

Andrzej Zajączkowski

Plemię Aszanti w procesie przemian

Przegląd Socjologiczny / Sociological Review 15/1, 92-113

1961

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ANDRZEJ ZAJĄCZKOWSKI — WARSZAWA

PLEMIĘ ASZANTI W PROCESIE PRZEMIAN

Treść: Rozkład matrylineatu i jego bezpośrednie następstwa. — Wiąz pokrewieństwa i struktura plemienia jako całości. Instytucja wodza. Sakralna cecha ziemi i wierzenia religijne. — System władania ziemią. Wkraczanie gospodarki kapitalistycznej i indywidualizacja posiadania. — Struktura rodziny a nowe formy gospodarki. Zanik funkcji matrylinearnego rodu i nowe wiąz w społeczności lokalnej.

ROZKŁAD MATRYLINEATU I JEGO BEZPOŚREDNIE NASTĘPSTWA

Denise Paulme pisząc swą rozprawkę *La notion de parenté dans les sociétés africaines* cytuje następujące zdanie Evansa-Pritcharda z jego studium poświęconego Nuerom: „prawa, przywileje, obowiązki — wszystko jest wyznaczone pokrewieństwem. Każdy osobnik może być krewnym rzeczywistym lub fikcyjnym, bądź obcym, wobec którego nie ma się żadnych zobowiązań wzajemnych i którego traktuje się jako potencjalnego wroga”¹. Zdanie to Denise Paulme uogólnia — prawdę w nim zawartą rozciąga na teren całej Afryki czarnej. I słusznie. Doświadczenia wszystkich badaczy, bez względu na metodę, jakiej hołdują, potwierdzają fakt, że nie można zrozumieć żadnego zjawiska społecznego wśród Afrykanów, o ile nie uwzględni się wyczerpująco podstawowych elementów struktury społecznej, stworzonych wiązań pokrewieństwa. Warto przypomnieć przy tym, że zagadnienie struktur społecznych jest podstawowe w stosunku do wszystkich zagadnień poznawczych, które mogą być ujmowane na płaszczyźnie socjologicznej. Stąd też wynika, że właściwym przedmiotem pracy niniejszej są przemiany strukturalne zachodzące wśród Aszantów, analiza mianowicie struktur wyznaczonych wiązań pokrewieństwa.

Zagadnienie pokrewieństwa ma w nauce światowej olbrzymie tradycje, od Bachofena i Morgana aż po współczesnego nam Lévi-Straussa. Na terenie etnosocjologii polskiej było ono rzadko bezpośrednio poruszane. Bronisław Malinowski jeden ze swych artykułów, mianowicie *Zagadnienie pokrewieństwa w świetle najnowszych badań* — drukowany w „Przeglądzie Socjologicznym” — poświęcił teoretycznej problematyce pokrewieństwa². W innych swych pracach Malinowski zgodnie z założeniami funkcjonalizmu szeroko uwzględniał społeczną

¹ *Cahiers internationaux de sociologie*, t. XV, Paris 1959.

² „Przegląd Socjologiczny”, t. I, Poznań 1930, z. 1.

rolę instytucji pokrewieństwa, nigdzie jednak nie zajął się ich systematycznym, klasyfikacyjnym badaniem. Co więcej jednak! W cytowanym artykule wystąpił przeciw właściwej wszystkim systematykom algebraicznej metodzie, prowadzącej do „wykrycia jednej czy dwu połowicznych prawd”, które wywołały „pół tuzina zasadniczych błędów i fałszywych koncepcji”.

Strukturalizm właściwy pracy niniejszej bliższy jest tradycjom funkcjonalizmu niż systematyzacyjnemu, choć z tym pierwszym się nie pokrywa. Charakterystyczna dla systematyków jest konstrukcja statycznych modeli instytucji pokrewieństwa, często będąca ich retrospektywnym odtworzeniem. Praca ta natomiast wszystkie struktury społeczne ujmuje w aspekcie dynamicznym, jako funkcję procesów, przemian w stosunku do całej rzeczywistości społecznej podstawowych przemian społeczno-gospodarczych. Wiąże się to z rozumieniem problematyki socjologii okresu przemian. Według autora problematyka ta jest problematyką skoku od pierwotności do współczesności, przy czym przez pierwotność rozumieć należy formacje historyczne bezklasowe lub z ledwo wykształconymi rudymentami klas, przez współczesność zaś formację rozwiniętego kapitalizmu wraz z charakterystyczną dla niego strukturą klasową. Istotną cechą społeczeństw w okresie przemian jest właśnie ów skok, jest fakt, że struktura klasowa nie pojawiła się spontanicznie w wyniku powolnego procesu historycznego, lecz „narzucona” została nagle okolicznościami zewnętrznymi.

Problematyka okresu przemian w wypadku Aszantów — i nie tylko Aszantów — to problematyka przekształceń i rozkładu struktur społecznych pierwotnych w zależności od procesu powstawania struktury klasowej, „narzuconej” przez kolonializm³.

WIĘZ POKREWIEŃSTWA I STRUKTURA PLEMIENIA JAKO CAŁOŚCI. INSTYTUCJA WODZA. SAKRALNA CECHA ZIEMI I WIERZENIA RELIGIJNE

Jak przedstawiała się tradycyjna struktura społeczna Aszantów? Podstawowym elementem struktury społecznej była wielka rodzina. Wewnętrzny jej ustrój wynikał z panującej zasady matrylineatu i towarzyszącej mu podwójnej egzogamii, które to zasady racjonalizowane były przeświadczeniami religijnymi. Nie będziemy zajmować się całym olimpem Aszantów. Dla celów tej pracy wystarczy stwierdzić, że, podobnie jak dla wielu innych ludów pierwotnych, totemizm był charakterystyczny również dla nich. Pochodzenie od wspólnego przodka, antropomorfizowanego zwierzęcia lub elementu przyrody martwej, decyduje o przynależności do jednego klanu. Klan (*abusua*) jest matrylinearny,

³ Plemię Aszanti, liczące dzisiaj blisko miliona głów, zamieszkuje terytorium tejże nazwy o powierzchni około 26,5 tys. mil², położone w centrum dzisiejszej Ghany, dawnej brytyjskiej Kolonii Złotego Wybrzeża, graniczące na południu z właściwym Złotym Wybrzeżem, na północy z tzw. Terytoriami Północnymi. Stolicą Aszanti jest Kumasi, przeszło 100-tysięczne, drugie co do wielkości, miasto Ghany.

a więc o przynależności do niego decyduje fakt urodzenia się z matki doń należącej, a tabu płciowe obowiązujące wobec współczłonków klanu jest podstawową zasadą wyznaczającą skład rodziny⁴.

Wśród Aszantów jednak panuje zasada podwójnej egzogamii — nie tylko matrylinearnej ale i patrylinearnej⁵. Ta druga wszakże posiada mniejsze znaczenie i obowiązuje w węższym zakresie, paru pokoleń wstecz jedynie. Wynika to z braku zinstytucjonalizowanej struktury patrylinearnej. Klan jest bowiem wyłącznie matrylinearny i będący realnym elementem struktury społecznej matrylinearny ród jest w zasadzie częścią klanu. Warto to powtórzyć: ród jest w zasadzie częścią klanu i jest realnym elementem struktury społecznej, podczas gdy klan jest elementem idealnym. Nie będziemy tutaj zajmować się historycznym rozwojem matrylinearnego klanu, który kiedyś był oczywiście elementem realnym struktury społecznej, ale który od momentu wyznaczonego najdalej wstecz sięgającą rekonstrukcją już tylko psychosocjologicznym elementem kultury, determinującym zachowania się Aszantów w określonych sytuacjach społecznych, żyjącym wyłącznie w ich subiektywnym przeświadczeniu, nie posiadającym instytucjonalnego wyrazu. Odkąd wiadomo, członkowie różnych klanów, a ściślej mówiąc rody należące do różnych klanów, żyją na ziemi Aszantów w całkowitym przemieszaniu przestrzennym, nie związane ze sobą żadną więzią formalną (wyjątek przedstawia szczep Kumasi, w którym termin *abusua* posiada inne znaczenie). Natomiast matrylinearny ród, należący do określonego klanu, zachował i zachowuje w okresie nas tutaj interesującym swą przestrzenną lokalizację i formalną organizację. Ród jest zinstytucjonalizowanym wyrazem matrylineatu.

Brak natomiast instytucji wyrażającej patrylineat wiąże się z magicznym rozumieniem przez Aszantów procesu prokreacji. Wiąż pokrewieństwa jest dosłownie rozumianym związkiem krwi. Krew dziecka jest w rozumieniu Aszantów wyłącznym darem matki, nasienie nie jest krwią, co wynika z magicznej interpretacji zjawisk fizjologicznych, związanych z menstruacją. Matka tylko przekazuje dziecku *mogya*, czyli krew, ojciec natomiast *ntoro*, słowo które oznacza nie tylko spermę ale i ducha, moc⁶. Przekazanie *ntoro* właśnie jest powodem istnienia egzogamii patrylinearnej, ale ponieważ patrylineat nie jest instytucjonalnie niczym wyrażony, więc świadomość pochodzenia od wspólnego przodka ogranicza się u Aszantów do paru pokoleń wstecz i zakres egzogamii patrylinearnej jest niewielki.

