństwa, który obowiązuje do dzisiaj. Jego zaletą jest prostota. Morgan wyodrębnił dwa systemy pokrewieństwa: *klasyfikacyjny* i *opisowy*. Pierwszy odnosił się do relacji pomiędzy najbliższymi krewnymi, a jego elementy składowe stanowiło dziesięć terminów: „ojciec”, „matka”, „syn”, „córka”, „siostra”, „brat”, „wnuczek”, „wnuczka”, „dziadek”, „babka”. Drugi opisywał dalsze relacje, na przykład: „córka siostry matki” czy „wnuczek siostry ojca”. Siła pomysłu autora *Ligi Irokezów* polegała na tym, że na podstawie uzyskanego materiału empirycznego system *klasyfikacyjny* podzielił na: *system malajski* (jedyne rozróżnienie terminów to kryterium płci i wieku – „ojciec”, „matka”, „syn”, „córka”, „siostra”, „brat”, „wnuczek”, „wnuczka”, „dziadek”, „babka”) i *system turańsko-ganowiański* (pojawiają się nazwy na kuzynów przeciwległych *cross-cousins*, np. ciotka, wujek, siostrzeniec, bratanek). Morgan dowiedział się także o tym, że australijscy aborygeni preferują małżeństwo kuzynów przeciwległych (dzieci siostry i dzieci brata), a nie zezwalają na zawieranie małżeństw kuzynom równoległym, czyli dzieciom sióstr lub dzieciom braci. Był to koronny dowód na to, że pokrewieństwo musi być czymś więcej niż tylko więzami krwi, czyli wzorem relacji fizycznych.

Spośród innych, wymienionych wcześniej ewolucjonistów Henry Main uważał, że pokrewieństwo stanowi podstawę organizacji zbiorowości pierwotnych. W pracy *Ancient Law* pisał, że składnikiem społeczeństwa pierwotnego jest rodzina, składnikiem społeczeństwa współczesnego zaś – jednostka. Rozwój społeczny polegał na stopniowym uwalnianiu się jednostki od zależności o charakterze rodzinnym i zastępowaniu ich indywidualnymi zobowiązaniami prawnymi, a ewolucja polegała na przechodzeniu od stanu społecznego opartego na pokrewieństwie do stanu społecznego opartego na prawie. Prawie sto lat później intuicję Maina potwierdził Leach, formułując powszechnik kulturowy o nazwie „legitymizacja potomstwa”.

Szwajcar Johann Bachofen i Szkot John McLennan budowali schematy ewolucji ludzkości, odwołując się do ewolucji małżeństwa i typów pochodzenia. Obaj zaproponowali podobny, trójstopniowy schemat, chociaż różnili się całkowicie typem argumentacji i materiałem empirycznym. Jako filolog klasyczny Bachofen uzasadniał mitami swój schemat prowadzący od promiskuizmu (bezlądu płciowego) przez matriarchat do patriarchy, a McLennan jako prawnik swój schemat wiodący od promiskuizmu przez poliandrię do poligamii, uzasadniał przypuszczeniami. Nie wiedzieli bowiem, że na skrzyżowaniu ważnych szlaków handlowych z Chin do Tybetu znajdują się ziemie należące do ludu Naxi.

Matriarchat i matrylinia

Europa dowiedziała się o istnieniu Naxi stosunkowo niedawno. Pod koniec lat czterdziestych XX wieku książkę o tym ludzie napisali austro-amerykański podróżnik Joseph Rock i były biały rosyjski oficer Piotr Gular. Wiadomo, że Naxi przywędrowali do prowincji Yunnan z Tybetu i Tybetańczyków nazywają „starszymi braćmi”, a Birmańczyków „młodszy”. Lud ten dzieli się na dwie grupy. Jedna z nich – która wiele przejęła z kultury Państwa Środka – zachowała starą nazwę, czyli Naxi. Druga – która nazywa siebie Mosuo – pozostała wierna starym stylowi życia, w tym matriarchatowi. Mieszkają nad jeziorem Lugu Hu, na północ od Lijiang i liczą obecnie 30–40 tys. osób. Wygląda na to, że jest to jedna z najbardziej wyjątkowych społeczności. Kobieta matka dominuje w układzie społecznym. Podstawową komórką społeczną jest rodzina, ale „rodzina macierzyńska”. Dzieci nigdy nie opuszczają domu matki: dziewczęta nie wychodzą za mąż, a chłopcy się nie żenią, przez całe życie stanowią jeden klan liczący 20–30 osób. Pod jednym dachem mieszkają dwa–trzy pokolenia. Najważniejszą osobą w klanie jest najstarsza kobieta, głowa rodu. Jej rodowe miano – np. Tygrysica lub Kwiat – noszą wszyscy jego członkowie. Ona podejmuje wszystkie najważniejsze decyzje w sprawach klanu.

