
TÁJÉKOZÓDÁS

A. GERGELY ANDRÁS

Politológia versus politikai antropológia?

A SZEMLELETMÓDRÓL – BEVEZETŐKÉNT

Írásomban a társadalomkutatás két ágazatát, a politikatudományi és az etnikai-antropológiai vizsgálódások néhány irányzatát próbálom egymáshoz közelíteni, abban a reményben, hogy a hazai politikatudomány gazdagodhat a politikai antropológia eszköztárával és kutatási szempontjaival. Terjedelmi okokból nem törekedhetek tematikai teljességre, márcsak a szemügyre vett témakörök sokfelé ágazása, tudományos elemzéstörténete és változó reprezentálódása miatt sem. A politikatudomány és a politikai antropológia történeti viszonya, határterületeik, a tradíciók, a társadalmi és politikai konfliktusok, a visszacsatolási mechanizmusok, a törzsi hatalmi viszonyok, a vérségi-származási rendszer, a territorialitás, az evolúciós trendek és a strukturális viszonyok – mindezek együttes vizsgálata indokolt lenne, de kiadós analízisük több évtizedes kutatói életművet igényelne. E rövid fölvezetésben a politikatudományi szemléletmód tágítását szeretném szorgalmazni.

Jól tudom, hogy nem vagyok úttörő ezen a téren, s azt is, hogy ez a törekvés már eleve több kérdést foglal magába, mindenekeelőtt a történeti szemléletmódot és a kultúrafelfogást illetően, s ezért bevezetesként rögtön a politikatudomány valamiféle „kitágított”, „antropológizált” felfogását fogom vázolni, amely semmiképp sem tükrözi pályatársaim többségének érdeklődési irányát. Dolgozatom tehát kísérlet arra, össze lehet-e egyeztetni e két, olykor egymásból épülő (és más társadalomtudományi ágazatokból közösen merítő) fiatal diszciplínát ama cél érdekében, hogy gazdagíthassák egymást?

ISKOLÁK, IRÁNYZATOK, RENDSZERIDEOLÓGIÁK

A politikai antropológia régebbi története természetesen visszanyúlik Arisztotelész, Platón munkásságáig, megtaláljuk fogalmi gyökereit Baconnál és Macchiavellinél, Condorcet-nál és Rousseau-nál, akik nyilvánvalóan nem specifikusan antropológiát műveltek, de megfogalmazták azokat a kereteket, amelyek között politikáról és emberről gondolkodni érdemes. Kulturális magatartásokra, politikai akciókra, mentalitásokra, jogiasult viszonyokra és társadalmiasult szokásokra hívják föl figyelmünket. A felvilágosult gondolkodók „vadember-fogalma”, amilyen Rousseau-é vagy Voltaire-é, valamiféle romantikus elvágyódás éthosza mellett is jó szociológusi meglátásokat tükröz. Amint például Lévi-Strauss kiemeli: a kulturális magatartások és a társadalom primitív szerződésformái az újkori gondolkodás számára a társadalmi béke szempontjából is figyelemre méltó emlékek voltak. Az újkor előtti politikai gondolkodásban némiképp idealizáltan (mert önkéntes és tudatos lemondást feltételezően) a primitív társadalmaknak azt az *íratlan szerződésviszonyát* vélik fölfedezni, amelyre a politikai hatalom *legitimitása* szempontjából pontosan az intenzív polgári fejlődés korszaka keresett *alkotmányos* megoldást (példa erre a Rousseau-féle társadalmi szerződés, az angol Bill of Rights, az angol törvényhozás számos alapdokumentuma, a Code Napoleon, a polgári parlamentek kialakulása stb.). E fejlődéstörténeti tényről a 17–18. században mint másodlagos képződményről gondolkodtak (s a legjobbak közt Hume is), a felvilágosodás korszaka ugyanakkor fölismerete, hogy ezek a jogiasult-intézményesült jelenségek a társadalmi élet elemi velejárói, s aligha található olyan politikai szervezeti formát, amelyben jelen ne lennének valamilyen alakban. A „primitív” társadalom ilyenén felfogásából eredt az érték tartalmakkal és célképzetekkel felruházott *egyetemes fejlődésfolyamat* képzelete, amely szerint elválaszthatók civilizált és barbár népek, s köztük a fejlődés fázisa alapján értékkülönbséget lehet tenni. (Csak emlékeztetőül: az Engels és Marx által megrajzolt, Darwinra és Morganra épített fejlődésemélet ugyancsak megtartja e minősítési különbséget, melyet az etnikumok elmélete és a civilizációtörténet számos irányzata mind a mai napig híven őriz).

Anélkül, hogy itt beleszorítanám magam a politikai antropológia részletes tudománytörténetének elemzésébe, meg kell említeni két szemléleti irányt, amelyek a 19. század végén már hatékonyan befolyásolták az antropológiai gondolkodást. Az egyiknek az „ősapja” voltaképpen Morgan volt, aki a társadalom korai szerveződésének fejlődésformáit és típusait írta le a *rokonsági rendszer* fogalomkörében, s akinek feltevéseire alapozódott a brit szociálintropológia. Ő vezette be az átmenet fogalmát is, amely a kétféle alapvető társadalmiszerveződési elv, a rokonsági rend és a területi szervezettség átalakulását volt hivatott leírni a primitívnek mondott társadalmak működésében. A politikai antropológia másik „előfutára”, a társadalmi

szerződésformák jogi összefüggéseire koncentráló elmélet kialakítója és legjobb képviselője, H. S. Maine volt. Ő természetesen a klasszikus parlamentáris rendszerekben érvényes fejlődéslogikát vitte át a „nem-európai” őstársadalomra, ám *Az ősi jog* elemzésekor nemcsak a matrilineáris és patrilineáris rokonsági-származási rendszerben teret nyert örökség-hagyás leírására vállalkozott, hanem összehasonlította a magát tüntetően toleránsnak valló angol jogrendszert a római XII táblás törvények jogrendjével, s kimutatta, hogy a római gyarmatbirodalom kialakításánál is alapvető jogszabályként érvényesült a leigázott népek *szokásjogának*, törzsi rendszerének és hitvilágának tiszteletben tartása - nemcsak mint az uralkodó toleranciájának jele, s nem is csupán mint az uralkodók és leigázottak (jobbára íratlan) szerződésviszonya, hanem mint a racionális uralom sikerének egyik szükségképpen feltétele. Akár Asszíria, Egyiptom, Róma vagy a Habsburg-birodalom történetét nézzük, a hatalmi tolerancia mindig meghosszabbította a legitim uralom időszakát, s ellenkezőleg: ennek hiánya szükségképpen magával hozta a fokozott hatalmi elnyomás és vele szemben a felkelések és a birodalom szétesése következményeit. Érdekes itt utalni arra is, hogy a Meyer Fortes- és Evans–Pritchard-féle alapozó rendszerelemzés antropológiai kulcsfogalma ugyanez az *egyensúly*, amely a szegmentáris (állam nélküli) társadalmak rokonsági-származási rendszerének, a funkcionálisan felosztott szerepeknek, a csoportszintű szolidaritásnak és a primitív társadalmak hatalmi koordinációjának is alapvető kategóriája (lásd Fortes–Eans–Pritchard 1940; Gombár 1984; Maine 1988; Sebestyén 1990; Terray 1969; Weber 1967).

A politikai antropológia rövid történetének természetesen részese számos korai antropológus, akik a csalárendszer, a rokonsági rend vagy a gazdasági-védelmi munkamegosztás erőteréről írtak, s elemzéseikben bármiféle politikai rendszerelemzéshez fölhasználható adat található. Jó példa a teoretizáló megközelítésre R.-H. Lowie munkássága, aki a primitív társadalomról szóló kézikönyvében (1920) érintőleges figyelmet (tizennégyből két fejezetet) szentelt a kormányzás és a büntetőrendszer leírásának. Kifejtette, hogy *a család és a törzsi szervezet valódi politikai szerveződés*, s leírásában bár csupán „a kényelem kedvéért” és azért használta a „politikai” jelzőt, hogy jelezze vele az „összes törvényhozói, végrehajtói és bírói funkciót”, amelyek fogalmilag az államhatalom klasszikus megosztásának formái, egyben fölhívta a figyelmet arra, hogy bármily „primitív” is a klán-szervezet, a politikai hatalom centrumának és ágazatainak kialakításában ugyanúgy jár el az „alacsony civilizációjú” törzsi rendszer, mint a modern politikai államok. Lowie meghaladta Morgan és Maine munkáját abban, hogy kimutatta *a formai átmeneteket a csalárendszer és a területi rendszer között*, jelezvén, hogy ezek nem zárják ki, sőt áthatják egymást.