⁴ Podstawowy materiał etnograficzny u R. S. Rattray, *Ashanti*, Oxford 1923; *Ashanti Law and Constitution*, Oxford 1929; *Religion and Art in Ashanti*, Oxford 1927.

⁵ Porównawczo zagadnieniem tym zajmuje się G.P. Murdock, *Double descent*, „American Anthropologist”, 1940, nr 4.

⁶ Zagadnienie *ntoro*, dla pracy tej drugorzędne, nie jest jeszcze dostatecznie wyjaśnione. Por. M. Herskovits, *The Ashanti «ntoro»*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, t. LXVII, London 1937.

Ród matrylinearny składa się z szeregu wielkich rodzin, również matrylinearnych oczywiście, bynajmniej jednak nie matriarchalnych. Rządy bowiem w rodzinie — jak i w rodzie — spoczywają w rękach mężczyzny, najczęściej brata matki. Do obowiązków jego, jako głowy rodziny, należy administracja majątkiem rodziny, arbitraż w sporach wewnętrznych, strzeżenie tradycji rodowych i funkcje religijne oraz reprezentacja rodziny na zewnątrz, co miało duże znaczenie w panującym ustroju politycznym. Głowa rodziny jest zwierzchnikiem wszystkich jej członków, ale zakres uprawnień przysługujących mu w stosunku do nich nie jest równy. Komplikacja wynika właśnie z zasad matrylineatu.

Model tradycyjnej, wielkiej rodziny Aszantów przedstawia się następująco:

1. matka rodziny;
2. głowa rodziny, mężczyzna z klanu matki;
3. żona lub żony głowy rodziny, należące do innych klanów niż głowa rodziny (zasada egzogamii matrylinearnej);
4. niezamężne córki i nieżonaci synowie głowy rodziny, należący do klanów swych matek, połączeni z ojcem poprzez *ntoro*;
5. żonaci synowie głowy rodziny wraz z żonami.
6. wnuki głowy rodziny, dzieci żonatych synów; o ich przynależności klanowej poniżej;
7. bracia i niezamężne siostry głowy domu;
8. żony braci głowy domu i ich zstępni, według schematu żon i zstępnych głowy domu;
9. inni krewni matrylinearni, a przede wszystkim siostrzeńcy głowy domu lub jego braci, ich żony i dzieci oraz owdowiałe siostry i niezamężne siostrzenice.

Istotnym wyznacznikiem granic wielkiej tradycyjnej rodziny Aszantów jest czynnik przestrzenny, wielka rodzina bowiem mieszka w jednym, wielkim domostwie, oprócz części o charakterze sakralnym obejmującym tyle przybudówek, ile rodzin małych składa się na rodzinę wielką. Z tego właśnie wynika fakt, iż w przedstawionym powyżej modelu rodziny wielkiej nie występują zamężne siostry, córki i siostrzenice. Mimo matrylineatu małżeństwo jest u Aszantów z zasady patrylokalne („kupić żonę” — ożenić się) i odstępstwa od tej zasady, nie opatrzonej zresztą żadnym tabu, są nader rzadkie.

Jak już wspomniano, głowa wielkiej rodziny ma w stosunku do poszczególnych jej członków różne uprawnienia, bądź z tytułu starszeństwa pokoleniem w ramach wspólnej przynależności do klanicznego, matrylinearnego rodu, bądź z tytułu przekazania swego *ntoro*. *Ntoro* jest jednak mniej ważne niż rodowa *mogya*. Aszant więc, będący ojcem, ma w stosunku do swego syna władzę ograniczoną uprawnieniami wuja, brata matki, z którym syn połączony jest węzłem wspólnej *mogya*. Inaczej już sprawa przedstawia się w wypadku wnuka, wobec którego pozycja Aszanta jest silniejsza niż wobec syna. Połączeni są oni ze sobą oczywiście przez *ntoro*, ale ponieważ najbardziej uznanym i pożądanym małżeń-

twem jest małżeństwo z bliższą lub dalszą siostrzenicą ojca, więc wnuk zrodzony z takiego małżeństwa syna połączony jest ze swym dziadkiem nie tylko przez *ntoro*, ale również przez *mogya*; należąc do klanicznego rodu swej matki należy zarazem do tego samego klanicznego rodu co jego dziadek.

Można nie zatrzymywać się dłużej nad rolą i pozycją matki rodziny. Warto tylko zaznaczyć, że matką rodziny nie musi być matka właściwa, matka w sensie biologicznym i że w jej braku stanowisko to zajmuje jedna z jej siostr lub córek, czyli ciotka lub siostra głowy rodziny i domu zarazem. Również głową domu nie musi być mężczyzna najstarszy w domu — choć często właśnie taki nim bywa — lecz najbardziej na to stanowisko się nadający. W Aszanti tradycyjnym największy wpływ na wyznaczenie głowy domu miała matka rodziny.

Zrezygnować należy z szerszego przedstawienia wierzeń Aszantów, ale pewien szkic jest konieczny, w tej mierze właśnie, w jakiej religijne aspekty kultury wiążą się z zagadnieniami strukturalnymi.

Religia Aszantów — krótko rzecz ujmując — zawiera elementy animalistyczne i fetyszystyczne, ale podstawa wierzeń jest spiritualistyczna⁷. Bóstwem głównym jest istota najwyższa — bóg nieba; następne miejsce po nim zajmuje bogini ziemi. W sensie kulturowym jest ona bliższa Aszantom niż bóg nieba, a w stosunku do niej obowiązuje szereg tabu. Nie te dwa bóstwa jednak głównie wpływają na losy ludzkie, ani też cały olimp bóstw mniejszych. Samanfo — duchy zmarłych przodków, nie będąc najważniejszym elementem wierzeń w sensie teologicznym, są ich najważniejszym elementem kulturowym.⁸ Duchy przodków muszą być o wszystkich wydarzeniach informowane i konsultowane, duchy przodków ingerują w życie rodów, rodzin i osobników, duchy przodków są wreszcie jedynymi i pełnymi właścicielami ziemi, której żyjący Aszanci są tylko czasowymi posiadaczami. Warto zaznaczyć, że kult ten nie jest szczególnie charakterystyczny dla Aszantów — występuje on w całej czarnej Afryce i wszędzie w związku z pojęciami o własności ziemskiej⁹. Wódz nie jest samowładcą — władzę swą nad ludźmi i ziemią sprawuje jako generalny mandatariusz przodków. Z mandatu tego wynika możliwość dysponowania ludźmi i ziemią w zakresie ograniczonym systemem wierzeniowym, z którego to systemu bezpośrednio wywodzi się demokratyzm, cechujący instytucję wodza. Mandatariuszem może być każdy, komu przodkowie udzielają charyzmy, każdy kto ma wśród nich wodzów, przez niego sprawujących swą władzę na ziemi.

Aszanci i ich przodkowie, wszyscy wodzowie z Asantehene na czele i ziemia tworzą całość organiczną. Całość ta posiada materialny wyraz w postaci Złotego

⁷ Por. także A. K. Busia, *The Ashanti of the Gold Coast*, w: *African World*, wyd. Darryl Ford, London 1954.

⁸ Por. także E. Clarc, *The Sociological Significance of Ancestor Worship in Ashanti, Africa*, London 1930, nr 4.

⁹ Por. G. Malengreau, *Propositions pour une solution du problème foncier*, „Zaïr”, Bruxelles 1956, nr 4.

Tronu, największej plemiennej świętości Aszantów. W literaturze angielskiej kraj Aszantów zwany jest często *Land of Golden Stool* — krajem Złotego Tronu. Trony są zresztą wyrazem jedności i władzy na każdym szczeblu wodzostwa. Swemu głębokiemu przywiązaniu do Złotego Tronu i wysokiemu stopniowi samowiedzy plemiennej Aszanci nieraz dawali wyraz.

SYSTEM WŁADANIA ZIEMIĄ. WKRACZANIE GOSPODARKI KAPITALISTYCZNEJ I INDYWIDUALIZACJA POSIADANIA

Pierwotnej strukturze społecznej, pobieżnie naszkicowanej w pierwszym rozdziale, odpowiadał system własności ziemskiej. Wypada znów zrezygnować z aspektu historycznego, jako zbyt złożonego i wymagającego szeregu ustaleń, przyjmując za punkt wyjściowy system panujący w Aszanti na krótko przed podbojem kraju.

„Wszelka moc w ziemi” głosi przysłowie Aszantów. O związku ziemi z wierzeniami wspomniano już poprzednio. Związek ten sprawia, iż Aszantom nieznane jest pojęcie ziemi niczyjej, podobnie zresztą jak i innym ludom czarnej Afryki. Cała ziemia jest własnością przodków, a w ostatniej instancji bogów ziemi i nieba. Z chwilą gdy ziemi z jakichkolwiek powodów zabraknie użytkownika, przechodzi ona w posiadanie tronu, jest w dyspozycji wodza. Posiadanie jednak, obojętnie przez wodza czy użytkownika, nie jest własnością w rozumieniu tego terminu przez prawo rzymskie. W prawie zwyczajowym Aszantów bowiem ograniczona jest możliwość dysponowania ziemią w zakresie dla rozróżnienia między własnością a posiadaniem najbardziej charakterystycznym. Ziemi nie można sprzedać, a przekazanie jej innemu użytkownikowi jest możliwe tylko w pewnych wypadkach i nader skomplikowane.

