

POLITICKÁ ETNICITA V SOUČASNÝCH AFRICKÝCH MĚSTECH

ABNER COHEN⁵⁴⁶

Z ANGLICKÉHO ORIGINALU PŘELOŽIL MAREK JAKUBEK⁵⁴⁷

V předchozích kapitolách⁵⁴⁸ jsem se zabýval některými z procesů, které s sebou neslo ustavení etnického politického uskupení založeného na korporovaných ekonomických zájmech v rámci současného západoafrického města. V podloží příslušných procesů přitom dochází k obecnému procesu, který jsme označili jako „retribalizaci“.

Ustavení etnického politického uskupení ve městě

K rozvoji Sabo⁵⁴⁹ došlo současně s etablováním monopolu Hausů na dálkový obchod s kolovými oříšky a dobyt看em mezi severní a jižní Nigérií. Většinu technických problémů, které s sebou tento obchod nese, dokázali Hausové překonat díky etablování a rozvoji etnického monopolu nad většinou etap celého obchodu. Součástí daného procesu bylo také vytvoření sítě hauských migrantských komunit v regionu západní Nigérie. Sabo se tak stalo základem, z níž byla kontrolována jižní část celé obchodní linky.

Během procesu dosahování této kontroly se ovšem Hausové setkali se vzrůstající rivalitou, konkurencí a odporem ze strany jorubských jedinců stejně jako skupin. Od samotných svých počátků tak ekonomické soupeření vedlo k politickým střetům se členy hostitelské společnosti. Tvaří v tvaří vzrůstajícímu tlaku jorubské majority byli Hausové donuceni zorganizovat se za účelem politického jednání. S rozmachem obchodu, vzrůstajícím počtem Hausů, kteří se usadili v Sabo,

546 Abner Cohen (1969). „Political Ethnicity in Contemporary African Towns,” in A. Cohen. *Custom and Politics in Urban Africa. A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press, str. 183–201.

547 Za pomoc s překladem některých termínů bychom na tomto místě rádi poděkovali prof. Luboši Kropáčkovi.

548 Tj. v předchozích kapitolách knihy A. Cohen (1969); (pozn. překl.).

549 Sabo – hauská čtvrt v jinak jorubském městě Ibadan (pozn. překl.).

a rozvrstváním města se hauská politika stávala komplexnější a propracovanější, a to ve dvou odlišných, ovšem vzájemně propojených sférách. Za prvé, Hausové rozvinuli a udržovali svou kmenovou vřůdnost. Za druhé vybudovali vnitřní organizaci politických funkcí: komunikace, rozhodování, autority, administrativy a sankcí, a rovněž tak politických mytů, symbolů, sloganů a ideologie. Základními cíli celého systému přitom je: a) zamezit zasahování osob z jiných etnických skupin do obchodu, b) koordinovat aktivity příslušníků komunity při udržování a rozvoji jejich ekonomicko-politické organizace, c) na základě společných zájmů udržovat kooperaci s jinými hauskými komunitami, jak na severu, tak na jihu země.

V období britské nepřímé vlády⁵⁵⁰ byla řada z uvedených funkcí oficiálně uznána a tvořila část formální organizace moci, která byla prosazena koloniální správou. Hausové byli uznáni za zvláštní „kmenovou“ skupinu, byla jim přidělena jasně vymezená rezidenční základna a byli uznáni „kmenový“ vůdce, jehož autorita byla do značné míry odvozena právě z moci koloniální správy.

Formální uznání hauské politické organizace umožnilo obyvatelům Sabo nejen posílit zisky plynoucí z kontroly obchodu, ale rovněž ovládnout i další ekonomické oblasti, přičemž samotná čtvrt Sabo se se svými budovami a pozemky a strategickou polohou v rámci města stala pro hauskou komunitu centrem zájmu.

S příchodem politiky založené na politických stranách v padesátých letech 20. století, kdy se objevil rovněž nigerijský nacionalismus, a později se získáním nezávislosti⁵⁵¹ byl celý formální základ hauské odlišnosti oslaben. Sabo již nadále nebylo oficiálně uznáváno za vřůdnou „etnickou“ čtvrt a byla rovněž zrušena podpora autority jejího vůdce ze strany vlády. Oslabení pozice vůdce přitom zasáhlo nejen organizaci funkcí jako komunikaci, rozhodování a koordinaci jednání, ale i samotnou odlišnost čtvrti Sabo, neboť vůdce již nadále neměl moc přimět jednotlivce jednat v souladu se společnými cíli celé komunity.

Mezitím byla hauská etnická vřůdnost ohrožena rovněž nárůstem sociálních interakcí mezi Hausy a Joruby, a to ve dvou hlavních oblastech: v rámci aktivní politických stran a v rámci společných islámských rituálů a ceremonií. V kontextu nových norem, hodnot a symbolů umožňovaly interakce uvedeného typu také etablování morálních vztahů mezi Hausy a Joruby.

⁵⁵⁰ Nepřímé vládnutí (*indirect rule*) – forma britské správy realizovaná v některých britských državách (typicky v Africe, ale také v Asii), kdy byla běžná správa každodenních záležitostí ponechána v rukou místních vládců (pozn. překl.).

⁵⁵¹ Stalo se tak v říjnu 1960 (pozn. překl.).

Vstup obyvatel Sabo do řádu tíždžánja⁵⁵² zahájil proces, který rozkládá základu vřůdnosti a identity této čtvrti zastavil. Reorganizace čtvrti ve sféře náboženské znamenala současně i její reorganizaci v oblasti politiky. Byl ustaven nový mytus její odlišnosti. Čtvrt byla nyní nadřazena, puritánskou rituální komunitou, náboženským bratrstvem odlišným od zástupů jorubských muslimů ve městě, jejíž odlišnost byla dovršena stavbou vlastní mešity, založením vlastní kongregace a vybudováním zvláštního hřbitova.

Situování rituálních procedur do Sabo zpomalilo na straně jedné rozvoj sociálních interakcí s Joruby, přičemž zintenzivnění a kolektivizace rituálu posílily na straně druhé neformální interakce v rámci čtvrti, v kontextu hauských tradičních hodnot, norem a zvyků.

Princip přímiluv, který zavedl řád tíždžánja⁵⁵³, společně s představou Alláha coby centra veškerých mystických sil univerza, vložily značnou rituální moc do rukou *malamů*⁵⁵⁴. *Malamové* se stali jedinými prostředníky mezi věřícími a nadpřirozenými silami Alláha. Na základě svých služeb coby učitelů, vykladačů koránu, odborníků na rituál, věštců, léčitelů a celebrantů při přechodových rituálech získali *malamové* nad věřícími značnou moc, přičemž systém hierarchie rituální autority v tíždžánjském řádu tuto moc soustředil v rukou několika velkých *malamů*.

Díky mnohočetným vazbám se statkáři a vůdcem ze Sabo se velcí *malamové* stali součástí „establišmentu“. Fungují jako poradci statkářů a vůdce čtvrti a také se formálně účastní porad, rozhodování, stejně jako koordinace jednání v záležitostech obecné politiky. Významnou roli hrají také v otázkách správy každodenních aktivit ve čtvrti.

V současnosti jsou Hausové sociálně vřůdnější či méně asimilovaní do jorubské společnosti, než jak tomu bylo kdykoli dříve v minulosti. Zdá se, že dokončili celý cyklus „retribalizace“. Hovoří svým vlastním jazykem dokonce i při jednáních s Joruby, rovněž tak se oblékají odlišně a také se odlišně stravují. Hauské občeje, normy, hodnoty a přesvědčení jsou udržovány síti mnohonásobných sociálních vztahů coby důsledku vzrůstající intenzity interakcí ve čtvrti. Současně s tím absence

⁵⁵² Tíždžánja je súfijským řádem, který roku 1784 založil v Alžírsku Ahmad at-Tíždžání (Odtud název); (pozn. překl.).

⁵⁵³ Ortodoxní islámská teologie nepřipouští myšlenku, že by se kdokoliv – ani Muhammad nebo andělé – mohl přimlouvat u Boha/Alláha. Bůh rozhoduje všechno jediné sám. Křesťanská myšlenka otrodování či přímiluv světů má ovšem svou obdobu v islámských lidových – neortodoxních – představách. Rovněž tak v africkém lidovém islámu panuje silná víra v přímiluvnou moc různých světů a charismatických náboženských osob stejně jako učitelů – *mallamů* (pozn. překl.).

⁵⁵⁴ *Mallam* – duchovní učitel (z arabského *mú'allim*); (pozn. překl.).

smiřených sňatků s Jorubý a rihuální vřlucnost spojená s pñřídouem k tidiánřjskému řádu izolovala Hausy od větřiny kontaktů s Jorubý, čímž potlačila rozvoj morálních pout a lojalit překračujících hranice kmenové samostatnosti. Výrazně ostrá konfrontace obou etnických skupin nastala v souvislosti s odchodem Britů z Nigérie, což rozporý mezi nimi ještě prohloubilo.

Výraznější sociální a kulturní osobitost získalo Sabo v důsledku značných sociálních a kulturních změn, k nimž dořlo u ibadanských Jorubů. V několika posledních dekadách začali Jorubové pěstovat tržní plodiny, obchodovat s evropským zbožím a v jistě míře zavědi lehký průmysl. Do značné míry zavědi také západní vzdělávací systém a jejich společnost prošla procesem výrazně profesní diferenciace a specializace. Volba Ibadanu jako hlavního města západní oblasti a jeho rozvoj jako administrativního centra pñřispěly společně se založením univerzity⁵⁵⁵ a univerzitní nemocnice⁵⁵⁶ k další diferenciaci místní populace. Zakládání rozmanitých zájmových sdružení, zintenzivnění aktivit politických stran, objevení se prozápadních elit⁵⁵⁷ a nové ekonomicky privilegované třídý v jejich rámci vytvořily síť vazeb a rozporů, které se navzájem různými způsoby křížily a výrazně tak změnily strukturu jorubské společnosti.

V ostrém kontrastu k uvedeným změnám v jorubské společnosti v Ibadanu zůstaly společnost v Sabo a její kultura v principu nedotčeny, jako ostrov kontinuity v oceánu změn. Její ekonomika zůstala stejná a její organizace není v současnosti o mnoho sofistikovanější, než byla před dvaceti lety. Vzdělání v Sabo zůstalo čistě „arabské“, bezmála nedotčené západními vzdělávacími modely⁵⁵⁸. Ambicemi mužů ze Sabo je úspěch v obchodu, pokrok ve studiu koránu a při zřaru v obou těchto oblastech pout do Mekky. Zatímco řada Jorubů je kulturně orientována na evropskou či americkou civilizaci, Hausové v Sabo zůstávají orientováni na sever či severovýchod, směrem do vnitrozemí Afřiky a k islámské civilizaci.

Ekonomika etnických formací

Uvedený „konzervatismus“ Hausů není výsledkem jejich situace coby pñřistěhovaleckých cizinců v jorubském městě. Jiní cizinci, kteří se pñřistě-

- 555 Původně měla být univerzita součástí University of London a byla určena pro celou západní Afřiku. Na samostatnou univerzitu byla změněna roku 1963.
556 V Ibadanu se nacházela téměř polovina všech doktorů v zemi.
557 Viz Barbara Lloydová (Lloyd 1966) a Peter C. Lloyd (1966).
558 Kromě malé skupinky mužů, která se soukromě naučila anglicky.

hověli do Ibadanu, se po sociální i kulturní stránce změnili společně s Jorubý. To je dobře vidět například u západních Ibů, kteří do Ibadanu začali pñřicházet počátkem dvacátých let 20. století a jejichž počet se v roce 1964 pohyboval mezi 2 000–2 800.⁵⁵⁹ Také Ibové byli zpočátku považováni za cizince a byli soustředěni ve zvláštní rezidenční oblasti.