A politikai antropológia valódi születését a harmincas évekre datálják, amikor az alkalmazott antropológiai kutatások kezdetüket

vették, s a gyarmatosító briteket éppen az érdekelte, hogyan tudnának indirekt módon hatást gyakorolni a hagyományos helyi uralmi rendszerre. S.-F. Nadel a *Fekete Bizánc* című kötetének (1942) bevezetőjében nyíltan bevallja ezt a nem éppen „értékmentes” kutatási célt, remélve a termékeny együttműködést a gyarmati adminisztráció és az antropológusok között.

Az angol kutatók a negyvenes évek elején rendszerezetten írják le már a fekete-afrikai államok társadalmait. E korszakban rendkívüli tudományos előrelépésre adott lehetőséget a Fortes–Evans–Pritchard-féle alapozó munka (1940), amely elemezte egyebek között azt is, hogy a specifikus és autonóm politikai intézmények nem okvetlenül jelennek meg az „állampolitikában”: *vannak államot alkotó és állam nélküli politikai rendszerek* is, köztük fejlődési fokozatokkal, de nem zárható ki a politikából a *rokonság* intézményrendszere sem. S bár a tipizálás elnagyolt, arra alkalmas, hogy empirikus anyagon mutassa be és világosan megkülönböztesse az afrikai politikai rendszerek alaptípusait. Ennek alapján vált lehetővé, hogy Radcliff-Brown egy évtizeddel később kifejtse a *Struktúra és funkció a primitív társadalomban* című munkájában (1952), hogy a politika az egész szervezetrendszer szempontjából garantálja a *munkaerő* szabályozását és ellenőrzését, a *háború* vagy a *jog* alkalmazását. Később a politikai körülmények nagyvonalú összefoglalása beépült a politikai rendszerek sokkal rendszerezettebb összehasonlításába. Nem mintha Frazer, Malinowski, Wundt vagy, mondjuk, az ősi mítoszok kutatói ne tettek volna számos utalást az általuk kutatott törzsi társadalmak belső hatalmi viszonyaira, s ne segítették volna elő az osztályozást. Több más okból is.

Elsőként azért, mert a korai evolucionalista, majd később a pozitivistá és a funkcionalista kutatók a mikromiliók vizsgálatára vállalkoztak, de még nem összehasonlító módon tárgyalták a politikai test egésze szempontjából fontos mechanizmusokat. Továbbá inkább egy makrorendszerben fogalmazták meg a primitív társadalmak politikai dimenzióiról kimondható tapasztalataikat, de a *szemléletmódjuk* az európai normákat, intézményeket kereste a törzsi viszonyok között. Azután azért, mert még a 20. század első harmadában is jelentősebb volt az antropológia tudományának „*filozófiai függése*”, mint azt az empirikus elemzések elviselhették volna; vagyis a primitív létet meghatározó dimenziók hipotetikus elemzése jobbára mennyiségileg is felülmúlta a tényszerű komparatív analízist. További oka volt az afrikai politikai rendszereket elemző kötetek ötvenes évekbeli sikerének, hogy a korábbi etnológiai kutatások az eszményített „kulturalista” fejlődésfelfogást tükrözték, magyarán felsőbb- és alsóbbrendű társadalmi teljesítményeket hasonlítottak össze, *kultúrhierarchiát* teremtettek, s a kultúrállam bős elitkultúráját vetették egybe a „civilizáció-előtti”, Európán kívüli társadalmak életvilágával – természetesen az előbbi fennsőbbiségének tudatában. Ezenfelül a nemzetállamok tudós polgára, *egyetem*snek mondott kontinentális polgári jogokkal az öntudatában, nyilvánvalóan csakis értéktelenebbként becsülhette az állam nélküli

szegmentáris társadalmak rendszerét, félelemmel szemlélhette a „primitív” szokásjogok törvényeit, az elmaradott kulturális, egészségi, halandósági, termelési és csereviszonyokat stb. Patologikus és anomikus helyzetek tömege, áttekinthetetlen rokonsági és leszármazási rendszerek, ősi „civilizálatlanságra” utaló törvénykezés, faji és nemi korlátozások, „barbár” társadalmi viszonyok voltak nehezen értelmezhetőek a kutatók többsége számára, s természetesen vizsgálati eszközeik a maguk hozott szempontjait, előképzeteit, hipotéziseit tükrözték.

A törzsi társadalmak persze Evans-Pritchard és Radcliff-Brown munkáiból is meglehetősen sokszínűséggel tűntek elő: az államnélküliség nem jelenti azt, hogy ne lett volna mindegyikben számos olyan szervező erő, amelyet a korábbi, államcentrikus európai gondolkodás az *államiság legitim intézményének* fogadott volna el. Holott mindegyiknél fennállott az explicite politikai intézményesülés, csak más formában: uralkodó korosztályok, rokonsági rendszer vagy törzsi hierarchia hordozták formáját a politikai szervezetségnek, beleértve a különböző funkciók közötti dichotómiák jelenlétét is. Példaként elég itt annyi, hogy a rokonság, a vallás, a termelési szervezet intézménye akkor is megmaradt a primitív társadalmakban, ha a politikai rendszer fölszámolódott vagy változott. Az *intézmény* fogalma volt tehát kérdéses, s annak érvényessége, hatóköre volt vitatható. A harmincas évektől az antropológiában hódító funkcionális egyoldalúan határozta meg a politikai mezőt: a *rend védelme* és a *társadalmi kohézió* voltak fő kitériumai. Ahol ezeket nem találta, vagyis ahol a politika nem a társadalmi szervezetrendszer (ügymond) „egészét szolgálta”, ott ellentmondást látott a kutatók többsége, de sosem a társadalmi egyenlőtlenségek fenntartására szolgáló *intézményt*. Ez az elemzés-mód egészen az ötvenes évekig uralkodott, amikor is e formalizmus kezdett kikopni a politikai antropológiából és átadta helyét az új teóriáknak.

A haladóbb szemléletű antropológiai kutatások – amint a késői funkcionalista iskola kutatói nyíltan vállalták – elsősorban nem politikai antropológiát műveltek, még ha vizsgálataik kiterjedtek is olykor a politikai mezőre, hanem a társadalomantropológia útját követték, egyrészt empirikus és történeti szempontú terepmunkákkal, másrészt formalista és társadalomlélektani irányzatként. A háború utáni antropológiai kutatások főképpen a társadalmi és politikai konfliktusok felé fordultak, számukra a gyarmati rendszer végével megkezdődött annak a társadalmi *dinamikának* a széles körű elemzése, amelyet ezek a kolonizált társadalmak mutattak. M. Gluckman, G. Balandier, majd tanítványaik (E. Terray, M'Bokolo) jártak és járnak még ma is ezen az úton, jókora kitérőt téve a marxista társadalomelemzés felé. A (főképp tengerentúli) funkcionális-ellenes és kulturalizmus-ellenes irányzat pedig neoevolucionista fordulatot vett, s a Mediterráneum, valamint az amerikai földrész helyi társadalmainak kutatásában a régi szokásrendek továbbélését fedezték föl (ide tartozik M. Sahlins, M. Fried, L. Krader, E. Service, E. Wolf). Ez utóbbi irányzathoz

sorolható a strukturalista-funkcionalista E. Leach és a francia J. Pouillon is, akik már úgy vizsgálták a társadalmak politikai rendszerét, mint *politikai akciórendszert*, illetve mint *folymatot*. Felfogásuk szerint a társadalmi interakciók a mikroközösségekben tetten érhető jelenségek, s megkonstruálható az a modell, amely egészen az egyén érdekérintettségéig képes bemutatni a politikai relációkat. Munkáikban már látszanak a későbbi játékelméleti és döntéseméleti vizsgálódások első nyomai, valamint annak a szemléletnek az előjelei, amely a hatalomértelmezések körébe már bevonta nemcsak az *államnélküli társadalmak belső politikai erőviszonyainak*, hanem a politikai vezető rétegek, klán-elitek uralomképességének vizsgálatát is.

Erre az iskolára vagy inkább irányzatra nyilvánvalóan hatott az amerikai David Easton 1953-ban megjelent rendszerelméleti munkája, amely a politikatudományra és az empirikus társadalomkutatásra mind a mai napig hatást gyakorol. A *politikai rendszer* című alapművében Easton szembeszegül a korábbi „tényelemző” politológiával, amely véleménye szerint történetietlen, laposan pszichologizáló és értékmentesnek látszani akaró, csak éppen olyan egyensúly-fikciókat állít föl, amelyek nem működnek a valóságos politikai körülmények között. Easton támadta a hatalomelméletek parttalanságát, vagyis azt, hogy mindennemű uralmi viszonyt hatalmi relációkban értelmeznek a politikai elemzők. Elméleti alapvetésében a későbbi politikatudományi kutatásokat is meghatározó érvényű tipológiát fektetett le, a politikai osztottság és a társadalom viszonylatában három megkülönböztető kategóriát alkalmazva: az első a *strukturális különbségek* a politikai és a nem-politikai szereplések között, a második a *politikai szerepek közötti* különbség, végül a politikai szerepkörök *speciális elkülönülése* (Easton 1953).

