

Politika a moc

Politika parazituje na ostatních společenských vztazích.

M. J. Swartz

Politika je spjata s mocí. Lidé ji uplatňují vůči sobě navzájem a společnost uplatňuje svou moc nad lidmi tím, že prostřednictvím zákonů a institucí omezuje jejich jednání. Omezení mají různou podobu – od majetkových daní až po mučení a genocidu. Politika však také souvisí s prevencí nezákonnosti a nedostatku bezpečí, týká se zákona a pořádku, uplatňování osobních práv, řešení konfliktů a sociální integrace.

Politiku lze analyticky identifikovat ve všech společnostech, ale rozhodně nelze tvrdit, že všechny společnosti, které antropologové studovali, mají politické instituce odlišené od jiných společenských sfér. Zdálo by se, že v moderních státech je poměrně snadné vymezit, co je politika a co politika není. Politologie, která studuje politiku v moderních společnostech, se zabývá formálními politickými institucemi, zákonodárnými shromážděními, místní samosprávou, volebními systémy a jinými stránkami společnosti, jež se považují za politické. V neindustriální společnosti je mnohem obtížnější vyčlenit ze společenského života politické prvky. V industriální nebo postindustriální společnosti uvažujeme o politice jako o něčem, co *existuje* jako zvláštní soubor institucí. Ve společnostech bez centralizovaného státního zřízení lze politický systém považovat spíše za něco těsně spjatého s jinými aspekty existence. Ve společnostech bez státního zřízení je příbuzenství a náboženství v praxi nerozlišitelné od politiky. Institucionální diferenciacce, která je charakteristická pro moderní společnosti, v mnoha jiných společnostech chybí

(viz například Godelier, 1975). Z toho vyplývá, že hledání rozpoznatelných politických institucí, jež by byly srovnatelné například s parlamentem, by mnohdy bylo bezvýsledné. Místo toho musí političtí antropologové pátrat po politických rozhodovacích mechanismech; musí zjistit, kde a jak se tvoří důležitá rozhodnutí, koho tato rozhodnutí ovlivňují, jakými pravidly a normami se řídí politická činnost, jak je zpochybněna hegemonie a jakými případnými sankcemi disponují ti, kdo vládnou společnosti.

Klasická politická antropologie se rozvíjela ve Velké Británii od čtyřicátých do šedesátých let minulého století. Jejím hlavním problémem byla otázka, jak byly vůbec sjednoceny společnosti bez státního zřízení; proč se nerozpadly v důsledku chybějící ústřední autority; jak mohly řešit konflikty a jak udržovaly mír. Dnes se většina politických antropologických studií soustředí na vztah mezi státem a místními komunitami a často ukazuje, jak příslušníci takových komunit vzdorují nadvládě ze strany státu.

Přestože se v dalším textu budeme zabývat také složitými moderními společnostmi, výchozím bodem této kapitoly bude politika ve společnostech bez státního zřízení. Budeme se zabývat také tím, jak náčelníci a „významní muži“ získávají své postavení, jak příslušníci necentralizovaných společností „bez vůdce“ a bez soudů a soudního aparátu řeší své konflikty, jak lze moc považovat za hlavní cenu pro výherce v politických hrách. Viděno z pohledu moderního státu by se mohlo zdát, že politická integrace kmenů, jako jsou například Nuerové, Yanomamové nebo Paštunové, je nesmírně slabá a křehká, ale pravda je taková, že mnohé z těchto skupin projevily pozoruhodnou strukturní stabilitu, jež trvá mnohem déle, než existuje většina evropských politických systémů, i když v dnešní době jsou tyto skupiny do různé míry začleněny do státní a kapitalistické ekonomiky.

Někteří političtí antropologové kladou důraz na to, jak jsou různé společnosti integrovány (systémové hledisko). Jiní se soustřeďují na strategie, jež používají jedinci k prosazení svých zájmů (hledisko aktéra). V této kapitole se přesvědčíme o užitečnosti obou strategií. Na empirických příkladech objasníme napětí mezi jednáním a sociální strukturou i rozdíly mezi politikou založenou na příbuzenství a politikou založenou na formálních institucích.

Moc a volba

Studium moci je pro politickou antropologii nezbytné, a proto se musíme krátce zabývat pojmem moc. Jednou z nejstarších, ale dosud nejmocnějších definic moci

je definice Maxe Webera, který napsal, že moc je „schopnost vlastní vůlí ovlivnit chování druhých lidí“ (1978 [1919]); tedy schopnost přimět druhého člověka, aby udělal něco, co by jinak neudělal. Podle Webera mají lidé moc nad sebou navzájem. Jiná pojetí moci, včetně těch inspirovaných marxistickým učením, obsahují také strukturní moc, tedy mocenské vztahy zakotvené v dělbě práce, legislativním systému a dalších strukturních rysech společnosti. Hovořit o „systémových“ nebo „strukturních“ aspektech moci má v mnoha souvislostech smysl: dodržování norem a implicitní pravidla lze snadno považovat za formy strukturní moci – není snadné určit, kdo mě nutí držet vidličku v levé ruce a nůž v pravé. Pokud však do naší definice zahrneme veškeré jednání určované kulturními konvencemi, riskujeme tím, že pojem moc oslabíme a postavíme jej na stejnou úroveň jako konvence, normy a kulturu. Proto je patrně užitečné přidržet se Weberova rozlišení mezi mocí, autoritou (*Herrschaft*) a vlivem. Poslední jmenovaný aspekt je „mírnější“ formou moci a předpokládá tichý souhlas.

Autorita je podle Webera považována za samozřejmost a nepotřebuje žádné ospravedlnění, kdežto moc jako taková je neustále zpochybňována a je nutné ji bránit.

Rozdíly mezi konceptualizací moci odpovídají rozdílu mezi systémovým hlediskem a hlediskem aktéra. Dalo by se říct, že velkým úkolem sociologie je snaha pravdivě vykreslit oba aspekty.

Jednají lidé pod určitým nátlakem, nebo mohou svobodně rozhodovat o svém jednání? V jistém smyslu jsou obě tvrzení správná. Své jednání volíme, ale za okolností, které nemáme pod kontrolou. Pokud žijete v kapitalistické společnosti a jste na mizině, nemůžete se rozhodnout, že budete investovat do tchajwanského elektronického průmyslu. Ve společnosti, kde se dědí politické úřady, se člověk nemůže jen tak snadno rozhodnout, že svrhne náčelníka; a žena z kmene Tivů si nemůže sama koupit políčko, protože zákony kmene dávají toto právo jenom mužům (viz kapitolu 12).

Je ale také pravda, že aktéři se v mezích svých možností rozhodují. Možná je nad mé možnosti koupit si továrnu, ale mohu se rozhodnout, zda si uložím výplatu do banky, nebo si za ni nakoupím pivo. Přestože ženy z oblasti Saloio (viz kapitolu 8) nemohly získat formální politické postavení, prostřednictvím neformálních postupů mohly uplatňovat značný vliv.