Jak ale ukazuje Chukwuoka Okonjo, jejich rezidenční segregace je dnes již minulostí a v oblastech, kde žijí, je etnické míření „spíše pravidlem než výjimkou“⁵⁶⁰. Mají svou kmenovou organizaci „Svaz západních Ibů v Ibadanu“ (*The Western Ibo Union, Ibadan*), jedná se však o nevyraznou organizaci, scházející se jednou do měsíce, trpící častými zpronevěrami zdvoju a hojnými konflikty mezi členy⁵⁶¹. Podobně jako řada jiných kmenových organizací v Afřice není ani člen Svazu západních Ibů v Ibadanu rozvoj etnické vřlucnosti, ale naopak podpora úspěšné adaptace jeho členů na moderní městské podmínky⁵⁶². Řada autorů již ostatně poukázala na fakt, že pñřidružení k podobným kmenovým organizacím je často pouze dočasným řešením, které noví migranti do měst využívají, aby se lépe integrovali do nového sociálního prostředí⁵⁶³. Druhá generace Ibů v Ibadanu hovoří jorubsky „bez akcentů“ a mezi jejich pñřáelci je řada Jorubů⁵⁶⁴. Jak ukazuje Okonjo, západní Ibové pracují roztroušeně po celém městě, a to dílem díky vysoké profesní diferenciaci v jejich řadách – mezi jejich členy najdeme pñřislunřky nejrozmanitějších povolání, od pñřednářejících na univerzitách přes mechaniky, úředníky a tiskáře až po dělníky všemožného druhu.⁵⁶⁵

Uvedená integrace západních Ibů do ibadanské společnosti na straně jedné a zřevná lhostejnost Hausů ze Sabo k výrazným změnám, k nimž ve městě kolem nich dochází na straně druhé, byla některými autory pñřipisována silně „touze po úspěchu“ u Ibů (a Jorubů) a mimoriádně „konzervativnímu“ a „tradicičnímu“ charakteru základní struktury hauské osobnosti⁵⁶⁶. V komparativní studii věnované „touze po úspěchu“ u nigérijských Hausů, Jorubů a Ibů tak Robert A. LeVine uvádí:

- 559 Viz Chukwuoka Okonjo (1967).
560 Tamtéž.
561 Tamtéž.
562 Viz Kenneth Little (1957, 1965), David J. Parkin (1965) a Arnold L. Epstein (1958).
563 Chukwuoka Okonjo (1967).
564 Tamtéž.
565 Tamtéž.
566 Viz Robert A. LeVine (1966: 84).

S hauskými obchodníky se můžeme setkat v celé západní Africe [...]. Jejich vzorec obchodu je ovšem tradiční a bez ohledu na to, jak dlouho zůstanou v moderních městech jako Accra a Lagos, budou ve vztahu ke vzdělání, politice a náboženství konzervativní a budou se vyhýbat moderním povolením v administrativě či právnímu.

Podle Le Vinea je tento tradicionalismus Hausů ve srovnání s „podnikavým duchem“ Ibů a Jorubů výrazem „konzervatismu oproti modernismu, autoritářství proti demokratické ideologii a islámské poslušnosti proti křesťanskému individualismu“.⁵⁶⁷

Není mým cílem zabývat se zde metodologickými a teoretickými předpoklady uvedených tezí, rovněž tak se zde nechci zabývat otázkou hodnoty a opodstatněnosti srovnávání velkých etnických celků, jako jsou Hausové, Jorubové a Ibové, uvedeným způsobem, kdy nebyla ani zdaleka dostatečně analyzována rozmanitost a komplexnost kulturních, historických a sociálních proměnných. Na co bych ovšem chtěl upozornit, je to, že mají-li být vůbec srovnávaní členové odlišných etnických skupin, musí být taková komparace provedena ve vztahu ke stejné anebo obdobným situacím – podobně, jako když jsem se v této knize zabýval konfrontací Jorubů a Hausů při obsazování strategických pozic v organizaci dálkového obchodu.

Je pravda, že hauská organizace dálkového obchodu je „tradiční“, co však LeVine, zdá se, přehlídí, je fakt, že v současnosti je tento typ organizace nejracionalnější, neekonomičtější, a proto také nejvýnosnější. Nejedná se o drobný obchod, jemuž se věnují zástupy mužů, žen a dětí v celé západní Africe, včetně Ibů a Jorubů, jde o vážný byznys, zahrnující investice značných sum financí, který těm, kteří participují na jeho rozsáhlé organizaci, zaručuje výrazné a stále příjmy. Kdyby tento obchod nebyl tak výdělečný, nesnažili by se v něm jorubští konkurenti po celé roky, i přes značné obtíže, které jim to přinášelo, získat svou pozici. Až do dnešní doby byl dálkový obchod ekonomicky životaschopnější než řada způsobů drobného podnikání, které se v jižní Nigérii ve velkém množství objevily po získání nezávislosti⁵⁶⁸ a po krátkém čase skončily krachem. Hausští obchodníci vědí o existenci bank a někdy jejich služeb i využívají, i přesto však nechávají značné sumy peněz v hotovosti doma a riskují jejich ztrátu při případné krádeži, a to nikoli kvůli slepé síle zvyku či z neznalosti, ale z celé řady praktických a racionálních důvodů⁵⁶⁹. Obdobně si je hauský obchodník dobře vědom výhod transportu

dobytka ze severu na jih železnicí, oproti přesunu stáda „po vlastních nohou“. Když se nevyužije železnice, trvá cesta 40 dní, přičemž po cestě dobytek výrazně ztratí na váze, přijde do styku s nemocemi a ztratí tak na tržní ceně. Oproti tomu cesta vlakem trvá dva dny a dobytek dorazí do cíle v plné síle a bude proán za vyšší cenu. I přesto hausští obchodníci preferují pomalý přesun stáda bez využití železnice. I v tomto případě tak ovšem činí nikoli ze slepé oddanosti tradici, ale pouze na základě kalkulace zisků a ztrát, která ukazuje, že hnat stáda po zemi je výhodnější než nechat je převézt železnicí. V daném ohledu tedy Hausové volí mezi dvěma alternativními možnostmi, přičemž jejich rozhodnutí je za-

měřeno na „maximalizaci zisku“. Kdyby tomu tak nebylo, tj. kdyby byly k dispozici ekonomičtější metody organizace obchodu, které by snížily náklady a zvýšily zisky, bylo by otázkou, proč je nevyužili Jorubové se svým „podnikavým duchem“ a nezaújali tak v dálkovém obchodu pozici Hausů. O podobný krok se před několika lety pokusila skupina podnikavých Evropanů, jejichž záměrem bylo zavést do zásobování jihu země hovězím masem moderní organizaci. Dobytěk poráželi na severu a maso na jih přepravovali letectvy. Experiment však skončil fiaskem a celý podnik byl zavřen jako neekonomický. Dálkovému obchodu tak i nadále dominují Hausové se svými „starými způsoby“. Hausští obchodníci možnosti vzdušné dopravy neignorují a každý, kdo v západní Africe cestoval vnitrostátními linkami, jistě zaznamenal neustálý proud hauských obchodníků, kteří tento způsob přepravy denně využívají. Pro převoz hovězího masa ovšem tuto možnost nevyužívají, protože tradičním způsobem její dokážou přepravit levněji. Rozumněji fungování širice rozproštěné sítě vztahů, v jejichž rámci je obchod realizován a jehož se účastní chovatelé, obchodníci, nákupci, honáci, zprostředkovatelé, financníci a řada dalších prostředníků z různých komunit dané sítě, která sahá od vzdálených oblastí savan na severu, kde Fulani chovají svůj dobytek, až k jižnímu pásu lesů na jihu, kde je maso konzumováno. Zreorganizovat tento obchod a založit jej na moderních metodách by znamenalo kompletní sociální a ekonomickou revoluci zasahující každý úroveň daného řešení, což je v současnosti nerealizovatelný úkol.

Co se tedy týče dálkového obchodu, nelze o Hausích říci, že by jejich „kouha po úspěchu“ byla ve srovnání s Joruby menší. Jak jsem již v předchozích kapitolách opakovaně ukázal, Hausové v řadě případů jorubské konkurenty zdárně vymanévrovali a překazili jim jejich plány. Nebylo to přitom dáno příhodnějším či nezpůsoblivějším psychologickým charakterem, ale lepší politickou organizací. A to nás přivádí zpět k fenoménu etnicity a k procesům etnického politického seskupování.

567 Tamtéž, str. 93.

568 Viz Seyre P. Schatz (1965) a Guy Hunter (1962).

569 Viz str. 82–83 této knihy (tj. Cohen 1969); (pozn. překl.).

Etnické seskupování a obecné politické procesy

Hausové v Ibadanu jsou „retribalizovanější“ než „západní Ibové“ nikoli kvůli svému konzervatismu, jak píše Robert A. LeVine, a nikoli kvůli specifickým prvkům své tradiční kultury, jak uvádí Jean Rouch a další, ale protože jim jejich etnicita umožnila zformování politické organizace, kterou použili jako nástroj v boji o udržení své nadvlády nad obchodem. Etnicita je tak primární politický, nikoli kulturním fenoménem. Funguje v současném politickém kontextu a nijak se nejedná o rys archaického uspořádání, přeneseny do dnešní doby konzervativními skupinami.

Rozvoj Sabo a jeho fungování jako autonomního politického uskupení není ani zdaleka unikátním případem etnické „retribalizace“ v současné africké společnosti. Stejný proces stál za zformováním celé řady hauských komunit v jiných jorubských městech. To dokládají jak doštné zprávy, tak i má dříve pozorování, která jsem v některých z těchto komunit provedl. Podobné procesy přitom proběhly také při formování dalších komunit daného typu v jižní Ghaně, kde jsem realizoval kratší výzkum, a podle literatury i v jiných částech Ghany. Každá z těchto hauských komunit je jedinečná tím, že se zformovala za specifické kombinace historických, geografických, demografických, ekonomických, kulturních a politických okolností. Nicméně obecný vzorec a sociologická provázanost hlavních proměnných, zejména těch ekonomických a politických, je obdobná.

Stejně tak není fenomén hauských diaspor v západní Africe výjimečný ani v tom ohledu, že by se jednalo o hauské specifikum, neboť na řadě míst daného subkontinentu se můžeme setkat s celou řadou jiných etnických diaspor.⁵⁷⁰ A kdybychom šli ještě dále, setkali bychom se s podobnou situací i v případě organizace libanonských a syrských komunit v západní Africe⁵⁷¹, stejně jako u sítě indických přistěhovaleckých komunit ve východní a jižní Africe⁵⁷². Pokud bychom opustili africký kontinent, nalezi bychom podobné příklady organizace u čínských přistěhovaleckých komunit v rozličných částech Dálného východu a v jihovýchodní Asii⁵⁷³, u sítě arabských muslimských obchodních komunit

⁵⁷⁰ Viz Polly Hillová (Hill 1966), Jack Goody (1954), Ivor G. Wilks (1961), Christopher Kyé a Vernon R. Dorjahn (1962), Elliott Percival Skinner (1964) a Lloyd Ashton Fallers (1962).

⁵⁷¹ Viz R. Bayly Winder (1962).

⁵⁷² Viz Harold S. Morris (1968), Leo Kuper (1958).

⁵⁷³ Viz Lawrence W. Crissman (1967); k relevantní studii o Nepálu viz Lionel Caplan (1970) (v původním textu je publikace uváděna pouze jako „v tisku“, pozn. překl.).

v nearabských zemích ve středověku, u židovských obchodnických komunit kolem Středozemního moře a tak dále.