W każdej rodzinie jest jeszcze jedna ważna funkcja: gospodyni. To kobieta, która organizuje życie codzienne. Na ogół jest to najbardziej uzdolniona (niekoniecznie najstarsza) z córek. Gospodynię wybiera zgromadzenie rodzinne, na którym wypowiadają się wszyscy, ale decyzję podejmuje matka. W matriarchalnej wspólnocie nie ma równouprawnienia, najtrudniejsze i najważniejsze zadania wykonują kobiety. Natomiast czynności prostsze – prace polowe czy dogładanie bydła – powierza się mężczyznom. Mają oni także do spełnienia wiele ważnych funkcji: odpowiadają za niektóre rytuały i modlą się o pomyślność rodziny. Co wieczór domownicy zbierają się, aby zjeść kolację i omówić najważniejsze sprawy. Rodzina gromadzi się w pokoju najstarszej kobiety, gdzie znajduje się domowy ołtarzyk, przy którym stale jest podtrzymywany ogień, co należy do obowiązków kobiety.

Ojcowie nie wychowują swoich dzieci, zajmują się nimi – tak jak we wsi Omarakana na Wyspach Trobrianda, gdzie badania prowadził Malinowski – bracia matki. Być „najstarszym wujem” to honorowa powinność porównywalna z funkcją głowy rodu i gospodyni. Słów „ojciec” i „mąż” w ogóle nie było w starożytnym, nieznanym pisma języku ludu Mosuo. Przekazywany jest on z pokolenia na pokolenie

przez matkę-matriarchę. Warto podkreślić, że w tym języku nie ma też słów oznaczających przemoc. Autor z epoki dynastii Ming (1368–1644) po raz pierwszy tak pisał o tym ludzie: „Mąż i żona nie spotykają się z sobą w ciągu dnia, ale dzielą łożę w nocy. Dzieci nie widzą ojców przed ukończeniem dziesiątego roku życia, a żony i nałożnice nie odczuwają zazdrości względem siebie”. Ta praktyka została nazwana „chodzącymi małżeństwami”. Kobiety mówią o swoich partnerach „drogi przyjaciel”. W odróżnieniu od małżeńskich par przyjacielskie pary nie mieszkają razem. Spotykają się nocą w domu kobiety. Dzieci zrodzone z takiego związku mieszkają w domu matki. Wiele z nich nigdy się nie dowiaduje, kto jest ich biologicznym ojcem, a zadawanie pytań o ojcostwo jest uważane przez przedstawicieli ludu Mosuo za nietaktowne. Być może także wśród Trobriandczyków ze wsi Omarakana, gdzie istniała instytucja „domu kawalerów”, pytanie o ojcostwo biologiczne było także wysoce nietaktowne, a autor *Życia seksualnego dzikich w północno-zachodniej Melanezji*, nie całkiem wolny od europocentryzmu, po prostu tego nie zauważył i uznał, że wśród tej społeczności nie występuje świadomość biologicznego ojcostwa.

Do dzisiaj większość Mosuo pozostaje wierna starym tradycjom „chodzących małżeństw”, choć zdarzają się kobiety, które przez całe życie mają tylko jednego partnera. Antropolodzy nie są jednomyślni w kwestii genezy tego matriarchatu. Za najbardziej prawdopodobną hipotezę uważają tę zaproponowaną przez McLennana: w pewnym momencie z nieznanых powodów w regionie, gdzie mieszkają Naxi, powstała krytyczna sytuacja demograficzna – liczba kobiet znacznie przewyższała liczbę mężczyzn. Dlatego, znaleziono sposób na to, by mężczyzna nigdy nie opuszczał domu matki.