Z toho vyplývá, že prakticky všichni lidé mají určitou potenciální moc nebo vliv. Tento zdroj je však stejně jako všechny ostatní zdroje rozdělen nerovnoměr-

ně. Dále bychom si měli uvědomit, že pojem moc se poněkud vzpírá srovnávacímu výzkumu, protože národy, které studujeme, někdy postrádají pojmy odpovídající našemu pojmu moc.

Moc a bezmocnost

Obrácenou stranou mince je bezmocnost, která je také důležitým aspektem sociálního života. Není to totéž jako mít malé množství moci, ale spíše neschopnost uplatňovat jakoukoli moc. „Umlčené“ skupiny (viz kapitolu 9) jsou v tomto smyslu bezmocné. Postrádají komunikační kanály, nemají organizační struktury ani přístup ke zdrojům, proto nemohou účinně prosazovat své zájmy. Řečeno slovy Michela Foucaulta, bezmocné skupiny zatlačil do pozadí dominantní diskurz, tedy způsob, jímž každodenní jazyk utváří náš svět a potvrzuje soubor hodnot (viz také kapitoly 14 a 15).

Sociolog Steven Lukes (1977) se domnívá, že moc je třeba studovat na třech úrovních. Za prvé ji lze identifikovat v rozhodovacím procesu, tedy tam, kde se skutečně rozhoduje. Tento nejjednodušší pohled na moc se soustředí na konkrétní a pozorovatelné události. Za druhé lze moc studovat na příkladu neexistujících rozhodnutí: jsou to všechny politické otázky, jimiž se politický systém sice zabývá, ale nepřijme je.

Třetí úroveň studia moci, který podle Lukesova názoru sociologové často opomíjejí, zahrnuje „umlčené“ nebo bezmocné skupiny, o jejichž zájmech se nikdy nevyjednává. Tyto zájmy nemají veřejné zastání, jsou zatlačovány na okraj a všichni je přehlížejí. Tento náhled na moc byl běžný ve feministickém učení a také ve výzkumech domorodého obyvatelstva. Výzkum umlčovaných skupin však také prokázal, že tyto skupiny, zjevně bezmocné a zatlačované na okraj, si často vypracovaly vlastní strategie, díky nimž posílily kontrolu nad svým životem. James Scott (1985) ukázal, že chudí rolníci si mohou udržet poměrně vysokou míru autonomie systematickým sabotováním úředních příkazů. Pojetí odporu ve Scottově práci o rolnících v jihovýchodní Asii následně získalo oblibu v antropologických studiích mnoha dalších jevů. Scott definuje „zbraně slabých“ slovy:

Mám na mysli obyčejné zbraně relativně bezmocných skupin: pomalá chůze, předstírání, falešné stížnosti, drobné krádeže, předstíraná neznalost, pomluvy, žhářství, sabotáže a tak dále... To všechno nevyžaduje takřka žádnou koordinaci ani plánování; rolníci využívají tiché dorozumění a neformální síť... (Scott, 1985, s. xvi)

Studie otroctví v Americe (viz například Lewis, 1983) odhalily, že i tam byly rozšířeny podobné strategie.

Ideologie a legitimizace

Pokud držitelé moci nevládnou prostřednictvím teroru a násilí, což se bohužel děje v mnoha politických režimech, musí nějakým způsobem ospravedlnit a legitimizovat svou moc. Muži u Munduruců ospravedlňují svou moc nad ženami odkazem na mýty, jež vyprávějí o tom, jak ovládli posvátné trumpety. Bráhmánové v hinduistické společnosti ospravedlňují své postavení odkazem na připsané statusy a posvátné texty, kdežto v parlamentních demokraciích se zákonodárná shromáždění při prosazování nepopulárních opatření mohou odvolávat na „vůli lidu“ vyjádřenou výsledkem voleb.

Zcela běžně se předpokládá, že mocenská nerovnost v neindustriálních společnostech vychází z tradice a připsaných statusů, kdežto získané úspěchy jsou důležitější v industriálních společnostech. Tento názor byl podroben kritice z několika různých hledisek. Za prvé není pravda, že v industriálních společnostech je alfou a omegou všeho jen dosažený úspěch. I v tomto případě je velmi důležité společenské zázemí a rodinné sítě, stejně jako v neindustriálních společnostech. Za druhé, ve velké a nepřesně vymezené kategorii neindustriálních nebo „tradičních“ společností existují v tomto ohledu také značné rozdíly.

Rozdíl mezi připsaným a dosaženým však může být důležitý ve srovnávací politické studii za předpokladu, že jej kategoricky nespojujeme se specifickými typy společnosti. Tato dichotomie je spíše aspektem každého politického systému. Mohli bychom se tedy ptát, jak důležité jsou osobní kvality v různých politických systémech a jak důležité jsou dědičné a připsané aspekty.

Představa, že všichni jednotlivci v moderních společnostech mají stejnou možnost dosáhnout moci, je často považována za ideologickou (mylnou) představu. Stejně tak představy o tom, co je „dobré pro obecné blaho“, jsou často považovány za výraz ideologie. V obecnějším duchu můžeme prohlásit, že politická autorita vyrůstá z ideologické legitimizace: musí být oprávněná. Pokud jsou s touto oprávněností srozuměni i občané, můžeme ve shodě s Weberem hovořit o legitimní autoritě.

Ideologie se definuje stejně obtížně jako moc, kultura a jiné pojmy. Prozatím přijmeme návrh, že ideologie je aspektem kultury, který se zabývá organizací a uspořádáním společnosti. Jinými slovy řečeno, ideologie se týká politiky, pravi-

del a rozdílu mezi správným a nesprávným. Ideologie je normativním typem vědě- ní; může být implicitní nebo explicitní a lze ji zpochybnit.

Přestože v každé společnosti existují relativně bezmocné skupiny, lidé se obvyk- le shodnou na hodnotách, na nichž je společnost založena – platí to dokonce i o těch, pro které je to zdánlivě nevýhodné. Jev, kdy si lidé zdánlivě neuvědomují, co je pro ně dobré, popsali mnozí marxističtí filozofové včetně samotného Marxe jako „falešné vědomí“. Kvůli značně nerovnoměrnému rozdělení moci ve společ- nosti dokážou mocní prosazovat svůj světový názor mnohem účinněji než jiné skupiny. Dovedou svému světónázoru propůjčit zdání „přirozenosti“ a díky tomu se hluboce ideologické představy stávají nedílnou součástí života společnosti.

Představa falešného vědomí je přitažlivá. Zdá se, že utlačovaní lidé nevědí, co je pro ně dobré, protože jinak by se přece vzbouřili, že ano? Je ale také pravda, že pro antropologa jako cizince ve společnosti rozhodně není snadné přesvědčivě tvrdit, že určitá skupina je obětí mylných představ, jejichž existenci si příslušníci skupiny ani neuvědomují. Jakým právem mohou badatelé tvrdit, že znají „objek- tivní zájmy“ skupiny lépe než její vlastní členové?