Procesy politické „retribalizace“ však nejsou omezeny pouze na formování etnických diaspor v preindustriálních společnostech. Všude po světě se dnes nacházejí etnická uskupení zapojená do konkurenčních bojů o moc a privilegia s jinými etnickými formacemi v rámci formálního politického uspořádání. Nedávné výzkumy sociologů a antropologů zkoumajících rozmanité komunity v USA odhalily dynamickou povahu etnických uskupení v současném světě. Ve svém příspěvku zabývající se etnickými skupinami v New Yorku dospívají Nathan Glazer s Danielem P. Moynihanem k závěru, že „fungování organizací v New Yorku sleduje etnické linie“⁵⁷⁴. Odpovídající etnické skupiny přitom nejsou přítkem z dob masové migrace, ale novými sociálními formami. V mnoha případech již příslušníci třetí a vyšší generace přistěhovalců ztratili původní jazyk, stejně jako řadu tradičních zvyků. Nicméně i přesto nadále mnoha způsoby reprodukcují svou odlišnost, a to nikoli z důvodu konzervatismu, ale protože etnické skupiny jsou ve skutečnosti zájmovými skupinami, jejichž členové sdílejí určité shodné ekonomické a politické zájmy, a proto v pokračujícím konkurenčním boji o moc s ostatními skupinami drží při sobě.⁵⁷⁵

Politická etnicita byla nápadná zejména v nově vytvořených státech třetího světa, neboť v době koloniální nadvlády dokázaly některé skupiny získat značný díl moci, zatímco ostatní byly znevýhodněny.

S příchodem nezávislosti znevýhodněné skupiny zmoblizovaly své členy, aby dosáhly změny stávající situace, zatímco skupiny privilegované učinily totéž, aby své pozice udržely i nadále. V následném boji využívala řada etnických skupin za účelem ustavení a rozvoje politické organizace některé z tradičních hodnot, mýtů a obřadů. A protože v rámci formálních struktur příslušných nových států nebyl prostor pro formální organizace daných etnických skupin, rozvíjely se tyto organizace na neformálním základě, za využití některých z těchto tradičních symbolických forem.

V dramatické podobě došlo k tomuto procesu po získání nezávislosti v bývalé britské západní Africe, ovšem setkáme se s ním, třebaže pouze na některých úrovních politické organizace, také v těch částech Afriky, pro které byla příznačná vysoká míra detribalizace. Jako příklad zde může posloužit dnes již klasický případ průmyslových center ve střední Africe. Jak ve své studii průmyslového města Luanshya ukazuje Arnold

⁵⁷⁴ Viz Nathan Glazer a Daniel P. Moynihan (1965).

⁵⁷⁵ Tamtéž.

Leonard Epstein⁵⁷⁶, kmenově rozmanitá africká pracovní síla, konfrontovaná s byrokratickou industriální organizací, zavedenou blíými za měšťnavatelů, spojila v boji za zvýšení mezd a zlepšení pracovních podmínek své síly. V rámci odborů samotných již ovšem soupeření o vyšší posty probíhalo po etnických liniích. To znamená, že v dané organizační rovině musela mít etnicita politický charakter a každá etnická skupina se musela zorganizovat za účelem politického jednání. Výdce takové etnické skupiny dělal vše pro to, aby zdůraznil etnickou odlišnost a zmobilizoval mocenské vztahy v rámci skupiny, aby ho podporovala. Výzkum této úrovně politické organizace však v centrální Africe dosud nebyl proveden. Na tuto mezeru v našich vědomostech nedávno upozornil James Clyde Mitchell:

[...] interakce afrických obyvatel města v průmyslovém a obchodním prostředí byla studována jen velice skromně. Sociologové zabývající se industrializací ukázali, že v Evropě a Americe neformální vztahy mezi dělníky ovlivňovaly vzorec formálních vztahů mezi nimi. Mohli bychom očekávat, že ke stejné situaci bude docházet i mezi africkými dělníky. Z teoretického hlediska by bylo zajímavé vědět, zda takové faktory jako kmenová příslušnost či přibuzenství hrají v neformálních vztazích mezi dělníky větší roli v Africe, než jakou hrají v Evropě a Americe [...].⁵⁷⁷

To znamená, že i v průmyslových městech tzv. Méděného pásu je kmenová příslušnost živým politickým a ekonomickým tématem a ne jen metodou kategorizace umožňující africkým migrantům vypořádat se s matoucí komplexností městské společnosti, anebo pomáhající jim s uspořádaním takových „domácích“ záležitostí, jako je manželství, přátelství, pohřeb či vzájemná pomoc. Již dlouhou dobu je sociálními antropology uznáván fakt, že politická organizace v rámci společnosti nespocívá výhradně ve formálních politických institucích, ale zahrnuje rovněž řadu institucí, které nejsou formálně politické, jako je manželství, přátelství a zabezpečení ve stáří.

Toho všeho si Epstein musel být vědom, protože záhy poté, co naznačil, že kmenová příslušnost je v afrických odborech v průmyslových městech živým politickým tématem, zavedl do svého schématu novou proměnnou – sociální stratifikaci, a to jako sílu protichůdnou politickému tribalismu⁵⁷⁸. I v tomto případě jsou ovšem naše informace jen kusé a do

značné míry záleží na tom, zda nové linie stratifikace přetnou kmenové rozpory, anebo se s nimi budou překrývat.

Pokud statusové rozpory přetnou etnické hranice, budou manifestace etnické identity a výlučnosti tlumeny rodícími se protichůdnými mocenskými aliancemi. Znevýhodnění z jedné etnické skupiny budou kooperovat se znevýhodněnými z ostatních etnických skupin proti privilegiu z těchto skupin. Privilegované skupiny se přitom na ochranu svých zájmů rovněž semknou. Bude-li uvedená situace pokračovat, kmenové rozdíly budou slábnout, až nakonec zcela vymizí a lidé budou politicky detribalizováni. V průběhu času budou současně narůstat třídní rozdíly, až budou tak hluboké, že se objeví nová subkultura s odlišným životním stylem, odlišnými normami, hodnotami a ideologií a možná nastane i situace podobná situaci „dvou národů“ ve viktoriánské Británii.

Situace se však bude výrazně lišit, jestliže se nové třídní rozdíly budou překrývat s kmenovými skupinami, a v rámci nového systému se objeví tendence k identifikaci privilegovaných s jednou etnickou skupinou a znevýhodněných s druhou. V takové situaci by se kulturní odlišnosti obou skupin konsolidovaly a posílily by jako výraz boje mezi dvěma zájmovými skupinami stojícími na opačných stranách třídní hranice. Staré zvyky by pravděpodobně přetrvaly, ovšem v nově se ustavujícím sociálním systému by byly obdařeny novými hodnotami a sociálními významy. Došlo by k výrazným sociálním změnám, které by však spocívaly spíše v přeuspořádání stávajícího kulturního inventáře než ve vytváření nových kulturních forem, případně ve výpůjčkách z kulturních repertoárů jiných kmenových skupin. Náhodnému pozorovateli by se tak mohlo zdát, že má co do činění se stagnací, konzervatismem či návratem k minulosti, zatímco ve skutečnosti by byl konfrontován s novým sociálním systémem, ve kterém lidé vyjadřují nové role prostřednictvím tradičních etnických forem. To je také důvod, proč zaměřeni se na studium kultury jako takové může vést jen stěží k pochopení podstaty daného typu situace a proč Gluckman a další trvali na tom, že etnicita musí být studována ve vztahu k sociálnímu kontextu města⁵⁷⁹.

Politická dimenze etnických uskupení

V heterogenních afrických městech současnosti se můžeme setkat s rozmanitými situacemi, které odhalují odlišné stupně politické etnicity. Tyto situace mohou být z heuristických důvodů uspořádány v rámci

576 Viz Arnold Leonard Epstein (1958).

577 Viz James Clyde Mitchell (1966: 51–52).

578 Viz Arnold Leonard Epstein (1958).

579 Viz Max Gluckman (1960).

kontinua mezi dvěma extrémny. Na jednom konci tohoto kontinua budou situace, ve kterých kulturní odlišnosti mezi obyvateli města rychle upadají, protože nové rozporů překračují etnické rozdíly a vedou ke kooperaci a aliancím osob z různých etnických skupin. Na opačné straně daného kontinua se budou nacházet situace, kdy lidé zdůrazňují svou etnickou identitu a odlišnost a na soudobé prostředí se adaptují na základě své endokultury⁵⁸⁰.

V prvním extrémním typu situace, kdy politická etnicita slábne, mohou „kmenoví příslušníci“ vytvářet určitá „kmenová“ území, anebo pomáhat členům při takových příležitostech, jako je porod, uzavření sňatku či pohřeb, anebo s účasti na obřadních aktivitách. Význam větší tyto etnických spolků, které jsou hojně především ve městech západní Afriky, byl většinou autorů výrazně nadsazen. Většina z těchto spolků plní pouze dílčí funkce týkající se jen jedné či dvou rolí jednotlivých členů. Členství v nich je dobrovolné a v konkrétním čase tvoří jejich členstvo jen malá část příslušníků dané etnické skupiny žijících ve městě. Řada z těchto sdružení se setkává jen nepravidelně a v mnoha případech většina jejich členů zanedbává platbu členských příspěvků.⁵⁸¹ Většina těchto spolků má sice psané statuty, ty byly ovšem v typickém případě sepsány veřejným písařem, který obdobné služby poskytuje za drobný honorář.

Avšak i v tomto případě, tedy na tomto konci kontinua, kdy je etnicita pouze způsobem kategorizace, bude hrát jistou politickou roli, a to jako základna pro nátlakové skupiny. Skutečnost, že taková skupina udržuje určitý soubor zvyků, znamená, že interakce jejích členů probíhá ve vztahu k jistým hodnotám, představám a normám, které mezi nimi vytvářejí morální závazky, jež jsou řízeny kategorickými imperativy. Takové imperativy mohou mít přitom v řadě kontextů politický význam. Uskupení daného typu nemusí tvořit pevný korporovaný celek, ale i přesto mohou neformálně ovlivňovat aktivity etablovaných mocenských organizací.

Procesy, které s sebou nese tento typ situace, jsou dobře známy z obecné historie vývoje měst v Evropě a Americe. Jde o procesy tvořící součást druhé extrémní situace, již jsem se věnoval v této knize. Tyto procesy nebyly dosud prozkoumány odpovídajícím způsobem. Zatímco první uvedený typ reprezentuje případ politické „detribalizace“, ve dru-

⁵⁸⁰ Endokultura je termín ražený Maxem Gluckmanem k „popisu kultury určité skupiny tak, jak na ni nahlíží její členové dané skupiny“ (Gluckman 1958: 57) (poznámka byla přesunuta z jiné části textu; pozn. překl.).

⁵⁸¹ Viz David Parkin (1965, 1966).

hém jde o proces „tribalizace“. V prvním případě je tomu tak, že čím déle pobývají příslušníci kmene ve městě, tím se stávají politicky detribalizovanějšími. Ve druhém případě vede naopak delší pobyt ve městě k výraznější politické tribalizaci.

Hovořím zde přitom o typech situací, nikoli o typech měst, neboť v rámci jednoho města může docházet k oběma typům uvedených procesů. Klasifikace měst na určité typy může snad být pro jisté účely příhodná, ze sociologického hlediska však nemá význam a je spíše matoucí. Předpoklad zastáváný například Émilem Durkheimem či Alfredem Reginaldem Radcliffem-Brownem, že je možné srovnávat společenosti jako celky a ustavit typologii společeností, byl již dávno vyvrácen studiem jednotlivých společeností malých velikostí. A je-li tomu tak v případě jednotlivých společeností, tím spíše tomu tak bude v případě měst, kdy je počet proměnných mnohem větší a jejich kombinace a vztahy jsou výrazně komplexnější. Za legitimní lze považovat komparaci měst na základě jednoho zvoleného kritéria, jako je například demografická struktura, ekonomická organizace či administrativní systém a další podobné, pokusit se ovšem použít jako základ pro klasifikační kombinaci všech těchto faktorů by byl neplodný podnik odsouzený k nezdaru.