Easton voltaképpen előfutára a politikatudomány egyik nagy empirikus ágának, amely nem valamiféle globális vízióban gondolkodik, ha a társadalomról és politikai viszonyairól van szó, hanem tudomásul veszi, hogy a hivatalos(sá tett) társadalomrétegződési modellel szemben áll egy másik, éppoly életképes modell, a *lokális rendszereé*. A helyi szintet elemzők a társadalmi cselekvők szokásait úgy tekintik, mint valamiféle formalizáltság bizonyítékait, még akkor is, ha a helyi közösségek interakciói és lokális hatalmi függésvizonyai ellentmondanak a historicista és totalitarista vízióknak. Ténylegesen ezeknek a helyi szintű történéseknek mindenkor megvolt és meg is maradt a maguk jelentése, függetlenül attól, hogy miképpen fejezik ki, szimbolizálják vagy éppenséggel rejtik el a társadalom politikai függésvizonyait és egyensúlyait. Ennek az irányzatnak F.-G. Bailey, M. Swartz, R. Nicholas voltak a képviselői az ötvenes-hatvanas években, tudományos sikerre azonban igazából ketten aspirálhattak: Leach és Balandier – ők vitték tovább a politikai antropológia intézményekre, ideológiákra és hatalomváltozási gyakorlatra koncentráló elemzési módszerét.

Leach a burmai politikai rendszer vizsgálatakor (1954) ráébredt arra

a szemléleti bizonytalanságra, amely az elméleti feltevések és az empirikus gyakorlat között feszült, s azt igyekezett bizonyítani, hogy a társadalmi dolgok rendje és kapcsolata egészen más, mint az eszmék rendje és kapcsolata, így tehát a valóságos politikai rendszer jóval bonyolultabb és bizonytalanabb, mint ahogy a különféle egyensúlyokat megvalósító ideológiák politikai szempontból tételezik. A burmai kacsinok körülményeit kutatva úgy találta, hogy valódi *egyensúly csak a társadalmi struktúra modelljében* van, de korántsem a valóságban, éppúgy, ahogy a helyi mítoszok rendszere és megjelenésmódja nem fejezi ki közvetlenül a bennszülött közösség hétköznapi rendjét és konfliktusait.

A rituális rendszert kutatva mutatja ki Leach azt az inkonzisztenciát, amely a tényleges társadalmi változások és a politikai rendszer összefüggéséből a mítoszokban megjelenik. Ebből kiindulva utal arra, hogy Malinowski 1914-ben nem az éppen akkor megfigyelt trobriandi társadalomról beszélt, hanem „a” trobriandi társadalomról. Később Balandier – nagyra értékelve Leach munkásságát – kifejti, hogy a politikai antropológia nem tekintheti tárgyát szinkronikus, hanem csakis diakronikus folyamatokként, vagyis: mivel a tradicionális társadalmak sohasem egyetlen tradíció által determinált egyidejűségben léteznek, hanem magát a *tradíciót is a történelmi feltételeknek megfelelően formálják*, lényegében képtelenek kialakítani magát az államot, mint történelmi produktumot. Úgyancsak főképp Balandier érdeme, hogy a politikai antropológia az elidegenült szcientizmustól elkanyarodott, ám az empirikus tudás bővítése mellett nem vetette el a politikai filozófia tapasztalatainak fölhasználhatóságát. Ez lépés volt ama kívánatos interdiszciplinaritás felé, amelyet az afrikai vagy ázsiai területeken dolgozó kutatók nemigen tudtak korábban összehozni, s amire márcsak azért is szükség volt, mert az antropológiai kutatások java része azokon a földrészekén jutott „terephez”, ahol a gyarmati uralom érdekeltségei megvoltak mind a gazdasági, mind pedig az adminisztratív politikai beavatkozás terén, tehát okkal tapasztalták, hogy mindennemű ilyen külső beavatkozás természetesen bizonytalaná tette a belső politikai állapotokat, megosztotta a törzsi társadalmak addig meglévő politikai és tér-belakási érdekeit, a misszionáriusok terjesztő munkája szentségtelenítette a hitvilág egy részét és a főnöki hatalomba vetett hitet, ezzel lerombolta a központi vagy a helyi hatalom tradicionális alapjait is, a főnökök gyakran váltak sikertelen ellenállóvá vagy a gyarmatosítók kiszolgálójává. E helyzetek és „misszionáriusok” önnön idegenség-élménye önvizsgálatra készítette az antropológusokat: főként a korábbi, centrisztikus történelmi látásmód, a „nagy változások” megrajzolásának és a „kis parciális események” mellőzésének szemléletmódját tették érvénytelenné a kutatók számára. E *centrum–periféria osztályozás* modernizációs és industrializációs logikát követett ugyan, de épp emiatt „elfelejtette”, hogy a „peremjelenségek” és a szubjektumok vizsgálata lenne igazi terepe az antropológiai kutatásnak, tehát szemléletváltásra van szükség mind

a kutatás tárgyát, mind módszereit, mind kontextuális kérdéseit illetően (lásd erről Vári, 1988).

E szemléletváltkozás első elemei már a harmincas évek politikai antropológiai kutatásaiban fellelhetők – érdemes miattuk egy rövid kitérőt tenni. Az azt megelőző politika-értelmezések ugyanis főképpen az államiságra, az államra mint politikai szervezőegységre vonatkozó tapasztalatokból és történeti, elméleti feltételezésekből álltak. A politikatudomány viszont, elsősorban az úgynevezett chicagói iskola, főként H. D. Lasswell és munkatársai által parttalanná szélesített politika-értelmezést kezdte vitatni, mondván: a hatalomra mint *meghatározó uralmi hatóerőre* koncentráció dominánsabb az államiságnál. Kétségtelen, hogy a minden személyes uralmi befolyást hatalomként értelmező szemlélet ugyanolyan parttalanná és értelmezhetetlenné teszi a hatalomgyakorlást – s itt érdemes emlékeztetni a weberi hatalomfelfogásra, amely „uralomnak azt a *valószínűséget* nevezi, hogy egy adott embercsoport különleges parancsoknak (vagy minden parancsoknak) engedelmeskedni fog. Nem tartozik ide tehát a más emberek fölött gyakorolt »hatalom« és »befolyás« minden fajtája” – írja Weber, mondván, hogy „minden uralmi viszonyhoz hozzátartozik az engedelmeskedni *akarásnak* egy bizonyos minimuma, tehát az engedelmeskedéshez fűződő (külső vagy belső) *érdek*” (Weber 1967: 69).

Lasswell (1936) a politika tárgyát a befolyásoltak és a befolyásolók viszonyában definiálta. A politikatudományi kutatás olykor még ma sem tud szakítani e globális felfogással, amely áthatotta a közgondolkodást is, mindenesetre eléggé alaposan ahhoz, hogy fölmerüljön a politikáról gondolkodók emlékezetében számos, évszázadokkal korábbi teória. A politikai antropológiának ezért okvetlenül találkoznia kellett olyan elméleti kihívással, hogy a társadalmi tényismeret mindig megelőzi a társadalom kezelési lehetőségeit és értelmezési aspektusait, számolnia kellett a struktúrák, funkciók és társadalmi vagy politikai mechanizmusok tágabb és szűkebb jelentésterével. Példaként elég arra utalni, hogy a Malinowski által leírt *kula-kör* nem értelmezhető pusztán gazdasági *cserekapcsolati rendszerként*, sem egyszerű rituáléként, ám nem bizonyítható egyértelműen, hogy valamiféle *politikai jellegű organizációként*, összetartó erőként is működik – mindazonáltal kizárni sem lehet. Ugyanígy például a Freud elemezte *Totem és Tabu* rendszere a matrilineáris pápua kultúra praktikus rendjében egyúttal olyan *ideológia* társadalomképessé szublimált formája, amelyet nem érthetnének meg a sémákat gyártó történészek, sem a társadalom-lélektanászok a maguk teoretikus hipotéziseiből (lásd erről Róheim 1931; 1992; illetve Gombár 1984).