Obecnie żyje ich w Chińskiej Republice Ludowej ponad 300 tys.; mieszkają głównie w prowincjach Yunnan i Syczuan, a także w Tybetańskim Regionie Autonomicznym. Formalnie są jedną z 56 oficjalnie uznanych grup etnicznych zamieszkujących ChRL. Faktycznie są niezwykle ludźmi, którzy pozostali wierni swej starej kulturze i potrafią żyć w harmonii z przyrodą.

Małżeństwo pierwotne

Jednostkom ukształtowanym w europejskim kręgu kulturowym, który w ciągu dwóch tysięcy lat formował się pod przemożnym wpływem tradycji judeochrześcijańskiej, instytucja małżeństwa kojarzy się z trwałym, uroczystym zawartym, poświadczonym społecznie związkiem dwojga osobników, reprezentantów przeciwstawnych płci. Takie pojmowanie małżeństwa nieźle oddaje praktykę, z którą spotykamy się na co dzień, jest jednak bezużyteczne w odniesieniu do większości kultur pierwotnych, tj. kultur rodowo-plemiennych, stanowiących przedmiot badań antropologii społecznej. Tak więc, po pierwsze, małżeństwo pierwotne nie musi być wcale związkiem trwałym; wprost przeciwnie, czasami jest ono stosunkiem społecznym zawiązywanym na okres kilku miesięcy lub kilku tygodni, a nawet – w niektórych wypadkach – kilku dni. Po drugie, małżeństwo, o którym mowa, nie zawsze jest zawierane w sposób uroczysty. Nierzadko nawet zdarza się, iż antropologowie mają niejaki kłopot, by odpowiedzieć na pytanie, w którym momencie kobieta staje się żoną i co decyduje

o tym, że zmienia ona swój dotychczasowy status konkubiny lub zwykłej partnerki seksualnej. Po trzecie, małżeństwo pierwotne niekoniecznie musi być związkiem reprezentantów przeciwstawnych płci. Specjalistom znane są przypadki, kiedy mężem jednej kobiety staje się inna kobieta. Po czwarte wreszcie, małżeństwo w społeczeństwach rodowo-plemiennych wykazuje daleko idące zróżnicowanie pod względem wewnętrznej złożoności. Tak więc obok form monogamicznych – typowych dla kultury europejskiej – występują w zbiorowościach pierwotnych wspólnoty małżeńskie składające się z więcej niż dwóch osób: kilku, kilkunastu, kilkuset.

Małżeństwo pierwotne, o czym była mowa powyżej, nie musi być stosunkiem trwałym, nawet w luźnym tego słowa znaczeniu. Dobrą ilustracją takiego stanu rzeczy jest krótkoterminowy związek *Mut'a* występujący wśród bliskowschodnich muzułmanów czy ceremonialne zaślubiny krewnych praktykowane przez Najarów ze stanu Kerali w południowych Indiach – zaślubiny niekonsumowane (ze względu na zakaz kazirodztwa) i anulowane uroczystym rozwodem po upływie trzech dni. Małżeństwo pierwszego rodzaju, małżeństwo *Mut'a*, jest zawierane w specjalnych celach: albo na czas trwania pielgrzymki albo wtedy, gdy mężczyzna wybiera się w podróż w interesach. Kontrakt, który daje początek małżeństwu, określa z góry zarówno okres trwania związku, jak i moment jego wygaśnięcia. Zgodnie z regułami *Mut'a* mężczyzna płaci kobiecie za usługi, które świadczy mu ona w czasie podróży, i na tym kończą się jego zobowiązania. Jeśli jednak zdarzy się, iż w trakcie trwania związku kobieta zajdzie w ciążę, co nierzadko wychodzi na jaw później, to dziecko jest uznawane za legalnego potomka mężczyzny – właśnie ze względu na fakt uprzednich zaślubin – i stanowi prawnego dziedzica jego majątku lub – co bardziej prawdopodobne – współdziedzica, wraz z potomstwem zrodzonym z innych kobiet.