Ale ani v případě, že srovnáme města s ohledem na jedinou politickou proměnnou, jakou je ta, kterou jsem označil za politickou etnicitu, nemusí být možné typologii měst vytvořit. V New Yorku byli Skandinávci a Němci asimilováni do hlavního proudu bílých anglosaských protestantů, zatímco černoši, Portoričané, Židé, Italové a Irové zůstali odlišní, protože byli spojeni s odlišnými statusovými skupinami⁵⁸². Podobně máme v Ibadanu na straně jedné kmenové skupiny, jako jsou západní Ibové, kteří urazili značnou cestu směrem k ekonomické a politické integraci mezi ostatní obyvatelé města. Na straně druhé stojí Hausové, kteří jsou v současnosti kmenově odlišnější než kdykoli dříve. Ize přitom očekávat, že s podobným typem variací v politické etnicitě se setkáme i v dalších afrických průmyslových centrech, přičemž doklady potvrzující tento předpoklad neustále narůstají.⁵⁸³

Ve většině typů situací, které se nacházejí mezi oběma extrémny uvedeného kontinua, najdeme procesy tribalizace a detribalizace probíhající současně. Stejná kmenová skupina může podstupovat proces detribalizace na jedné úrovni a na jiné u ní může zároveň probíhat proces tribalizace. Většina kmenových formací v centrální Africe tak může být „detribalizovaná“ ve společném boji proti bílým zaměstnavatelům

⁵⁸² Viz Nathan Glazer a Daniel P. Moynihan (1965).

⁵⁸³ Viz Arnold Leonard Epstein (1967), Philip Mayer (1962), Merran McCulloch (1956).

a „tribalizovaná“ v boji o moc v rámci afrického tábora. O co by se přitom v tomto typu situací měli antropologové a sociologové zajímat především, je využívání kmenových tradic. Ve skutečnosti představují dané sítnace ideální terén pro studium dynamiky sociální změny.

Navzdory jeho univerzálnímu charakteru věnovali dosud sociologové procesu politické etnicity jen malou pozornost. Pouze částečně je tomu tak kvůli značné rezervovanosti vůči termínu „tribalismus“ ze strany Afričanů a zejména afrických elit, usilujících o obsazení strategických centrálních institucí politické moci, stejně jako ze strany profesijních antropologů a dalších odborníků, obávajících se, aby nebyli označeni za zpátečnický. Příčinou tohoto stavu je skutečnost, že mnozí sociologové a sociální antropologové jsou stále ještě ovlivněni evolucionními schématy velkých sociologů přelomu osmnáctého a devatenáctého století, podle kterých je sociální změna jednosměrná: od statusu ke smlouvě (Maine), od komunit k asociacím (McIver) od *Gesellschaft* ke *Gesellschaft* (Tönnies), od mechanické solidarity k solidaritě organické (Durkheim)⁵⁸⁴.

Teprve v posledních letech byl „znovu objeven“ význam neformálních skupin založených na primárních vztazích tvář v tvář v současných afrických průmyslových městech, přičemž za tímto „znovuobjevením“ stáli především američtí sociologové⁵⁸⁵. Příslušné procesy zde směřují od vztahů založených na jednom společném zájmu ke vztahům mnohonásobným a od vztahů třídicích se hypotetickými imperativy ke vztahům třídicím se imperativy kategoričnými⁵⁸⁶. George Homans tento proces vysvětloval konceptem „sociálního nadbytku“, podle kterého kdykoli lidé vytvoří formální skupinu sledující jeden zvolený cíl, začnou mezi nimi brzy vnikat neformální vztahy, které nemusejí být nutně součástí aktivit daného formálního uskupení⁵⁸⁷.

Velmi jasně formuloval danou otázku Scott A. Greer, když sociální skupinu pojednal ve dvou odlišných dimenzích: *sekundární*, odkazující k „sociálnímu produktu“, a *primární*, odkazující k „sociálnímu procesu“. Sociální produkt zde přitom představuje formální cíl skupiny, zatímco

⁵⁸⁴ Viz Henry J. S. Maine (1861), Robert M. MacIver (1917), Ferdinand Tönnies (1940), Émile Durkheim (1933, česky 2004).

⁵⁸⁵ Viz George C. Homans (1951), Edward A. Shils (1951), Sidney Verba (1961) a Richard T. LaPiere (1954).

⁵⁸⁶ Immanuel Kant (např. v díle *Kritika praktického rozumu* [Kant 1996: 30–32]) rozlišuje imperativ hypotetický, zdůvodněný nějakým jemu externím účelem (příslušné pravidlo a odpovídající jednání je tedy pouze prostředkem k dosažení nějakého externího cíle) a imperativ kategoričský, kdy je příslušné jednání nutné samo o sobě, nikoli ve vztahu k nějakému dalšímu účelu (pozn. překl.).

⁵⁸⁷ Viz George Homans (1951: 131–155).

sociální proces referuje k neformálním vztahům, které vznikají mezi lidmi, kteří kooperují v průběhu dosahování uvedeného cíle. Jen výjimečně jsou některé skupiny buď zcela neformální, nebo plně formální a naprotá většina reálných skupin se nachází někde mezi těmito dvěma krajními polohami⁵⁸⁸.

Richard Tracy LaPiere poukazuje na skutečnost, že zdůrazněním primárního, komunijního charakteru preindustriální společnosti velcí sociologové její povahu příliš zjednodušili, neboť i v jejím rámci byli jednotlivci součástí celé řady komplexních a mnohonásobných vztahů⁵⁸⁹. Rovněž tak byla velmi zjednodušena i povaha průmyslové, především městské společnosti, a to zejména důrazem kladeným na její „neosobní“ charakter, kdy je jedinec rozložen na základní role, které jsou součástí izolovaných, vzájemně odlišných uskupení sledujících vždy jen jednotlivé cíle.

Dnes řada antropologů zastává názor, že jak ve společnostech průmyslových, tak ve společnostech jednoduchých žijí lidé své životy ve dvojitě-menzionálním sociálním světě, ve kterém spolu formální a neformální vztahy souvisejí jsou na sobě navzájem závislé a neustále mezi nimi dochází k interakcím. Strukturální význam systému morálních hodnot, který dané neformální vztahy řídí, byl v rámci antropologie vůbec poprvé systematicky prozkoumán teprve nedávno v díle Christophu Fürer-Haimendorfa, vycházejícím z rozsáhlých terénních výzkumů v několika společnostech⁵⁹⁰.

Eric R. Wolf přitom poukazuje na možnost, že:

komplexní společnosti moderního světa se odlišují méně formálními organizacemi svých ekonomických či politických systémů, než charakterem svých interpersonálních souborů vztahů... [které] umožňují fungování velkých institucí⁵⁹¹.

Je tedy zřejmé, že v multietnickém milieu budou mít členové etnické skupiny nejen tendenci zachovávat stávající primární uskupení neformálního charakteru, ale také vytvářet nová, a to intenzivněji a ochotněji se členy vlastní etnické skupiny než se členy skupin jiných, neboť s nimi sdílí jazyk, přičemž další výhodou je společný systém hodnot a zvyků, v jejichž rámci se taková uskupení vytvářejí snadněji. Daná uskupení zase příslušná etnická skupina využije k novým účelům v novém

⁵⁸⁸ Scott A. Greer (1955: 33–39).

⁵⁸⁹ Viz Richard T. LaPiere (1954).

⁵⁹⁰ Viz Christoph Fürer-Haimendorf (1967).

⁵⁹¹ Viz Eric R. Wolf (1966).

kontextu. Některé z těchto cílů jsou politické a za jistých podmínek může v souvislosti s nimi dojít k ustavení etnické politické formace.

Neformální povaha politické etnicity

Na základě předchozího rozboru můžeme nyní etnické fenomény a procesy lépe vyčlenit a specifikovat.

Za prvé, soudobá etnicita je výsledkem intenzivních kontaktů mezi etnickými skupinami, nikoli následkem separatismu a izolace. Daný zá-
věr je v rozporu se stanoviskem, které bychom mohli nazvat „lepídlou teoríí tribalismu“ a kterou prosazovali někteří autoři. Podle této teorie fungovala v koloniálním období koloniální správa jako „lepídlo“, které v rámci nových, uměle vytvořených systémů centralizovaných států spojovalo rozmanité „kmenové“ skupiny, přičemž jakmile lepídlo přestalo po odchodu koloniální správy působit, dané státní útvary se rozpadly na své původní části. Samozřejmě je pravda, že mnohé nové africké státy byly původně vytvořeny koloniálními mocnostmi, nicméně během koloniálního období docházelo k výrazné integraci odpovídajících kmenových skupin, což vedlo k nárůstu interakcí mezi jejich příslušníky. V britské západní Africe byly tyto interakce značně omezeny z důvodu politiky nepřímé vlády a také proto, že strategické pozice v centrální správě zastávali cizí vládci. Přesto se ovšem pod ochrannou kuratelou nepřímé vlády některým kmenovým skupinám dařilo naplňovat vlastní zájmy, zatímco jiné kmenové skupiny byly relativně znevýhodněné. Po odchodu britské správy nastal intenzivní boj o moc. Privilegované skupiny byly vystaveny nebezpečí ztráty moci a musely mobilizovat své síly na obranu, zatímco skupiny znevýhodněné se spojily ve snaze získat moc.

Další a ještě proušší boje propukly o strategické pozice: pracovní místa, daně, finanční zdroje, místa ve vzdělávacím systému, politické posty a další. Na řadě míst byly šance na získání těchto nových zdrojů moci u různých kmenových skupin odlišné, takže výsledné rozporů často kopírovaly právě hranice zainteresovaných kmenových skupin. V důsledku tohoto boje řada kmenových skupin mobilizovala své síly a hledala způsoby, jak by se mohly zorganizovat politicky, aby svůj boj mohly vést efektivněji. V procesu této mobilizace byl položen nový důraz na určité části jejich tradiční kultury, což vyvolalo dojem, že dochází k návratu ke kmenovým tradicím a kmenovému separatismu, zatímco v současné situaci představoval tribalismus ve skutečnosti jednu z politických strategií v rámci nového státu.

Za druhé, tribalismus zahrnuje přeuspořádání vztahů a zvyků, a není tedy výrazem konzervatismu a kontinuity. Je pravda, že některé

zvyky a sociální formy zůstaly zachovány, nicméně jejich funkce se změnil. Jak již před dlouhým časem poznamenal Max Gluckman: „v případech, kdy se v měničím systému hlavní rozpor táhne mezi dvěma kulturními skupinami, bude mít každá z těchto skupin tendenci přikládat čím dál větší hodnotu své endokultuře, protože tím vyjádří převládající rozpor“.⁵⁹²

Za třetí, etnicita je v principu politickým fenoménem, kdy jsou tradiční zvyky využívány pouze jako idiomy a jako mechanismy navazování politických aliancí. Lidé se nezabývají proto, že mají odlišné zvyky. Člověk si může dělat legraci z podivných zvyků osob z jiných kmenů, to samo o sobě ještě nepovede k vážnějším sporům. Pokud mezi lidmi skutečně dojde k vážné roztržce kvůli kulturním odlišnostem, je tomu tak jen proto, že tyto kulturní odlišnosti jsou spojeny s vážnými politickými rozporů. Na druhé straně drží lidé pospolu pouze díky společným zájmům. Hausové v Sabo jsou sjednoceni proti Jorubům, protože jejich jednota je klíčová pro jejich životy a pro zabezpečení jejich pozemků a budov ve čtvrti. Jiná kmenová skupina by se mohla sjednotit za účelem mobilizace voličů, aby získala nové výhody z rozvojových fondů, anebo proto, aby zamezila odčerpání relativně omezeného zdroje žen z dané etnické skupiny muži zvenčí.