Arról tehát, hogy a primitív társadalmak többségét kitevő szegmen-táris társadalmakban a *rokonsági kapcsolatrendszer egyúttal a politikai szervezet hordozója is*, igen későn, szinte csak a hetvenes-nyolcvanas években születtek elemzések. Az elmúlt évtized adott csupán teret arra is, hogy az antropológusok, akik például az afrikai politikai rendsze-

reket elemezték, fölismerjék a térbeliség jelentőségét, vagyis a rokonsági szervezetrendszer területi egységeit, s főképpen azt, hogy e területi egységek kapcsolatrendje, függésrendje és hatásmechanizmusai nem világosan elhatárolhatók, vagyis nem merevek, hanem időben és térben is át- meg átalakulnak, viszonyuk pedig nemcsak egyezményes térségi, gazdasági és kulturális jellegű, hanem saját érdekeiket kifejező politikai funkciókat is megtestesít. A határok kérdése a nyolcvanas évek antropológiai kutatásaiban nyert valóban polgárjogot: a nemzeti, állami, nyelvi-kulturális, csoportközi és perszonális határok elemzése egészen az emberi bőr mint külső környezet és belső természet határáig terjed, mert mint reakcióképes organizmus éppúgy „válaszol” a külső kihívásokra, mint bármely politikai szervezetrendszer.

A perszonális kultúra határainak elemzése csak annyiban érdekes itt, hogy a szakrális és a profán viszonya, az ember egyetemessége és a történeti folyamatok oksági relációi olyan filozófiatörténeti témák, amelyek tárgyalásakor a kutatók kénytelenek visszatérni az archaikus emberhez, az ősi civilizációkhoz és mindahhoz a politikai-történeti feltételegyütteshez, amely a primitív embert ma is körülveszi. Mindez a politikai antropológia számára meghozta annak belátását, hogy a törzsi-nemzetségi formációk politikai mozzanatai több szempontból is közel állnak a politikai hatalomgyakorlás más népeknél és más korokban tapasztalható formáihoz, vagyis korántsem mindig szakrálisak, és nem is csak meghatározott történeti korokban tetten érhetőek. Ezért utal arra Balandier, hogy a törzsi-nemzetségi formációk elemzésénél nem jogos a politikát pusztán nyelvi kódokban keresni, vagy nem lehet csupán a rokonsági rendszer hálózataiban tetten érni, hiszen a mítoszok, a mágikus vallásosság és több más jelenség is legalább annyira ki van téve külső manipulációknak, mint a hatalmi szerkezet működésmódja. Ugyanő utal Lévi-Strauss tapasztalatára, mely szerint a nambikvara indiánok között a *társadalmi konszenzus* meghatározóbb eszköz a hatalom gyakorlásában, mint a kényszer, s végső soron a rokonsági rendszer egybeesik a politikai befolyás rendszerével (Lévi-Strauss 1973). Mások ugyanakkor a szegmentáris társadalmakban találják meg a konszenzus eszközét, kimutatva, hogy nem minden rokonsági kapcsolat része a hatalmi tevékenységnek, hanem csak a leszámazási (többnyire persze fiktív) ágazat hordozza a törzsi társadalom egészének összehangolására, irányítására jogosító többleterőt. A bonyolultabb központosított vagy „primitív államalakulatok” szintjén tovább differenciálódnak a politika intézményei, s kialakul egy osztott politikai tér is, amelynek szerepe nemcsak a területi szervezetség biztosítása, hanem a szakrális manipulációk megoldása, az ideológia kialakítása, a külső erőhatásokkal szembeni védelem kieszközlése stb. is. Nyilvánvaló, hogy a gyarmati időszak nemcsak a kizsákmányolások históriáját tekintve volt béklyózó hatással a primitív társadalmakra, de a tanulási folyamat szempontjából sem volt érdektelen. Ezt tükrözi például az *autoritás és a hatalom* összefüggés-

rendjében kialakult sajátos helyzet Angolában, ahol a rokonsági rendszer az ágazatvezetők és a törzsi hatalom legfőbb képviselője, a falufőnök között mintegy „szűrőként” korlátozza a kényszer intézményét, és biztosítja a belső kontrollt, a döntési és érdekeltiségi egyensúlyt (Sebestyén 1990).

KONSZENZUS, HATALOM ÉS INTÉZMÉNY

A politikai hatalom gyakorlására vonatkozó empirikus tudást tehát egyfelől a politikatörténeti, másfelől a primitív (állam nélküli) társadalmak specifikumaira vonatkozó tudás szempontjából gazdagította az antropológia. A hatalom és az uralomgyakorlás kérdését mint a politika lényegi, meghatározó jegyének működésmódját írták le azok az antropológiai elemzések, amelyek részint kiegészítették a politikai filozófia több évszázados tapasztalati anyagát, részint ellenpontoszták. Például azzal, hogy míg történeti értelemben a hatalom rendszerint egy személy vagy egy *hivatal* megtestesítette jelentéssel bírt, addig hiányzott a hatalom fogalmából a *viszonyrendszer*. „A hatalom mint a politikai test egészére vonatkozó tényleges döntések valamilyen fokon legitím birtoklása egyúttal a tagolt politikai egységek közötti viszonyban rejlik” – írja Gombár Csaba egy 1980-ban kelt, témánkról szóló kitűnő és alapozó cikkében, ahol kifejti, hogy korántsem valaminő transzcendens vízióról, hanem nagyon is *reális döntésgyakorlat*-ról van szó. Igaz ugyan, véli Gombár, hogy a főnöki hatalom még az állam nélküli társadalmakban is a katonai, gazdasági, bírói, vallási típusú döntések érvényesítését jelenti, de uralmi munkamegosztás szempontjából és a klánok politikai súlyát tekintve szegmentárisan osztott maradt. Ugyanerre utal Frazer is az *Aranyágban*, amikor a vallási és a politikai vezetők viszonyáról, a hatalomelválasztás szimbolikus mezőjéről ír (Frazer 1993). Tehát a nemzetségek között nincs egyenlőség: a leszármazási ágazat, a rokonsági csoportok és a kiemelkedő korcsoportok egyenlőtlenek, sajátosan specializáltak, vagyis politikai szempontból jelentős, mondhatni *állandó „oppozíciók” és koalíciók* alakulnak ki a területi és a származási elv szerint. Ebből viszont következik, hogy a hatalmi posztok betöltése nem egy származási automatizmus szerint történik, s nem is fixálódik a tradicionális körülmények között (Gombár 1984: 225–227).

Balandiertől származik a megfigyelés, hogy a törzsi társadalmon belüli hatalmi pozícióra csakis a klán-arisztokrácia tagjai, családfelei, nagy öregei és tehetős tagjai aspirálhatnak (a tehetőség az *avatási szertartás* költségeinek fedezésében éppoly komoly jelentőségű, mint a brit felsőházi tagság vagy az amerikai elnökjelölés esetében), de magában véve ezek egyike még nem elegendő a hatalmi poszt sikeres megszerzéséhez, hanem ezek valamely kombinációja alkotja a *kiválasztódás* hátterét. Balandier fölidézi Leach vizsgálatait, melyek szerint mindeme föltételek nem alkotnak merev struktúrát, hanem a

pozíciókért olykor hosszabb, több menetes versengés folyik, s ezzel együtt jár a törzsi elit kiemelkedése, bukása, strukturális pozíciócsereje is. Balandier még távolabbi hivatkozása Engels munkája, *A család, a magántulajdon és az állam eredete*, amelyben már megfogalmazást nyert, hogy a primitív államalakulatok megjelenése nem pusztán külsődleges jegyekkel magyarázható, hanem azok csupán eredményei valamely belső fejlődésnek, s azt jelzik, hogy a meglévő intézmények által nem kezelhető konfliktusokról van szó. Nem túlzás tehát, ha kijelentjük, hogy a hatalomgyakorlás a primitív társadalmakban igen hasonlatos ahhoz az uralmi gyakorlathoz, amelyet a modern demokratikus államokban tapasztalnak a politológusok, vagyis a *kényszer kizárására törekvő és a konszenzus*, a közmegegyezés érvényesítését biztosító politikai intézményesüléshez (Abélès 1986, Balandier 1967, Gombár 1984).

A megegyezés és az erőszak funkcionális használata, kialakítása és *intézményes* biztosítása egyúttal a modern politikai állam legfőbb eszközrendszere is – amitől persze a primitív társadalom még nem „modernül demokratikus”. Mindenesetre a társadalmi konfliktusok megoldására a szegmentáris társadalmakban többféle intézmény is működik, a törzsfőnökségen és az ágazatvezetők „nagy tanácsán” kívül olyanok, amelyek politikai szociológiai eszközökkel nehezen leírhatók, mint például a mágia, a szimbolikák használata, a beszéd és a kognitív kommunikációs struktúrák egész hálózata stb.