Związek *Mut'a*, dziwaczny z europejskiego punktu widzenia, dla antropologa społecznego jest instytucjonalnym kompromisem harmonizującym dwie odmienne – i nie zawsze z sobą zgodne – tendencje. Pierwszą z nich jest typowa dla muzułmanów niechęć do rezygnacji z towarzystwa kobiety, drugą – dezaprobata dla dzieci pozamałżeńskich, daleko silniejsza w zbiorowościach prostych niż w kręgu kultury europejskiej. Potwierdzenie tej pierwszej tendencji znajdujemy w opisie życia kenijskiego plemienia Luo autorstwa Andrzeja Waligórskiego.

Kiedy tylko – pisze on – Stefania Abungu, urzędnik administracji usytuowanej w Uhlo, poligamista i bardzo zamożny człowiek, wzywany był na zebranie lub konferencję, zabierał zawsze z sobą jedną z młodszych żon, która miała za zadanie przyrządzać mu pożywienie. Grupa podróżowała w następujący sposób: na jej czele podążał Abungu jadący na rowerze, nieco dalej, w pewnym odstępnie podążał jego sekretarz, a za nim *askari* (gwardzista) na trzecim rowerze, wraz z żoną Abungu przykucniętą na małym siodełku za jego plecami (Waligórski 1980: 72).

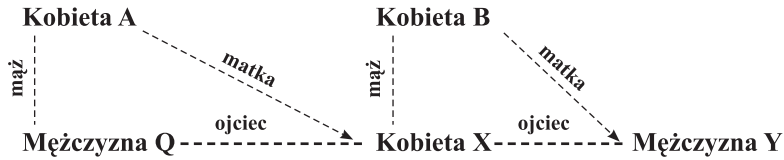
W kręgu kultury europejskiej związek małżeński jest zawierany w sposób uroczysty, w obecności reprezentantów dwóch najważniejszych instytucji społecznych: Kościoła i państwa. Inaczej rzecz wygląda w kulturach prostych, niepiśmiennych. W wielu z nich do zawarcia małżeństwa nie jest konieczna nie tylko obecność władzy świeckiej lub religijnej, lecz także jakakolwiek ceremonia. Lucy Mair tak oto ujmuje to zagadnienie:

Istnieją społeczeństwa, w których możliwe jest zawarcie małżeństwa bez żadnych niemal formalności; istnieją również te, w których małżeństwo bez formalności dozwolone jest jako forma alternatywna dla ludzi niezdolnych do pokrycia ich kosztów albo nieprzywiązujących do owych formalności większego znaczenia (Mair 1971: x).

Przykładem pierwszej zbiorowości są wspomniani już Trobriandczycy, zamieszkujący wyspy północno-zachodniej Melanezji, wśród których spożycie posiłku przez mężczyznę i kobietę jest uważane za równoznaczne z ustanowieniem więzów małżeńskich. Z kolei wśród Sinhalesów ze Sri Lanki zawiazanie małżeństwa następuje przez założenie wspólnego gospodarstwa domowego, tj. przez budowę nowej chaty. Jeszcze inny zwyczaj opisuje Edmund Leach.

Na Sri Lance – pisze – małżeństwa dzielono według tego, czy były one *diga* (vitrylokalne – żona przeprowadza się do domu męża) czy też *binna* (uxirylokalne – mąż przeprowadza się do domu żony). Oba te rodzaje małżeństwa określano *sambandham*, chociaż w tym drugim wypadku status męża był niedookreślony i bardzo często tymczasowy. Kiedy próbowałem dociec, co to naprawdę znaczy, gdy mówiono o jakiejś dziewczynie, iż była ona poślubiona siedem razy, zanim osiągnęła wiek 19 lat, poinformowano mnie, że jeśli widzi się dziewczynę gotującą posiłki dla jakiegoś mężczyzny, oznacza to, iż została mu poślubiona (Leach 1982: 189).