A nakonec, etnická uskupení jsou v principu neformální. Networkí část oficiální struktury ekonomické a politické moci v rámci státu. Kdyby tomu tak nebylo, tedy v případě, že by etnická uskupení byla formálně uznána, ať již jako stát či jako správní oblast v rámci federálního uspořádání, neměli bychom již dále co do činění s etnicitou, ale s národní či mezinárodní politikou. Vzhledem k tomu úzu by tedy interakce mezi jednotlivými regiony Nigérie neměly být označovány jako etnické. Obdobně nemohou být vztahy mezi rozmanitými „domorodými představiteli“ během koloniálního období řazeny pod hlavičku etnicity, neboť etnická uskupení, v jejichž čele stáli, byla oficiálně uznávána a velká část jejich politické organizace byla formálně institucionalizována. Pouze v případě, že se ve formálním rámci národního státu či jakékoli formální organizace neformálně zorganizuje etnická skupina za účelem politického jednání, můžeme říci, že máme co do činění s etnicitou. Neformálně organizovaná politická uskupení daného typu byla označována různými termíny. Frederick George Bailey, který si dané označení vypůjčuje od Davida Eastona, je nazývá „parapolitickými strukturami“ a popisuje je jako takové politické struktury

610 |
které jsou širšími politickými strukturami, jež je obklopují, dílem řízeny a dílem jsou na nich nezávislé; a které s těmito širšími strukturami takřka jako svádějí bitvy ve válce, která pro ně jen zřídka kdy, pokud vůbec kdy, skončí vítězstvím, výjimečně zatracující porážkou, ale nečastěji patovou situací a prohrou z důvodu úbytku členů.⁵⁹³

O stejném typu uskupení hovoří i Eric R. Wolf, když píše, že

formální rámec ekonomických a politických sil je provázán s rozmanitými druhy neformálních struktur, které jej doplňují, využívají mezer, které obsahuje, a jejichž existence je vůči němu paralelní.⁵⁹⁴

Sociální a kulturní strategie politické etnicity: srovnávací schéma

Naším hlavním teoretickým zájmem je otázka, jak etnické skupiny, jejichž politická korporovanost není v dané situaci formálně institucionalizovaná, zajišťují organizaci svých politických funkcí neformálně, na základě jiných principů sociální organizace. Konkrétně se zabýváme procesy, s jejichž pomocí skupiny uvedeného typu řeší řadu základních otázek politické organizace, a to: 1. otázku svébytnosti; 2. otázku komunikace; 3. otázku rozhodování; 4. otázku autority; 5. otázku ideologie; 6. otázku disciplíny a loajality. Náš hlavní zájem se tak soustředí na dynamiku kulturních a strukturálních změn, k nimž dochází v reakci na nové politické okolnosti: které zvyky budou zachovány, které vypůjčeny a které budou nově vytvořeny a jakým strukturálním cílům budou sloužit.

1. Otázka svébytnosti

Abys mohla kmenová skupina efektivně fungovat, musí definovat, kdo je jejím členem, stejně jako vymezit pole své působnosti, a to prostřednictvím definice své identity a výlučnosti v kontextu příslušného politického uspořádání. Skupina zaujímající privilegovanou statusovou pozici se bude snažit zamezit členům skupin s nerovnoprávným statusem proniknout do svých řad. Skupina s nižším statusem bude na druhé straně nucena definovat své členství proto, neboť pouze bude-li disponovat pevnou organizací, může efektivně soupeřit s ostatními statusovými skupinami. Definice skupiny záleží na velikosti a moci ostatních skupin, s ni-

593 Viz Frederick George Bailey (1964).

594 Viz Eric R. Wolf (1966).

miž se nachází v konkurenčním vztahu. Za jistých okolností se dvě či více skupin musí sjednotit, aby se společně postavily větší kmenové skupině a z uvedeného důvodu tak budou svou alianci definovat jako supraetnickou entitu⁵⁹⁵. Na druhou stranu je statusová skupina v rámci etnické kategorie v některých případech nucena definovat svou svébytnost způsobem, který ostatní skupiny z dané kmenové kategorie vyloučí. V měnícím se systému musí skupina redefinovat svou svébytnost tak, aby se přizpůsobila měnícím se podmínkám distribuce a redistribuce moci, stejně jako změnám dominantní politické ideologie systému, ve kterém se nachází.

Svébytnosti přitom skupina dosahuje řadou způsobů:

a) na základě mýtu o původu a tvrzením o vlastním nadřazeném postavení. Téměř všechny kmenové skupiny kombinují specifické mýty o původu s tvrzením o nadřazeném postavení vůči všem ostatním kmenovým skupinám. S pádem nepřímé vlády v Ibadanu vystoupili Hausové s tím, že jsou čistší a nadřazení ostatním muslimům, aby se odlišili od jorubských muslimů ve městě. Na druhé straně ovšem za jistých podmínek této Hausové usilovali o odlišení od ostatních Hausů, kteří ohrožovali jejich obchodní monopol, vytvořením mýtu o tom, že tyto Hausové jsou „nežádoucí“.

b) na základě původu a endogamie. Definice členství ve skupině je vždy spojena s vytvořením principu původu a endogamie. Dodržování rigorózního descendentního principu, jako je patrilinearita či matrilinearita, může skupině umožnit uchovat si svébytnost navzdory sňatkům se členy ostatních skupin. Protože se ale v principu zabýváme migranty do měst, zabýváme se osobami, které, protože opustily kmenový způsob života praktkovaný na kmenových územích, tíhnou k bilaterální přibuzenské organizaci. Descendence tak musí být kombinována se skupinovou endogamií a členství může být odvozováno jak patrilineálně, tak i matrilineálně. Hausové v severní Nigérii, jejichž příbuzenství tíhne k patrilineární organizaci, mohou za manželky pojmát (a také tak činit) ženy nehauského původu, aniž by se vystavovali riziku ztráty svých dětí ve prospěch kmenových skupin jejich matek, anebo aniž by se sami vystavovali riziku ztráty hauské identity. Naproti tomu Hausové v Sabo, odloučení od svých příbuzenských skupin na severu, dodržují striktní pravidlo endogamie a zapovídají sňatky s Joruby, protože v podmínkách života v Ibadanu je hauská rodina nuklearizovaná, a proto má i výraznější bilaterální charakter.

c) na základě morální výlučnosti. Skupinová endogamie je klíčovým faktorem udržování a rozvoje skupinové svébytnosti ještě v jiném

595 Viz Jean Rouch (1956) a Immanuel Maurice Wallerstein (1964).

ohledu. Sňatek je taktika všude prostředkem uzavření přátelství a aliance mezi příslušnými jedinci a skupinami. Na druhé straně je ale endogamie – jak ukazuje Charles Wagley a Marvin Harris⁵⁹⁶ – „taktika jistým znakem nepřátelství a konfliktu mezi skupinami“. Manželství tak ustavuje kanály k rozvoji primárních vztahů a tím přispívá k utváření loajality a morálních závazků. Důraz na vnitroskupinovou endogamii má tedy za následek intenzifikaci neformálních interakcí mezi členy dané skupiny a utlumení vztahů se členy jiných skupin.

Ve městech ovšem sňatky samozřejmě nepředstavují jedinou sféru neformálních interakcí a etnické skupiny usilující o zdůraznění vlastní svébytnosti počítají veškeré, anebo alespoň značnou část neformálních sociálních interakcí za hranicemi skupiny, aby zvýšily intenzitu vztahů v jejím rámci. Na jiném místě této knihy⁵⁹⁷ popisují, jak lokalizace, intenzifikace a kolektivizace rituálů, zavedených současně se vstupem řádu tídzánja do Sabo, přispěly k rozvoji pocitu morální výlučnosti Hausů v Ibadanu. Také Essien Udosen Essien-Udom ukazuje, jak černí muslimové v USA při snaze o vytvoření „islámského národa“ usilovali o izolaci svých členů od interakcí s bělochy, stejně jako s černochy, kteří nebyli muslimové, přičemž současně naléhali na své členy, aby zintenzivnili vztahy mezi sebou navzájem, a zvýraznili tak svébytnost rodí-
chlo se „národa“⁵⁹⁸. Studie o dalších etnických skupinách v USA i jinde ve světě přitom ukazují, že odpovídající uskupení využívají velice podobné strategie.

d) na základě endokultury. Soustředění neformálních interakcí pouze na členy skupiny zvyšuje svébytnost dané skupiny a přispívá k udržování a rozvoji její endokultury⁵⁹⁹. Neformální interakce vytvářejí primární vztahy, řízené specifickými hodnotami, normami a přesvědčeními. Interakce v rámci skupiny tak povedou k udržování či obrodě zvyků příslušné skupiny. Interakce s osobami vně skupiny povede naopak buď k přijetí odlišných obyčejů, anebo k vytvoření nových, neutrálních zvyků. V některých případech, jako například u řady etnických skupin v USA, mohla sice skupina ztratit svůj jazyk a významnou část své původní kultury, nicméně morální vztahy mezi členy budou i nadále řízeny endokulturními symboly.

e) na základě prostorové blízkosti. Členové statusové, etnické skupiny se budou taktika vždy snažit žít blízko sebe, aby si usnadnili vzájemnou kooperaci a zintenzivnili vztahy mezi sebou navzájem. Zejména

596 Viz Charles Wagley a Marvin Harris (1964: 260).

597 Tj. Abner Cohen (1969): pozn. překl.

598 Viz Essien Udosen Essien-Udom (1966).

599 Viz pozn. 580.

tomu tak bývá ve velkých městech, jako je Ibadan. Ve městě Ojo žili Hausové společně s Joruby až do raných čtyřicátých let 20. století, kdy došlo k expanzi města a kdy Hausové vznesli požadavek na vlastní čtvrť, jehož naplnění nakonec také dosáhli. Samotná prostorová blízkost však není pro rozvoj etnické skupiny dostatečným faktorem, nedojde-li k tomu – jako se stalo v případě rezervace indiánů kmene Makah⁶⁰⁰ a dílem i v případě čtvrti Sabo –, že se odpovídající půda a budovy stanou samy o sobě předmětem výrazného ekonomického zájmu. Existuje řada případů, kdy byly kmenové skupiny donuceny žít ve zvláštních čtvrtích, které nakonec opustily, a rozptýlily se. Na druhou stranu existují případy kmenových skupin, kterým byla vlastní rezidenční oblast upřena a jejichž členové udělali nakonec vše pro to, aby se soustředili v určité čtvrti. Taktika v každém větší městě v USA existují zvláštní rezidenční oblasti spojované s určitými etnickými či etnoreligiozními skupinami. Prostorová blízkost se může stát výrazným nápomocným faktorem při rozvoji efektivního etnického uskupení, jako například v případě francouzských Kananů⁶⁰¹.

f) na základě homogenizace. Členové etnické skupiny angažované v boji s jinou etnickou skupinou v průběhu tohoto boje procházejí procesem sociální a kulturní homogenizace. Homogenita přitom zvyšuje životaschopnost dané skupiny v celé řadě ohledů. Hausové v Sabo pocházeli z různých hauských oblastí a disponovali různými subkulturními. Kvůli principiálnímu rozporu s Joruby ovšem mezi Hausy existuje stálý tlak na eliminaci těchto odlišností. Jednotlivé skupiny Hausů uzavírají sňatky bez jakýchkoli omezení a fungování takových společných institucí, jako je řád tídzánja anebo vůdce čtvrti, s sebou nese další homogenizaci v celé řadě ohledů. Homogenizace je zcela nezbytná pro zvýšení vnitroskupinové kooperace a interakce a stejně tak je nezbytná i pro rozvoj komunikace v rámci odpovídajícího politického uskupení.