S e ponton rövid kitérőt kell tennünk, éppen az *intézmények* miatt. A politikai antropológiát ahhoz, hogy módszerét és szemléletmódját leírassuk, el kellene különíteni a politikai szociológiától, a politikatudománytól, a politikai filozófiától és a társadalomtörténettől. Ezt a politikai antropológia egy tematikus és egy szemléletbeli sajátossága alapján fogom megkísérelni, megvizsgálva a politikai erőhatások közvetítésében mind a tradicionális, mind pedig a modern államokban működő „intézményt” és az *intézményiség* fogalmát, illetve a kulturális fejlődés elvéből levezetett *okság* fogalmát. Enélkül fennfügghet a kérdés: mi különbözteti meg a politológiát vagy a politikai szociológiát a politikai antropológiától, s ez utóbbi esetében nem valami mesterséges kreálmányról van-e szó...?

Már Radcliff-Brown és követői, Evans-Pritchard, Fortes is alkalmazták azt a strukturalista-funkcionalista logikát, amely a filozófiai antropológiából ered, s amely a formációelméletekre is hatást gyakorolt, nevezetesen az emberi cselekvések célirányosságának és környezeti hatások visszacsatolásának „technikájával” kapcsolatosan. A partikuláris szegmensek, amilyenek a törzsi és a vérségi kötelékek, a cselekvések folyamatában *konfliktusokat* szülnék, amelyeket a *konszenzusok* csillapítanak, s a lokális közösség ebből eredően *dinamikus* működése magasabb fokon egy teljes társadalmi *nagyszerkezet* (makrostruktúra) részleges átalakítását teszi lehetővé. A helyi társadalom, a törzsi közösség struktúrája történeti mértékkel mérve statikus szervezeti építmény is lehetne, ám éppen a dinamikus kölcsönhatások, a

belső egységek közötti és a környezettel való viszonyból származó *interakciók* biztosítják a szükséges változásokat (mi több: a történeti evolúciót vitathatatlanak tekintő logika szerint magát a fejlődést is). Magyarán: nem egyetlen intézményről van itt szó, nem egyedül a választott törzsfő hatalmáról, hanem *kölcsönhatásokról, folytonos konszenzusokról*, kölcsönös meghatározottságról, párhuzamos folyamatokról is.

Ráadásul maga az *intézmény* a legkülönbözőbb formákat ölti, ami számos történeti és politikai szociológiai „áthallást” tesz lehetővé. Az intézményesültség a politikai tér szereplőinek és az ideológiai osztottságnak a feltételrendszerében alakul ki. Róheim Géza *A csurunga népében* írja le azt az osztályozó rokonsági rendszert, amely a „törvényi erőre emelt jogi normát” érvényesíti a maga köreiben, tabukat és tilalmakat állít korlátként minden eltérő viselkedés ellen (Róheim 1993: 184). Bemutatja, hogy minden idegen a törzsek fantáziájában az ördög megszemélyesítője, az ismerős pedig egyenesen rokon-funkciót kap – s ez a *polaritás* teremti meg az *egyensúlyt* a törzsek közötti együttélésben. Ugyanezt a jelenséget vázolta föl Patrick Merger *Az amazóniai háború* című előadásában (ELTE Kulturális Antropológia Tanszék, 1994. február): a rokonsági-vérségi kört szigorú határ választja el az „ismerős-rokonság” külső körétől, s e kettő körül a harmadik kör már az ellenség territóriumuma, amellyel szimbolikus és tényleges akciók során megütköznek, foglyokat ejtenek, s a térségiségnek ezt a típusú átélését mind a tájegységen használt ötféle nyelv (narratív háború), mind a családi gazdálkodás színtje (területi önvédelem), mind pedig a rokonsági háló (a szabadok szlette-re) egyaránt szolgálják, mindamelllett hogy a „kint és bent” illetén megkülönböztetése folyamatos stresszhelyzetet idéz elő, amit a politikai határok (akció versus zártság) kondicionálnak.

Vagyis az intézményesültség korántsem mindig jelenti a jogiasult rendszert, az államilag szervezett mechanizmust, az „officiális” uralmat, a legalizált (legitim, vagyis közmegegyezéssel támogatott) hierarchiát, az elkülönített uralmi szerepeket, a mesterséges távolságot a társadalmi többségtől, az állandósított befolyást vagy az irányítási-igazgatási erőhatalmat. Sőt: *intézmény* lehet ebben az értelemben a nyelv, a szokásjog, a rokonsági rendszer, a csurunga, valamely mítosz, a Kula-kör, bármely tabu, a szenátus, az agóra, valamiféle ideológia, az etnocentrikus gondolkodás, a szolidaritás, a társadalmi egyensúly, a konszenzuskeresés technikája is. Miként történeti értelemben intézmény a törzsfőnökség, az ágazatfő, a varázsló, az uralkodó, a bürokrácia, a katonaság, a maffia, a pártbizottság, az önkormányzat, az iskola, a társadalmi hierarchia vagy a rabszolgaság. Természetesen e két szféra összehangolt működése, belső egyensúlyai, erőviszonyai teremtik meg a közmegegyedettséget, a belső békét, a megegyezésre törekvés célképzetét, a jogérzékenységet és jogtudatot, a szabadság átélését stb. is, akár archaikus, akár primitív, akár modern értelemben

keressük a szó jelentésterét. (Lásd a széles körű irodalomból Summer, Tárkány-Szücs, Róheim, Gombár, Tagányi munkáit).

Ámde mindaddig nem adtam még választ arra a kérdésre, hogy a politikai antropológia miben különbözik a politikai szociológiától vagy a politológiától? Hiszen mindkettő az ember kulturális körülményeinek, történeti-politikai feltételeinek, társadalmi egzisztálásának dimenzióit keresi. Kétségtelen mármost, hogy a *politológia* inkább a jogiasult szférát (állam, hatalomkiszajátítás, döntési rendszer, részvétel, pártválasztás, gazdasági érdekek, politikai mező stb.) keresi, az *antropológia* pedig az emberi kontextusokat, az individuumok, az észleletek, a jelentések, az értékek világát, az elemi viselkedésformák, habitusok, mentalitások helyi használatát vizsgálja. Ilyen összevetésben a politikai szociológia elemzi például az állam működésének jogi háttérrel biztosított szervezetrendszerét, institucionált mechanizmusait, az antropológia inkább a nem-állami és nem-institucionális megoldásokra koncentrálnál, vagy a szokásjog révén megmaradt szabályrendszerre, amely éppoly „intézményes”, mint a kodifikált jog szerinti, de szankciórendszere jobbára nem írásbeliségen alapul, hanem funkciók teljesülése révén testesül meg, érvényesítését nem elkülönült uralmi intézményrend szavatolja, hanem közösen kialakított szokásrend, s normái nem valami globális egységhez viszonyítottak, hanem egy lokális közösség mindennapi működésének feltételeihez. Az *állam* politikai intézményrendszerében maga a *szisztéma* a működés egyik garanciája, tehát a politikai intézmények és uralmi jogok legális tagoltsága, az állam mint elidegenült entitás érdekeinek képviselője, erejének és uralmi eszközeinek vitathatatlan szükségessége, önállósult céljainak feltétlen biztosítása.

Az antropológia kutatja *közösségi* világban, az állam nélküli társadalmakban nincs helye a pártoknak, a törvényt a közösség értékelveinek és szokásgyakorlatának mechanizmusai helyettesítik, az egyének a tradíciók szabta pályákon mozognak, s kapcsolataikat nem rideg hierarchia határolja, hanem a *funkciók* és a funkcionális tagoltságból eredő belső egyensúlyok, kiegyezések, interakciók, értéképzetek, mentalitások stb.

Bár e felosztás látnivalóan kissé merev, hiszen számos szinkron- vagy diakron folyamat egymásba kapaszkodik, együtt hat, egymást fejezi ki, egymást előzi meg vagy követi. Nyilvánvalóan a politikai értékek elemzését is vállalja olykor a politológia, ám gyakorta inkább a mennyiségi mutatókból építkezik érveiben, így épp az etnikus egyediségben meglévő értéket nem képes (Marcel Mauss szavával) „teljes társadalmi tényként” rendszerezetten elemezni. Természetesen, mint minden viszonylag fiatal tudományág, a politikai antropológia sem merev fogalmi vagy módszertani határvonalakkal különül el a kortárs vagy a hagyományos társadalomtudományoktól, annak ellenére sem, hogy „létfogát” és térnyerését a rokon tudományoktól elhódított vagy addig ismeretlen problémák elemzésének köszönheti. Mint ismeretes, a politikai antropológia eredetileg csupán a törzsi társadal-

mak politikai viszonyainak föltárására vállalkozott – ám napjainkban már, úgy tetszik, megalapozott helyet követel magának a társadalomtudományok területén, s korántsem csupán egy terjeszkedő kulturális nagyhatalom gyöngé eszköztáraként, amely arra szolgál, hogy valamiféle „vad”, „civilizálatlan”, „történelmen kívüli” világról tudósítson. Sőt: miközben az antropológiát szinte csakis az egzotikus törzsek speciális elemző eszközeként definiálják, J. McIver Weatherford amerikai etnológus 1981-ben az amerikai Kongresszust tanulmányozta mint primitív törzset, a maga klánjaival, sámánjaival, „keresztapáival”, s úgy vizsgálta a politikusok osztályát, mint mikrotársadalmat, a szenátorok tevékenységét pedig a primitív törzsek gyakorlatával vetette össze (idézi Abélés, 1986).