W społeczeństwach europejskich związek małżeński jest z reguły zawierany pomiędzy reprezentantami przeciwstawnych płci; w zbiorowościach pierwotnych istnieją wyjątki od tej reguły. Wyczerpujący opis jednego z nich znaleźć można u Edwarda Evans-Pritcharda w serii jego monografii terenowych, poświęconych pasterskim plemionom Nuerów z południowego Sudanu (*The Nuer*, Oxford 1940; *Kinship and Marriage Among the Nuer*, Oxford 1951 oraz *Nuer Religion*, Oxford 1956). Cechą charakterystyczną organizacji społecznej Nuerów jest opłata za pannę młodą uiszczana w bydło jej krewnym w linii męskiej przez przyszłego męża; opłata, która stanowi *de facto* rekompensatę dla klanu kobiety za utratę praw do jej przyszłych dzieci i przeniesienie tychże praw na klan pana młodego. To, że w wypadku Nuerów opłata za pannę młodą nie jest – jak to się często zdarza w zbiorowościach prostych, niepiśmiennych – opłatą za kobietę, lecz za jej przyszłe dzieci, widać szczególnie wyraźnie wówczas, gdy ta pierwsza okaże się bezpłodna. Żonę bezpłodną odsyła bowiem mężczyzna do jej krewnych, odbierając zarazem bydło, które przekazał im w dniu zaślubin. W świetle prawa zwyczajowego Nuerów właścicielem bydła może być tylko mężczyzna. Jeśli jednak zdarzy się, że patriarcha rodu umrze, nie pozostawiając po sobie potomka płci męskiej, to właścicielem stada bydła staje się jedna z jego córek. Zajmując miejsce ojca, córka-właścicielka bydła staje się socjologicznym mężczyzną; ma ona obowiązek wziąć sobie za żonę kobietę z innego klanu, zapłacić za nią częścią posiadanego stada i w ten sposób przedłużyć linię ojca. Żona kobiety-właścicielki bydła mieszka z reguły z jakimś obcym mężczyzną; obcym, gdyż nie jest on – i być nie może – jej mężem. Gdy jest w ciąży, jej partner seksualny – biologiczny ojciec dziecka – nie ma żadnych praw do przyszłego potomka, legalnym (formalnym) ojcem tegoż jest bowiem ktoś inny, a mianowicie kobieta, która zapłaciła za nie bydłem. Opisaną sytuację obrazuje poniższy schemat.



Widać wyraźnie, że jedynym powodem, dla którego jedna Nuerka poślubia inną, jest wymóg przedłużenia linii ojca wówczas, gdy ta wygasłaby wobec braku potomków płci męskiej. Zarazem jest to prosty mechanizm kreowania płci kulturowej.

W kręgu kultury europejskiej małżeństwo jest zawsze związkiem dwojga osób. Ta forma matrymonialna nazwana przez antropologów *monogamią*, występuje również wśród zbiorowości pierwotnych, zwłaszcza zbieracko-łowieckich. Znacznie bardziej reprezentatywna dla kultur prostych, niepiśmiennych jest jednak *poligamia* – małżeństwo więcej niż dwojga osób. *Poligamia* rozpada się z kolei na dwa podtypy: *poligynię*, czyli wielożeństwo, i *poliandrię*, czyli wielomęstwo. Typowym obszarem *poligynii* jest Afryka, *poliandrię* najłatwiej zaś spotkać w Indiach oraz Azji Południowo-Zachodniej.

Pierwotna monogamia

Główną formą małżeństwa wśród ludów zbieracko-łowieckich jest monogamia. Zaprzeczeniem monogamii (z greckiego *monos* – pojedyncze i *gamos* – małżeństwo) jest poligamia (od greckiego *polys* – wiele). Ta forma małżeństwa dominuje wśród ludów rolniczych i pasterskich. Przewagę monogamii w kulturach zbieracko-łowieckich, tj. w kulturach najbardziej prostych pod względem materialnym i organizacyjnym, tłumaczy się zwykle warunkami ekonomicznymi utrudniającymi powstawanie złożonych grup rodowych.

Tutaj – pisze o grupach zbieracko-łowieckich Kaj Birket-Smith – ani gospodarcze podłoże, ani nadzwyczaj proste warunki społeczne nie pozwalają na żadną formę haremu. Nie przeszkadza to jednak, aby parę szczególnie wybitnych osób miało więcej niż jedną żonę, ale u ludów myśliwskich trudność utrzymania większej rodziny zawsze ogranicza poligamię.

I dalej:

Wśród Eskimosów Karibu, na zachód od Zatoki Hudsona, w 1922 roku w 102 rodzinach naliczyłem tylko 19 przypadków posiadania dwóch żon, jednakże nigdy więcej niż dwóch (Birket-Smith 1974: 33).

Bardzo podobne zjawisko, chociaż usytuowane na południowych krańcach Afryki, opisuje również Lorna Marshall w swojej pracy o Buszmenach Kung!