2. Otázka komunikace

Svébytnost sama o sobě ještě k proměně kmenové kategorie do politického uskupení nestačí. K ustavení a rozvoji kmenové politické formace může dojít pouze do té míry a jen v těch mezích, v nichž se podaří rozvinout systém komunikace mezi jejími konstitutivními složkami. Bez komunikace je politická a ekonomická kooperace a nezávislost nemožná. Jen zřídka kdy je kmenová skupina podrobena tlaku kolektivně a zcela zjevně. Ve velkých a kmenově značně rozmanitých afrických městech mohou být příslušníci určité kmenové skupiny rozptýleni, jak z hlediska

600 Viz Elizabeth Florence Colsonová (Colson 1953).

601 Viz Charles Wagley a Marvin Harris (1964).

bydliště, tak i pracoviště. Každý člen může být zapojen do boje o moc sám za sebe, ale pouze v tom případě, že si jednotliví členové vyměňují informace, sledují své osobní zkušenosti, diskutují o společných problémech a identifikují společné jmenovatele svých potíží, může dojít k vytvoření společného postupu a politické organizace, která danou politickou formaci zmobilizuje k jednání.

Jak jsem již uvedl výše, slouží v Sabo jako institucionalizovaný kanál zajišťující komunikaci *malamové*. Laikové vyjadřují své aktuální obavy během věšteckých shromáždění s *malamny*. *Malamové* následně diskutují o aktuálních problémech, které znepokojují členy řádu při pravidelných setkáních. Velcí *malamové* pak příslušné problémy řeší během konzultací a věšteckých sešlostí s *masu gida*⁶⁰². Informace a problémy dotýkající se celé čtvrti jsou přítom probírány při částých konzultacích s vůdcem čtvrti. Tímto způsobem se jednotlivé části hauské komunity dozvídají o sobě navzájem.

V rámci organizace černošských muslimů v USA je komunikace realizována prostřednictvím teokratické politicko-rituální hierarchie probíhající od vůdce celého hnutí přes jeho pomocníky, kteří jsou správci místních komunit, až k lokálním činovníkům celé hierarchie.⁶⁰³

V některých případech je komunikace v rámci kmenové skupiny zajišťována na základě organizační hierarchie. Například kmene *Luo* a *Luhjové* (*Luhya*) v Kampale mají podle Parkina tři organizační roviny: nejnižší je úroveň maximální linie či klanu, nad ní je rovina subkmene (*sub-tribe*) a nejvýše se nachází úroveň celého kmene.⁶⁰⁴

Méně formální a systematické, z hlediska vnitrokmenné komunikace ovšem pronikavější a pohotovější, jsou informační kanály sestávající z vazeb mezi malými skupenými, jejichž hranice se navzájem prolínají a v jejichž rámci dochází mezi lidmi k intenzivní komunikaci, během které jsou probírány aktuální problémy.

3. Otázka rozhodování

Samotná komunikace k politickému fungování svébytné skupiny nestačí. Je nezbytné, aby existovalo rovněž jisté institucionalizované organizační centrum, které bude shromáždňovat informace, projednávat je a vynášet rozhodnutí. Každé politické jednání je výsledkem procesu roz-

hodování. Politologové rozlišují tříúrovňový rozhodovací proces.⁶⁰⁵ Na první úrovni jsou problémy formulovány na základě informací kolujících v příslušných informačních kanálech. Když *malamové* v Sabo probírají informace o aktuálních potížích členů řádu, mohou v těchto problémech odhalit jisté pravidelnosti a na základě společné diskuse, stejně jako diskuse s vůdcem čtvrti, mohou být jednotlivé dílčí potíže zobecněny.

Druhou rovinu představuje v daném modelu situace, kdy se po formulaci obecných problémů snaží najít jejich řešení vůdci v rámci diskuse. V Sabo se příslušné diskuse odehrávaly v rámci teologických debat mezi *malamny* a v průběhu věšteckých sešlostí, kdy spolu jednali *malamové* a *masu gida*. Závěrečnou fází představuje formální projednání odpovídajících záležitostí mezi vůdcem čtvrti a velkými *malamny*.

Při analýze jakéhokoli politického systému je nezbytné zjistit, kdo formuluje obecné problémy, kdo o těchto problémech diskutuje a kdo přijímá rozhodnutí. Bez ohledu na to, jak omezená a nedostatečná je centralizovaná autorita, musí politická skupina disponovat funkcionalitě zodpovědnými za rozhodování. Nepochopení klíčového významu této skutečnosti po dlouhou dobu narušovalo analýzu takzvaných segmentárních politických systémů, tj. politických systémů, které z definice postřádají centralizované vedení.

4. Otázka autority

Zabýváme-li se otázkou rozhodování, zabýváme se dílem také otázkou autority, třebaže v rámci analýzy je nutné od sebe obě témata oddělit. Rozhodnutí bude přijato a uvedeno do praxe pouze v případě, že za ním bude stát autorita, která disponuje legitimním útlím moci.

Rozhodnutí Hausů v Sabo bojkotovat jorubské producenty kolových oříšků z určité oblasti či řečníky z určitých jatek ve městě mohlo krátkodobě poškodit zájmy jednoho či dvou Hausů, kteří tak mohli cítit pokoušení uvést rozhodnutí neuposlechnout. Tyto osoby si mohly uvědomovat, že dané rozhodnutí bylo přijato v zájmu celé komunity, a nepřímě tedy i v jejich vlastním zájmu, nicméně protože jsou pohlceny svými aktuálními problémy, může se stát, že nenajdou dostatek vůle k tomu, aby se vzdaly okamžitého užítku. Proto je zcela nezbytné, aby existovala jistá autorita, podpořená dostatečnou mocí, která bude schopna na dotyčné jedince vyvíjet tlak a donutit je ke konformitě se zbytkem komunity.

Žádná politická organizace se neobejde bez autority. Autorita je nezbytná rovněž z administrativních důvodů, kvůli řešení vnitřních

⁶⁰² *Masu gida* (sg. *maigida*) – doslova „vlastníci domů“. Hausové hovoří o „podnikatelském domu“ ve stejném smyslu, v jakém se hovoří o „domu Rotschildů“ (poznámka byla přesunuta z jiné části textu; pozn. překl.).

⁶⁰³ Viz Essien Udosen Udodom (1966: 133–162).

⁶⁰⁴ Viz David Parkin (1966).

nesvarů, pro koordinaci politických akcí a jako symbol politické jednoty dané skupiny vůči ostatním skupinám.

Autorita má vždy smíšený charakter v tom smyslu, že moc, na níž je založena, pochází ze sociálních vztahů různé povahy. Moc je sociálních vztazích téměř vždy přítomna a na podporu autority jsou tak mobilizovány vztahy různého charakteru. Tímto způsobem se mobilizovaná moc stává institucionalizovanou. Na rozdíl od politických formací, které jsou podporovány fyzickou mocí, využívají neformálně organizovaná politická uskupení spíše moc morální, rituální a ekonomickou.

Při studiu autority je vždy nezbytné rozlišovat mezi mocí formální, tedy mocí spojenou s jistým úřadem, a mocenskou sítí osoby, která danou pozici zaujímá. Neformálně organizované politické systémy, například systémy tvořené kmenovými skupinami v afrických městech, využívají osobní mocí držitele určité mocenské pozice více, než je běžné ve formálních politických systémech. Právě to je jedním z důvodů, proč řada kmenových skupin v afrických městech volí do mocenské pozice starousedlíky, kteří již disponují vlastní fungující sítí sociálních vztahů, kterou si sami vybudovali. Tímto způsobem s sebou tyto starousedlíci do příslušné pozice v rámci politického uskupení vezmou veškerou moc spočívající v ekonomických, morálních a dalších typech vztahů, jimiž v rámci města disponují.

5. Otázka ideologie

Z dosavadního rozboru je zřejmé, že organizace kmenové politické formace vyžaduje mobilizaci rozmanitých druhů sociálních vazeb, vytvoření a využívání různých druhů mýtů, přesvědčení, norem a hodnot, stejně jako použití celé řady typů nátlaku a sankcí. Uvedené prvky, využívané při formování politického systému, se postupně vzájemně prolínají, takže vypadají jako integrovaný ideologický projekt dotýkající se základních lidských otázek, jako je místo člověka ve společnosti a kosmu. Toho je dosaženo vytvořením a přijetím politické ideologie příslušnou komunitou. Konec konců, je to právě politická ideologie, co propůjčuje moci legitimitu a méně moc v autoritu.

Politická ideologie není jen odrazem různých prvků politického systému, ale sama o sobě představuje výraznou proměnnou, přispívající k rozvoji a fungování celku odpovídajícího systému. Jakmile dojde k jejímu ustavení, stává se autonomním faktorem, který může příslušníky dané formace motivovat k jednání. V každém politickém systému existuje kontinuální dialektika mezi příslušnou ideologií a dalšími konstitutivními složkami odpovídajícího systému.

Politická skupina si může buď vytvořit vlastní politickou ideologii, anebo může převzít některou z již existujících ideologií. Ovšem i v pří-

padě, kdy je jako „vzor“ pro vytvoření vlastní politické organizace převzata některá již existující ideologie, význam získá teprve v rámci specifických podmínek, ve kterých se nachází příslušná skupina. Ideologie jsou jen zřídka kdy neměnné. Jsou vytvářeny z mýtů a symbolů, které mohou být interpretovány a reinterpretovány nejrozmanitějšími způsoby.

Politická ideologie může také nabývat rozličných forem. V jednoduchých společnostech se můžeme setkat se dvěma hlavními formami ideologie. První z nich můžeme označit jako převážně „příbuzenskou“ ideologii, druhou jako ideologii především „rituální“, přičemž tyto dvě formy nejsou vzájemně vylučné. Mnohé příbuzenské ideologie obsahují rituální prvky, jako jsou víra a praktiky spojené s předky odpovídající skupiny. Obdobně řada rituálních ideologií mobilizuje některé primární vztahy v rámci nukleární rodiny jejich ritualizací prostřednictvím rituálů přechodu.

V takzvaných segmentárních politických systémech má ideologie obecný sklon nabývat formy převážně příbuzenské ideologie, zatímco v centralizovaných společnostech ideologie tíhne k formě ideologie především rituální. Příbuzenská ideologie využívá při podpoře politického systému silných citů a emocí, které se pojí s primárními vztahy mezi členy nukleární rodiny. Náboženské ideologie zase využívají emocionální úzkosti lidí tváří v tvář věčným otázkám lidské existence, otázkám života a smrti, zdraví a nemoci, štěstí a zoufalství.

Existují další doklady o tom, že určité migrační skupiny, jako jsou kmeny Luové (*Lu'o*) a Luhojové (*Luho'a*) v Kampale, vyjadřují svou politickou organizaci na základě příbuzenské ideologie.⁶⁰⁶ Takové případy však musejí být poměrně řídké, protože v důsledku migrace mají i ti přistěhoválci, kteří pocházejí z kmenových společností s výraznou tradicí rozsáhlé příbuzenské organizace, tendenci přijímat po usazení ve městě bilaterální příbuzenský princip.

Zdá se tedy, že řada etnických politických skupin ve městech se organizuje na základě ideologie rituální, ve formě odštěpeneckých církví, exkluzivních mystických řádů anebo určitého typu kultu.