Posiadanie ziemi, będącej cudzą własnością, pociąga za sobą szereg zobowiązań wobec właściciela, a faktycznie wobec jego mandatariusza. Występuje więc szereg służebności w stosunku do wodza, a co najbardziej charakterystyczne występuje przysięga wierności, przysięga militarna. Należy podkreślić, że przysięga i służebności są składane wodzowi tylko jako dzierżycielowi tronu, który jest symbolem łączności ze światem nadprzyrodzonym. Z chwilą gdy wódz urząd swój traci, Aszanci nie są wobec niego niczym zobowiązani. Formalnym tytułem do posiadania jest przysięga i służebności. Fakt ten zestawiony z systemem panującym w jedenastowiecznej Anglii pozwala największemu znawcy Aszantów R. S. Rattrayowi mówić o systemie feudalnym, tym bardziej że rodzaje posiadania okazały się również niemal identyczne i dała się do nich zastosować ówczesna angielska terminologia. Są dwa zasadnicze rodzaje posiadania: *fee tail*, czyli użytkowanie ziemi uzyskanej od dotychczasowego jej legalnego posiadacza, oraz *fee simple*, czyli posiadanie wynikające z dziedziczenia, w którym

zasób praw do ziemi jest większy. Socjologicznie, na płaszczyźnie procesu przemian, *fee tail* okazuje się ważniejsze, procesy te bowiem sprowadzają się właśnie do przemian w stosunkach posiadania; posiadania, a nie własności w naszym rozumieniu tego słowa. *Fee simple* jest podstawą tradycyjnego układu społecznego, *fee tail* natomiast organizuje elementy rozwojowe, nie mieszczące się w układzie tradycyjnym. *Fee tail* może nastąpić zarówno w stosunku do Aszanta, jak i członka innego plemienia, ten drugi jednak wypadek jest nader rzadki. Warunkiem przekazania ziemi w *fee tail* — zawsze części tylko zapasu, posiadanego przez przekazującego — jest zgoda szerszych jednostek społecznych, których zbywający jest członkiem, a więc wodza i starszyny. Poprzez magiczny obrzęd do transakcji angażowane są duchy przodków. Tak samo rzecz się ma po stronie przyjmującego. Przekazaniu ziemi nie towarzyszą żadne ekwiwalenty, ustalone były tylko służebności i składana „lenna” przysięga.

Jak się zdaje, pierwotnym powodem przekazania ziemi w *fee tail* był zastaw — *awowa*. Z instytucji *awowa* wykształciła się *tramma*, forma konfiskaty zastawu na rzecz wierzyciela, gdy dłużnik nie spłacił swych zobowiązań. W miarę rozwoju społeczno—gospodarczego *tramma* uległo również przekształceniu, zbliżając się do aktu kupna—sprzedaży, pojawiło się bowiem pojęcie wartości ziemi przekazywanej wierzycielowi, która mogła przewyższać wysokość zadłużenia. W tym wypadku dłużnik zbywając ziemię otrzymywał nadwyżkę. W żadnym jednak wypadku ziemia nie stanowi pełnej własności nabywcy, który ograniczony jest w dysponowaniu nią nie tylko wolą jej istotnych właścicieli, to znaczy przodków, ale również prawami zbywcy — jej poprzedniego posiadacza, a to zarówno w wypadku *awowa*, jak i *tramma*. *Awowa* jest unieważniona spłatą zadłużenia lub zamianą na inną formę zastawu (na przykład oddaniem syna w niewolę), *tramma* może być zniesiona wykupieniem praw nabytych, w fazie rozwiniętej za cenę wyższą niż pobrana. Nabywca ziemię odstąpić musi. Jedynie jeśli *tramma* tyczyła ruchomości — z ludźmi włącznie — wtedy stanowi pełną własność nabywcy¹⁰.

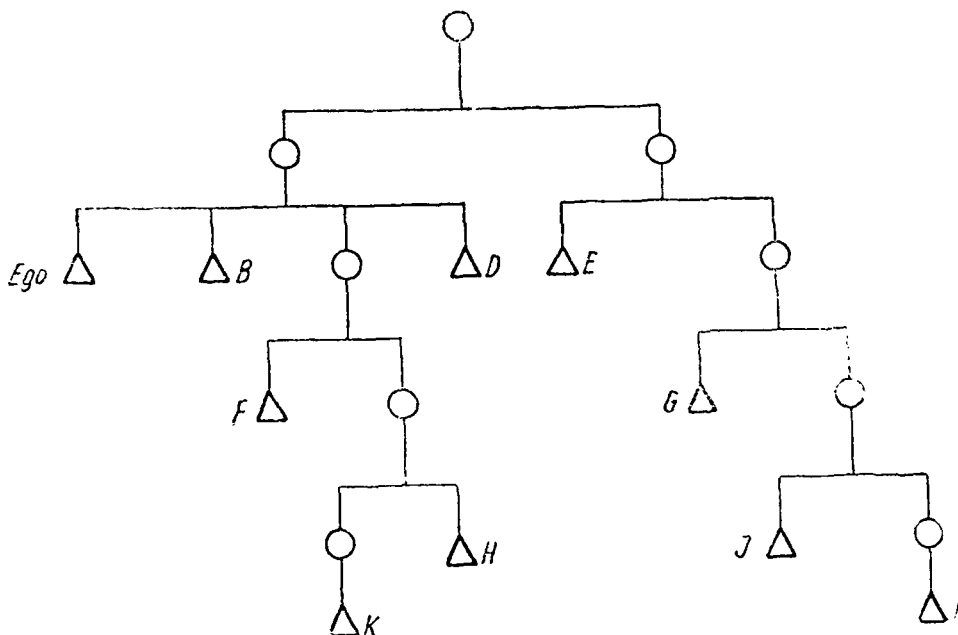
Podkreślić trzeba dwa momenty o podstawowym znaczeniu dla problemu tu poruszanego. Brakowi pojęcia własności ziemskiej towarzyszyło pojęcie własności produktu ziemi, przysługującego posiadaczowi. I drugi moment, do którego sprowadza się w ostatecznej instancji cały proces przemian. Produkcja rolna Aszantów w okresie przedkolonialnym jest produkcją alimentacyjną, a składają się na nią głównie rośliny jednoroczne. Rolnictwo jest kopienictwem uprawianym w ogrodach¹¹. Kolonializm natomiast zmienił — i to bardzo nagle — charakter rolnictwa z alimentacyjnego na przemysłowy.

Aszanti utraciło niepodległość w roku 1896, co wprowadziło kraj w orbitę

¹⁰ Rattray, *op. cit.*, *passim*.

¹¹ F. Grant, *Diet in Gold Coast villages*, „West Africa”, London 1952, nr 10.

gospodarki światowej. Nastąpił gwałtowny okres rozwoju plantacji krzewu kakaowego. W latach 1891—1900 eksport ziarna wyniósł 179 ton, w roku 1911 już 4170 ton, a w 1938 około 90 000 ton. W latach 1936/1937 z dwóch krain brytyjskiej kolonii Złotego Wybrzeża, a mianowicie z właściwego Złotego Wybrzeża i Aszanti, pochodzi 72% światowej produkcji kakao. Kopieniackie ogrody w ciągu parudziesięciu lat zastąpione zostały przez przemysłowe farmy¹². Fakty te okazały się szczególnie ważne po rzuceniu ich na system dziedziczenia.



W systemie matrylinearnym dziedziczenie przebiega również według zasad matrylineatu. Potencjalnym spadkobiercą posiadacza ziemi są według starszeństwa linii i pokolenia krewni macierzyści. Spadkobiercą posiadacza ziemi *Ego*, zajmującego w strukturze rodowej miejsce wskazane na załączonym rysunku, jest w jego pokoleniu *B*, *D* i *E*, w pokoleniu następnym *F* i *G*, w następnym *H* i *I*, a w jeszcze następnym *K* i *L*. Spadkobiercy *B*, *D*, *F*, *H* i *K* dziedziczą według prawa starszeństwa i pochodząc w prostej linii od matki *Ego* mają pierwszeństwo nad *E*, *G*, *I* i *L*, pochodzącymi od ciotki *Ego*, którzy ewentualnie dzie-

¹² Busia, *op. cit.*; tenże, *Ashanti: Land of the Golden Stool*, „Times British Colonies Review”, London 1956, nr 24; tenże, *What Cocoa Means to the Economy of the Gold Coast*, „Statistical and Economical Review”, London 1948, nr 2; R. Lawson, *Ghana in Economic Transition*, „South African Journal of Economics”, Johannesburg 1957, nr 2; Jacques Boyen, *Naissance d'un etat africain Ghana*, Paris 1958.

dzicząc dziedziczą również według prawa starszeństwa¹³. Posiadaczem ziemi jest w zasadzie tylko mężczyzna. Posiadanie ziemi przez kobietę możliwe było na zasadzie *fee tail*, która to zasada regulowała wszystkie sytuacje wykraczające poza ramy tradycyjnego stanu rzeczy i w okresie przemian stanowiła klapę bezpieczeństwa dla całego systemu społecznego Aszantów.

