

GEORGES BALANDIER

POLITICKÁ ANTROPOLOGIE

edice
STUDIE

SOCIÁLNÍ STRATIFIKACE A MOC

Politická moc organizuje legitimní nadvládu a podřízenost a vytváří hierarchii, která je jí vlastní. V první řadě však „oficiálně“ vyjadřuje jakousi podstatnější nerovnost: nerovnost, kterou sociální stratifikace a systém společenských tříd zavádí mezi jednotlivci a skupinami. Způsob diferenciací sociálních prvků, různé řady, v nichž jsou tyto prvky zahrnuty, a forma, kterou na sebe bere politické jednání, to vše jsou úzce spjaté fenomény. Jejich vzájemné vztahy se prosazují jako fakt – historický vývoj politických společností to ukazuje zcela jasně – a jako logická nutnost, moc je výsledkem asymetrií, jež zasahují sociální vztahy, zatímco samotné tyto vztahy vytvářejí diferencní odstup, nutný pro fungování společnosti.

Všechny společnosti jsou na různých stupních heterogení; dějiny je pověřují novými úkoly, aniž eliminují všechny staré; diferenciací funkci vede k většímu počtu skupin nebo k tomu, že se jedna skupina projevuje z více „stránek“, jež se liší podle dané situace. Tyto různé prvky mohou být vzájemně sladěny jen tehdy, jsou-li vůči sobě nějakým způsobem uspořádány. Právě politika je unifikuje, protože jim vnucuje jistý řád;

dá se tedy právem říci, že politika je „pořadající silou par excellence“ (J. Freund). Není zkrátka společnosti bez politické moci, není společnosti bez hierarchie a bez nerovných vztahů, nastolených mezi jednotlivci a sociálními skupinami. Politická antropologie by tento fakt neměla popírat ani opomíjet; její úkol spočívá naopak v odhalování zvláštních forem, které na sebe bere moc, a současně nerovnosti, o něž se opírá v rámci „exotických“ společností.

Společnosti, které mají minimální vládu nebo u nichž se projevuje jen příležitostně, je třeba do tohoto zkoumání zahrnout také. Moc, vliv a prestiž se u nich rodí z podmínek, jež dnes již známe přece jenom lépe: ze vztahu k předkům, z držení půdy a vlastnictví materiálních statků, z kontroly těch členů, kteří se mohou postavit vnějšimu nebezpečí, z manipulace se symboly a rituály. Takové praktiky už ovšem předpokládají jistý antagonismus, totiž soupeření a konflikty. V těchto společnostech nacházíme základní sociální hierarchie, jež jsou mezi sebou spojeny na základě dialektiky, která již ve složitějších společnostech, řízených primitivní formou státu, ohlašuje „elementární formy třídního boje“ (R. Bastide).

1. Řád a podřízenost

Antropologické teorie se vyznačují jakousi nejistotou: některé z nich nacházejí už v „přírodě“ projevy hierarchických vztahů a jisté nadvlády – ať už jde o *peck-order* (řád klovnů) v ptačích společenstvích nebo o postavení „dominantních samců“ v opičích tlupách;

jiné teorie naopak pomíjejí formální stránku těchto vztahů a považují sociální stratifikaci za „vrostlou do kultury“ (L. Fallers). Tento přístup je spojen s ideální představou o člověku, symbolizující kolektivní hodnoty a ideály a zařazující jednotlivce i sociální skupiny podle daného modelu. Hierarchizace představuje z tohoto pohledu přechod od přírody ke kultuře a tato změna by měla být nejsnáze zachytitelná právě v nejjednodušších společnostech.

V této diskusi, byť je omezena na tak prostou formulaci, vystupují do popředí nejasnosti, které zatemňují pojem sociální stratifikace. Přetrvávají zde rozpory v otázce povahy jednotlivých nerovností, které je třeba při charakterizaci jednotlivých stratifikací brát v úvahu. Takzvané přirozené nerovnosti, založené na rozdílnosti pohlaví a věku, ale „zpracované“ příslušným kulturním prostředím, se projevují skrze hierarchii individuálního postavení, v jehož rámci se muž ocitá v určitém vztahu k ženě a oba jsou v rámci své skupiny situováni podle věku. R. Linton v článku z roku 1940 obrací pozornost právě na tento „aspekt sociální organizace“. Staví proti sobě madagaskarské Tanalý, kteří vytvářejí dvojí hierarchizaci mužů a žen podle věku a blízkosti k předkům, a indiánské kmeny Komančů, kteří rovněž disponují dvojí hierarchizací: ta však staví nejvýše muže na vrcholu sil a ženy na vrcholu plodnosti. V prvním případě je hierarchie trvale vzestupná a pokračuje ve světě předků; ve druhém případě je nejdříve vzestupná a poté sestupná. Tuto odlišnost lze vysvětlit na základě převahy náboženských hodnot u Tanalů a válečnických hodnot u Komančů, což také naznačuje, že přirozená kritéria pro

„zařazování“ získávají svůj význam uvnitř kultury, která je užívá.

Tyto primární nerovnosti již určují jednotlivá privilegia a závazky. Komplikují se ve chvíli, kdy vstoupí na pole vztahů určených na základě příbuzenství a rodového původu,⁴⁹⁾ a navíc se jejich vztah k političnu mění podle toho, jestli upevňují vzájemné postavení spíše mezi jednotlivci nebo mezi sociálními skupinami. Příbuzenství upravuje zvláště vzájemné postavení jednotlivců, přestože jeho struktury vyplývají z jednotlivých příbuzenských „tříd“ a ze vztahů rovnosti (například mezi bratry) nebo nadvlády a podřízenosti (například mezi rodiči a jejich dětmi). Působí v omezeném rámci, v němž ustavuje autoritativní vztahy, spojené se systémem výzev, postojů, práv a povinností. Politický význam nicméně získává pouze v mýtu, v níž modeluje vztahy mezi sociálními skupinami a nikoliv mezi jednotlivými členy společnosti, a také v mýtu, v níž řídí přístup k hodnotám, jež s sebou nesou moc nebo autoritu. Sociální jednotky konstituované z hlediska rodového původu si všechny nejsou rovny; naopak se stávají součástí hierarchického uspořádání jednotlivých skupin a předpokládají nerovný statut (dokonce i tehdy, když se nerovnost vztahuje pouze na prestiž a převahu) a nerovný přístup k moci. Dominantním principem, který toto uspořádání zakládá, je princip stařešinství a princip genealogické blízkosti: skupina, jejíž původ stojí „nejblíže“ společnému předkovi nebo zakladateli rodu, zaujímá nejvyšší po-

49) Srovnej s kapitolou III: Příbuzenství a moc.

stavení, disponuje politickou převahou a přiděluje moc nejstaršímu příslušníkovi nejstarší generace.