Monogamia – o czym wie każdy, nawet wówczas, gdy o niczym innym już nie wie – jest formą matrymonialną występującą także w kręgu kultury europejskiej. Co więcej, naruszenie zasady monogamii – bigamia (od łacińskiego *bis* – dwa razy) – było na naszym kontynencie od niepamiętnych czasów surowo karane. Pomiedzy monogamią typu europejskiego a monogamią pierwotną występują jednak daleko

idące różnice. Są one szczególnie widoczne: 1) w sposobach oceniania przedmażeńskich stosunków seksualnych, 2) w pojmowaniu wierności małżeńskiej i 3) w sposobach rozwiązywania związku.

Jednym z imperatywów moralnych charakterystycznym dla kultur europejskich, ostatnio akcentowanym coraz słabiej, jest zakaz przedmażeńskich stosunków seksualnych. Zakaz ten ma swoje podłoże w religii chrześcijańskiej. W ciągu wieków stanowił źródło wielu konfliktów moralnych i osobistych dramatów, dostarczając równocześnie poetom, bardom, powieściopisarzom niekończących się podniet twórczych. W wypadku kultur prostych zakaz ten w większości z nich w ogóle nie występuje. Co więcej, w wielu zbiorowościach pierwotnych można spotkać zarówno negatywny stosunek wobec przedmażeńskiej wstrzemięźliwości płciowej, jak i instytucje społeczne ułatwiające niezamężnej młodzieży wzajemne kontakty seksualne. Do wspomnianego już domu kawalerów z Wysp Trobrianda można dodać prywatny pokój niezamężnych dziewcząt wśród Kachinów z Górnej Birmy.

Według europejskich norm moralnych, a częściowo również prawnych wzajemna wierność seksualna stanowi jeden z konstytutywnych składników małżeństwa. Pod tym względem monogamia pierwotna w wielu wypadkach nie różni się od modelu matrymonialnego rozpowszechnionego na naszym kontynencie. Trzeba jednak dodać, że nie jest trudno znaleźć – całkiem liczne – zbiorowości pierwotne, które stanowią zaprzeczenie powyższej prawidłowości. I tak, kiedy na przykład niepowodzenie w łowach lub nieszczęśliwy wypadek wywołuje kryzys wśród Eskimosów, wówczas zamieniają się oni żonami, wzmacniając tym samym istniejącą więź społeczną. Przejściowa wymiana żonami praktykowana jest niekiedy także na Polinezji i Mikronezji, gdzie w celu utrwalania przyjaźni mężczyźni zamieniają się imionami, przejmując przy okazji swoje prawa małżeńskie. W Afryce Południowo-Zachodniej dwaj Hererowie mogą z kolei ślubować sobie zamianę bydła i pomoc wzajemną.

W takich plemionach, jak Eskimosi oraz Czukczowie, okresowa wymiana kobiet jest obyczajem szeroko rozpowszechnionym i dopasowanym do wędrownego trybu życia.

Jeżeli żona dla jakichś powodów musi zostać w domu – pisze Kaj Birket-Smith w *Ścieżkach kultury* – podczas, gdy mąż udaje się w daleką drogę, to może się zdarzyć, że tam dokąd on jedzie, ma rodzinę małżonka sąsiada. Zgodnie więc ze zwyczajami Eskimosów, nie ma nic prostszego niż zamienić się żonami na czas podróży (Birket-Smith 1974: 67).

Odstępowanie żony innemu mężczyźnie jest wśród Eskimosów także przejawem gościnności; miłego gościa przyjąć należy jak najlepiej, gospodarz przysyła mu więc na noc swoją żonę lub jedną z dorosłych córek. „Nie jest to wcale – dodaje Kaj Birket-Smith – rzadka forma gościnności u plemion arktycznych i subarktycznych, u Indian w południowo-wschodnich stanach Ameryki Północnej oraz w Tybecie”. Podobne praktyki – co warto zaznaczyć – można spotkać również pośród afrykańskich Akambów i Masajów.