Antropolog musí jen zřídkakdy zaujmout jasný postoj k otázce falešného vědo- mí. Při srovnávacím studiu politických systémů nebývá obvykle nutné rozhodnout se, která skupina má „správnou“ či „nesprávnou“ ideologii a světový názor. Srovná- vací antropologické studie politiky se zabývají především zkoumáním funkce poli- tických systémů a toho, jak lidé v jejich rámci jednají, či naopak nesmějí jednat. Předmětem zkoumání jsou také vztahy mezi ideologií a společenskou praxí. Přesto bychom ale neměli zapomínat na to, že aktéři jen málokdy vnímají úplný kontext a důsledky svého jednání a že úkolem antropologa je tuto otázku vyřešit.

Integrace a konflikt ve společnostech založených na příbuzenství

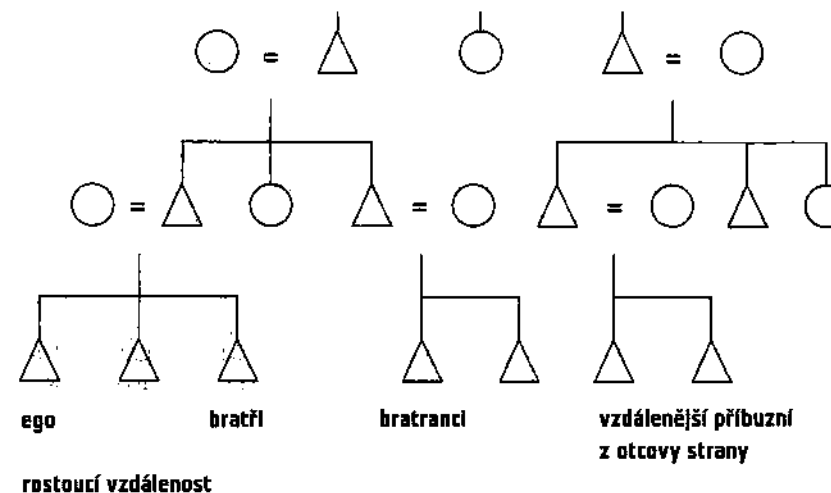
Díky Evans-Pritchardově klasické a zpochybňované studii politického uspořádání u Nuerů v jižním Súdánu (1940) se tento kočovný kmen stal prakticky vzorovým příkladem studia politiky ve společnostech bez státního zřízení. Proto se na poli- tickou dynamiku u Nuerů podíváme poněkud podrobněji.

Nuerové jsou kočovní pastevcí dobytka, kteří vedou podobný způsob života v podobném prostředí jako Fulbové. Hovězí dobytek je nejen důležitou součástí jejich hospodářství, ale zaujímá také ústřední postavení v jejich mytologii a sym- bolice.

Přestože Nuerové žijí v malých místních komunitách, každý jednotlivec je spjat pospolitými vazbami s ostatními příslušníky kmene roztroušenými na obrovském území. Každý má povinnosti a závazky vůči svému patrilineárnímu rodu, ale je spjat i s jinými skupinami.

Každý Nuer je v první řadě příslušníkem svého otcovského rodu. Několik rodů dohromady tvoří subklan, několik subklanů tvoří klan. Dělení klanů do subklanů a rodů se nazývá „segmentace“. Z hlediska mužského příslušníka kmene se odda- nost a závazky vůči ostatním příslušníkům zmenšují s rostoucí příbuzenskou vzdáleností (viz obrázek 9).

Obr. 9 Stupně genealogické vzdálenosti v patrilineárním systému (v generaci daného jedince nejsou zahrnuty sestry a sestřenice)



Skupiny Nuerů se dělí podle teritoriálního principu, který obvykle přibližně odpo- vídá příbuzenství. Přinejmenším muži většinou žijí v blízkosti svých mužských příbuzných. Přestože ne všichni obyvatelé nuerské vesnice patří ke stejnému klanu, každá vesnice je spjatá s klanem přibližně stejně, jako jsou evropské národní státy spjaty s národnostními skupinami.

Kromě zmíněných dvou principů sounáležitosti – spřízněnosti s rodinou z otcovy strany (agnátní příbuzenství) a místa bydliště – má každý Nuer povinnosti vůči svým vrstevníkům: tedy mužům, s nimiž prošel iniciačním obřadem, a dále k příslušníkům klanů, do kterých se přiženil on sám i jeho sourozenci, a k případ- ným obchodním partnerům. Příčné vazby vytvářejí složitý systém, který nelze

redukovat pouze na soustředné kruhy, a zároveň snižují nebezpečí, že se jednotlivé rody navzájem zneprátelí. Místní komunita se obnovuje prostřednictvím agnátní příbuznosti, matrilineární příbuznosti a spřízněnosti sňatkem (Gluckman, 1982 [1956]). Pokud se muž zaplete do krevní msty založené na oddanosti vůči příbuzným z otcovy strany, riskuje tím, že se bude muset obrátit vůči svým nejbližším sousedům a spolupracovníkům. Proto se mnozí Nuerové ze všech sil snaží odvrátit otevřené konflikty s jinými rody.

Navzdory uklidňujícímu působení tohoto mechanismu mezi Nuery i tak tu a tam vzplane nepřátelství. Příčinou může být neshoda kvůli platbě za nevěstu, podezření na krádež dobytka nebo vraždu. Nepřátelství trvá někdy dlouhá léta a příležitostně vzplane v násilném konfliktu. Důvodem dlouhodobých svárů je existence vzájemných závazků mezi zneprátelenými skupinami.

Segmentární opozice

Konflikty mezi Nuery se jen málokdy týkají pouze dvou lidí. Znesvářeným jedincům obvykle pomohou přinejmenším jejich nejbližší příbuzní z otcovy strany. Při větších konfliktech, jako jsou například vražda nebo neshody týkající se pastvin, se rodové skupiny spojují na vyšší úrovni. Platí zde obecný princip: „já proti bratrovi; já a můj bratr proti bratranci; naši bratranci, bratr a já proti vzdálenějším příbuzným“ a tak dále, až se konflikt dostane na úroveň celého kmenu, který se spojí proti odvěkým nepřátelům, Dinkům. Zajímavé je, že od vypuknutí občanské války v sedmdesátých letech minulého století se Nuerové a Dinkové čas od času spojili proti islámské vládě Súdánu.

Tato forma uspořádání se nazývá segmentární opozice. Evans-Pritchard ji popisuje slovy:

Kmenový segment je politická skupina v opozici vůči ostatním segmentům stejného typu. Segmenty společně vytvářejí kmen pouze ve vztahu k jiným nuerským kmenům a sousedním cizím kmenům, které jsou součástí stejného politického systému. Bez těchto vztahů by pojetí segmentu a kmene nemělo takřka žádný smysl. (1940, s. 147)

Největší jednotky – kmeny – existují pouze tehdy, když jsou v konfliktu s ostatními kmeny. Nuerové se tedy politicky integrují na různých úrovních skrze konflikty.

V segmentárním politickém systému závisejí možnosti politické komunity na rozsahu konfliktu. Kdyby měli Nuerové aristokratické rody, nebo dokonce krále, situace by přirozeně byla úplně jiná. Nezbytnou podmínkou segmentace je rovnocennost segmentů na každé úrovni: rod A odpovídá rodu B, klan X odpovídá klanu Y a tak dále. Proto nelze jednoznačně prohlásit, k jaké skupině jednotlivý Nuer patří; příslušnost ke skupině závisí na konkrétní situaci.