Tendencje do uzyskania *fee tail*, posiadania niezależnego od tradycyjnego systemu dziedziczenia, istnieć musiały od dawna, niezależnie od głównego czynnika, rewolucjonizującego ustrój społeczno-gospodarczy, od kakao. Były one przede wszystkim natury psychicznej. Posiadanie według zasady *fee simple* było w pewnym aspekcie posiadaniem rodowym. Wprawdzie posiadacz z tytułu *fee simple* — jak powiedziano — jest bliższy własności niż posiadacz z tytułu *fee tail*, choćby dlatego, że nie grozi mu perspektywa oddania ziemi w sytuacji, gdy *fee tail* wynika z *tramma* lub *awowa*, ale mimo to jest bardziej skrępowany. Skrępowany jest od góry starszyzną rodową, wujami i wodzem, oraz wolą przodków ujawniającą się w snach i poprzez obrzędy magiczne, od dołu zaś postawami różnego szczebla siostrzeńców, przyszłych dziedziców. *Fee tail* ma natomiast — mimo tymczasowości — charakter zdecydowanie bardziej zindywidualizowany. Ponieważ zaś jest ono możliwe nie tylko w sytuacji *awowa* lub *tramma*, lecz również na podstawie wolnej decyzji posiadacza z tytułu *fee simple*, który za zgodą rodu i przodków może przekazać część ziemi w *fee tail*, tak więc ta forma posiadania była celem osobników silniejszych, nie mieszczących się w istniejących, zuniformizowanych ramach ustroju rodowego. Tendencja ta ma również aspekt gospodarczy, mianowicie w perspektywie braku możliwości dziedziczenia. Posiadanie ziemi — jak wspomniano — jest w zasadzie atrybutem mężczyzn. Aszant, pragnący zapewnić posiadanie pozostałej po nim wdowie lub rozwiedzionej żonie, część ziemi posiadanej na zasadzie *fee simple* przekazywał jej w *fee tail*. Podobnie przekazać ją mógł synowi.

Aspekt gospodarczy tendencji indywidualizujących posiadanie początkowo nie przedstawiał większego znaczenia, dopiero rozwój plantacji kakao zmienił sytuację. Z każdym niemal rokiem ziemia przedstawiała coraz mniejszą — relatywnie — wartość alimentacyjną i ideologiczną, a w coraz większej mierze kapitałową. Dwa elementy tej zmiany należy podkreślić. Pierwszy — to wysoki dochód z plantacji, trwający bez nowych nakładów inwestycyjnych parędziesiąt lat — tyle bowiem owocuje krzew kakaowy; drugi — to psychologicznie wyżej oceniany wkład pracy ze strony rodziny posiadacza. Łatwo było ekonomicznie i psychologicznie wyrzec się spadkobrania ziemi po ojcu, która dawała tylko coroczne utrzymanie, i brać w posiadanie ziemię po wuju, która też dawała tylko coroczne utrzymanie. Trudniejsze było — niemożliwe w praktyce — wyrzeczenie się plantacji, czego alternatywą był goły grunt.

Ale w warunkach rozwoju plantacji tradycyjna instytucja prawna, posia-

¹³ Schemat wg Busia, *The Position* ..., s. 2.

danie z tytułu *fee tail*, tendencji indywidualizujących już nie zaspokajała. Oddanie ziemi w *fee tail*, jak każde inne rozporządzenie ziemią, wymagało zgody rodu, głównego posiadacza między doczesnymi posiadaczami. I znów zgoda ta była możliwa, gdy chodziło o podstawę alimentacyjną, niemożliwa, gdy chodziło o rentowną plantację.

Tendencje ku zindywidualizowanemu posiadaniu, i co więcej ku jej pełnemu zindywidualizowanemu uwłaszczeniu okazały się w warunkach żywiolowego rozwoju plantacji kakao tak silne, że doprowadziły do recepcji zasady dziedziczenia patrylinearnego. Recepcja ta miała charakter uzurpatywny i choć uzurpacja nie objęła całego plemienia (nie wszędzie rozwój plantacji kakao był równie silny), to jednak pod koniec okresu kolonialnego była na tyle powszechna, że zmusiła Radę Konfederacji i Asantehene do jej legalizacji. Odpowiednia uchwała zapadła w roku 1942¹⁴. Charakterystyczne, że w jej brzmieniu indywidualizacja posiadania, praktycznie identycznego już z własnością, drogą dziedziczenia patrylinearnego uznana została poprzez darowiznę, bezpośrednio nie sprzeczną z tradycyjnym prawem Aszantów. Podkreślić trzeba, że ze względów czysto rzeczowych wprowadzenie dziedziczenia patrylinearnego według zasad angielskiej procedury było niemożliwe, wobec braku urzędów stanu cywilnego i trudności z ustaleniem ojcostwa. Aszanci licznie zawierają wielokrotne małżeństwa, daty małżeństw i urodzin są zawsze niepewne itd. Ustalenie macierzyństwa w dziedziczeniu matrylinearnym tych trudności nie przedstawiało.

Należy wspomnieć, że istniała gwarantowana przez rządy angielskie możliwość dziedziczenia ściśle według prawa angielskiego, ale korzystała z niej warstwa burżuazji miejskiej. Dla problemu tutaj poruszanego zjawisko to nie miało żadnego znaczenia¹⁵.

W rezultacie więc stosunki posiadania i własności ziemi były w kraju Aszantów pod koniec okresu kolonialnego regulowane dwoma głównie systemami prawnymi: zwyczajowym, klasycznym przewidującym wyłącznie dziedziczenie matrylinearne, i zwyczajowym, zmodernizowanym, umożliwiającym dziedziczenie patrylinearne w formie dokonanej za życia spadkodawcy darowizny. Nawiasem mówiąc tak samo sprawa przedstawia się w dzisiejszej Ghanie.

Indywidualizacja posiadania przekształcającego się we własność jest w kraju Aszantów procesem dynamicznym i nieodwracalnym. Proces ten ma decydujące skutki społeczne, ponieważ w miejsce tradycyjnej struktury społecznej wprowadza strukturę nowoczesną, klasową¹⁶.

Przekształcenie posiadania zmierzające do własności przebiegało dwiema drogami. Pierwsza droga, to przekształcenie posiadania rodowego: od *fee simple*

¹⁴ Busia, *op. cit.*

¹⁵ A. J. Loveridge, *Wills and Customary Law in the Gold Coast*, „Journal of African Administration”, London 1950, nr 4.

¹⁶ Por. I. I. Potiechin, *Etniczeskij i klasowoj sostaw naselenia Zolotogo Briega*, „Sowietskaja Etnografia”, 1955, nr 3.

poprzez *fee tail* do spadkodawania w drodze darowizny, a druga droga to zawłaszczenie ziemi nie będącej jeszcze w niczym użytkowaniu, zgodnie z prawem tradycyjnym będącej w posiadaniu tronów¹⁷. Tą drugą drogą, ważną wprawdzie, zajmować się tutaj nie będziemy, jako ubocznie związaną z zagadnieniem będącym przedmiotem tej pracy, zagadnieniem przemian struktury społecznej. Wystarczy wspomnieć, że z drogi tej korzystali przede wszystkim sami wodzowie¹⁸. Już w latach dwudziestych Rattray zauważył rysujące się niebezpieczeństwo przejścia ziemi tronów w indywidualne posiadanie wodzów. Wówczas chodziło jeszcze tylko o posiadanie. W okresie recepcji dziedziczenia patrylinearnego znaczna część ziemi tronowej jest już w indywidualnym posiadaniu — własnością wodzów, którzy nadzielili ją sobie w ilości proporcjonalnej do własnych apetytów i możliwości. W rysującym się uwarstwieniu klasowym wodzowie stworzyli górną warstwę burżuazji rolnej.

Tendencje indywidualizujące, zmierzające do przekształcenia dawnego posiadania we własność, wprowadzające strukturę klasową w miejsce struktury rodowej, są wyrazem wchodzenia kraju Aszantów do formacji kapitalistycznej i podstawowym wyznacznikiem procesu przemiany.

STRUKTURA RODZINY A NOWE FORMY GOSPODARKI. ZANIK FUNKCJI MATRYLINEARNEGO RODU I NOWE WIĘZI W SPOŁECZNOŚCI LOKALNEJ

Jedyną jednostką wewnątrzplemiennej struktury przestrzennej u Aszantów w okresie przedurbanistycznym była społeczność lokalna typu wiejskiego. Zarówno stolica federacji, jak i najmniejsza wioseczka przedstawiała ten sam typ społeczności, różniący się tylko wielkością.

Jak już mówiono, naczelnym elementem struktury społecznej są w kraju Aszantów rody. Ten ich charakter zaznaczony jest na terenie społeczności lokalnej ekologicznie, w granicach jej bowiem istnieje rodowa rejonizacja osiedlenia. Poza dosyć zwarcie zabudowaną osadą składającą się z dzielnic rodowych, w bezpośrednim z nią sąsiedztwie znajdują się ziemie uprawne; w społecznościach czysto tradycyjnych są to wyłącznie ogrody, w społecznościach zmodernizowanych natomiast ogrody i poza nimi farmy kakaowe.

Jak ród składa się z szeregu wielkich rodzin, tak dzielnica rodowa składa się z szeregu wielkorodzinnych domostw. Była już mowa o przestrzennym pokrywaniu się tradycyjnej wielkiej rodziny z granicami domostwa. Przedstawiono już również cechy jego architektury. Należy tylko dodać, że odrębności

¹⁷ A. J. Loveridge, *A Note of the Development of Land Tenures in the Gold Coast*, „Journal of the Royal African Society”, t. XLII, London 1945.