Kiedy mówi się o zwyczajowo akceptowanych pozamażeńskich stosunkach seksualnych, to nie wolno pominąć instytucji *pirrauru* u Dieri ze środkowej Australii. Zezwala ona mężczyźnie na zażyłe stosunki z mężatkami, o ile ma on na to

zgodę ich małżonków i wodza plemienia. *Pirrauru* działa przede wszystkim w czasie nieobecności któregoś z mężów i w gruncie rzeczy stanowi pewien rodzaj opieki nad żoną nieobecnego. Zbliżony obyczaj charakteryzuje Giliaków znad ujścia Amuru, tak samo jak sąsiadujących z nimi Tunguzów. Pośród owych ludów brat męża, który wyruszył na dłużej z domu, ma tam prawo do pozostawionej żony. U Sankalów w Indiach młodszy brat męża ma podobne prawo do jego żony, a temu z kolei przysługują identyczne przywileje wobec jej młodszych siostr. Nie tylko stosunki braterstwa, podróż lub nieobecność męża mogą stanowić społecznie uznany wyłom w zasadzie wierności małżeńskiej. Czyni to również działalność myśliwska i produkcyjna, o ile jest skojarzona z pewnym rodzajem magii. Eskimosi z Point Borrow wierzą na przykład, że wieloryb uważa kobietę za istotę niezwykłą, dlatego też przed połowem harpunnik ma prawo spędzić noc z żoną wodza, by zyskać w ten sposób magiczną władzę nad tym zwierzęciem. Do tej samej kategorii zachowań należą także orgie seksualne organizowane przez ludy rolnicze w związku ze świętem płodności.

Różnica pomiędzy monogamią pierwotną a analogicznym modelem matrymonialnym panującym w Europie widoczna jest nie tylko w sposobach oceniania przedmałżeńskich stosunków seksualnych i pojmowaniu wierności małżeńskiej, lecz również w aspekcie rozwodu. Tak więc małżeństwo europejskie jest albo nierozwiązywalne w ogóle (wówczas gdy zostało zawarte w kościele), albo możliwe do rozwiązania na podstawie abstrakcyjnej procedury formalnej w pewnych określonych sytuacjach. Wśród ludów pierwotnych rozwód jest przedsięwzięciem nieporównywalnie prostszym.

Formalności rozwodowe – pisze Bronisław Malinowski w jednej ze swoich licznych monografii o Trobriandczykach – są równie proste jak przy zawieraniu małżeństwa. Żona opuszcza dom męża (bo małżeństwo tam jest patrylokalne, chociaż pokrewieństwo matrylinearne), zabiera swój dobytek i przenosi się do chaty matki lub najbliższej krewnej w linii matki. Tam zamieszkuje, czekając na dalszy rozwój wypadków, a tymczasem korzysta z pełnej swobody seksualnej (Malinowski 1981: 92).

U Luo – zauważa z kolei Andrzej Waligórski – rozwód polega na odesłaniu żony z powrotem do jej rodziny, co jest zjawiskiem raczej rzadkim. Daleko liczniejsze są bowiem przypadki ucieczki żony do jej rodziny lub domostwa kochanka (Waligórski 1980: xx).

Wśród Luo zatem rozwiedziona kobieta to ta, która albo uciekła od męża, albo została przez niego odesłana do krewnych, zaś rozwiedziony mężczyzna to małżonek opuszczony przez żonę ewentualnie ten, który ją wypędził. Czasami rozwód wygląda jeszcze prościej, jak na przykład u Najarów ze stanu Kerała w południowych Indiach.

Mąż *sambandham* – pisze Alfred Radcliffe-Brown – nie bierze sobie żony po to, by mieszkała z nim, lecz odwiedza ją w jej własnym domu. Nie posiada on żadnych praw ani do niej ani do jej majątku, a także do dzieci, które pochodzą z ich związku. Żona, jak się wydaje, może rozwieść się z mężem prosząc go po prostu by przestał ją odwiedzać (Radcliffe-Brown 1950: xv).

Kultura europejska do zaakceptowania „miłości współbieżnej” dojrzała dopiero w ponowoczesności.

Istota więzów małżeńskich – twierdził Malinowski – ukazuje się wówczas, gdy następuje ich zerwanie czy to przez rozwód, czy też przez fakt śmierci. Jeśli tak, to analiza przyczyn rozwodu staje się doniosłym zagadnieniem antropologicznym.