Odpověď na otázku, proč Nuerové nejsou neustále ve vzájemném konfliktu – protože pořád existuje dostatek potenciálních konfliktů a neexistuje žádná centrální vláda nebo legislativní systém –, tkví v existenci příčných vazeb. Nuerové mají také instituci, jež svým způsobem připomíná soudní dvůr. Jsou to „náčelníci v levhartích kůžích“ (říká se jim také muži země), kteří sice nejsou náčelníky v obvyklém slova smyslu, ale jsou obecně uznáváni jako neutrální zprostředkovatelé v konfliktních situacích. Náčelník vyslechne obě strany a nařídí jim to, co považuje za vhodnou dohodu. Neexistuje však žádný formální systém sankcí, který by Nuery nutil uposlechnout rady náčelníka.

Náčelník v levhartí kůži obvykle pochází z malého rodu, a proto je považován za „neutrálního“. Častokrát ale za své služby získává nezanedbatelné bohatství v podobě dobytka. Proto je namíste považovat ho za plnohodnotného politického činitele, přestože oficiálně stojí mimo politické konflikty. Tento typ nejednoznačného postavení není nijak neobvyklý u náboženských vůdců.

Stejně jako Yanomamové (viz kapitoly 5 a 6) jsou také Nuerové integrováni v první řadě prostřednictvím příbuzenství. Politickou stabilitu udržují a reprodukují společným původem a vytvářením aliancí s jinými příbuzenskými skupinami. Na rozdíl od Yanomamů jsou však organizováni segmentárně, což jim otevírá možnosti pro společné politické jednání ve větším měřítku. Měli bychom však podotknout, že jsme se oběma společenstvími zabývali v etnografické přítomnosti. V současné době jsou Nuerové zapojeni do dlouhodobé občanské války proti súdánské vládě, zatímco Yanomamové vyjednávají se státními úřady o právech k půdě. Někteří z jejich vůdců se objevili v mezinárodním televizním vysílání a účastnili se celosvětové konference původních národů. Proto už není zcela přesné tvrzení, že politické zřízení Yanomamů je omezeno prostorem, kde už není možné zorganizovat větší počet lidí na základě příbuzenských vztahů.

Představa, že loajalita jednotlivce je spojena mnoha soustřednými kruhy, které se aktivují v různých situacích, má své opodstatnění nejen při studiu společnosti bez státního zřízení, ale lze ji použít i v kontextu moderních složitých společností. Francouzský nacionalistický vůdce Jean-Marie Le Pen kdysi prezentoval svou

loajalitu jako soubor segmentárních opozicí. Prohlásil, že dává přednost svým dcerám před neteřemi, svým neteřím před sousedy, svým sousedům před lidmi z jiných částí Francie a tak dále. Obecně lze říct, že politiku v komplexních společnostech lze často objasnit na modelech segmentární opozice. Každý občan nepatří pouze k národu nebo národnostní skupině – v různých politických situacích mohou jeho loajalitu vyžadovat početnější i méně početné skupiny. Mohli bychom dodat, že stejně tak v Evropě v době Evropské unie mohou být občané v různých situacích Barceloňany, Katalánci, Španěly i Evropany. I v tomto případě platí princip protichůdných loajalit, protože evropští obyvatelé mohou být současně například ochránci přírody, milovníci jazzu nebo lesby.

Edward Evan Evans-Pritchard (1902–1973) patřil k první generaci Malinowského studentů, ale postupně se mnohem více sblížil s Radcliffe-Brownovou strukturněfunkcionalistickou školou. Jeho studie o Azandech a Nuerech patří mezi nejvýznamnější monografie britské sociální antropologie. V letech 1926–1939 Evans-Pritchard podnikal terénní výzkumy v jižním Súdánu. V roce 1937 vydal svou první monografii *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Kniha byla průkopnická v tom smyslu, že sjednotila převážně strukturněfunkcionalistickou analýzu sociální integrace s výkladem systému víry a kosmologie a ukázala vzájemný vztah mezi společenskou strukturou a kulturou, aniž by jednu redukovala na druhou. Jeho další zásadní studie, *The Nuer* (1940), nebyla o nic méně významná. Zásadně ovlivnila teorie politické integrace u národů bez státního zřízení, i když jeho rodový model nakonec vyvolal jistou kritiku. Od roku 1946 působil jako profesor v Oxfordu a v tomto postavení dělal prostředníka mezi odlišnými antropologickými školami. Uvedl do anglofonního prostředí Mause a Lévy-Bruhla (ale Lévi-Strauss na něj neudělal žádný dojem). V roce 1950 přednesl významnou přednášku („Antropologie a historie“, tiskem vyšla v roce 1962), v níž formálně oznámil rozchod s Radcliffe-Brownovým názorem, že antropologie je přírodní věda. Tvrdil, že antropologii je třeba považovat za humanitní vědu.

Připsání a získání statusu

Součástí Melanésie je Nová Guinea a množství menších ostrovů ležících východním směrem, mezi nimi i Trobriandovy ostrovy. Hranici mezi Melanésii a Polynésií tvoří souostroví Fidži. Polynésie je tvořena velkým počtem ostrovů v jižním Tichomoří v prostoru od Nového Zélandu po Havajské ostrovy. Melanésie je kulturně i jazykově nesmírně rozmanitá, zatímco Polynésie, která byla osídlena mnohem později, je homogennější.

Tradiční melanéske společnosti jsou většinou autonomní vesnice fungující na principu příbuzenství (Sahlins, 1963). Jsou zde patrné jisté tendence směřující k segmentaci, ale skupiny jen vzácně vytvářejí aliance na vyšší než vesnické úrovni. Jinými slovy řečeno, jsou politicky integrované na úrovni vesnice. Političtí vůdcové melanéske komunit jsou typičtí „velcí muži“, tedy jedinci, kteří získali moc díky svým osobním kvalitám.

Polynéske společnosti jsou jiné. Mnohé z nich mají tradiční státní zřízení s dědičnými královskými rody. Na Havajských ostrovech i na jiných místech byly profesionální armády, výběrčí daní i úředníci. Takový typ dělby práce byl v Melanésii neznámý.

Vůdcovství v Melanésii závisí na osobních úspěších. V každé vesnici panuje konkurence mezi těmi, kdo aspirují na postavení uznávaných a mocných mužů rozhodujících jménem celé vesnice. Takového postavení lze dosáhnout výměnou darů s velkým počtem lidí, čímž se vytvoří vzájemně propojená síť závazků. „Velký muž“ by tedy pro začátek měl mít mnoho příbuzných a několik manželek. Jakmile dosavadní „velký muž“ zemře, začne o jeho postavení soupeřit nová skupina mladších mužů.

V tradičních polynéske společnostech vládli spíše feudální pánové než ti, kdo se svého postavení domohli vlastní snahou. Vůdcové pocházeli z královských nebo aristokratických rodů (v Melanésii jsou si rody většinou rovné). Autorita krále byla považována za vůli bohů. Rolníci dokázali vypěstovat dostatečné přebytky úrody, aby aristokraté nemuseli pracovat. Když zemřel náčelník, jeho místo bylo okamžitě obsazeno mladším příslušníkem rodu. Na rozdíl od melanéskeho systému není tedy moc v polynéske systému individuální, ale institucionální.