¹⁸ I. P. Mair, *Modern Development in African Land Tenure: An Aspect of Culture Change*, „Africa”, London 1948, nr 3.

pomieszczeń kuchennych i mieszkalnych rodzin małych (czyli małżeństw z małymi dziećmi) zamieszkujących domostwo odpowiada odrębność gospodarki ogrodowej i później, oczywiście, farmerskiej, ale odrębność ta nie znosi zależności od głowy domu, której prerogatywy wymienione już zostały poprzednio.

Przeprowadzone w roku 1946 pod kierownictwem Mayera Fortesa badania terenowe dwu społeczności lokalnych w kraju Aszantów wykazały istnienie złożonej typologii domu rodzinnego¹⁹. Odnaleziono sześć typów domu, a mianowicie:

1. patrylokalny, czyli dom z mężczyzną jako głową, zamieszkały przez jego rodzinę z małżeństwa,
2. avunculo-lokalny, czyli dom z mężczyzną jako głową, zamieszkały przez jego rodzinę matrylinearną,
3. mieszany, czyli patrylokalny i avunculo-lokalny zarazem,
4. matrylokalny, czyli dom z kobietą jako głową, zamieszkały przez jej rodzinę z małżeństwa,
5. matrylinearny, czyli dom z kobietą jako głową, zamieszkały przez jej rodzinę matrylinearną,
6. mieszany, czyli matrylokalny i matrylinearny zarazem²⁰.

Podkreślić należy, że w typologii tej typ trzeci jest typem tradycyjnym osiedlenia wielkiej rodziny należącej do określonego klanu matrylinearnego, w której jednak — jak już powiedziano — małżeństwo było patrylokalne, a rządy w domu sprawował mężczyzna. Z domu takiego dopiero śmierć męża wyprowadzała żonę i dzieci do ich domu matrylinearnego. Typ szósty natomiast jest przeciwieństwem tradycyjnego domu wielkiej rodziny, jest typem domu wielkiej rodziny matrylinearnej oczywiście, ale opartej o małżeństwo matrylokalne z kobietą na czele.

Jedną podstawową cechą tej typologii podkreślić trzeba z całą ostrością. Otóż typy Fortesa są typami idealnymi. Fortes zaznacza to z całą świadomością²¹. Typy te jednak nie służą autorowi do szczegółowego opisu poszczególnych domów. Fakt ten ma poważne konsekwencje, uniemożliwia bowiem badanie struktury *sensu stricto* społecznej na tle panującej struktury gospodarczej, izoluje przedmiot badany do jego uwarunkowań. Zatrzymanie się na piętrze pojęć, jakimi są typy idealne, powoduje brak wspólnej płaszczyzny, na której struktury

¹⁹ M. Fortes, *The Ashanti Social Survey — a Preliminary Report*, „Human Problems in British Central Africa” t. VI, London 1948; M. Fortes, R. W. Steel, P. Ady, *Ashanti Survey 1945—46*, „The Geographical Journal”, 1947 nr 4—6; oraz *Enquête sur l'Achanti*, w: *Aspects sociaux de l'industrialisation et de l'urbanisation en Afrique au Sud du Sahara*, Lausanne 1957, UNESCO.

²⁰ M. Fortes, *Time and Social Structure: an Ashanti Case Study*, w: *Social Structure*, Studies presented to A. R. Radcliffe-Brown, Oxford 1949.

²¹ Fortes, *Time and Social Structure* ..., s. 75.

społeczne i gospodarcze można by do siebie odnosić. Między typem idealnym a strukturą gospodarczą, kategoryzowaną według rzeczywistych wyznaczników (powierzchnia ziemi posiadanej przez daną rodzinę, charakter gospodarki uprawianej przez daną rodzinę itd.), występuje w pracy Fortesa metodologiczny rozdział.

Fakt, iż M. Fortes po skonstruowaniu typów idealnych nie zszedł na płaszczyznę społecznego konkretnego, na jaki składają się w badanych społecznościach lokalnych różne rodziny w różnych domach o różnej gospodarce i różnych rodzajach posiadania lub własności, ciąży ujemnie na wnioskach. Tak np. stwierdza on, że w Asakore przeważa typ rodziny patrylokalnej, podczas gdy w Agogo tradycyjnej. Jest to fakt, który rzucony na tło charakterystycznych dla obu społeczności struktur ekonomicznych może doprowadzić do wniosków pierwszorzędnej wagi. Tymczasem zaś komentarz Fortesa brzmi następująco: „dynamika tego procesu [przekształcania struktur rodzinnych] może być zrozumiana w kategoriach wartości rodu dla Aszantów [...] Zagadnienie to Aszanci nieustannie dyskutują, podkreślając specjalnie nieuniknioną konfliktów między dwojakiemu rodzaju zobowiązaniami. Dla kobiety konflikt polega na trudności połączenia przywiązania do matki z obowiązkiem wobec małżonka. Konflikt ten mężczyzna odczuwa na płaszczyźnie stosunku do swych własnych dzieci i siostrzeńców. Dla obojga sprowadza się on do przeciwieństw między wzajemnymi związkami siostry i brata a znanymi niebezpieczeństwami małżeństwa”²². Zjawiska zawarte we wniosku Fortesa niewątpliwie występują, ale niczym nie wyjaśniają one przemian struktury rodzinnej — ich dynamiki, jak spodziewa się tego Fortes, choć wnioskowanie jego jest konsekwentne w stosunku do podstawowych założeń metodologicznych przez niego przyjętych. „Zmiany struktur rodzinnych wywierają wpływ na inne odcinki życia społecznego, jak na przykład na system dziedziczenia”²³. Tak więc zdaniem Fortesa podstawowym czynnikiem zmian są zmiany w systemie wartości (jak *deus ex machina*), które powodują zmiany w istniejącym ustroju rodziny, a zmiany rodziny z kolei powodują zmiany na odcinku gospodarczym. Jest to stanowisko nie do przyjęcia ze względów nader oczywistych i nie wymagających szczegółowej krytyki.

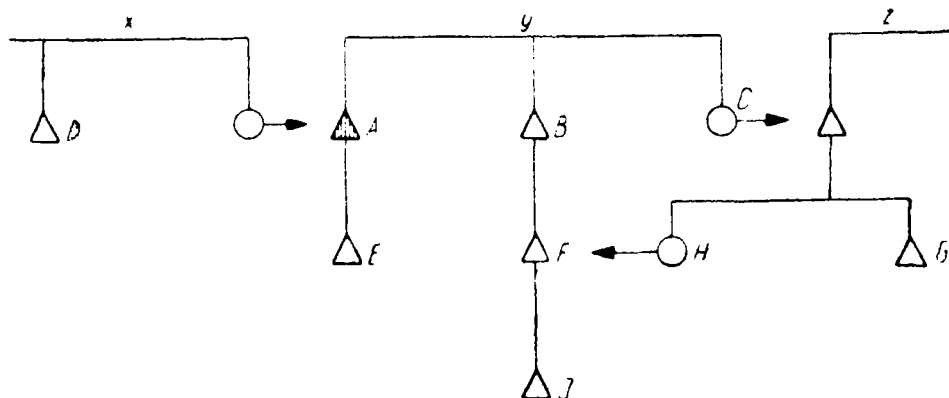
Faktem jest jednak, iż typy domów rodzinnych Fortesa skonstruowane zostały w oparciu o obserwację i dlatego posiadają dla nas wartość materiałową, dadzą się użyć w analitycznym badaniu dynamiki przemian strukturalnych. Będzie to oczywiście analiza spekulatywna, z założenia traktująca typy idealne Fortesa jako modele domów rodzinnych istniejących w rzeczywistości.

Podstawowe zagadnienie w dynamicznym badaniu przemian strukturalnych to zagadnienie odpowiedniości tych struktur (w danym wypadku struktur rodzinnych) do głównych, rozwojowych tendencji gospodarczych. Za główne

²² *Time and Social Structure* ... s. 75 i 76.

²³ Fortes, Steel, Ady, *Enquête* ...

kryterium odpowiedniości typu rodziny do tej tendencji przyjmujemy spistość rodziny, żyjącej w jednym domu. Rodzina tradycyjna przedstawia schemat następujący:



Głową rodziny *y* jest *A*, który przyjął żonę z rodziny *x*. We wspólnym domu rodzinnym *y* mieszka również *B*, będący bratem *A*, ze swą żoną i synem *F*, natomiast siostra *C* wyszła za mąż, wchodząc do domu rodzinnego *z*. Trzecie pokolenie reprezentowane jest na schemacie przez *I*, syna *F*.