Tato hierarchie může být chápána jako předstupeň elementárních forem sociální stratifikace. Protože je produktem dějin, ospravedlňuje se odkazy k mýtu, v němž jsou „první“ předkové směřováni s bohy či hrdiny nebo alespoň považováni za jejich společníky. Vzájemné postavení kmenů a rodů je výsledkem událostí, které vedly k jejich vzniku, odvíjí se od původního zakladatele a v souvislosti s postupným obsazováním příslušného prostoru. Například u zambijských Bembů je kmenově-rodový řád odvozován od dobyvatele Atimukula: „jeho“ rod má monopol na politickou moc a „jeho“ kmen (krokodýlí kmen) má vzhledem ke svému původu nejvyšší statut; ostatní kmeny a rody jsou uspořádány podle toho, jestli jejich zakladatel působil současně s dobyvatelským hrdinou nebo až po něm. Tytéž principy mohou ještě působit v tradičních společnostech se státním uspořádáním. U jihoafrických Svazijců založil první z králů, známý z ústně předávané tradice, nejvyšší postavený kmen, z něhož pocházejí panovníci, a rody, které jej tvoří, jsou hierarchizovány podle vztahu k prvotní linii. Hierarchii kmenů a rodů orientují dějiny, které také ustavují rozdíly v „zařazení“ uvnitř kmenového systému a podmiňují organizaci sociálního prostoru.

Dějiny často ústí v mytologii, která symbolicky vyjadřuje statutární nerovnosti a ospravedlňuje vztahy nadvlády a podřízenosti, které tyto nerovnosti způsobují. Tato funkce mýtu se jasně projevuje ve společenských amerických Indiánů. Například v mytologii wisconsinských Vinebagů se hovoří o dvou „polovi-

nách“, jedné „nebeské“, které přísluší rituální moc, a druhé „pozemské“, které přísluší techniky umožňující zajistit materiální dostatek; tyto poloviny se na počátku věků střetly v boji, v němž šlo o dobytí úřadu náčelníka. První polovina zvítězila a nastolila svou vládu: jeden z kmenů, které ji tvoří, má tedy monopol na kmenové náčelnictví. Dvojstranná organizace spočívá u Vinebagů právě na této nerovnosti politického statutu a politických možností. „Ti shora“ zaujímají vyšší postavení, osídlují pravou část společného území a jejich kmeny mají jako totemické symboly ptáky. „Ti ze země“ se nacházejí v podřadném postavení, sídlí v levé části společného území a jejich kmeny mají jako totemické symboly pozemská zvířata. Do politického života zasahují jen nepřímo, například tím, že zastávají funkci policie (kmen medvědů) nebo úřad veřejného vyvolávače (kmen bizonů). Nemají téměř žádný přístup k moci, která o sobě prohlašuje, že zprostředkovává záměry „nadpřirozených mocností“.

Dá se říci, že hierarchie jednotlivců v příbuzenském systému a hierarchie „segmentů“ v segmentární společnosti se řídí týmiž principy zařazení. Ve skutečnosti jde ovšem pouze o přibližné schéma, které oslabuje politické předpoklady segmentární společnosti. Stejně riskantní by při tomto postupu bylo považovat předpoklady kritéria věku za analogické v rámci příbuzenství nebo rodového uspořádání a v rámci hierarchie věkových skupin. S. N. Eisenstadt si v díle *From Generation to Generation* (1956) povšiml právě toho, že instituce věkových tříd překračuje hranice vytyčené na základě příbuzenství a rodového původu, zavádí novou formu solidarity a podřízenosti, překonává partikularismus

rodových uskupení. Tato instituce také poskytuje další základnu primitivní politické moci a zdůrazňuje převahu „univerzálnějších“ hodnot nad hodnotami „partikulárními“; někdy tedy působí v rozporu se systémem sociálních vztahů, založených na příbuzenství a rodovém původu, a to zvláště ve společnostech, v nichž vládnoucí třída (třída válečníků) vnucuje svým příslušníkům celibát a minimální zapojení v rámci příbuzenství. Jako příklad lze uvést východoafrický kmen Meru.

Stratifikace věkových skupin se liší od prosté generační hierarchie. Vzniká v důsledku věku a současně na základě rituální procedury, která je podmínkou přijetí do systému; představuje tedy skutečnou školu občanství a uděluje statut dospělosti. Organizace věkových skupin ustavuje vztahy solidarity, ale také autority, které může zmírnit systém kompenzací, jenž spojuje vztahy založené na dominanci mezi sousedícími „třídami“ (1–2) a volné vztahy mezi „třídami“ alternujícími (1–3), jako je tomu u několika společností v jižním Kamerunu. Podstatným rysem *zavedených* věkových tříd je nicméně snaha ustavit sociální stratifikaci, která se liší od příbuzenství i od rodového původu, a umožnit uskutečnění specifických funkcí – rituálních, vojenských a/nebo politických.

Tento systém se v různosti svých forem nejvýrazněji projevuje v černé Africe.⁵⁰⁾ V její východní části se u Nandiů, Kikujů a Kambů setkáváme se sociální organizací, založenou na teritoriálním základě, na hie-

50) Viz např. článek S. N. Eisenstadta, *African Age Groups, A Comparative Study, Africa*, 24, duben 1954.

rarchii věkových tříd, pověřených vojenskými, politickými a právními hodnostmi, jimiž se tyto třídy *přímo* podílejí na správě celého kolektivu, zatímco jednotlivé kmeny a rody hrají druhořadou roli. V západní Africe, například u nigerijských Ibů a jejich sousedů, představují věkové skupiny jeden ze základních prvků vesnické struktury; mají ekonomickou funkci a mohou určovat míru účasti na správě vesnických záležitostí. V jižní Africe, zejména v královstvích Svazijců a Zulů, je možno pozorovat, jak si silně centralizovaná moc hledá oporu v mocném aparátu věkových tříd, jež vytvářejí celé oddíly oddané panovníkovi, které nemají pouze vojenskou úlohu. Tyto příklady nemohou postihnout četnost variací, které se objevují v afrických společnostech. Podrobnější srovnávací studium by ukázalo, že uspořádané věkové skupiny mají v rámci určité společnosti různé postavení podle toho, jestli v ní ještě má své místo kmenová a rodová hierarchie, a podle toho, jestli jsou v ní ustaveny ryze politické stratifikace. V důsledku toho se mění jejich postavení a právě mezi těmito dvěma póly – společností prostě segmentární a společností s tradičním státním zřízením – jsou pověřovány nejpočetnějšími nebo nejvýznamnějšími funkcemi, mimo jiné také těmi, jimiž se podílejí na vládě.