Oba systémy srovnal Sahlins (1963). Zdá se, že dosahují svého kritického bodu velmi rozdílným – někteří by dokonce řekli protichůdným – způsobem. Rovnostářský a na úspěch orientovaný melanéske systém umožňuje podnikavým jedincům získat moc prostřednictvím vytváření vzájemných vazeb s ostatními lidmi.

Pokud chce člověk rozšířit sféru svého vlivu, musí začít rozdávat dary cizím lidem, někdy dokonce i mimo svou vesnici. V první fázi nedostane oplátkou nic, protože získat důvěru vyžaduje jistý čas. Tento podnik je však pro „velkého muže“ poněkud riskantní. V mnoha případech si jeho příbuzní a lidé z vesnice začnou stěžovat, že mu dávají hodnotné věci, aniž by od něj dostávali rovnocennou oplátku, protože přebytky investuje „do ciziny“. V některých případech může taková situace přivodit jeho pád: soukmenovci ho mohou sesadit, zabít nebo vyhnat z vesnice.

Polynésýký řád se potýká s problémy jiného druhu, ale i tento systém v sobě nese zárodky svého potenciálního pádu. Profesionální státní byrokracie se postupně rozrůstá, proto je nutné zvyšovat daně a hrozí nebezpečí, že daňové zatížení poplatníků bude tak vysoké, že se proti aristokracii vzbouří.

Dva uvedené protichůdné příklady odhalují důležitý rozdíl v úrovni politické integrace. Melanésýký systém je rovnostářský, je založený na příbuzenství a klade důraz na rovnost a úspěch. Polynésýký systém je naopak hierarchicky uspořádaný, založený na dědičných výhodách a na rozdílech mezi aristokracií a prostými lidmi. Melanésýký systém se hroutí, pokud se dostatečně nepečuje o princip rovnosti, zatímco polynésýký systém přestává fungovat, pokud institucionalizovaná hierarchie ztratí legitimitu.

Oba typy společnosti se liší ve své schopnosti akumulovat přebytky. Melanésýtí zemědělci získávají půdu vhodnou k obdělávání vysekáním a vypálením porostů a nedokážou vypěstovat o mnoho více, než potřebují k přežití, zatímco rolníci na sopečných polynésýkých ostrovech používají zavlažovací systémy, díky nimž může společnost podporovat profesionální armádu i byrokracii. Kdyby melanésýká společnost dokázala vyrobit tak velké přebytky a kdyby je nasměrovala k „náčelníkovi“ a jeho rodině, výsledkem by pravděpodobně byl politický systém polynésýkého typu. Sahlins k tomu dodává (1963; viz také Keesing, 1981), že v některých melanésýkých společnostech, například na Trobriandových ostrovech, se projevují tendence směřující ke vzniku dědičné politické moci a jsou patrné zárodky rozdílů mezi aristokratickými a „neurozenými“ rody. Nezbytnou podmínkou takového vývoje je produkce přebytků, jež umožní takovou dělbu práce, aby určitá část populace nemusela pracovat v zemědělství. Přejídné případy možná svědčí o existenci předpokladů nezbytných pro vznik státu.

Uvedené srovnání odkrývá rozdíly v legitimizaci i limity počtu lidí, kteří se mohou začlenit do různých typů politiky: je zřejmé, že centralizovaný polynésýký systém dokázal integrovat mnohem více lidí než rovnostářský melanésýký systém. Polynésýký systém disponoval mocnými donucovacími prostředky v podobě vojá-

ků, kteří byli materiálně podporováni zemědělskými přebytky; podobným způsobem živila společnost také třídu profesionálních správců. Polynésýký systém, jak jej popsal Sahlins, byl nepochybně příkladem „raného státu“ (Claessen a Skalník, 1978). Skalník (1992) později poznamenal, že takový raný stát zmiřňuje dichotomii často pozorovanou mezi „státními společnostmi“ (tedy společnostmi, v nichž žijeme my sami) a společnostmi bez státního zřízení (ve kterých žijí „ti druzí“).

Politika jako strategické jednání

V této kapitole jsme až dosud analyzovali politiku zejména ze systémového hlediska. Přestože jsme se do jisté míry soustředili na pozoruhodné jedince, například na „velké muže“, v pozadí stála otázka: Jak jsou společnosti integrovány? Položme si nyní jinou otázku, a sice: Jak jednotliví aktéři postupují při maximalizaci politické moci?

Možná bude vhodné rozlišovat mezi dvěma komplementárními definicemi politiky. Politiku lze v první řadě definovat jako jednání: jako přijímání autoritativních rozhodnutí, jejichž součástí je výkon moci. Za druhé lze politiku považovat za systém a v tomto případě se výraz politika vztahuje k cirkulaci moci a autority ve společnosti. Použijeme-li první definici, jeví se politika jako individuální nebo skupinová soutěž. Bailey tvrdí, že pravidla, jež vytvářejí politický systém, se tedy týkají „odměn, personálu, vedení (týmů), soupeření a kontroly“ (Bailey, 1969, s. 20). Použijeme-li místo toho druhou definici, je nejvyšším cílem politiky její integrující moc.

Z diskuse o melanésýkém „velkém muži“ jasně vyplynulo, že motivy osobního zisku mezi „velkými muži“ v melanésýkých komunitách nepřímým způsobem vytvářejí politickou soudržnost. Pokud bychom měli soustavně uplatňovat toto hledisko, získali bychom dojem, že společnosti existují pouze jako nezamýšlené důsledky souhrnu strategického jednání. Zároveň je zřejmé, že jednotliví aktéři musí uplatňovat své strategie v rámci systému (nebo společnosti), která jejich jednání určitým způsobem omezuje. O této dualitě sociálního života jsme se již zmínili. Nyní budeme zkoumat její význam při studiu politických procesů.

Paštunové v údolí Swat v severním Pákistánu pěstují obiloviny (Barth, 1959). Nepatrná menšina obyvatel vlastní prakticky všechnu půdu, zatímco většina ostatních obyvatel si ji pronajímá. Paštunové jsou patrilineární a veškerou formální politickou moc mají muži. Majetek po otcích mohou dědit pouze synové, ale právo na dědictví mají všichni synové. V údolí panuje zoufalý nedostatek půdy

a nejdůležitější politickou otázkou je soupeření o vlastnická práva k půdě. Při těchto sporech se rodové segmenty mohou jevit jako politická seskupení. Na rozdíl od Nuerů se však Paštunové obvykle nespojují s blízkými příbuznými z otcovy strany, ale spíše se vzdálenějšími. Je tomu tak proto, že kvůli pravidlům určujícím dědění pozemků mají blízcí příbuzní svá pole v těsném sousedství, a pokud chtějí rozšířit svůj majetek, soupeří o něj s nejbližšími příbuznými. Proto se Paštunové spojují se vzdálenějšími příbuznými z otcovy strany, jejichž pozemky leží dále od jejich a nejsou pro ně zajímavé. Tímto způsobem „vytváří politika podivné spojení“. (Je však nutné podotknout, že bratři o pozemky nesoupeří. Pravidlo bratrské soudržnosti je silnější než touha po rozšíření majetku.)