Przyjmijmy, że gospodarka rodziny *y* jest tradycyjną gospodarką alimentacyjną i że wobec tego dziedziczenie przebiega również zgodnie z prawem tradycyjnym. Tak więc po śmierci *A* ziemię po nim dziedziczy *B*, a w następnym pokoleniu po *B* dziedziczy *G*, natomiast *E* dziedziczy po *D* a *F* po swoim wuju, nie uwidocznionym na schemacie. Ponieważ zaś *F* żonaty jest z patrylinearną ciotecznią siostrą (takie małżeństwo — jak już powiedziano — należy do najbardziej pożądaných), więc po *G* dziedziczy z kolei *I*. Taki przebieg dziedziczenia wyklucza powstawanie napięć wewnątrz rodzinnych na tle walki o sukcesję, nie ma bowiem po prostu miejsca na konflikt między *E* a *B*, ani między *F* a *G*. Rodzina żyjąca w jednym domu jest rodziną spoiwą i odpowiada warunkom tradycyjnej gospodarki alimentacyjnej. Ale jej odpowiedniość nie polega tylko na tym.

Ziemia rodziny *y* pozostawała w jej posiadaniu w rękach *A* i *B*. Po śmierci *B* przeszła w ręce *G*, mieszkającego pod dachem rodziny *z*, w tym sensie należącego w tym czasie do rodziny *z*. *G* mógł po śmierci swojego ojca przenieść się do domu rodziny *y* jako do swego domu matrylinearnego i wtedy odziedziczona po *B* ziemia znowu znalazłaby się w kręgu rodziny *y*, *G* mógł też z jakichkolwiek powodów pod dach macierzysty nie wrócić i wtedy „powrót ziemi” do kręgu rodziny *y* spóźni się o jedno pokolenie, nastąpi on dopiero z chwilą dziedziczenia przez *I*, który zrodzony z *H*, będącej córką *C*, domu rodzinnego *y*, jako swego domu matrylinearnego, nigdy nie opuści. Dzie-

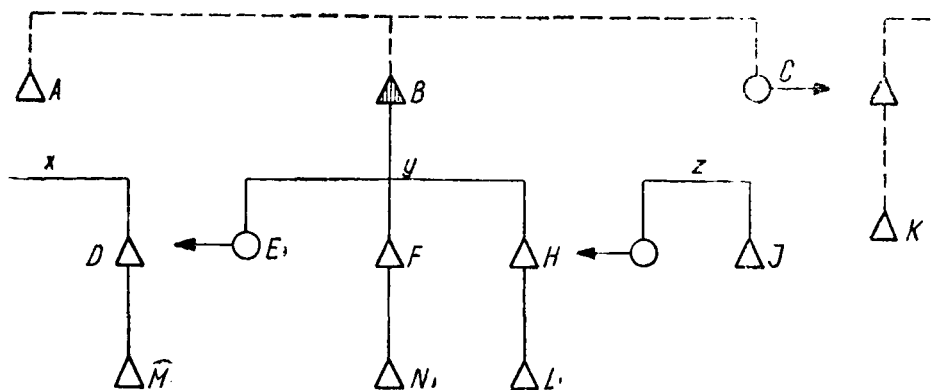
dziczenie tradycyjne więc mieści w sobie tendencję do dziedziczenia w linii prostej, ale w najlepszym wypadku w co drugim pokoleniu. To swoiste dziedziczenie w linii prostej może następować znacznie rzadziej, jeśli synowie rodziny tradycyjnej żenić się będą nie ze swymi patrylinearnymi ciotecznymi siostrami, ale z siostrami cioteczno-ciotecznymi lub jeszcze dalszymi. W każdym razie dziedziczenie tradycyjne mieści w sobie mniej lub więcej bliską realizację, ale stałą, tendencję do dziedziczenia w linii prostej. Ujmując to w innym aspekcie możemy powiedzieć, że sukcesyjny obrót ziemią w ustroju tradycyjnym ma charakter domocentryczny. Ziemię będącą w posiadaniu i użytkowaniu członków rodziny tradycyjnej, mieszkającej pod jednym dachem, dziedziczą faktyczni lub potencjalni mieszkańcy wspólnego domu. Dom rodzinny i ziemia tworzą jedną spójną całość — struktura ekonomiczna i struktura rodzinna pokrywają się ze sobą w sposób nierozdzielny. Ponieważ zaś w granicach tradycyjnej społeczności lokalnej wszystkie rodziny tradycyjne cechuje ta sama tendencja i ponieważ wszelki sukcesyjny obrót ziemią posiada charakter domocentryczny, całość układu społecznego znajduje się w stanie równowagi. Jest to jednak równowaga nader charakterystyczna, o czym mowa będzie później.

Inaczej sprawa się przedstawia, gdy rodzina *y* uprawia gospodarke farmerską. O farmę pozostałą w spadku po *A* ubiega się *B* i *E*, przy czym *B* ma za sobą prawo tradycyjne. Między *B* a *E* powstają napięcia. Nasilenie stanu napięć może być różne. Obok innych czynników zależeć ono będzie także — jak się zdaje — od tego, czy farma została założona przez *A* na ziemi dotąd nieużywanej, czy też na terenie dawnego ogrodu, dziedziczonego już uprzednio zgodnie z prawem tradycyjnym. W każdym jednak wypadku napięcia osłabiają spójność rodziny *y*, grożąc jej rozszczępieniem, odejściem spod wspólnego dachu gałęzi reprezentowanej przez *E*. Jeśli *E* utrzyma się przy spadku — a będzie to rozwiązanie niemal pewne — to nawet przy pozostaniu jego pod wspólnym dachem rodzina utraci na spójności. Struktura rodzinna i struktura ekonomiczna przestaną tworzyć spójną całość, tak jak w wypadku gospodarki tradycyjnej i dziedziczenia tradycyjnego. W stosunku do ziemi dziedziczonej przez *E* dom rodzinny przestanie być polaryzatorem w sukcesyjnym obrocie ziemią, ziemia ta bowiem raz odziedziczona według zasady patrylineatu już nigdy nie znajdzie się w posiadaniu osobników mieszkających pod dachem rodzinnym — lub mogących pod nim zamieszkać — z tytułu pokrewieństwa matrylinearnego.

Rodzina tradycyjna nie odpowiada warunkom nowoczesnej, kapitalistycznej gospodarki farmerskiej, która to gospodarka implikuje podstawową zmianę w systemie dziedziczenia: z matrylinearnego na patrylinearny.

W rodzinie patrylokalnej y głową domu jest *B*, który jest bratem *A* i *C*, żyjących w innych domach rodzinnych, co zaznaczone jest na schemacie linią przerywaną. Pod dachem patrylokalnej rodziny *y* razem z *B* żyją jego synowie *F* i *H* oraz synowie i wnuki *L* i *N*. Córka *E* wyszła za mąż za *D*, przenosząc się do jego domu *x*. *B* jest posiadaczem farmy, na której pracuje z synami, zainte-

resowanymi jak najbardziej w jej dziedziczeniu. Farmę lub farmy po *B* dziedziczą synowie *F* i *H*, a po nich ich synowie: *L* i *N*. Przy systemie dziedziczenia patrylinearnym wewnętrzna spistość rodziny *y* następuje wobec tendencji wykazywanych przez członków innych domów rodzinnych, związanych z rodzi-



ną *y* pokrewieństwem matrylinearnym, zmierzających do utrzymania tradycyjnego systemu dziedziczenia. *K* bowiem pragnie dziedziczyć po *B*, a *M* po *F*, w czym są popierani przez swoich bliskich. Wtedy właśnie występują wzmiankowane przez Fortesa konflikty. Odpowiedniość rodziny *y* do panującej tendencji indywidualizacyjnej jest oczywista. W rodzinie *y* jedyne możliwe napięcia mogą powstać między *F* a *H* na tle podziału spadku po *B*, ale napięcia te nie wpłyną na ich postawę wobec przedstawicieli innych domów rodzinnych, związanych z *B* pokrewieństwem matrylinearnym, konkurujących o spadek po nich. Jeśli nawet napięcia między *F* a *H* doprowadzą do rozkładu rodziny *y*, to tylko w postaci odszczerpienia się od rodzinnego domu gałęzi jednego z braci z założenia przez niego innego domu rodzinnego, również patrylokalnego.

Wydaje się pewne, iż rodzina patrylokalna jest właśnie produktem powstającej i rozwijającej się tendencji indywidualizacyjnej, wywołanej pojawieniem się nowego typu gospodarki²⁴. Fortes wprawdzie twierdzi, że typy przez niego wyodrębnione — a więc i rodzina patrylokalna również — „nie są wynikiem kontaktu kulturowego, ale były z pewnością powszechne pięćdziesiąt lat temu”²⁵. Należy przypomnieć, że właśnie mniej więcej pięćdziesiąt lat przed badaniami Fortesa pojawiło się w Aszanti kakao, a przy trudnej do ścisłego ustalenia chronologii historii rodzin nie wykluczony jest jednak związek przyczynowy między tendencją indywidualizacyjną a pojawieniem się rodziny patrylokalnej. Należy również podkreślić, że Rattray w swoich podstawowych i wyczerpujących etno-

²⁴ J. L. Comhaire, *Economic change and the extended family*, „Annals of the American Academy of Political and Social Sciences”, t. CCCV, Philadelphia 1956.