Az eset érdemben többről is árulkodik, mint egyetlen jópofa, kivételes tudományos ötletről. Az említett kutatás ugyanis inkább lett volna politikai szociológiai, ha a „politokráciát” mint hatalmi szerveződést vizsgálja, illetve ha a Kongresszus intézményi szervezetétéftí rá valamely óceániai vagy afrikai törzs politikai szerkezetére, s azt mutatja ki, miben hasonlít egy archaikus törzsi politikai rendszer a demokratikus amerikai politikai berendezkedéshez. (Rögtön tegyük is hozzá, hogy a legkorábbi antropológus kutatók is evvel a „hozott mintával” kerestek analógiákat a törzsi társadalmakban, ugyanakkor a politikai szociológiai felmérések sosem próbáltak „ráolvasással” megfejtteni valódi társadalmi körülményeket, hacsak nem az oksági törvények értelmezésével – de erről később). Minthogy azonban Weatherford csupán eszközként használta az antropológiai módszert és szemléletmódot, s mintaként vette a törzsi hatalom működését, így az intézménység vizsgálata arról szólhatott, milyen kapcsolati logikák, kulturális minták találhatók meg a plurális politikai rendszer csúcán, a politikai elitben. Nézzük az eset tanulságait.

A politikai szociológia és a politikai antropológia különböző vizsgálati spektrumában is. A primitív társadalmak belső, szervezeti rendjét a rokonsági rendszeren túl, de avval szoros összefüggésben a területiség elve egészíti ki, s ezt a politikai szociológia csak igen ritkán képes elemezni, sőt kifejezetten csak az összehasonlító szándékú kutatások számolnak a *térbeliség* jelentésével. Rendkívül kevés az olyan analízis, amely a politikai hatalom területi egyensúlyrendszerét, térbeli kapcsolathálózatait vagy territóriális dimenzióit írja körül, s még ritkább az, hogy az ilyesfajta elemzés tartalmazza a történeti változásfolyamat jellegzetességeit is. Ki kell tehát emelni, hogy a *politikai antropológia* vizsgálati szempontjai *mindig történeti kontextusban* érvényesülnek, s nem is csupán egy *lokális térség* *kontinuus folyamataira* terjednek ki, hanem egy univerzális *mozgás* koordinátái között jelzik a hatalom, az egyén és az intézmények relációit.

A politikai szociológia vizsgálati eszköztára a társadalmak szerkezeti sajátosságait veszi kiindulópontnak, s ezen belül kíváncsi a strukturális helyzetazonosság által meghatározott csoportos viselkedésre, véleményre, mozgásra, függésrendre stb. Magyarán, *struktúra-*

specifikus jelenségeket vizsgál. A politikai antropológia pedig *etnospecifikusakat*: genetikusan vagy rokonsági-leszármazási rendszerben meghatározott, etnikus identitás által befolyásolt, szubkulturálisan érvényes elemeket. A kultúra modern vagy posztmodern felfogása, a kultúrafogalom tágulása és a globális társadalmi változásokban bekövetkezett polarizálódás viszont egy sor szempontból kölcsönhatást eredményezett a két tudományterületen. A gyarmati világ „tágulása”, fölszabadulása, a nemzetközi migrációs és politikai erővonalak átrajzolódása olyan helyzeteket idézett elő, amelyekben egyre több állampolitikai hatás mozdítja el mind az antropológia, mind pedig a politikai tudományok határait, ezért mindkét tudományág fokozott ösztönzést kap arra, hogy a korábban ismeretlen területeken a különböző kollektív egységeket ne csupán „globális” jelentőségük szempontjából, hanem elsősorban az *egyed* felől és az egyed csoportban betöltött *funkciója* felől vizsgálja. A mai napig is igen ritka a kollektív munka antropológusok és politológusok között. A hazai politikatudomány és antropológia is csupán az elmúlt évtizedben tette meg első közelítő lépéseit egymás felé (Niedermüller Péter, Hofer Tamás, Hankiss Elemér és a politikai antropológus Sebestyén Éva révén).

A politikai szociológia eszköztára a statisztikusan releváns vagy virtuális dimenziókban megfogalmazható mozgások, választások, megnyilvánulások, készletek, képességek analízisére és intézményszerűsítésük mérésére használatos; például társadalmi jogtudatot, elégedettséget, szabadsághoz való viszonyt, politikai elkötelezettséget, pártválasztást, szervezeti hierarchiát, érdekkifejezési gyakorlatot ír körül, jobbra *mennyiségi* dimenziókban, nagy társadalmi tömegekre érvényesen. A politikai antropológia kutatói szempontjai nem mennyiségi mutatókkal igazolnak tényeket, nem a nagy számok és arányok bővületében próbálják a tudomány rangját megteremteni, hanem az egyén és szerves csoportja vagy csoport és környezete közötti kapcsolatrendszerre koncentrálnak, lokálisan érvényes egyedi specifikumokból építenek föl empirikus tudást, és *kontextuális jelenségeket* keresnek.

Utaltam már többször is az antropológia filozófiai meghatározottságára. Minthogy Descola–Lenclud–Severi–Taylor nemrég megjelent kötete (1993) részletesen elemzi ennek tudománytörténeti folyamatát, itt csupán a gondolatmenetembe illeszkedő néhány utalást kockáztatok meg. Valószínűleg az európai gondolkodástörténet az oka, hogy a társadalomtudományok (s különösen a politikai szociológia) a statisztikai törvényeket tekintik meghatározó érvnek egy jelenség fontosságának definiálásakor; ugyanis csak a nagyszámú elemet tartalmazó halmaz esetén vélik igazolhatónak egy állítás valódiságát, s csupán az átlagos viselkedést tudják figyelembe venni, amivel pedig korántsem a bizonyosság, sokkal inkább a valószínűség körét írják le (magyarán az elemek számának növekedésével csökken az egyedi eseti érvényessége mindannak, amit bizonyítani próbálnak). A politikai szociológia a *globális* szemlélettel él leginkább, a *statisztikai* szabályosságok

determinizmusait érzékeli. Ezért az individuális elemzést, amelynél a valószínűségtől való eltérés, az indeterminizmus érvényesül, nem tudja *okási* modellbe illeszteni. Az emberi tartalmak és tapasztalatok leíró megközelítése viszont nem ad alapot matematikai statisztikai felhasználáshoz – ahogyan Clifford Geertz írja: „a mintasokaságok megszállottjai, a szociológusok” modelljeikkel a helyi igazságoktól az általános elképzelések felé megtett előrehaladást igazolandó „*mikrokozmosz*” *téveszméket* alakítanak ki, ahelyett, hogy a tapasztalati tanulságokat, az első kézből szerzett tapasztalatot értelmezhető jelek és szimbólumok egymásba nyúló rendszerének összességeként értékelnék (Geertz 1988a). Pedig egy nép saját kultúrájának megértése azt jelenti, hogy ezt a népet anélkül tartjuk normálisnak, hogy sajátosságait lefokoznánk; ehelyett érdekesebb összefüggéseiben értelmezni viselkedésének jelentésstruktúráit, mégpedig magára a cselekvőre orientáltan, akinek cselekedetei kulturális formák árama révén tagolódnak. Nem lehet tehát abból kiindulni, miként a szociológiában gyakorta teszik, hogy „tipikus” hatalmi relációk, „tipikus” települések, életmódok, közösségek vannak. Az antropológia eredményei *egyszerű sajátosságok* rögzítéséből állnak, amelyeknek nem erényük, hogy gigantikus jelentőségű dolgokról szólnak (amilyen a struktúra, a legitimitás, az integráció, a konfliktus, a modernizáció folyamata stb., amelyek az elmúlt fél évszázad főbb politikai, szociológiai témái). Érzékelhető aktualitású, részvételen alapuló és behatárolt területen végzett gyűjtés eredményei, *részletei* azok, amelyek fontosságot nyernek az értelmezés révén, s amelyek olyan fogalmi világba kalauzolnak, ahol találkozni lehet e kutatói behatolás nélkül ismeretlenül maradó világgal. Viszont a vélt „jelentés” kedvéért, az értelmezés tudós örömeért, egy struktúra távolságtartóan pontos leírásáért nem érdemes intézménnyé avatni valamit, csak azért, hogy osztályozhassuk. Nem érdemes a nyugati racionalitást ráhúzni egy „civilizáció kívülinek” tekintett kultúrára, vagy „peremjelenségként” kezelni valamely lokális hagyományt, ami nem érthető meg a korszakok, társadalmak és kultúrák közös vonásaira hivatkozó gondolkodásmóddal. (Erről részletesen lásd Geertz 1988a, Medick 1988; Descola 1993; Hayek 1991; Papp 1982; Wellman 1991.)