Pokud chce Paštun získat více půdy, potřebuje početné politické stoupence. Obdělávají svá pole, ale v případě potřeby je lze mobilizovat jako vojáky. Spojenci a půda jsou tedy hlavní zdroje, o které se soupeří. Protože nikde není žádná neobdělávaná úrodná půda, soupeření o ni lze vnímat jako hru s nulovým výsledkem: co jeden hráč získá, druhý ztratí. Barth kromě toho zdůrazňuje, že hra se hraje mezi jednotlivci, a nikoli mezi rodovými segmenty. Aliance a mocenské bloky vznikají zcela pragmaticky podle aktuální situace.

Maximalizace, nebo třídní boj?

Barthova klasická studie o politice mezi Paštuny v údolí Swat se soustředí na individuální strategie směřující k maximalizaci: jak jednotlivci investují své zdroje, jak se snaží přelstít jeden druhého ve snaze zvýšit hodnotu svých pozemků.

Talal Asad (1972) přehodnotil Barthovu analýzu a tvrdí, že mocenská nerovnost Paštunů v údolí Swat byla natolik zásadní charakteristikou politického systému, že každá analýza, která ji nebrala v úvahu, byla nutně zavádějící. Asad se v první řadě zmiňuje o nerovném přístupu k půdě, který udržuje většinu obyvatel v chudobě a podřízeném postavení. Dále poukazuje na to, že systém ochránců a chráněnců nedovolí chráněncům, aby si vytvořili třídní uvědomělost, jež by je mohla přivést ke vzpouře. Samotní chráněnci jsou vázání vděčností k různým ochráncům, a proto se nedokážou zorganizovat jako jednotná třída. Místo aby bojovali proti utlačovatelům, bojují proti sobě.

Asad je toho názoru, že Barthův individualistický náhled vycházející z teorie her je zapotřebí nahradit marxistickou analýzou, jež se soustředí na vlastnictví a mocenské nerovnosti. Je zřejmé, že zmíněné dva přístupy vznášejí naprosto rozdílné otázky, jež se sice vztahují ke studiu politiky, ale vedou k rozdílným předsta-

vám o politickém prostoru. Asad prosazuje systematický pohled, při němž jsou činy jednotlivce relativně nezajímavé, protože vycházejí ze systematických parametrů; Barthova analýza se soustředí na strategie jednotlivých aktérů a domnívá se, že systematická forma je důsledkem jejich činnosti. Oba výklady mají svou platnost, ale mohou vést ke zcela rozdílným výsledkům.

Fredrik Barth (nar. 1928) studoval na univerzitách v Chicagu, Oslu a Cambridge. Provedl velké množství terénních výzkumů na různých místech, zejména v Asii: od iráckého Kurdistanu a jižní Persie až po Bhútán a Bali. Jeho první rozsáhlá monografie, *Political Leadership among Swat Pathans* (1959), byla významným příspěvkem k tehdejší kritice strukturalistického funkcionalismu. Barth vycházel z teorie her a modelů maximalizace orientovaných na aktéra a analyzoval politiku nikoli jako prostředek sociální integrace, ale jako nástroj jednotlivců pro maximalizaci jejich moci. V teoretické esejí *Models of Social Organization* (1966) představuje dynamickou alternativu stabilního modelu kultury a společnosti, který tehdy dosud převažoval v britské sociální antropologii. Později se Barth podílel na vzniku významných knih (*Ethnic Groups and Boundaries*, 1969) a výzkumných strategií složitých společenských systémů (*Scale and Social Organization*, 1978). Od sedmdesátých let se soustředil zejména na otázky související s distribucí vědění a jejími důsledky pro konceptualizaci kultury a společnosti. Práce *Ritual and Knowledge among the Baktaman* (1975) a *Cosmologies in the Making* (1987) vycházejí z terénních výzkumů na Nové Guineji, kdežto studie *Balinese Worlds* (1993) zpochybňuje značně rozšířený názor, že balijská kultura je homogenní a jednotná. Rozpracovává model balijské kultury a pokouší se ukázat její různorodost.

Postkoloniální stát

Politikou a politickou kulturou složitých státních společností se budeme podrobně zabývat později v kapitolách 16–19, zejména v souvislosti s kulturní složitostí. Na tomto místě se alespoň ve stručnosti zamyslíme nad některými aspekty státní politiky, částečně také proto, abychom se vyhnuli dojmu, že většina společností na světě nemá státní zřízení. Není tomu tak, přestože role sátu je v různých komunitách velmi rozmanitá – od nepatrného působení až po významnou roli ve

většině veřejných situací. Někteří teoretikové, například Pierre Clastres (1977), považují vznik státu a nucené začlenění „nestátních“ národů do státních struktur za nejvýznamnější milník kulturní historie. Kromě etnografické a historické hodnoty vyplývá z výše uvedených příkladů ještě jedno zásadní ponaučení – lze z nich vyvodit srovnávací modely a přístupy k politice, jejímž jsou příkladem. V dnešní době je moderní stát přítomen a vyjádřen v místních komunitách takřka na celém světě. Většina učebnic, které se zabývají politikou třetího světa, upozorňuje na všeobecnou tendenci podrobit místní lokality státní legislativě a doзору. Řečeno s Maxem Weberem (1978; srov. Giddens, 1985), stát má dvojitý monopol na zdanění a zákonné užití síly. Toto uspořádání zajišťuje nové mocenské konstelace a klade nové požadavky na své občany nebo podřízené. Stát velmi často využívá sílu nebo hrozbu silou, aby si vynutil poslušnost mezi skupinami, které zpochybňují jeho legitimitu.

Následující příklad ukazuje typ procesu, který sociologové zabývající se státem studovali jen zřídka, a sice progresivní osvobození státu od lidí.

Kajsa Ekholm Friedman (1991; 1994) studovala poměry ve středoafričtém Kongu, které získalo nezávislost na Francii v roce 1962. Stát byl řídicí osídlen a byl poměrně bohatý na přírodní zdroje. Přesto však v době po získání nezávislosti zaznamenával téměř soustavný ekonomický propad. Na počátku devadesátých let se rozpadaly takřka všechny struktury: školy, nemocnice a silnice nebyly udržovány, korupce a nepotismus se stavěly do cesty efektivitě úřadů, stát nepodnikal žádné kroky, aby zmírnil strádání obyvatel chudých oblastí. Stát v mnoha ohledech vůbec neřešil veřejné záležitosti v zemi. Přes to všechno pracovalo mnoho lidí ve veřejných službách a stát měl k dispozici hojně finanční zdroje, protože vlastnil všechny výrobní prostředky.