Tyto *základní* formy sociální stratifikace, jež uspořádávají jednotlivé kmeny či rody a věkové třídy, nejsou nikdy zcela potlačeny. Většinou koexistují se složitějšími formami, kterým se podřizují, jimiž jsou na základě různých procedur ovládány nebo využívány a které mohou podle některých antropologů, například G. P. Murdocka, jako jediné získat označení „stratifika-

ce“. Tohoto termínu lze podle něj užívat pouze v souvislosti se společnostmi, uvnitř nichž se objevují skupiny, jež jsou na základě své rozdílnosti *podstatně* odlišné a nerovnoprávné, například takové, mezi nimiž je patrný rozdíl mezi lidmi svobodnými a lidmi v otrockém postavení. Nerovnost ve statutu nebo v postavení, která se projevuje *mimo* příbuzenství a *mimo* zavedené vztahy, existující mezi rodovými a věkovými skupinami, se tak stává průkazným kritériem. Příslušný společenský statut a jím řízené zařazení jednotlivých členů společnosti a její celkové uspořádání vznikají v důsledku vztahů, které nemají nic společného s oblastmi, v nichž se tyto tři vztahové modely aktualizují, a zakládají se naopak na dobytčinství, kontrole území, rituálních schopnostech, míře ovládnutí apod. Tyto komplexní stratifikace se projevují jednak nerovnou (nebo výlučnou) účastí při rozdělování moci, bohatství nebo symbolů prestiže, jednak odlišnými kulturními rysy. Mohou ohlašovat strukturu sociálních tříd. Viditelně odhalují běh dějin.

Etnologická literatura na četných a geograficky rozptýlených příkladech dokládá tento typ společností, založených na postavení, řádech nebo kastách. Nacházíme je u Indiánů severozápadní Ameriky a u Natchezů na dolním toku Mississippi. Ti rozlišují obyčejné příslušníky kmene – nepřilíh lichotivě označované jako „smradoši“ – a aristokracii, která se také dělí do tří kategorií: na „ctihodné“, „vznešené“ a „slunce“. Nejvyšší náčelník, jenž stojí osamoceně na vrchole této pyramidy, získává titul Velké slunce. Tento systém zařazování nicméně zůstává otevřený: lze do něj proniknout na základě manželského svazku nebo vlastních

zásluh (J. R. Swanton: *Indian Tribes of the Lower Mississippi Valley*, 1911). V Polynésii hrají sociální rozdíly ještě výraznější roli. Například na ostrově Samoa je obyvatelstvo uspořádáno do mnoha úrovní, a to dokonce i mimo dominantní rozdělení, probíhající mezi svobodnými lidmi a těmi ostatními. J. B. Stair zde rozlišil pět „tříd“ s vnitřní hierarchií, do nichž jsou rozdělení svobodní členové společnosti: politická „třída“ (náčelníci, kteří si však nejsou nijak rovni), náboženská „třída“ (kněží), pozemková šlechta, velcí vlastníci a obyčejní lidé. Některé hodnosti a tituly jsou dědičné (*Old Samoa*, 1897). M. D. Sahlins upozornil ve své srovnávací studii o polynéské společnosti na různorodost místních forem stratifikace, na nestejný stupeň jejich komplexnosti, a snažil se nalézt jejich korelace k ostrovní ekologii a ekonomice, stejně jako k jednotlivým typům struktury a politické organizace (*Social Stratification in Polynesia*, 1958).

V Africe se setkáváme se značnou rozmanitostí společností s komplexní sociální stratifikací. Některé jsou založeny na globální struktuře, nazývané „kastovní“, v níž je hierarchizován omezený počet uzavřených skupin, jež jsou vzájemně přísně odlišené, specializované a hluboce nerovnoprávné. Příklady bychom našli ve staré Rwandě a v Burundi; podle J. Maqueta v nich „premise nerovnosti“ ztělesňuje princip, který zakládá nadvládu a privilegia nejvyšší – a minoritní – skupiny. Některé společnosti, zvláště na území Senegalu a Mali, spojují systém řádů (aristokracie, svobodní lidé, lidé ve služebném postavení) a systém profesionálních „kast“; každá z těchto společností má vlastní stratifikaci a specifickou hierarchii; patří sem například Wolofové,

Sererové či Tukulérové. Některé společnosti, jako jsou například severonigerijští Hausové, spojují v jeden celek o „extrémní složitosti“, řečeno slovy M. G. Smithe, různé způsoby stratifikace a hierarchizace. Takovou strukturu lze potom vysvětlit na základě etnické různorodosti, vysokého stupně diferenciací ekonomických a sociálních funkcí a důsledků výbojů, prováděných skupinou, která při nich získala monopol na držení moci. Tradiční africké společnosti, tvořené prototřídami nebo zárodečnými sociálními třídami, jsou vzácné; jednou z nich je podle všeho Bugandské království, vzhledem k významu, který je v něm přikládán pozemkovému vlastnictví a individuální iniciativě. Není nezajímavé, že gandská společnost zůstává vůči procesu modernizace jednou z nejotevřenějších tradičních společností, zejména v politické oblasti.