Takový proces lze v poměrně dramatickém provedení vidět při organizaci etnických skupin v dnešních USA. Když je imigrant naturalizován jako občan Spojených států, je požádán o přísahu absolutní loajality ke svému novému domovu a zanechání loajality ke všem jiným zemím. Kromě tohoto legalistického principu existuje velice silná ideologie o americké společnosti jako „tavicím tygřku“, ve kterém se z migrantů z rozličných etnických skupin stávají kulturní odlišnosti. To

všechno etnické skupině totožné s určitou statusovou skupinou značně ztěžuje možnost organizovat se formálně na základě etnické příslušnosti. Podle Nathana Glazera a Daniela P. Moynihana jsou tak „religiózní instituce obecně úzce spojené s určitými etnickými skupinami“ a etnické skupiny v New Yorku podle těchto autorů vystupují pod náboženskými etiketami. Dané tvrzení by skutečně mohlo vysvětlit takzvaný náboženský paradox dnešních USA. Nedávné studie náboženského chování a náboženských organizací v Americe ukázaly, že na straně jedné narůstá sekularizace a na straně druhé dochází k nárůstu příslušnosti k náboženským organizacím.⁶⁰⁷ Jak píše Will Herberg: „Mýšlení, cílení a jednání Američanů je zjevně značně sekulární, a to ve stejné chvíli, kdy vykazují veškeré znaky rozsáhlého náboženského obrození“.⁶⁰⁸ Gerhard Lenski na základě intenzivního výzkumu náboženství v Detroitu zaznamenal „nárůst komunálního náboženských skupin“ a tvrdí, že „nástupcem etnických subkomunit jsou subkomunity socio-religiózní, tedy skupiny sjednocované vazbami rasy a náboženství“.⁶⁰⁹

Pro rozvoji neformální politické organizace poskytuje náboženství „program“. Náboženství mobilizuje řadu nejmocnějších emocí, které jsou spojeny se základními otázkami lidské existence, a tím, že příslušná politická uspořádání prezentuje jako součást systému celého univerza, jim dodává legitimitu a stabilitu. Náboženství umožňuje mobilizovat moc symbolů stejně jako moc spočívající v rituálních vztazích mezi různými rituálními pozicemi v rámci organizace kultu. Náboženství rovněž disponuje finančními a administrativními strukturami, stejně jako místy pro bohoslužby či vzdělávání, sociální služby a společenské aktivity všemožného druhu, které je možné využít při rozvoji organizace a správě politických funkcí. Náboženství také zajišťuje častá a pravidelná setkání v kongregacích, kdy v rámci rituálních aktivit dochází ke značnému množství neformálních interakcí, výměně názorů a informací, čímž k diskusi a formulaci obecných problémů. Systém mýtů a symbolů poskytovanych náboženstvím je přitom možné kontinuálně interpretovat a reinterpretovat tak, aby odpovídal měnícím se ekonomickým, politickým a dalším sociálním okolnostem.

Již dříve v této knize jsem ukázal, jak uvedené rozmanité strategické východy náboženské ideologie využívali Hausové v Sabo, když použili učení, praktiky a organizaci řádu tižánjia k tomu, aby se zformovali jako komunita.

607 Viz Gerhard Lenski (1963), Will Herberg (1960) a Nathan Glazer a Daniel P. Moynihan (1965).

608 Viz Will Herberg (1960: 3).

609 Viz Gerhard Lenski (1963: 319–366).

6. Otázka disciplíny

Ideologie může fungovat pouze díky kontinuální inoktrinaci, formování odpovídajících postojů a názorů a potvrzování víry. Toho lze dosáhnout především prostřednictvím obřadů. Symboly musejí být neustále obdařovány významy, které se dotýkají aktuálních problémů komunity. Lidé jsou obvykle ponořeni do svých každodenních osobních problémů a dosahování bezprostředních cílů a musejí tak být pravidelně vytrháváni ze svých egocentrických záležitostí a nuceni k potvrzování své víry a podpory základních principů své politické organizace. Čím více prvků politické organizace přitom ideologie vyjadřuje, tím větší je potřeba často opakovat příslušné obřady.

Tak je tomu ve všech politických systémech, ale zejména se to týká politických uskupení organizovaných na neformálním základě, jako v případě etnicity, kdy jsou z důvodu absence organizovaného fyzického donucení využívány spíše rituální a morální mechanismy. Tyto mechanismy nakládají na lidské „svědomí“ a vůli těžké břemeno a vyžadují kontinuální zosťování jejich normativního vnímání.⁶¹⁰ Veřejím, že právě to je jedním z hlavních důvodů, proč se o členech určitých menšin říká, že jsou „napjatí“, neboť se nacházejí pod stálým tlakem nutícím je uvědomovat si neustále své závazky vůči vlastní skupině.

Rozmanité kulturní proměnné, které jsou mobilizovány k tomu, aby poskytl řešení uvedených problémů při politické organizaci, nabývají v nových situacích nových podob. Výsledkem tak je – kulturně, stejně jako sociálně – reorganizace.⁶¹¹ Staré „nátlakové instituce“ a nové instituce ekonomické a politické spolu interagují, vzájemně se přizpůsobují a společně se integrují do nového sociokulturního systému.⁶¹² Nová integrace se pak vyvíjí v rámci biografií členů příslušné komunity, současně s tím, jak dotyční přijímají nové soubory rolí.

610 V jedné z nejpronikavějších studií evropských komunit v Dakaru Mercier poznamenává, že před druhou světovou válkou probíhala separace Evropanů a Afričanů beze slov, neboť každý znal „své místo“. S příchodem nezávislosti se však separace stala nelegální a Evropané museli začít vynakládat úsilí, aby svého vylučného postavení dosáhli neformálně a oddělili se od nových afrických elit, které s nimi soutěží o ekonomickou moc; viz Paul Mercier (1965).

611 K rozboru dialektických vztahů mezi sociální a kulturní změnou viz Max Gluckman (1958, původní vydání 1942).

612 Viz Michael Garfield Smith (1960).

Z předchozího rozboru je zřejmé, že politická etnicita je komplexním sociálním a kulturním fenoménem, kterého se účastní řada různých proměnných. Tyto proměnné mohou být izolovány a jejich vzájemné vztahy mohou být analyzovány v rámci srovnávacího výzkumu. Bude nezbytné porovnat odlišné strukturální situace, ve kterých dochází k ustavení etnických politických skupení.⁶¹³ Může být rovněž provedena komparace různých kulturních strategií využívaných odlišnými etnickými skupinami při řešení základních problémů politické organizace.

Protože odlišné kulturní tradice poskytují pro uvedené problémy odlišná řešení, bude rovněž možné pokusit se zodpovědět otázku, zda jsou ve stejné strukturální situaci některé kulturní tradice při organizaci politických funkcí efektivnější než jiné. Například, zda je kultura etnických skupin vzešlých z „kmenů“ s tradičně segmentárním uspořádáním při politické mobilizaci v moderních podmínkách více nebo naopak méně efektivní než kultura etnických skupin vzešlých z „kmenů“ tradičně centralizovaných.⁶¹⁴ Další srovnání by se mohlo zaměřit na význam kulturních oproti strukturálním faktorům pro vznik politické etnicity a během jejího rozvoje. Mohli bychom se například pokusit zodpovědět otázku, do jaké míry může být přetvářání židovských etnických skupení po celá staletí a v různých částech světa připsáno síle židovské kulturní tradice, anebo setrvalosti strukturálních podmínek, za nichž se tato uskupení zformovala. Obecně mohou být srovnávány různé kulturní tradice jak ve stejných, tak i v odlišných strukturálních situacích.

Při tematizaci uvedených otázek se vlastně dotýkáme základních problémů studia sociokulturní podmíněnosti, jejich analýza tak bude výrazným přínosem pro řešení hlavních teoretických otázek sociální antropologie. Jejich studium přitom nemůže být provedeno adekvátním způsobem, budeme-li se nadále zabývat statickými, izolovanými „kmenovými“ společnostmi. Studium „kmenových“ skupin poskytlo analýze sociálních fenoménů solidní základy. Díky jednoduchým technologickým, homogenní kulture a relativní izolovanosti představovaly „kmeny“ pro antropology situace, které bylo možné v rámci analýzy pojednat na základě omezeného souboru proměnných, zatímco jinak by byli konfron-

613 K stručnému přehledu některých strukturálních podmínek, které podporují vznik a rozvoj síti etnických obchodnických komunit v různých částech světa viz Lloyd A. Fallers (1962). Tež viz Elliot P. Skinner (1963).

614 V daném ohledu mohou být zejména významná zkoumání Jeana Roucha (Rouch 1956) a Michaela Bantona (Banton 1957) zabývající se vztahy mezi kulturní tradicí a úspěšností organizace příslušných skupin ve městech.

tování s beznadějně komplexním souborem fenoménů. A pouze díky poznatkům získaným výzkumem těchto „kmenových“ společností jsme dnes schopni zabývat se komplexními fenomény, s nimiž se setkáváme při studiu současných moderních komplexních společností. Nového stadia rozvoje sociální antropologie bylo však dosaženo nejen proto, že „kmenové“ společnosti rychlým tempem mizí, ale také z toho důvodu, že násobením počtu monografických studií starého střihu může přinést jen malý teoretický a metodologický pokrok.⁶¹⁵

Výzvou pro současnou sociální antropologii je studium sociokulturní změny, zapojení obyčejových tradic do změny sociálních vztahů. Sociální změna je především změnou forem, distribuce a výkonu moci, stejně jako boje o ni, a sociální antropologie se zabývá zejména rolí zvyků v této změně. Sociální antropologie je tedy v principu odvětvím politiky zabývající se odhalováním politických důsledků obyčejových tradic v různých strukturálních podmínkách. Jinak řečeno, antropologie se věnuje především studiu politických funkcí takových formálně nepolitických institucí, jako je například manželství, příbuzenství, přátelství a náboženství. Sociální vztahy řízené těmito formálně nepolitickými institucemi disponují svými vlastními formami moci, které jsou při politické organizaci rozmanitými způsoby navzájem kombinovány a využívány. Jak píše Bertrand Russell:

Moc musí být stejně jako energie [ve fyzice] považována za neustále přecházející z jedné formy do jiné, úkolem sociálních věd by pak mělo být zkoumání zákonů těchto transformací.⁶¹⁶

To neznamená, že bychom měli hledat „zákony změny“, jak uvádí Meyer Fortes:

sociální zákony odkazují k ideálně izolovaným ryším sociálního života a mohou být postulovány pouze ve smyslu pravděpodobnosti. Předpověď kombinací faktorů tvořících určitou konkrétní situaci v životě určité společnosti není a nebude možné, třebaže každý faktor sám o sobě funguje způsobem, který může být v jistých mezích predikován.⁶¹⁷

615 Samozřejmě se domnívám, že hlavním cílem sociální antropologie je obecné studium sociokulturní podmíněnosti, nikoli produkce specifických etnografických studií.

616 Viz Bertrand Russell ([1938] 1965: 10).

617 Viz Meyer Fortes (1953: 36).

Co tedy hledáme, jsou pravděpodobnosti uvedeného typu. Snažíme se zodpovědět obecnou otázku: Za jakých strukturálních podmínek bude jaký zvyk plnit jaké politické funkce a v rámci jaké politické jednotky? Abychom tuto otázku mohli zodpovědět, musíme zkoumat různé kombinace sociálních a kulturních proměnných za rozmanitých okolností. A právě v tomto ohledu se může ukázat klíčový význam urbánních studií pro soudobou antropologii. Široká škála sociálních situací, které jsou v „kmenovém“ terénu rozptýleny po celých rozlehlých oblastech, u různých skupin a v rámci rozličných tradic, se ve městě nachází na příhodně malém prostoru. Obdobně jsou i procesy sociokulturní změny, které se v „kmenové“ časové perspektivě táhnou po celé generace, ve městě koncentrovány pouze do několika let.