Ekholm Friedman se ve své analýze soustřeďuje na dvě úrovně: státní organizaci, vládu a její zaměstnance na jedné straně a na jednotlivce žijící v místních komunitách na straně druhé. Tvrdí, že stát se osvobodil od svých lidí, protože si zajistil nezávislý zdroj příjmů ze zahraničního obchodu a také pomoc od dobročinných organizací. Srovnává současné vládcy Konga s tradičními africkými náčelníky a dochází k závěru, že současní vládcové se nemusí starat o podporu obyvatel vlastní země: obejdou se bez jejich daní a nevyžadují jejich služby v armádě. Ekholm Friedman si vypůjčila příměr od Gorana Hydena a přirovnává konžský stát k balonu, který se vznáší nad krajem.

Státní správa je založena spíše na klientelismu než na meritokracii a jejím nejdůležitějším principem je příbuzenství. Tak se stalo, že hrstka velmi rozsáhlých

příbuzenských skupin ovládá celou státní byrokracii, kde zaměstnává výhradně své příbuzné. V důsledku toho, poznamenává Ekholm Friedman, zůstávají mnozí vzdělání občané Konga po dokončení studia raději v zahraničí, protože v rodné zemi by nikdy nezískali zaměstnání.

Tichá dohoda

Proč se lidé nevzbouří proti takové nespravedlnosti? Ekholm Friedman dospěla ve své analýze k závěru, že odpověď je třeba hledat v jejich kosmologii a místním uspořádání. V důsledku hospodářských změn a migrace již místní klany nedokážou zorganizovat obyvatele do společenských skupin. Obyvatelé Konga kromě toho hledají radu spíše u šamanů, jasnovídců a náboženských vůdců a v případě problémů je nenapadne založit odbory. Ekholm Friedman vysvětluje snášenlivost Konžanů vůči výstřelkům vládnoucích rodin „magickým světovým názorem“, který mezi obyvateli Konga převažuje. Ukazuje, že konžská politická hnutí se rychle transformovala v náboženské kultury.

„Ať už se díváme na historické záznamy, nebo na dnešní svět,“ píše David Kertzer (1988, s. 39), „nepřekvapí nás ani tak vzpoury utlačovaných, kteří povstali, aby zničili vykořisťovatelský politický systém; nejpůsobivější je naopak poslušnost lidí, kteří v takových společnostech žijí.“ Kertzer se domnívá, že vysvětlením této situace jsou rituály a ideologie, jež dodávají společenskému řádu zdání přirozenosti a nevyhnutelnosti; v této souvislosti hovoří o „mystifikaci“ (viz také kapitulu 14). Není pochyb o tom, že dominantní diskurzy a zvyklosti (viz kapitulu 6), jež jsou vykonávány a udržovány prostřednictvím pamětních obřadů (Connerton, 1989), jsou často důležitými legitimizujícími prvky. Zvláštním rysem konžské situace je však okolnost, že stát své občany nevykořisťuje a neutlačuje, pouze je ignoruje.

Na tomto místě bychom také měli poznamenat, že tichá dohoda není univerzálním jevem. Zvláště ve středoamerických a jihoamerických zemích se rozmohla sociální hnutí a povstání rolníků s cílem nastolit spravedlivější politický a ekonomický řád. Někdy se dokonce podařilo změnit společenský řád a dominantní mocenské vztahy (Gledhill, 2000). Také v asijských společnostech, zejména v Číně, Indii a na Filipínách, mají značný politický význam sociální hnutí rolníků a zemědělců. Podobná hnutí v afrických zemích však zůstávají relativně neúspěšná. Ekholm Friedman ve své studii ukazuje stát, který je současně silný i slabý; nedokáže mobilizovat obyvatele, ale je důkladně zorganizován a kontroluje značnou

část bohatství. Ekholm Friedman dochází k závěru, že změny v Kongu na úrovni státu i místních komunit představují snad nejméně funkční kombinaci modernity a africké tradice, jakou si lze představit. Obyvatelé nedokážou obhájit své zájmy na politické úrovni, klan přestal fungovat jako síť usměrňující práci, politickou organizaci a sociální jistoty, ale nově emancipovaní jedinci nemají žádný abstraktní trh práce, k němuž by se mohli obrátit. Státní správa ospravedlňuje a reprodukuje svou moc prostřednictvím příbuzenské organizace, ale přerušila tradiční vazby vzájemných závazků a povinností, jež existovaly mezi aristokratickými rody a jejich poddanými.

Politické násilí

Je dobře známo, že mnohé soudobé společnosti jsou mnohem méně mírumilovné než rozkládající se Kongo, jež studovala Ekholm Friedman (kde se však později také rozpoutalo etnický podbarvené násilí). Jednou z takových společností je už desítky let Severní Irsko.

Allena Feldmana (1991), který se ve své studii zabýval radikály a polovojenskými organizacemi v Severním Irsku, znepokojují způsoby, jimiž jsou lidé naváděni k páchání násilností. Feldman se jen málokdy zabývá širšími politickými aspekty konfliktu, ale soustředí se hlavně na prožitky a vyprávění těch, kdo jsou do konfliktu bezprostředně zapleteni: členů polovojenských organizací. Ve své knize píše o „komodifikaci těla pro účely politického násilí“ (Feldman, 1991, s. 8) a ukazuje, jak se politický subjekt tvoří „ve spojeném prostoru, který je vyplněn tělem, náboženskou komunitou, státem a imaginární utopickou komunitou Spojeného Irska nebo britského Ulsteru“ (s. 9).

Dlouhé citáty promluv příslušníků militantní Irské republikánské armády (IRA) a Irské národně osvobozené armády (INLA) podporují autorovu argumentaci o tom, že tělo se mění v objekt nebo nástroj. Obzvláště působivý je okruh slov vztahujících se k živým či mrtvým tělům. Radikálové při řeči často používají eufemismy pro zabíjení (například „oddělat“, „dorazit“ či „odepsat“ někoho). O významu těla jako politického nástroje svědčí i důležité a sehrané formy odporu, jež se vyvinuly ve věznicích. Feldman analyzuje „špinavý protest“ (vězňové se odmítají mýt), „příkrývkový protest“ (vězňové odmítají nosit vězeňský stejnokroj) a opakované hladovky. Vězňové nakládají se svým tělem nezákonnými způsoby a tím se vzpírají tomu, aby kontrolu nad jejich tělem převzali vězňové, kteří se zase uchylují k častému bití a hrubým formám dohledu. Foucault považuje takové chová-

ní vězňů za ritualizované akty kolektivního odporu, kdy každý jednotlivý vězeň – zejména v případě hladovky – postoupí svou individualitu komunitě a vzdává se kontroly nad vlastním tělem. Dramatizovaný konflikt mezi republikány a lojalisty, mezi protestanty a katolíky, tedy spěje k vyvrcholení nejen při násilných aktech, ale také skrze strádání a ponížení prožívané ve věznicích.

Je však třeba poznamenat, že Feldman nemá v úmyslu vysvětlit konflikt v Severním Irsku. Objasňuje pouze, proč se někteří občané uchýlili k násilnému jednání. Analyzuje politické násilí jako důsledek konkrétních fyzických zkušeností kodifikovaných skrze antagonistickou politickou ideologii. Násilí, jež se v posledních letech stalo hlavním předmětem zájmu antropologických teorií (Riches, 1986), se tak stává srozumitelnějším. V souvislosti s dřívějšími diskusemi o jednání a struktuře v politice je vhodné poznamenat, že Feldmanův model zahrnuje oba rozměry ve svém soustředění na společensky podmíněné tělo. Vyjadřuje tím současně aspekty jednotlivého člověka i sociálního systému.