Největší počet kastovních společností se vyskytuje v Asii a zvláště v Indii. Jejich soudržnost není důsledkem rodinné struktury (která by mohla být označena jako „centrifugální“) ani kmenového systému (jenž je nazýván „nominální“), nýbrž rozdělení společnosti do jednotlivých kast. Toto rozdělení vytváří pevný řád, ustavuje přísnou diferenciaci a specializaci, vytyčuje hranice, které zdůrazňují jednotlivé rozdíly a současně zabraňují přesahu jedné skupiny do jiné, a konečně v souladu s uvedenými nároky zavádí rozdělení v prostoru. Toto uspořádání společenských vztahů a nerovnost, kterou zakládá, je vysvětlováno a ospravedlňováno na základě náboženského systému a rituálního chování, jež zde jsou měřítkem všech věcí. Model čtyř druhů *varny* (základních klasifikačních kategorií) je nástrojem, který umožňuje teoretickou interpretaci tohoto

globálního uspořádání. Realita je mnohem složitější, neboť se mění podle jednotlivých oblastí a příslušných období a vzhledem ke zmnožení kast a jejich vnitřnímu dělení vyvolává permanentní rozpory ohledně jejich vzájemného postavení. Na každé z rovin vnitřní stratifikace může navíc působit endogamie, jako je tomu v případě bengálských bráhmánů.⁵¹⁾ Dynamismus kast je spojen s dynamismem politickým, a je proto velice zjednodušující definovat kasty jako neměnný systém. Ve většině asijských společností nacházíme komplexní sociální stratifikaci, jejímž skvělým příkladem jsou barnští Kačjinové, které zkoumal E. R. Leach. Charakterizuje jejich společnost jako spojení „systému tříd“ se „systémem rodovým“, které se postupně a s obtížemi měnilo v „systém feudální“. Rozlišuje zde tři hlavní a dva přechodné řády nebo „stavy“: 1) stav náčelníků nebo pánů (*du*); 2) stav svobodných lidí (*darat*); 3) stav „otroků“ (*mayam*). Mezi stavy 1) a 2) se nacházejí aristokraté, kteří jsou pokládáni za potomky dřívějších náčelníků; mezi stavy 2) a 3) jsou situováni potomci muže *darat* a ženy *mayam* (nazývaní *suraung*). Tato stratifikace není nijak rigidní ani nemá přímý vztah k ekonomickému statutu. Vztahuje se k rituálnímu odlišnostem a k politickým zřetelům. Každému stavu umožňuje dbát na svou „čest“ vůči všem, kteří stojí pod ním. Jejím nejpodstatnějším rysem je ovšem bezpochyby zakořenění v oblasti vztahů definovaných na základě příbuzenství, rodového původu a manželských svazků. V jistém smyslu se taková

51) F. L. Hsu, *Clan, Caste and Club*, Princeton 1963. Také L. Dumont zdůrazňoval ideologické stránky kastovního systému, viz *Homo Hierarchicus*, Paříž 1966.

stratifikace jeví jako nejvyšší a systematizovaný projev nerovností, existujících na této úrovni.

I tento zběžný a neúplný přehled stratifikací a komplexních hierarchií odhaluje různorodost jejich tradičních forem a obtíže, s nimiž se setkáváme, jakmile se ji pokusíme redukovat na omezený počet typů. Diferenciace mezi vyššími a základními formami stratifikace se neprovádí snadno, neboť vyšší formy se v jistém smyslu rodí z těch nižších a využívají je k manifestaci změn v hierarchickém uspořádání. Spory mezi odborníky nakonec vedou k otázce jejich vzájemných hranic. Jako legitimní se nicméně jeví omezit užívání pojmu stratifikace na společnosti, které vyhovují alespoň dvěma podmínkám: 1) dominantní nerovnosti se utvářejí na základě jiných kritérií, než jsou kritéria věku a pohlaví, příbuzenství a rodového původu; 2) rozdíly mezi hierarchizovanými skupinami jsou vytyčeny v měřítku globální společnosti nebo národní politické jednotky. Toto vymezení ovšem věci nijak nezjednodušuje, neboť přechod od teoretického výkladu k osvětlení sociální reality neprobíhá bez překážek. Konkrétní společnosti se jeví jako „spleť systémů sociální stratifikace, jež jsou v dialektických vztazích“. Tato věta R. Bastida (*Formes élémentaires de la stratification sociale*, 1965) je odezvou na slova G. Gurvitche, který „jakoukoli strukturu“ ztotožňuje s „křehkou rovnováhou, která se neustále znovuvytváří na základě úsilí v rámci četných hierarchií“. Efektivní vztah, který spojuje sociální stratifikaci s politickou strukturou a organizací, se ostatně ustavuje nejrozličnějšími způsoby; nikdy není prostý ani jednostranný, na což by výzkumy, prováděné pod pláštíkem politické antropologie, neměly zapomínat.

2. Formy sociální stratifikace a politická moc

Studium tohoto vztahu vyžaduje předběžné zkoumání nejužívanějších termínů, které jsou také nejproblematičtější, jak to navrhuje R. H. Lowie v kritickém shrnutí v kapitole „Social Strata“ ve svém díle *Social Organisation* (1948). Pojem *statutu*, převzatý od H. Mainga a H. Spencera moderními sociology a sociálními antropology, určuje osobní postavení individua vzhledem k jiným individuí uvnitř určité skupiny; umožňuje poměřovat sociální vzdálenosti mezi jednotlivými osobami, protože řídí individuální hierarchii. *Role* vyjadřuje statut z hlediska sociální činnosti, představuje její dynamický aspekt. Obojí je spojeno v souhrnu práv a povinností a musí být nějakým způsobem legitimizováno, buď na základě zvykového práva, nebo skrze specifické procedury či rituály. K oběmu se váže a obě implikuje pojem *úřadu*, jež lze chápat jako generický termín, jehož zvláštními případy je statut i role. Takový úřad označuje jistou funkci, obsazovanou na základě „mandátu celé společnosti“, určuje typ moci nebo autority, která je někomu svěřena v rámci politických, ekonomických, náboženských či jiných organizací, a konečně nutí rozlišovat vykonávanou funkci od osoby, která ji po určitou dobu zastává.