Města tak představují ideální „laboratorní“ podmínky pro studium dynamiky zvyků a obyčejových tradic v rámci politické změny. Právě kvůli tomuto *technickému* parametru, nikoli kvůli *teoretickému* studiu takzvaného „urbanismu“ či „urbanizačního procesu“, je město pro antropologický výzkum tak významné.⁶¹⁸ Domnívám se, že hledání zvláštních principů řídicích městský život představuje slepou uličku sociologického výzkumu. Značná část toho, co je označováno za „urbánní sociologii“, není ve skutečnosti sociologií, ale především popisem hromadné ekologie. Na druhou stranu, je-li urbánní výzkum sociologický, pak není nezbytně urbánní, ale prostě sociologický. Jak ostatně uvádí Mitchell: město by mělo být chápáno jako sociální pole, nikoli jako jediný sociální systém.⁶¹⁹

Literatura

- Bailey, F. G. 1964. „Two Villages in Orissa (India).“ Pp. 52–82 in E. Devons, M. Gluckman (eds.). *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Nativety in Social Anthropology*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Banton, M. 1957. *West African City: A Study of Tribal Life in Freetown*. London: Published for the International African Institute by the Oxford University Press.
- Caplan, L. 1970. *Land and Social Change in East Nepal: A Study of Hindu-tribal Relations*. Berkeley: Routledge and Kegan Paul.
- Cohen, A. 1969. „Political Ethnicity in Contemporary African Towns.“ Pp. 183–201 in A. Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study*

of Hausa Migrants in Yoruba Towns. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. (Doplnil překladatel).

- Colson, E. 1953. *The Makah Indians: An Indian Tribe in Modern American Society*. Manchester: Manchester University Press.
- Crissman, L. W. 1967. „The Segmentary Structure of Urban Overseas Chinese.“ *Man* 2 (2): 185–204.
- Dorjahn, V. R., C. Fyfe. 1962. „Landlord and Stranger: Change in Tenancy Relations in Sierra Leone.“ *Journal of African History* 3 (3): 391–397.
- Durkheim, E. 1933. *The Division of Labour in Society*. Glencoe, Illinois: Free Press. Český 2004. *Společenská dělna práce*. Přeložila P. Doležalová. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
- Epstein, A. L. 1958. *Politics in an Urban African Community*. Manchester: Manchester University Press.
- Epstein, A. L. 1967. „Urbanization and Social Change in Africa.“ *Current Anthropology* 8 (4): 275–296.
- Essien-Udom, E. U. 1966. *Black Nationalism*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books.
- Fallers, L. A. 1962. „Comment on ‚Lebanese in West Africa.‘“ *Comparative Studies in Society and History* 4: 334–336.
- Fortes, M. 1953. *Social Anthropology in Cambridge since 1900*. (Inaugurační přednáška). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fürer-Haimendorf, C. Von. 1967. *Morals and Merit: A Study of Values and Social Controls in South Asian Societies*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Fyfe, C., V. R. Dorjahn. 1962. „Landlord and Stranger: Change in Tenancy Relations in Sierra Leone.“ *Journal of African History* 3 (3): 391–397.
- Glazer, N., P. Moynihan. 1965. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press.
- Gluckman, M. 1958. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Rhodes Livingstone Institute. (Studie zahrnuté v dané publikaci byly původně publikovány v letech 1940–1942 v časopisech *Bantu Studies* a *African Studies*).
- Gluckman, M. 1960. „Tribalism in Modern British Central Africa.“ Pp. 55–70 in *Cahiers d'Études Africaines*. 6 Section: Sciences Économiques et Sociales: École Pratique des Hautes Études. Paris: Sorbonne.
- Goody, J. 1954. *The Ethnography of Northern Territories of the Gold Coast, West of the White Volta*. Cyklostyl. London.
- Greer, S. A. 1955. *Social Organization*. New York: Doubleday and Company.

- Herberg, W. 1960. *Protestant, Catholic and Jew*. New York: Doubleday and Company.
- Hill, P. 1966. "Landlord and Brokers: A West African Trading System." *Cahires d'Études Africaines* 6: 351-366.
- Homans, G. C. 1951. *The Human Group*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- Hunter, G. 1962. *The New Societies of Tropical Africa*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. 1996. *Kritika praktického rozumu*. Přeložil J. Loužil. Praha: Svoboda. (Doplňní překladatel.)
- Kuper, L. et al. 1958. *Durban: A Study in Racial Ecology*. London: Jonathan Cape.
- LaPiere, R. T. 1954. *A Theory of Social Control*. New York: McGraw-Hill.
- Lenski, G. 1963. *The Religious Factor: A Sociological Inquiry*. New York: Doubleday.
- LeVine, R. A. 1966. *Dreams and Deeds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Little, K. 1957. "The Role of Voluntary Associations in West African Urbanisation." *American Anthropologist* 59: 579-596.
- Lloyd, B. 1966. "Education and Family Life in the Development of Class Identification Among the Yoruba." Pp. 163-183 in P. C. Lloyd (ed.). *The New Elites of Tropical Africa*. London: Oxford University Press for the International African Institute.
- Lloyd, P. C. 1960. "Lugard and Indirect Rule." *Ibadan* 10.
- Lloyd, P. C. 1966. "Introduction." Pp. 1-65 in P. C. Lloyd (ed.). *The New Elites of Tropical Africa*. London: Oxford University Press.
- MacIver, R. M. 1917. *Community*. London: MacMillan.
- Macridis, R. V. 1955. *The Study of Comparative Government*. New York: Random House.
- Maine, H. S. 1861. *Ancient Law*. London: Murray.
- Mayer, P. 1962. "Migration and the Study of the African in Town." *American Anthropologist* 64: 576-592.
- McCulloch, M. 1956. "Survey of Recent and Current Field Studies on the Social Effects of Economic Development in Inter-Tropical Africa." Pp. 53-229 in D. Forde (ed.). *The Social Implications of Industrialization and Urbanization in Africa South of the Sahara*. Tensions and Technology Series. Paris: U.N.E.S.C.O.
- Mercier, P. 1965. "On the Meaning of 'Tribalism' in Black Africa." Pp. 483-501 in P. L. van den Berghe (ed.). *Africa: Problems of Change and Conflict*. San Francisco: Chandler Publishing Co.
- Miner, H. 1967. "The City and Modernization: An Introduction." Pp. 1-20 in H. Miner (ed.). *The City in Modern Africa*. London: Pall Mall Press.
- Mitchell, J. C. 1966. "Theoretical Orientations in African Urbanization Studies." Pp. 37-68 in M. Banton (ed.). *The Social Anthropology of Complex Societies*. ASA Monographs, No. 4. London: Tavistock.
- Morris, H. S. 1968. *Indians in Uganda: Caste and Sect in a Plural Society*. London: Weidenfeld Publishers Group.
- Okonjo, C. 1967. "The Western Ibo." Pp. 97-116 in P. Lloyd, A. Mabogunje, B. Awe (eds.). *The City of Ibadan*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Parkin, D. 1965. *The Social Structure of Two African Housing Estates in Kampala*. Ph.D. Dissertation. London: London University (S.O.A.S.).
- Parkin, D. 1966. "Urban Voluntary Associations as Institutions of Adaptation." *Man* 1 (1): 90-94.
- Rouch, J. 1956. "Migration au Ghana." *Journal de la société des africanistes* 26.
- Russell, B. 1938. *Power: A New Social Analysis*. London: Arnold.
- Schatz, S. P. 1965. "The Capital Shortage Illusion: Government Lending in Nigeria." *Oxford Economic Papers* 17 (2): 309-316.
- Skinner, E. P. 1963. "Strangers in West African Societies." *Africa* 33 (4): 307-320.
- Skinner, E. P. 1964. "West African Economic Systems." Pp. 77-97 in M. J. Herskovits, M. Harwitz (ed.). *Economic Transition in Africa*. London: Routledge.
- Shils, E. A. 1950. "Primary Groups in the American Army." Pp. 16-39 in R. K. Merton, P. Lazarsfeld (eds.). *Contributions in Social Research*. Glencoe, Illinois: Free Press.
- Shils, E. A. 1951. "The Study of the Primary Group." Pp. 44-69 in D. Lerner, H. D. Lasswell (eds.). *The Policy Sciences*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Smith, M. G. 1960. "Social and Cultural Pluralism." Pp. 763-785 in V. Rubin (ed.). *Social and Cultural Pluralism in the Caribbean: Annals of the New York Academy of Science* 83: 763-785.
- Tönnies, F. 1940. *Fundamental Concepts of Sociology: Gemeinschaft und Gesellschaft*. New York: American Book Company.
- Verba, S. 1961. *Small Groups and Political Behaviour: A Study of Leadership*. Princeton: Princeton University Press.
- Wagley, C., M. Harris. 1964. *Six Case Studies: Minorities in the New World* (3rd. ed.). New York: Columbia University Press.
- Wallerstein, I. 1964. "Voluntary Associations." Pp. 318-339 in J. S. Coleman, C. G. Rosberg (eds.). *Political Parties and National*

Integration in Tropical Africa. Berkeley: University of California Press.

Wilks, I. 1961. *The Northern Factor in Ashanti History*. The Institute of African Studies. Legon: University of Ghana.

Winder, R. B. 1962. "The Lebanese in West Africa." *Comparative Studies in Sociology and History* IV (3): 296–333.

Wolf, E. R. 1966. "Kinship, Friendship and Patron-Client Relationships." Pp. 1–20 in M. Banton (ed.). *The Social Anthropology of Complex Societies*. ASA Monographs, No. 4. London: Tavistock.

626 |

EKONOMICKÉ DETERMINANTY V ETNICKÝCH PROCESECH

GUNNAR HAALAND⁶²⁰

Z ANGLICKÉHO ORIGINALU PŘELOŽILY MARKÉTA VAŇKOVÁ
ALENKA J. BUDILOVÁ

Tento esej popisuje a analyzuje procesy udržování hranic mezi dvěma hlavními etnickými skupinami v západním Súdánu: Furo a Baggary. Budu se zabývat povahou etnických identit a také determinantami změn identity. Vycházím přitom z dat shromážděných v průběhu ročního terénního výzkumu v *Lower Wadi Zone*⁶²¹ v provincii Západní Dárfúr.

Furové jsou pravděpodobně původními obyvateli této oblasti, jejíž centrálním územím je pohoří Džebel Mara (viz mapu 1). Jejich jazyk je pouze vzdáleně příbuzný ostatním jazykům súdánského stepního pásu (Greenberg 1966). Furové jsou usedlí kopaničáři, jejichž obživa závisí zejména na pěstování prosa v období deštů. Obyvají vesnice různé velikosti, od přibližně padesáti do několika tisíc obyvatel. Celá populace pravděpodobně zahrnuje přibližně půl milionu osob.

Jejich teritorium hraničí na východě a na západě s teritorii jiných usedlých etnických skupin (nejdálejší z nich jsou Massalitové, Tamové, Bertiové, Birgidové a Dadžuvové. Na sever od něj se nachází oblast kočovných a polokočovných kmenů (Baggarové Beni Hussein; nomádi Zaghawa, putující s dobytkem a velbloudy; různé arabské velbloudářské kmeny) a na jihu žije několik baggarských kmenů (Tajša, Beni Heiba a Rizeigat).

Před obdobím koloniální správy (ustavené v Dárfúru v roce 1916) vládl Furům a občas také sousedním skupinám furský sultán. Dnes udržuje mír v této oblasti súdánská vláda. Nevýrazná hierarchie furských náčelníků je včleněna do súdánského administrativního systému:

⁶²⁰ Gunnar Haaland (1969). „Economic Determinants in Ethnic Processes.“ In F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries*. Oslo: Universitetsforlaget, str. 58–73.

⁶²¹ Tento termín byl používán ve zprávách Organizace OSN pro výživu a zemědělství (FAO), týkajících se projektu v Džebel Mara. Obecně odkazuje k nížinné oblasti, která se rozkládá západně od pohoří Džebel Mara až k hranicím Čádu. V oblastech velkých vádí (z arab. *wadi*), sezonních řek, vznikají při březech těchto toků pásy úrodné nanosové půdy. Termín se užíval zejména pro účely projektového plánování a označoval oblasti s odlišným potenciálem pro rozvoj zemědělství (Gunnar Haaland, osobní sdělení 22. 8. 2013; pozn. překl.).

| 627