Politické násilí má mnoho forem. Michael Taussig (1984) se zabýval marginalizací a umlčováním početných skupin terorem, mučením a masakry. Píše o mnoha němých a bezmocných obětech kolonialismu a postkoloniálního státního násilí v Jižní Americe. Bruce Kapferer (1988) podrobil analýze politické násilí v podobě občanské války na Srí Lance. Ukazuje, jak sinhálští nacionalisté podporují obraz démonických Tamilů. S využitím různých výkladů starobylých sinhálských mýtů a posvátných textů vykreslují Tamily jako ďábly a demony. Liisa Malkki (1995) ve své studii Hutuů, kteří uprchli z Burundi do Tanzanie, na základě podrobného vyprávění informátorů ukazuje, jak se konkrétní obrazy z minulosti sloučily do „mytické historie“, jež zdůrazňuje nepřítelství a strádání ve vztahu k Tutsiům, hlavní etnické skupině v dané oblasti. Podobným způsobem, ale s využitím jiného typu materiálu popisuje Peter van der Veer (1994), jak si militantní indičtí hinduisté začali určitým způsobem interpretovat minulost, aby ospravedlnili silné protiislámské nálady, jež vyvrcholily v letech 1992–1993 nepokoji ve městě Ajódhja. (Přisvojením minulosti pro politické účely se budeme podrobně zabývat později, zejména v kapitole 17.)

Není nijak překvapivé, že je obtížné vytvořit srovnávací antropologickou definici války jako charakteristické formy politického násilí (Descola a Izard, 1992), protože války se svým charakterem a podstatou značně liší. Ve válce v horách na Nové Guineji nemusí nutně zahynout mnoho bojovníků (Knauft, 1990), na rozdíl od válek, v nichž se ocitly evropské státy ve 20. století. Bruce Knauft vypočítává šest různých typů násilí, jež se obvykle klasifikují jako „melanéské války“ – od

násilných konfliktů mezi Evropany a Melanésany v dobách kolonialismu až k „pokračujícím lokálním násilnostem zločineckých gangů neboli *raskols*“ (Knauf, 1996, s. 137).

A co politické násilí jako takové? Mají násilné události v Ajódhji, Burundi a Belfastu dostatek vzájemné podobnosti, abychom je vůbec mohli srovnávat? Jako výchozí bod pro srovnání nám snad může posloužit Feldmanova analýza, která se soustředí na splynutí tělesných zkušeností a mocné demonizující ideologie (viz také Kröhn-Hansen, 1994). Je totiž smutnou skutečností, že v příštích letech budou mnozí antropologové nuceni snažit se pochopit politické násilí, často označované jako „etnické násilí“.

Antropologie je holistická disciplína v tom smyslu, že usiluje o pochopení vzájemných vztahů mezi různými aspekty kultury a společnosti. V dalších kapitolách budeme vycházet z těchto předběžných náhledů na politické procesy a budeme je dále rozvíjet. Vrátime se k otázkám souvisejícím s ideologií, mocí a její legitimizací. Budeme hlouběji zkoumat politiku ve společnostech se státním zřízením. Následující kapitola se zabývá směnou a spotřebou a spojuje v sobě náhledy na politiku a ekonomiku.

Lidská práva z antropologické perspektivy

V debatě o lidských právech se mohou střetnout univerzalistický a relativistický náhled. Na jedné straně lze tvrdit, že lidská práva jsou univerzální dobro, které by se mělo prosazovat na celém světě, a které by tudíž nemělo být považováno za výtvar určitého typu společnosti. Na druhé straně lze podotknout, že lidská práva se nepochybně vyvinula v Evropě v moderní době a že „Všeobecná“ deklarace lidských práv z roku 1948 tedy není univerzální, ale spíše je to výplod moderní evropské sociální filozofie. Když se zamyslíme nad posledním argumentem, mohli bychom považovat za etnocentrickou chybu tvrzení, že lidská práva bychom měli v afrických i amazonských společnostech zavádět a bránit se stejným nasazením jako v západní Evropě. Podle tohoto druhu logiky je třeba chápat každou společnost podle jejích vlastních měřítek, protože každá kultura má své vlastní představy o spravedlnosti a právech. Podle univerzalistické myšlenkové linie by bylo nelidské a zpuštěné upírat domorodým národům a Neevropanům lidská práva jen proto, že prošli jiným historickým vývojem než my sami.

Alison Dundes Renteln (1990) studovala nálezy z více než stovky různých společností a zkoumala, zda univerzální práva existují *empiricky*. Odpověď zní ne. V různých společnostech existují nesmírně rozmanité představy o tom, co je správné a co je nesprávné, jaké tresty jsou považovány za přiměřené pro ty, kdo přestoupí zákon, co je považováno za závažný zločin a co nikoli. Některé společnosti ukládají trest smrti za čarodějnictví, jiné mučí zloděje, další nechávají zemřít vrahy na elektrickém křesle, jiné nepovažují za důležitou „svobodu slova“.

Alison Renteln však došla k závěru, že existuje přinejmenším jeden univerzální princip, a sice princip *lex talionis* neboli „oko za oko, zub za zub“. Zdá se, že všude existuje pravidlo určující, že trest by měl odpovídat závažnosti zločinu. Způsoby trestu se přirozeně liší, stejně jako představy o tom, které činy jsou více nebo méně zavrženímhodné. Renteln nicméně navrhuje, že budou-li se v budoucnosti formulovat obecná lidská práva, měly by se brát v úvahu i tyto odchylky, jinak nepůjde o nic jiného než o vnucování evropských či západních principů ostatním. Renteln se však vůbec nezabývá skutečností, že myšlenku lidských práv ve 20. století stále častěji přijaly za své i národy, jež se jí v minulosti vůbec nezabývaly – což musí nepochybně zmírnit jakékoli relativistické postoje k těmto zásadám. Richard Wilson (1997) vychází z odlišného analytického rámce a jako východisko nepoužívá „kmenový svět“, ale svět současných států a legislativních systémů. Čerpá ze svých vlastních výzkumů v Guatemale a jižní Africe a požaduje srovnávací antropologickou studii lidských práv, která by zkoumala rozličné způsoby, jimiž jsou práva uplatňována na různých místech. Z takové studie by bylo možné usoudit i na typy konfliktů, které mohou povstat při zavádění lidských práv do různých společností.

Doporučená literatura

- Barth, F.: *Political Leadership among Swat Pathans*. London, Athlone 1959.
 Clastres, P.: *Society against the State*. Oxford, Mole 1977.
 Gledhill, J.: *Power and its Disguises. Perspectives on Political Anthropology* (2. vydání). London, Pluto Press 2000.
 Wilson, R. A. (ed.): *Human Rights, Culture and Context*. London, Pluto Press 1997.