Úřad (neboli titulární pověření) nutně obsahuje ceremoniální a rituální prvky, které na základě „vědomé a slavnostní procedury“ umožňují jeho dosažení a získání „nové sociální identity“. Mezi úřadem a jeho držitelem vzniká složitý vztah: pokud úřad zůstane neobsazen, sociální řád se zdá být ohrožen, pokud

držitel úřadu nedbá povinností a zákazů plynoucích z jeho funkce -- a využívá pouze privilegií, která mu nabízí --, je riziko úplně stejné. Úřad nemá pouze technickou stránku, je mu vlastní také morální a/nebo náboženský charakter, který je pochopitelně zdůrazněn v případě politicko-rituálních funkcí. Meyer Fortes o nich říká: „Jejich náboženský charakter je prostředkem, jak poskytnout donucovací moc morálním závazkům, směřujícím ke spokojenosti a prosperitě celé společnosti, jež ti, kteří se podřizují nějakému úřadu, musí svědomitě transformovat v činy.“⁵²⁾

Některá titulární pověření jsou spojena se statutem, „získaným“ na základě rodového původu, věku nebo vrozené vlastnosti, a jsou tedy přidělována omezenému počtu vyvolených. Jiná pověření mohou být otevřena každému členu společnosti nebo mohou být privilegii určitých skupin -- například když se určitý titul stane majetkem jediného rodu. Ve většině tradičních společností se státním zřízením jsou politické úřady vyhrazeny členům „vládnoucí třídy, která z celkového počtu obyvatel představuje jen malou část“ (Peter C. Lloyd).⁵³⁾ Tato třída může představovat etnický celek, který sjednotil určitou plurální společnost a vnutil jí svou nadvládu, nebo rodovou skupinu, která stojí v čele nějakého kmenového sdružení nebo konečně dědičnou aristokracii, jejíž kultura se liší od kultury většiny.

52) M. Fortes, *Ritual and Office in Tribal Society*, in M. Gluckman (ed.), *Essays on the Ritual of Social Relations*, Manchester 1962.

53) Viz jeho studie v kolektivním díle A. S. A., *Political Systems and the Distribution of Power*, Londýn 1965.

Ve všech případech je pojem úřadu nebo titulárního pověření spojen s pojmy *zařazení a řádu* nebo *státu*. Vyjevuje vztah politické moci s její specifickou hierarchií k sociální stratifikaci. Zařazení a řád (nebo stát) jsou pojmy v antropologické literatuře často zaměňované nebo nedostatečně rozlišované; je ovšem pravda, že tyto pojmy se z velké části vzájemně prolínají. První z nich nicméně vždy odkazuje na nějakou zvláštní hierarchii, ať už jde o hierarchii sociálních skupin, vytvářených podle rodového původu, o hierarchii socio-profesionálních skupin nebo o hierarchii, utvářenou na základě titulárního pověření v rámci politické organizace. Druhý pojem odkazuje na základě úzu, který zavedli historikové, k hierarchii globální, tedy k hierarchii, která se objevuje v každé společnosti, v níž existují téměř uzavřené a *legálně vymezené* „třídy“, pro něž je příslušnost vždy určována faktem narození. Systém jednotlivých řádů nebo států musí být potom chápán jako jedna z komplexních forem sociální stratifikace a existuje souběžně se systémem jednotlivých kast a tříd.

Oba systémy jsou předmětem diskusí, jimiž se zde nemůžeme podrobněji zabývat. Někteří autoři (například Rivers) užívají pojmu kasta pouze pro označení indického fenoménu a pro jejich vymezení určují čtyři kritéria: endogamii, dědičnost funkcí, přísnou hierarchizaci a pravidla „dodržování hranic“. Jiní badatelé (například Lowie) se pokoušejí přiznat tomuto pojmu širší užití; odmítají předěl mezi kastou a třídou a uvažují o kontinuálním sledu hierarchizovaných tříd, v jejichž rámci jsou kasty charakterizovány pouze svou „extrémní neměnností“. To podle Lowieho umožňuje

v rámci jedné společnosti rozlišovat ty nejméně „propustné“ vrstvy (kasty) a vrstvy „propustnější“ (třídy). Pokud se přidržíme této interpretace – a diferenční hodnoty, kterou přisuzuje kritériím „propustnosti“ a otevřenosti –, jeví se nám kasty, řády (nebo státy) a třídy jako tři prvky vývoje směrem k otevřenější hierarchii sociálních skupin. Ve smyslu této interpretace musíme konstatovat, že kmenové společnosti nebo společnosti založené na věkových třídách, pověřených specifickými funkcemi, obsahují zárodky těchto tří komplexních forem sociální stratifikace.

Tyto rozpory se ještě prohloubily na základě antropologických zkoumání v posledních desetiletích. Indické kasty se nejeví tak „uzavřené“ ani tak nehybné, jak tvrdila klasická definice; Francis Hsu připomíná, že systém „do sebe vždy začleňuje nové kastovní skupiny“ a že spory a boje, jimiž je zmítán, „nejsou až moderním úkazem“. Částečnou stratifikaci, srovnatelnou s tou, kterou vytváří kastovní režim, ostatně můžeme najít i mimo Indii. O afrických příkladech už zde byla řeč: ukazují spojování jednotlivých řádů a kast v rámci jediné politické jednotky (senegalští Wolofové, Sererové a Tukulérové). Vědecká opatrnost velí nazírat systémy kast, řádů a tříd jako „ideální typy“, které nikdy přesně neodpovídají skutečnosti a které mohou být vzájemně kombinovány. Je ovšem nanejvýš důležité chápat první dva typy jako v jistém smyslu „příbuzné“, zatímco třetí typ stojí spíše stranou. Kasty a řády na jedné straně a sociální třídy na druhé stojí proti sobě jakožto uskupení „vnucená“ a uskupení „faktická“, jakožto uskupení s dominantní funkcí (politickou, rituální, ekonomickou atd.) a uskupení supra-

funkční, jakožto uskupení v komplementárním vztahu a uskupení v antagonistickém vztahu. Tato tři „zásadní kritéria“ – z šesti, jež G. Gurvitch užívá k definici tříd – umožňují odhalit vzájemné rozdíly (*Le concept de classes sociales*, 1954). Pokud na druhé straně pojímáme sociální kasty, řády a třídy jako tři způsoby hierarchické kombinace zavedené mezi lidmi, symboly a věcmi, zjistíme, že kasty se vztahují především k symbolické oblasti par excellence, totiž k náboženství, řády se odvíjejí od vlastností, jež jsou považovány za vrozené a které ustavují nerovnosti mezi lidmi, a konečně třídy se pojí s věcmi, které jsou nazírány z pohledu jejich výroby a rozdělování.