Mielőtt bármiféle arányeltolódás alakulna ki, sietve kell pontosítani, hogy az antropológusok körében sem volt sohasem teljes egyetértés a módszereket, technikákat, értelmezési lehetőségeket, témákat és megfigyelt jelenségeket elemző kutatói apparátust illetően. Tény azonban, hogy századunk hatvanas-hetvenes éveitől az antropológusok egy része lázadni kezdett a korábbi „rendszer”-fogalom és a merev rendszerezés mint univerzális tudományos követelmény ellen. Az ember-tudományok paradigmaváltása lehetővé tette nemcsak az „elavult” vagy „mervének tetsző” kutatási módszertan és szemlélet, hanem mindenféle „rendszerbe” kapaszkodás nyílt elutasítását (lásd Geertz 1988a; Medick 1988; Carr 1993; Duby–Lardreau 1993; Imhof 1993; Winch 1988). Vita tárgya lett, hogy a modern gondolkodás és a

primitív gondolkodás közös töről fakadna, amint erről Polányi Károly olyan tisztán írt: „Az archaikus gondolkodás jóval átfogóbb hallgatólagos integráción nyugszik, mint amilyenek a mai ember eszméje számára elfogadhatók”, mert a „primitív logika” szerint a rész ugyanaz a dolog, mint az egész, mivelhogy a hatás reális hordozója, ám ezzel a prelogikus képességgel együtt kell hogy járjon a részvétel, az *azonosulás* egy másik emberrel, akkor is, ha a rész és az egész nem fölcserélhető (hivatkozza Polányi Mihály 1992: 235–243.). Az etnológusok azért is mentik föl magukat ma már a formalizáló, modellalkotó lépés kötelezettsége alól, mert mesterséges modelljeik a valósághoz képest „skripturálisán” elvont tárgyak, amelyek térben ábrázolnak nem térbeli folyamatokat is, és szétdarabolt ismeretek együtteséből állítanak össze egységes képet, elvetve az empirikus megismerés „sallangjait”. Minthogy pedig az etnológia eredendően empirikus, az oksági magyarázatok pusztá spekuláció tárgyai maradnak, s nem helyettesíthetik az egyedi tények és specifikus intézmények rekonstrukcióját, az általánosoként jellemzett véletlen jelenség pontos leírását. Az antropológia tehát nem tehet mást, mint a törvények kutatása helyett a kiválasztott társadalom elmélyült ismeretére vállalkozik, s nem egyetemes törvényeit kutatja, hanem egy specifikus kultúra végső értelmezéseit adja meg. A megfigyelés joga arra kötelezi a kutatót, hogy ne csak statisztikai dimenziókkal kalkuláljon, hanem jelenségek kapcsolatait, változók viszonyát, nem-hierarchikus dimenziók tárjon föl, „kis valóságokat”, amelyek a primitív társadalomban hiányzó történeti dokumentációt pótolják. Intézmények kutatása esetében például nem elegendő a feltételezett eredetük alapját leírni, hanem a *társadalmi integrációban betöltött funkcióját* is meg kell érteni. S míg a szociológia vagy a strukturalista etnológia megengedhette magának a társadalmi tények formális sajátosságainak rögzítését (Durkheim, Lévi-Strauss), addig a modern antropológia mellőzni törekszik a mechanikus modellálást, amely az általánosítás magas fokán képes a jelenségek világából tapasztalati úton elvonni bizonyos kapcsolatformákat (s itt Montesquieu-re, Comte-ra és Kantra kell utalni). Hangadó antropológusok vallják ma már, hogy a természettudományos alapon elképzelt „törvényt” helyettesíteni kell a *megértés* szubjektív eszközével, a *specifikumokat* kell megfejteni, hiszen az emberi-társadalmi jelenségek egyediek, a cselekedetek esetlegesek és beláthatatlanok, a normatívák és általánosítások ellen pedig tiltakoznia kell az antropológusnak (erről bővebben Descola 1993: 15–33.).

Mind a kulturalista antropológiai kutatások, mind a megértő antropológia új irányzata elvetik a „bolygó szintű összehasonlításokat”, ehelyett inkább körülírnak egy kulturális rendszert és a *jelentések világának* tekintik mindezt, anélkül, hogy rigolyásan elvonatkoztatnának vagy intellektuális műveletek céljára kisajátítanák tapasztalatait. Egy kultúra kollektív megteremtőinek interpretációs eljárása ugyanolyan megismerési folyamat, mint amelyet próbál megérteni maga a kutató, aki kommentálja csupán a tapasztalatok egy variációját egy

fogalmi univerzumon belül. Ellentétben a szociológiával, amely a maga rendszerében dedukciót alkalmaz, s szemben a strukturális alapelvű kutatással, amely okokat és következményeket tételez, a fölfedező és megértő antropológia kísérleti típusú empirikus biztosítékokat, jelenségek megismerésének belső élményét és értékelésük bizonyítási eljárását kell hogy vállalja. Már századunk első harmadában Radcliff-Brown is szemben állt az „instrumentális látomások” híveivel, akik a kulturális jelenségeket természeti visszahatással vagy cél-oksággal magyarázták, illetve részben Malinowskival is, aki a maga szükséglet-antropológiájában „hét vitális szekvenciára” osztotta föl az emberek alapvető szükségleteit (anyagcsere, szaporodás, közérzet, biztonság, mozgás, növekedés, egészség). Ezért a modern antropológusoknak az az ellenérvése, amelyet a „cél-oksággal” szemben táplálnak, indokoltnak tűnik.

A társadalomtudomány Durkheim óta tudja, hogy egy társadalmi jelenség oka egy másik társadalmi jelenség lehet, így semmiféle olyan modell nem lehet érvényes a társadalomról, amely a ható (mozgató) okokra vezeti vissza a társadalmi tényeket, vagy „megelőző okot” vél látni a történések véletlenszerű folyamatában. Például a kollektív szolidaritás fenntartásának társadalmi szükséglete nemcsak közös tevékenység szabályozását feltételezi, hanem gazdasági javak adott szintjét, ismeretek átadásának folyamatosságát, sőt a hatalomgyakorlás jóváhagyottságát is, mert a csoportegységet biztosító körülmények egyúttal válaszok is: szokások, hagyományok, rítusok, mitológiák, szimbolikus eljárások, a mindezt kifejező nyelv – vagyis adott szempontból mindezek *feleletek*. Feleletek annyiban is, hogy a társadalmi integráció fenntartására szolgálnak, s nem valamely eredendő célokra vezérli őket, hanem a közös lét, közös helyzet tudat, közös eredet – márpedig minél általánosabb és bonyolultabb egy szükséglet, annál többféle válaszlehetőséget rejt magában (erről bővebben lásd Descola 1993: 33–45.).

Az emberi interakciók sokrétűsége és a bonyolult komplexitású önrendező fogalmak (amilyen például az érték, a szabadság vagy az érdek) nem okvetlenül rendeződnek ok-okozati meghatározottságokba. A csoport-konszenzusok, a hatalom működése vagy a társadalmi intézmények többsége nem valami tudatos elme tervezte képződmény; olyannyira nem, hogy változataik száma és változásai folyamata éppoly „természeti/természetes” jelenség, amilyen a velünk született tulajdonságok java része. Az európai gondolkodástörténetben és a primitív népek kutatásában is alapvetően meghatározó felfogásmód volt évszázadokig, hogy a társadalmi viselkedések, erkölcsök, tradíciók szabályait valamiféle „konstrukcionista racionalizmus” logikája mentén lehet magyarázni. Minthogy pedig a civilizációt és a kultúrát mindenkinek meg kell tanulnia a tradíciók révén, a genetikai és a kulturális átadás eredményeit egyaránt nevezhetjük tradícióknak. Néhány kiemelkedő korszakban, amilyen a felvilágosodás időszaka vagy a posztmodern kor, rendszerint megjelenik az „ősi”, archaikus élet, a