²⁵ Fortes, *Time and Social Structure* ..., s. 69.

graficznych opracowaniach Aszantów nie uwzględnił rodzin patrylokalnych. Mimo to możemy założyć, zgodnie z sugestią Fortesa, istnienie rodziny patrylokalnej w gospodarce alimentacyjnej i w matrylinearnym systemie dziedziczenia. W tej sytuacji ziemia będąca w posiadaniu *B* przesłaby z kolei na *K*, a następnie na jego brata, nie uwidocznionego na rysunku, nie wracając już do kręgu rodziny *y*. W następnym pokoleniu *F* i *H* dziedzicząc po swych wujach przekazałyby ziemię *M* lub dalszym krewnym matrylinearnym, nie żyjącym pod dachem rodziny *y*. *L* dziedzicząc ziemię po *I* przekazałby ją swym krewnym matrylinearnym nie mającym nic wspólnego z rodziną *y*. W każdym pokoleniu zasób ziemi będącej w kręgu rodziny *y* ulegałby wymianie i sukcesyjny obrót ziemią zgodny z prawem tradycyjnym nie miałby w stosunku do domu rodzinnego *y* charakteru domocentrycznego. Struktura rodzinna byłaby całkowicie niezależna — co więcej: obca strukturze ekonomicznej. Jeśli w Aszanti w okresie przedkolonialnym istotnie występował patrylokalny typ domu rodzinnego, to w ówczesnych warunkach był on zjawiskiem patologicznym, wywołanym okolicznościami szczegółowymi, nie typowymi.

Z sześciu skonstruowanych przez Fortesa typów domów rodzinnych — *respective* rodzin — omówiliśmy dwa. Pozostają jeszcze cztery, z których najpierw zajmiemy się rodziną avunculo-lokalną i matrylinearną.

Istotną cechą różnych typów rodziny, rozpatrywanych nie na płaszczyźnie pojęciowej, ale na płaszczyźnie ich rzeczywistego istnienia, jest ich charakter dynamiczny lub statyczny. Przez rodzinę dynamiczną rozumiemy tę rodzinę, która w danym typie może rozwijać się pokoleniami; przez rodzinę statyczną rozumiemy tę rodzinę, która rozwijać się nie może. Rodziny tradycyjna i patrylokalna są rodzinami dynamicznymi. Rodzina avunculo-lokalna jest rodziną statyczną. Rozwój rodziny avunculo-lokalnej, przy obowiązującej do dziś zasadzie egzogamii, jest możliwy tylko przez przyjęcie pod własny dach żony pochodzącej z innego rodu klanicznego, czyli jest równoważny z przejściem rodziny do dynamicznego typu tradycyjnego. Również rodzina matrylinearna jest rodziną statyczną. By nabrać cech dynamicznych musi ona przyjąć pod własny dach żony z klanów obcych, tracąc swój typ dotychczasowy. Zarówno rodzina avunculo-lokalna, jak i rodzina matrylinearna są statycznymi, przejściowymi rodzajami rodzin, bądź skazanych na rychłe wymarcie, bądź zmuszonych do zmiany typu na dynamiczny.

Stacyjny charakter rodziny avunculo-lokalnej i matrylinearnej jest niewątpliwym w tym wypadku, gdy mamy do czynienia z prostymi, „czystymi” rodzinami tego rodzaju, gdy ściśle odpowiadają one typom idealnym Fortesa. Niezależnie jednak od skonstruowania typologii Fortes zaobserwował w badanych przez siebie społecznościach lokalnych ciekawe zjawisko. Otóż okazało się, że życie rodzinne nie zawsze zamyka się w granicach domostwa rodzinnego. „Kiedy noc zapadnie daje się widzieć młodych chłopców i dziewczęta pędzących we wszystkich kierunkach, niosących garnki z gotowanym pożywieniem.

[...] Potrawy są noszone przez dzieci z domostw, w których przebywają ich matki, do domostw, w których mieszkają ich ojcowie”²⁶. W tej sytuacji może być również szereg domów rodzinnych avunculo-lokalnych lub matrylinearnych, w których mieszkające rodziny powiększają się dzięki małżeństwom zawartym z osobnikami zamieszkującymi oddzielnie. W tym wypadku dom rodziny avunculo-lokalnej byłby swoistą odmianą domu rodziny tradycyjnej, różniącą się od niego tylko swoistą formą małżeństwa, nie implikującego wspólnego mieszkania małżonków. Także i dom rodziny matrylinearnej jest podobną odmianą domu tradycyjnego, z tym że dochodzi jeszcze jedna różnica, ta mianowicie, że głową domu jest kobieta — nie mężczyzna. Stopień odpowiedniości obydwu tych domów do gospodarki alimentacyjnej jest taki sam jak domu rodziny tradycyjnej. Brak jest natomiast bliższych danych materiałowych do oceny odpowiedniości tych specyficznie zdynamizowanych domów do gospodarki farmerskiej. Nie wykluczone, że stanowią one formę przejściową od rodziny tradycyjnej do patrylokalnej, będącą wyrazem tendencji do utrzymania dziedziczenia tradycyjnego, domocentrycznego, w warunkach gospodarki farmerskiej. Bez badań terenowych, w świetle dotychczas opublikowanego w literaturze światowej materiału, nic na ten temat pewnego powiedzieć się nie da.

Pozostały nam dwa jeszcze typy rodzin: matrylokalna i matrylokalno-matrylinearna. W obydwu tych typach głową domu jest kobieta. Fortes stwierdza, że stanowisko głowy domu wiąże się z zagadnieniem jego własności²⁷. W prawie tradycyjnym kobieta mogła być również posiadaczem domu w pewnych wypadkach, a w warunkach współczesnych posiadając farmę może łatwo wybudować sobie dom, do którego przyjąć może swą rodzinę matrylinearną lub z małżeństwa, albo też jedną i drugą. Rodzinami matrylokalną i matrylokalno-matrylinearną nie będziemy się bliżej zajmować. Rodzina matrylokalna pełni w istniejącym ustroju społeczno-gospodarczym tę samą rolę co i rodzina patrylokalna. Bardziej skomplikowanie już przedstawia się wypadek rodziny matrylokalno-matrylinearnej. Jest to rodzina w zasadzie matrylinearna (w rozumieniu typologii Fortesa), w której jedna z córek domu, lub więcej, zawarła małżeństwo matrylokalne. Ale wypadki takie należą do wyjątkowych. Małżeństwo było i jest — co potwierdza również Fortes — instytucją patrylokalną i ilość małżeństw odmiennych, a zatem ilość domów matrylokalnych i matrylokalno-matrylinearnych, jest bardzo nieliczna.

Proces przemian strukturalnych rodziny przebiega od rodziny tradycyjnej do rodziny patrylokalnej, aczkolwiek w procesie tym może występować szereg form przejściowych, których prawdopodobnym wypadkiem jest rodzina avunculo-lokalna i matrylinearna.

Powiedzieliśmy już, że w warunkach gospodarki tradycyjnej i tradycyjnego

²⁶ *Tamże*, s. 63 i 64.

²⁷ *Tamże*, s. 65.

dziedziczenia matrylinearnego całość układu społecznego cechuje stan równowagi, ponieważ w wypadku wszystkich rodzin sukcesyjny obrót ziemią posiada charakter domocentryczny. Na pierwszy rzut oka układ ten może przedstawiać się jako stan równowagi izolowanych od siebie komór — domów rodzinnych o „własnych” zasobach ziemi. Tak jednak nie jest. Dziedziczenie nie przebiega wewnątrz domu rodzinnego, wykazuje tylko tendencję domocentryczną. Tendencja ta występuje w warunkach zjawiska wymienialności osób i posiadania między różnymi domami rodzinnymi. Wymienialność ta ilustrowana była na schemacie rodziny tradycyjnej wypadkiem *G*. Podobnie przedstawiać się będzie wypadek *E* dziedziczącego po *D*. W warunkach wzajemnej wymienialności osobników i posiadania równowaga całości układu społecznego nie jest równowagą elementów izolowanych, lecz przeciwnie: silnie ze sobą powiązanych. Więż społeczną panującą wewnątrz układu cechuje krótki dystans²⁸.

Używając określenia „całość układu społecznego” należy mieć na myśli nie dzielnicę rodową, lecz całą społeczność lokalną, wszystkie wchodzące w jej skład domy rodzinne. Jest to oczywiste, ponieważ małżeństwa leżące u podstaw wymienialności w następnym pokoleniu osobników i posiadania możliwe są tylko między przedstawicielami różnych rodów klanicznych, a więc są „międzydzielnicowe”. Domy rodzinne *x*, *y*, *z* są położone każdy w innej dzielnicy rodowej, co oczywiście nie przeszkadza, iż *G* mieszkający pod dachem *z* jest członkiem tego samego rodu co *A*, głowa rodziny *y*, a *E* mieszkający pod dachem rodziny *y* jest członkiem tego samego rodu co *D* mieszkający pod dachem *x* (przykłady cytowane według schematu rodziny tradycyjnej). Niewielki dystans społeczny istniejący między poszczególnymi domami rodzinnymi jest charakterystyczny dla całej społeczności lokalnej, bez względu na istniejące podziały klaniczno-rodowe. Ale więzi społeczne między domami rodzinnymi nie wyczerpują zagadnienia w skali całej społeczności. Istnieje bowiem jeszcze w granicach społeczności lokalnej więź rodowa i więź ogólna, polityczna, obejmująca całą społeczność bez względu na jej wewnętrzny podział.