Chápání tradičních společností v mezích sociálních tříd je stále ještě v antropologii nepříliš rozšířené, a to z důvodů, které jsou zejména faktické a druhotně souvisejí s celkovou orientací antropologických výzkumů. I marxistická teorie se v této oblasti jeví jako nedokončená nebo příliš váhající; uvažuje o přechodu od beztřídní společnosti (od primitivních společenství) ke společnosti třídní, aniž se však touto otázkou zabývá v plné šíři a aniž upřesňuje, v čem si sociální struktury předcházející kapitalismu vynucují „komplikovanější“ interpretaci. Tohoto přívlastku užívá G. Lukacs v díle *Dějiny a třídní vědomí* a současně nabádá k opatrnosti: v případě těchto struktur „není vůbec jisté, zda umíme odlišovat ekonomické síly od ostatních sil“; abychom „dokázali odhalit roli sil, které jsou skutečným hybatelem společnosti, potřebujeme provést mnohem komplikovanější a rafinovanější analýzy“. Většina sovětských etnografů, vycházejících z vývojového modelu vypracovaného B. Engelsem, spojuje existenci tradičního stá-

tu se vzájemně nerovnými sociálními skupinami, jež mohou být chápány jako *prototřídy*, přičemž jedna z nich má výsadní postavení a využívá ostatní. Užívání pojmu sociální prototřída s sebou ovšem nese přinejmenším řadu obtíží; odráží se v něm nutnost vyznačit rozdíly vzhledem k pojmu třídy, jež je výsledkem kritického studia evropské kapitalistické společnosti v 19. století. Nemarksičtí antropologové mají k tomuto konceptu četné výhrady. Například L. A. Fallers tvrdí, že pojem společenské třídy, v rámci západních dějin a kultury „distinktivní“, je mimo společnosti vznikající v tomto rámci nepoužitelný, dokud nezíská „význam všeobecné upotřebitelnosti“. Antropologické a sociologické práce, věnované neevropským tradičním společnostem, se vlivem dekolonizace a modernizace zabývají spíše třídami, k nimž směřuje vývoj, než třídami již konstituovanými. Spojují tyto strukturální změny s nejnovějším vývojem.

Otázka platnosti pojmu společenských tříd, užitého v oblasti, která mu původně nepříslušela, zůstává stále živá. Je naprosto legitimní vyhradit tento pojem pouze unifikovaným společnostem (což předpokládá přítomnost státu), v nichž „ekonomické síly“ určují převládající sociální stratifikaci a v nichž antagonistické vztahy ohrožují zavedený sociální řád a politický režim. Je si však třeba ihned uvědomit, že společností, jež jsou produktem antropologie, se přibližují takto definovanému typu jen velmi zřídka. Některé z nejnovějších studií se pokoušejí identifikovat v jejich lůně třídní vztahy a „antagonistické zájmy“, které vyvolávají. Jde například o práci J. Maqueta o staré Rwandě: rozeznává v ní „ekonomický vztah mezi dvě-

ma vrstvami" (kmeny Tutsiů a Hutů), na jehož základě mohou „být obě považovány za autentické společenské třídy“.54) A je pravda, že „revoluce“ z roku 1960, která svrhla monarchii a tutsiovskou nadvládu, jako by tuto novou analýzu potvrzovala. Jiné výzkumy se věnují ideologickým projevům, odvozeným ze vztahů nerovnosti a ze způsobů rozdělování politické moci, stejně jako projevům zpochybňování a vzpoury. L. de Heusch na příkladu Rwandy ukázal, jak se může odmítnutí daného stavu věci projevit v rovině mýtu a náboženské inovace: rovnostářský kult *Kubandwa*, zrozený mezi hutuskými venkovany, proti sobě staví imaginární společnost a společnost skutečnou, založenou na nerovnosti.55) Max Gluckman se věnoval analýze politické dynamiky (bojů o moc) a jednotlivých forem vzpoury (reakcí vznikajících při střetech mezi držiteli moci). Zejména chtěl ovšem poukázat na to, že vzpoury mají za následek upevnění politického režimu, nikoliv jeho modifikaci, a to jednak proto, že zůstávají ukotveny v hranicích rituálu, jednak proto, že jsou namířeny proti držitelům politických funkcí, nikoliv proti systému.

Tato nová orientace zajišťuje základní pokrok. Snaží se zachytit vnitřní dynamiku systémů sociální stratifikace, což je nezbytná, ne-li dostatečná podmínka od chvíle, kdy chceme použít pojmu společenské třídy

54) Viz zvláště jeho článek nazvaný *La participation de la classe paysanne au mouvement d'indépendance du Rwanda*, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 16, 1964.

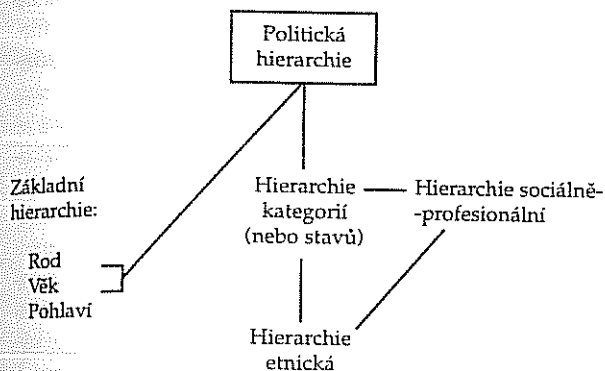
55) L. de Heusch, *Mythe et société féodale*, in *Archives de Soc. des Religions*, 18, 1964.

v rámci jistých společností, jimiž se zabývá antropologie. Rozšiřuje se tak pole úkonů, jež se staly klasickými a někdy i rutinními – zjišťování „podkultur“, spojených s různými stratami, zkoumání prostředků, užívaných k obraně získaného zařazení nebo k legitimizaci sociálního vzestupu, studium manželských procesů, které umožňují na základě endogamie, hypergamie nebo diferenčního svazku udržovat podstatný odstup mezi hierarchizovanými sociálními skupinami atd. Další pokrok nastane tehdy, až bude zdokonalena ekonomická antropologie, protože její bádání povede k hlubší a všestrannější znalosti „výrobních způsobů“, jež jsou takzvaným tradičním společností vlastní, a až bude rozšířen teoretický přínos politické antropologie. Základy nerovnosti a organizace moci, kterou řídí, se potom objeví mnohem zřetelněji, což umožní důkladnější analýzu. Na přesvědčivosti získá verifikace vzájemných korelací mezi kastami a slabou mocí, působící uvnitř systému definovaného jeho „odstředivými vlastnostmi“, jak říká F. L. Hsu, dále mezi jednotlivými řády (nebo státy) a silnou mocí, spojenou s uzavřeným výběrem a s obranou proti zpochybnění, a konečně mezi prototřídami a účinnou mocí, která se projevuje větší otevřeností, ale také větší citlivostí vůči zpochybnění a změně.