Rozwód – pisał Malinowski o Trobriandczykach – który tubylcy nazywają *vaypaka* (*vay* – małżeństwo, *paka* – od czasownika *payki* – odmawiać) jest dosyć częsty. Jeśli tylko pomiędzy mężem i żoną dochodzi do gwałtowniejszych scysji i nieporozumień albo jeśli ustawiczne kłótnie i zazdrość doprowadzają ich do zbyt gwałtownego gniewu – małżeństwo może ulec rozwiązaniu, o ile zranione uczucia nie prowadzą do bardziej tragicznych powikłań. Takie rozwiązanie staje się częściej bronią w rękę kobiety niż mężczyzny. Wypadki porzucenia żon przez mężów są o wiele rzadsze, chociaż mają oni pełne prawo to uczynić. Za zdradę małżeńską mąż ma prawo zabić żonę; zwykłą karą jest jednak porcja kijów albo raczej tylko napomnienie czy gorzkie wymówki. Jeżeli mąż ma żonie do zarzucenia poważne wady, takie jak kłótniwy charakter czy lenistwo, wobec słabo wiążących go ograniczeń małżeńskich często znajduje pocieszenie poza domem, co bynajmniej nie staje mu na przeszkodzie w korzystaniu z uposażeń składanych przez rodzinę żony (Malinowski 1980: 265).

Podobne fakty do tych, które zarejestrował Malinowski, opisuje również Andrzej Waligórski, w pracy o Luo znad Jeziora Wiktorii. Pośród głównych powodów popychających mężczyzn do rozwiązania małżeństwa wymienia on takie cechy, jak: niezdolny charakter żony, jej notoryczne nieposłuszeństwo, lenistwo, bezpłodność, a także podejrzenie o uprawianie czarnej magii. W przypadku Njakjusa znad jeziora Niasa dwie podstawowe przyczyny rozwodu to, według Moniki Wilson, cudzołóstwo kobiety oraz – odpowiednio – zaniedbywanie żony przez męża. Sigfried Nadel – w znanej monografii terenowej *A Black Byzantium* pisze z kolei, iż zaobserwował u Fulani z Nigerii tendencję do rozwodzenia się ze starszymi żonami i zastępowania ich młodymi dziewczętami. Rozwiedzione kobiety Fulani albo znajdowały się nadal na utrzymaniu swych byłych mężów, albo też za niewielką opłatą odstępowano je ubogim wieśniakom niemogącym pozwolić sobie na lepszy ożenek.

Podsumowanie

Jeśli istotę poznania antropologicznego stanowi podniesienie poziomu europejskiej samowiedzy, to jego efektem jest tolerancja ujęta jako zrozumienie Innego. Jak widać, osobliwość nauk społecznych na tym przede wszystkim polega, że ich celem nie jest kumulacja przez uczestnictwo w dyskursie naukowym jak największej liczby wspólnych prawd o „obiektywnej rzeczywistości”, lecz jak najwszechstronniejsze zrozumienie, które człowiek może uzyskać, uczestnicząc w różnych kulturach. Potwierdza takie rozumowanie zaprezentowana analiza pokrewieństwa i kulturowego zróżnicowania instytucji małżeństwa.

Bibliografia

- Arendt H., 2010, *Kondycja ludzka*, Warszawa.
Birket-Smith K., 1974, *Ścieżki kultury*, Warszawa.
Dziki J., 2003, *Dzieje życia na ziemi*, Warszawa.

- Evans-Pritchard E., 1951, *Kinship and Marriage among the Nuer*, Oxford.
- Gellner E., 1995, *Pojęcie pokrewieństwa i inne szkice o metodzie i wyjaśnianiu antropologicznym*, Kraków.
- Leach E., 1982, *Social Anthropology*, Glasgow.
- Lenartowicz P., 1984, *Elementy filozofii zjawiska biologicznego*, Kraków.
- Mair L., 1971, *Marriage*, London.
- Malinowski B., 1980, *Życie seksualne dzikich północno-zachodniej Melanezji*, *Dziela*, t. 2, Warszawa.
- Nadel S., 1942, *A Black Byzantium*, London.
- Radcliffe-Brown A., 1950, *African Systems of Kinship and Marriage*, London.
- Waligórski A., 1980, *A Study of the Local and Family Ties of the Luo People*, „African Study in Poland” (s. 83–121).