Ród matrylinearny oparty jest o magicznie interpretowaną zasadę biologiczną. Więż rodowa jest więzią typu magicznego, a ród jest tworem organicznym w sensie pojęcia *Gemeinschaft*. Natomiast społeczność lokalna w całości, składająca się z różnych rodów, zorganizowana została na zasadzie racjonalnej, podobnie jak cała federacja Aszanti, która od podstaw do szczytu powstała jako organizacja wojskowa. Poszczególne rody podporządkowały się jednemu odedekuro, przydając mu tylko swych wodzów do rady, zgodnie ze swym racjonalnym interesem obrony. Społeczność lokalna da się rozpatrywać jako *Gesellschaft*²⁹. W skali całej społeczności lokalnej mamy więc więzi jakościowo

²⁸ L. von Wiese, *System der allgemeinen Soziologie*, Berlin 1955.

²⁹ Terminy *Gemeinschaft* i *Gesellschaft* zapożyczone od F. Tönniesa (*Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1935) użyte tu zostały w — *implicite* występującym w jego systemie — zna-

różne — magiczną, rodową i więzi racjonalne: polityczną, ogólną dla całej społeczności, wyznaczoną interesem obrony oraz więź międzydomową, wyznaczoną interesem ekonomicznym, mianowicie perspektywą dziedziczenia przez członków jednego domu po członkach innego domu. Więź polityczna, ogólna dla całej społeczności, nie jest przy tym więzią międzyosobniczą, ani międzyrodzinną nawet. Aszant jest członkiem politycznej organizacji wsi jako członek rodziny, należącej do określonego rodu. Dzięki pośrednictwu rodu dystans społeczny dzielący osobnika i rodzinę od społeczności lokalnej jest znaczny. Natomiast dystans dzielący jeden dom rodzinny od drugiego jest, dzięki wzajemnym zależnościom, charakterystycznym dla panującego systemu dziedziczenia, znacznie mniejszy. Tak się rzecz przedstawiała w okresie przedkakaowym, natomiast w okresie przemian, w okresie, w którym procesy indywidualizacji wyrażają się w postaci przekształceń rodziny tradycyjnej na patrylokalną, inaczej się przedstawia również obraz panujących w całej społeczności więzi.

Proces zmiany panującego typu rodziny z tradycyjnego na patrylokalny jest procesem sięgającym najgłębszych treści ustroju matrylinearnego rodu. Zasada tradycyjnego dziedziczenia związana jest z kultem przodków matrylinearnych i z magicznymi przeświadczeniami dotyczącymi procesów biologicznej prokreacji. Dziedziczenie patrylinearne, właściwe rodzinie patrylokalnej, podważa treści ideologiczne matrylineatu, przechodzi bowiem z linii *mogya* do linii *ntoro*. Przeciwno dziedziczeniu temu występują członkowie rodu, których tendencja indywidualizacyjna, wyrażająca się tym rodzajem dziedziczenia, pozbawia schedy, ale w skali szerszej możemy użyć literackiego nieco sformułowania, że to ród matrylinearny broni się przed niebezpieczeństwem własnego rozkładu. Ród broni się sięgając po środki do zasobu dla swego istnienia najistotniejszego, sięgając mianowicie po środki magiczne. W Aszanti tradycyjnym czarna magia była zjawiskiem wyjątkowym. W okresie kakaowym staje się zjawiskiem codziennym, występującym wewnątrz rodu, głównie na tle sporów majątkowych. Złośliwe czary mające niszczyć osobników występujących przeciw systemowi tradycyjnemu obiektywnie służą wzmocnieniu upadającego rodu matrylinearnego i upadającej rodziny tradycyjnej. Na czarną magię znalazło się jednak antidotum, pojawił się bowiem licznie w kraju Aszantów kult fetyszy, broniący przed jej skutkami³⁰. Kult ten ma dla spraw tu poruszonych szczególne znaczenie.

Pojawienie się rodziny patrylokalnej i powiększanie się ilości takich rodzin rozkładając ród matrylinearny zmieniają układ więzi społecznych, panujących w społeczności lokalnej. Pojawienie się dziedziczenia patrylinearnego jest wyłączeniem się rodziny spod pełnej zależności od rodu co oznacza wzrost jej zna-

czeniu przeciwstawnych sobie aspektów rzeczywistości społecznej. W złożonej rzeczywistości, jaką przedstawia aszancka społeczność lokalna, występują elementy zarówno „społeczne” jak i „wspólnotowe”.

³⁰ B. E. Ward, *Some observations on religion cults in Ashanti*, „Africa”, London 1956, nr 1. O sile przeświadczeń magicznych P. Canham, *An Ashanti case history*, „Africa”, London 1947, nr 1.

czenia w aspekcie *Gesellschaft*, w aspekcie społeczności lokalnej jako organizacji. Dystans dzielący rodzinę patrylokalną od całej społeczności tak rozumianej staje się mniejszy. Natomiast zależności między domami rodzinnymi, charakterystyczne dla dawnego systemu dziedziczenia, ulegają zerwaniu — dystans więc między nimi ulega powiększeniu. Proces społeczny polega na rozkładzie dwu wielkich elementów społeczności lokalnej (rodów i międzydomowego, bliskodystansowego sąsiedztwa) i następnie na wtórnej integracji społeczności lokalnej z elementami pierwiastkowymi, którymi są nowe, patrylokalne rodziny. Proces ten zachwiewa stanem równowagi, charakterystycznym dla tradycyjnej społeczności lokalnej, co w aspekcie formalnym sprowadza się do zmiany układu więzi panujących w społeczności lokalnej i zmian poszczególnych dystansów społecznych, a co w aspekcie innym przedstawia się może jako wzrost neurotycznych stanów napięć, frustracji itd., którymi to zjawiskami głównie zajmuje się zachodnioeuropejska antropologia kultury. W utrzymaniu zachwianej równowagi, regulacji układu więzi i dystansów, likwidacji napięć i stanów neurozy olbrzymią rolę odgrywa właśnie kult fetyszy ze wszystkimi swymi obrzędami, zwłaszcza „spowiedzią”. Co więcej jednak, kult ten bezpośrednio działa na rzecz nowej integracji, nie jest on bowiem ani kultem domowym, ani rodowym, lecz lokalnym. Kult fetyszy na płaszczyźnie ideologicznej wiąże w jedną całość, społeczność lokalną, bez względu na panujące wewnątrz niej relikty tradycyjnych podziałów.

Wszystko co na tym miejscu zostało dotąd powiedziane o przemianach struktur domowo-rodziny i skutkach ich dla całej społeczności ma charakter ogólny i — nie zweryfikowany badaniami terenowymi — hipotetyczny. Hipoteza ta jest produktem przyjętych przez jej autora pewnych założeń teoretycznych i jednoaspektowego opisu rzeczywistości, jakiego dostarcza literatura przedmiotu. Fortes należy do skrajnych przedstawicieli psychologizmu, ale cała zachodnia antropologia kultury zdecydowanie lekceważy klasowy aspekt rzeczywistości społecznej. Dlatego też aspekt ten nie został w rozdziale tym i w całej pracy wystarczająco potraktowany, a uwzględniony został tylko w ogólnej koncepcji przemiany. Nie możemy zapominać, że tendencja indywidualizacyjna nie jest tendencją psychiczną w rodzaju *deus ex machina*. Wyrosła ona w warunkach nowego układu gospodarczego, w warunkach „zamówienia” na farmy kakaowe, a wyraziła się nie tylko przemianami formalnych struktur społecznych, ale jednocześnie powstawaniem struktury klasowej. Więcej nawet: przemiany struktur domowo-rodziny sprowadzają się do uzyskiwania przez nie odpowiedzi do powstającej struktury klasowej.

Fortes ma niewątpliwie rację pod jednym względem, rację negatywną, rezygnując z tradycyjnych, etnograficznych metod badania społeczeństwa w okresie przemian³¹. Natomiast na stosowanie — jego śladem — współczesnych

³¹ Fortes, *Time and Social Structure ...*, s. 62.

metod statystycznych, których przedmiotem jest cała społeczność lokalna, jest przy obecnym stanie badań za wcześnie. Ilościowemu obrazowi społeczności lokalnej brak odniesień do jakiegokolwiek struktury społecznej. Struktura tradycyjna ulega przemianom tak głębokim, iż uprawnieni jesteśmy do mówienia o jej zaniku, struktura klasowa jest dopiero *in statu nascendi*. Wydaje się, że na obecnym etapie celowe by było badanie ścisłych zależności między przemianami gospodarczymi, prowadzącymi do powstania struktury klasowej, a przemianami struktur domowo-rodzinnych metodą przeprowadzanych w terenie historycznych opisów wybranych, typowych rodzin.

Wkroczenie kapitalizmu na ziemię Aszantów i wywołane przezeń przemiany struktury rodzinnej to klucz do rozumienia wszelkich przemian zachodzących w kraju Złotego Tronu. Przemian takich jest wiele, od migracji ludności począwszy, poprzez zmiany w strukturze władzy, aż do nowej roli Złotego Tronu. Wszystkie one — nie tylko trzy tutaj wymienione — składają się w sumie na zjawisko gwałtownej modernizacji całego kraju. W jednym artykule zasygnalizować je nawet trudno — stąd konieczność ograniczenia się do zagadnienia kluczowego, jakim jest rozkład rodziny matrylinearnej i powstanie rodziny patrylinearnej. Zagadnienie to posłużyło zarazem jako egzemplifikacja założeń metodologicznych, odmiennych od stosowanych z reguły przez zachodnią antropologię społeczną.