Než přistoupíme k verifikaci onoho vztahu mezi sociální stratifikací a různými typy politické moci, je třeba vytvořit nástroje, umožňující analyzovat „skupinové hierarchie“, jež jsou komplexní a vzájemně se překrývají. Na nezbytnost tohoto kroku lze poukázat jediným příkladem, totiž společenstvím Hausů ze severní Nigérie. Povšechný dualismus, který zde proti

sobě staví aristokraty a obyčejné lidi (*talakawa*), neozřejmuje celou situaci, jež je výslednicí četných dějinných zvratů. V tomto případě jde o společnost, která ve své současné podobě vznikla poměrně nedávno (na počátku 19. století) a byla založena v důsledku dobyvačných válek, takže se rozvinula na základě diferencovaných etnických celků, vůči nimž se musel silný stát teprve prosadit a v nichž se navzájem mísily jednotlivé sociální a politické hierarchie. Nicméně titulární funkce (*sarautu*), spojené s královskou mocí, přesto poskytují nejvíce prestiže a privilegii a v jistém smyslu vytvářejí jakousi základní hierarchii. V rámci systému se skrývají nerovnosti mezi jednotlivými etnickými skupinami i elementární nerovnosti vznikající v závislosti na pohlaví, věku či postavení v příbuzenských a rodových skupinách. Tak se vytváří hierarchický řád, který každému určuje přesný statut a zařazení: na vrcholu stojí aristokraté, kteří drží monopol na politické funkce, nejnižší jsou postaveni řezníci, kteří vytvářejí nejvíce diskreditovanou – jedenáctou – skupinu. Každá skupina má svou vlastní vnitřní hierarchizaci, více či méně formalizovanou, v jejímž rámci je na základě osobní úspěšnosti (*arziki*) umožněn případný vzestup. Vztahy mezi vzdálenějšími skupinami prakticky neexistují, kromě vztahů souvisejících s prosazováním autority. Sociální vztahy mezi blízkými skupinami se ovšem rozvíjejí a často se projevují formou příbuzenství takzvaně „žertem“ (*wasa*). Toto uspořádání sociálně-profesionálních skupin je součástí celkové hierarchie jednotlivých kategorií či stavů: 1) aristokraté; 2) hodnostáři a islámští učenci; 3) svobodní lidé; 4) domácí služebníci a otroci. Politická

a administrativní organizace udržuje tuto hierarchii jednotlivých statutů, zařazení a úřadů, která stojí nad vším a vytváří se podle postavení (příčemž královský rod stojí pochopitelně nejvýše) a podle zastávaného úřadu (na místa civilních a vojenských „hodnostářů“ se mohou dostat i někteří otroci). Základní vztahy, vznikající mezi různými systémy nerovnosti a podřízenosti, si můžeme představit v následující podobě.



Stratifikace a hierarchie ve společenství Hausů

Zjednodušení, které přináší toto schéma, nesmí zakrývat komplexnost stratifikací v rámci společenství Hausů, neboť nebere zřetel na zařazení a hierarchie ustavené uvnitř jednotlivých skupin. Schéma by bylo ještě složitější, kdybychom do něj zahrnuli vztahy související s „klientstvím“ (klient: *bara*), jež mají více smluvní charakter a vytvářejí skutečnou síť mezi soci-

álně a politicky nerovnými jedinci. Z toho je patrná nutnost důkladnější analýzy těchto společností, které umísťují politickou moc mezi četné další a navzájem promíšené formy hierarchie.

3. „Feudalita“ a vztahy závislosti

Antropologické studie věnované společností označovaným jako „feudální“ konkrétně poukazují na vytváření systému založeného na nerovnosti a na formování politického režimu; toto úsilí probíhá navzdory sporům, jejichž účastníci proti sobě staví skutečnou feudalitu – vznikající v evropském středověku – a pseudofeudalitu, jak se projevovala a stále ještě projevuje v Asii a Africe. Musíme těmto sporům, vedeným zejména na základě novějších afrických výzkumů, nutně věnovat patřičnou pozornost, neboť nám umožňují lépe určovat sociální vztahy a politické vazby, které charakterizují feudalitu jako celek. Pro J. Maqueta feudalita „není způsobem výroby“ (přestože vyžaduje ekonomiku, v níž vzniká přebytek spotřebních předmětů), „nýbrž politickým režimem“, „určitým způsobem, jak definovat role vládnoucího a ovládaného“. Specifickým faktem je přitom interpersonální spojení: „Feudální instituce organizují mezi dvěma osobami, jež si z hlediska moci nejsou rovny, vztahy založené na jedné straně na ochraně, na druhé straně na věrnosti a služebnosti.“ Spojují pána s vazalem (na nejvyšší úrovni sociální stratifikace) i šéfa s klientem (od nejvyšší k nejnižší úrovni stratifikace). J. Maquet v tom nachází „univerzální obsah pojmu feudalitý“,

distinktivní rys, který jej umožňuje konstituovat jakožto „ideální typ“ v tom smyslu, jak jej chápal Max Weber.⁵⁶⁾

Pro Lucy Mairovou představuje vztah osobní závislosti (vztah klientství) především jeden z prostředků politického soupeření, a to i přesto, že byl „zárodkem, z něhož se vyvinula státní moc“ (*Primitive Government*). Analogie s feudality se v její analýze prakticky neobjevuje. Další autoři, jako například J. Goody nebo J. Beattie, dodávají celému sporu další impulzy.⁵⁷⁾ První z nich připomíná, že termín feudalita může být chápán ve dvou významech: v obecném smyslu definuje „dominantní formy politické a sociální organizace v průběhu určitých staletí evropského středověku“; v užším smyslu předpokládá jako nezbytná kritéria vztah závislosti (pán/vazal) a existenci léna jako opory tohoto vztahu. Takový přístup je na první pohled možný, zůstává však přibližný a vědecky nedostatečný. Při bližším pohledu je zřejmá odlišnost africké formy „feudality“: osobní vztahy zde nevznikají degradací státu, ale naopak na základě procesu, který vede k vytvoření centralizované moci; léno nezískává trvalý charakter, který má od konce 11. století v Evropě, protože je nejisté a je spojeno s politickými nebo administrativními funkcemi, jež jsou udělovány podle libovůle panovníka nebo po nastolení nové vlády.

56) J. Maquet, Une hypothèse pour l'étude des féodalités africaines, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 6, 1961.

57) J. Goody, Feudalism in Africa?, *Journ. of Afric. Hist.*, IV, 1, 1963; J. H. M. Beattie, Bunyoro: an African feudality?, *Journ. of Afric. Hist.*, V, 1, 1964.

J. Beattie si rovněž uchovává jistý odstup svým příklonem k definici feudalismu, formulované Marcem Blochem (*La société féodale*, 1949), i aplikací „feudálního modelu“ na zvláštní případ ugandských Bunyorů. Ukazuje, že existence „mocných územních náčelníků“, jichž bylo asi dvanáct, nic nemění na ústředním postavení krále (*mukama*). Veškerá moc a veškerá autorita zůstávají až do kolonizace v jeho rukou a pouze on je ritualizovaným způsobem deleguje, předává je ve formě práva – platného na přesně určeném území nad obyvatelstvem, jež je na něm usazeno – výměnou za určitou službu, většinou vojenského charakteru. Král je spojen se svým lidem skrze mystické ztotožnění a skrze institucionální vazby: je oddělen od aristokratického rodu a obklopen představiteli všech rodů a všech profesních skupin, takže se stává středobodem systému výměn, neustále přijímá a rozdává. Síť vztahů, nazývaných „feudální“, se tak u Bunyorů nevytváří mezi panovníkem, náčelníky různých skupin a poddanými, nýbrž je „prostředkem k udržení systému založeného na centralizované správě“.

Nedávné výzkumy, věnované monarchistickému systému ve Rwandě a v Burundi, rovněž mění představu o africkém feudalismu.⁵⁸⁾ R. Lemarchand upozorňuje na to, že africký feudalismus svým politickým systémem připomíná spíše japonskou formu feudalit

58) R. Lemarchand, *Power and Stratification in Rwanda: a Reconsideration*, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 24, 1966; A. Troubworst, *L'organisation politique et l'accord de clientèle au Burundi*, *Anthropologica*, IV, 1, 1962.

než evropský středověk. Sociální stratifikace, hierarchie moci a autority stejně jako interpersonální vztahy jsou zde v korelaci s celým „komplexem práv a privilegií“, založeným na vlastnictví půdy a dobytka. *Lokální* politický život se opírá o „tři hlavní instituce“: rod, náčelnictví a skupinu „věrných“, utvořenou kolem „ochránce“. Jde tedy o společnost, která není skutečně unifikovaná, která naopak spíše slučuje různorodé sociální a politické vztahy; vazby, jež jsou považovány za feudální, představují pouze jeden z těchto konstitutivních celků – slouží jako opora politické organizace, která je neustále ohrožována mocenskými nároky jednotlivých rodů. A. Troubworst nabízí reinterpretaci společnosti Rundiů, která poopravuje její dřívější popis. Ukazuje, že mocenský monopol zde má úzká skupina aristokratů: skutečnými vládci byli „princové z královské krve“ a vztahy na bázi „klientelismu“ se projevují především uvnitř vládnoucí „kasty“ (tedy Tutsiů), kde se stávají nástrojem k dosažení vyššího postavení. Vytvářejí se buď na základě vlastnictví dobytka, a potom mají soukromý charakter a lze je snadno zrušit, nebo skrze vlastnictví půdy, a potom nutně mají politický význam. Z tohoto pohledu vytvářejí okruhy vyvolených a klientů a zapadají do rámce „politicko-teritoriálních hierarchií“. Nejdůležitějším faktem je však v Burundi těsná vazba mezi sociální stratifikací, která překračuje systém „kast“, a účastí na politické moci. Držitelé teritoriální autority jsou držitelé největšího bohatství i největší moci současně; mají „monopol na kontrolu všech statků“. Takzvaný „feudální“ vztah se projevuje jako prostředek, využívaný ve prospěch strategie, kterou úzká skupina aristokratů

a jejich věrných sleduje uchování moci a majetku. Na tomto příkladu je patrný nový pohled na africký feudalismus; naznačuje jeho rozmanitost i jeho častou nestabilitu, na kterou poukazuje v asijské oblasti zejména E. Leach, když upozorňuje na „obtížný přechod“ kačjinské společnosti k jasně vymezenému systému feudálního typu.

KAPITOLA V

NÁBOŽENSTVÍ A MOC

Panovník je příbuzný, partner nebo prostředník bohů. Shodné atributy moci a posvátna odhalují pouta, jež mezi nimi vždy existovala a jež dějiny uvolňovaly, leč nikdy zcela nezpřetrhaly. Bádání historiků i antropologů odhaluje tento nezničitelný vztah, který je naprosto evidentní od chvíle, kdy vědci začínají zkoumat nejvyšší moc spojenou s osobou krále, rituály a obřady při investituře, procedury udržující *odstup* mezi králem a jeho poddanými a konečně způsoby vyjádření legitimity. Tento vztah mezi mocí a posvátnem je nicméně nejvíce patrný právě v oněch počátcích, ve chvíli, kdy královská moc povstává z magie a náboženství prostřednictvím mytologie, která představuje jediné „vyprávění“ těchto událostí a potvrzuje dvojitou lidskou podřízenost, totiž vůči moci královské a boží. Posvátnost moci se také utvrzuje ve vztahu, jenž k sobě poutá poddaného a pána: v dokonalé úctě nebo podřízenosti, jež rozumem nejsou ospravedlnitelné, ve strachu z neposlušnosti, která má ráz svatokrádežného přestupku.

Přítomnost krále-boha, krále z boží milosti nebo krále divotvůrce není nutnou podmínkou k rozpoznání