„vadember” élete utáni vágyakozás, amely jellegzetesen a kollektivisták tradíció áhításának jele. Mindkét korszakban az együttműködés és a verseny új időszaka indul, hasonló tudás és közös célok, egyenlő lehetőségek és konfliktus nélküli élet reménye válik általánossá. Mindkét korszakban elerőtlenedik a központosított politikai hatalom, az önszervező társadalom keresi új útjait és önérvényesítési lehetőségeit – szemben a versennyel, amely a reakciókészségek és a folytonosan növelt hatékonyság normáját kívánja meg. Mindkét korszakban alapvető konfliktus alakul ki a viselkedési normák és szabályok terén, miközben egyre nyilvánvalóbban reménytelen egy egyetemlegesen érvényes etikai rendszer kialakítása. Maradnak tehát uralkodóak a *tradíciók*, az ösztön és az értelem közötti szabályok, amelyek a *válaszadás szokásából* erednek és erősödnek meg. Mindkét gondolkodástörténeti folyamat a társadalmi evolúció elvét fedezi föl, s ennek tartalmaként a folyamatos adaptációt fogalmazza meg, amelynek pedig nem az egységesülés, hanem a sokszínűség az eredménye, eszköze pedig a kiválasztódáson alapul: a túlélés, vagyis az előnyös tulajdonságok továbbadása válik feltételévé. Végső soron ennek a morális és gyakorlatias létmódnak köszönheti túlélő képességét minden primitív társadalom is, nem csoda hát, ha a társadalomtudományi, s egyebek közt az antropológiai gondolkodásban is időről időre felfedezés számba megy ennek belátása. A kutatók rájöttek, hogy egy horda tagjai között az együttműködést rendszerint az örökölt ösztönök irányítják, az az egymást ismerő és megbízhatóknak tekintő emberek közötti igen szűkre szorult kapcsolat, amelyet azonos célok belátása, veszélyek és lehetőségek azonos megítélése működtet, jobbára *szolidaritás* és *etnocentrizmus* kíséretében. Ugyanakkor nyilvánvalóan pusztán mítosz Hobbes „primitív individualizmusa”, hiszen a nyitott és magányos ember hamar elpusztulhat, a „vadember” pedig soincs egyedül, mert nemcsak ösztönei kollektivisták, hanem *életének belső rendje* is a tulajdonra, szerződésre, cserére, versenyre, nyereségre és magánéletre kifejlesztett utánzás, mintakövetés, hagyományismeret, tiltás és tapasztalás folyamatában zajlik, amely normák először területileg voltak érvényesek, majd szélesebb értelemben, s összekapcsolták a kiscsoportok és egyének döntéshozatali gyakorlatát biztosító feltételrendszert. Így például a kívülállókkal szembeni ösztönös agresszivitást is kordában lehet tartani belülről, ha a csoport tagjaira azonos absztrakt szabályok vonatkoznak, s ezek érvényesek maradnak akkor is, ha az egyén átlépi a közösség, a terület vagy az ország határát. A lokálisan érvényes szabályok szétszórt és fölmérhetetlen tudást, információkat egyesítenek, amelyek épp a korábbi egyesítő célok rendszerét, az egyéni minták értékrendjét voltak hivatottak őrizni. A „rend” fogalma, mint a vele egyenértékű „rendszer”, „struktúra” és „minta” fogalma is, a rendezést, a tárgyak és események viszonyát határolja körül, egyúttal az elemek közötti tér- és időbeli kapcsolatot különbözteti meg, osztályozza, vagyis olyan újrendezéseket alakít ki, amelyek az érzékek és az ösztönök szabályozása fölél

kerülnek – így változhatnak a tradíciók, struktúrák, intézmények a viselkedési módok variációinak kiválasztódásával. Ennek a „rendnek” egyik föltétele a magasabb rendű törvény vagy a hatalom létrejötte, s ennek a rendnek a szabályai válnak nyilvánosakká a primitív társadalmi lét keretei között, amelyeket viszont a „fejlettebb” civilizációból érkezett antropológus meglehetősen nehezen képes elfogadni, mert akaratlanul is hozza magával azt a fajta *racionalitást*, amely nem az ész megértő képessége csupán, hanem (Descartes és Locke óta) cselekvési elv és minden erkölcsi érték forrása is. A törzsi társadalmakban a modern intellektuális racionalizmus által kutatott „paradicsomi állapot” éppen a *szabadság mint politikai intézmény* félreértéséből származik, hiszen az nem úgy jött létre, hogy az emberek küzdöttek érte vagy korlátaiktól akartak volna szabadulni, hanem úgy, hogy megakarták őrizni az ismert és biztonságos egyéni birtokot, a viselkedés szabályait pedig éppen ez az önvédelmi igyekezet alakította ki. Ezek tehát a rend termékei. De nem abban az értelemben, ahogy Rousseau a *Társadalmi szerződés* nyitó mondatában (Az ember szabadnak született...) szinte a vadembert teszi a haladó entellektüelek hőségévé, a tradíció, az ész és a népakarat megvalósítójává... S nem is abban az értelemben, amiként a 18–19. században konstruktivista pozitivisták és liberális pártpolitikusok egyaránt gondolták, hogy a jog és az erkölcsi rend kizárólag megtervezőinek akaratától függ, vagyis az evolúciós folyamat végén éppen azok állnak, akik erkölcs és tulajdon, szabadság és igazság intézményeit nem másként fogják föl, mint a kulturális evolúció által éppen rájuk ruházott döntéshatalmat vagy „társadalommérnökséget”. S akik ezzel a döntéshatalommal az intelligencia túlértékelése révén éltek, akik úgy hitték, hogy tudatos tervezés kérdése minden civilizációs előny, azok a tudomány, a racionalitás, a haladás és a „rend” nevében semmiféle tradicionális szabálykövetést nem fogadhattak el, sem a maguk társadalmában, sem a primitívekében.

Az „evolúció értelmének” illetően felfogása (amelynek fenti összegzése F. Hayektől származik, 1991: 14–166.) egészen a huszadik század közepéig uralta nemcsak az európai politikai gondolkodást, hanem az antropológiai kutatások java részét is. Korántsem furcsa ezért, ha a politikai antropológia lényegében csak a hatvanas évektől nevezi meg azokat a politikai természetű jelenségeket, amelyek rendszerszervező elvként működnek, illetve amelyek a korábbi kulturális antropológiai terepmunkák tapasztalataiból származnak, de politikai aspektusaikat nem nevezték meg kutatójuk. Herskovits például 1960-as könyvében utal arra a mechanizmusra, amelyre R. S. Rattrey figyelt föl (1923) a nyugat-afrikai Gold Coast (Aranypart) egyik törzsenél, az ashantiknál, ahol az „apo” rítus során a hatalmon levőknek nemcsak lehetőségük, hanem egyenesen kötelességük meghallgatni alattvalóik gúnyolódását, szemrehányásait és ellenvéleményeit az elkövetett igazságtalanságokkal szemben. Az ashanti hit szerint ugyanis ez megvédi a vezetőik lelkét a feldühítették rosszkívánságai miatti szörnyű szen-

vedésektől, mert ellenkező esetben ezek az elfojtott rosszkívánságok felgyülemlelnének, gyengítenék a hatalmon lévőköt, sőt meg is ölnék őket... (lásd Herskovits 1982: 223.). Az intézményesített magatartási formák így egyensúlyozzák az egyéniség fejlődésében rejlő egyenetlenségeket – s nemcsak a törzsi társadalomban, hanem ha olyan triviális analógiákra gondolunk, mint a görög agóra, a londoni Hyde Park, a minapi budapesti KISZ-vitakörök, vagy a mai vidéki lakossági politikai fórumok, ugyanazt a megoldást, ugyanazt a konfliktuskezelési, egyensúlyteremtési gyakorlatot találjuk. De az asszimiláció bárhol föllelhető eljárása, a szocializációs modellek számos változata, az ajándékozási ceremóniák ősi kínai, középkori magyar, század eleji porosz vagy jelenkori fülöp-szigeti variánsa ugyanilyen szervezett és rituálissá tett formája a tekintélyelismertető, illetve -elismerő szertartásnak, vagyis a hatalom, az alárendeltség, az egyezményes hűbériség *intézménye* legitimálásának, egyszóval a konszenzusnak.

Az intézmény és annak szimbolikus környezete tehát éppúgy a hatalom és a társadalom kiegyezésének, visszacsatolási megoldásainak, konszenzusképességének függvénye a törzsi vagy állam nélküli társadalmakban, ahogy a modern politikai rendszerekben. A modern állam politikai rendszere meglehetősen gyakran utasítja el a társadalom tradicionális szokásgyakorlatának intézményesítését vagy elfogadását – éppen a „haladás”, a fejlődésfogalom nevében, amelynek tartalmát persze maga határozza meg. Csakhogy a modern állam ugyancsak magára marad az efféle sikerképesség bizonygatásával. S azok a korunkban felszínre került nemzetválságok, kormányozhatatlansági problémák és *bizalomvesztések*, amelyek a hatvanas évek óta körülveszik a modern kormányzástechnikákat, illetve azok az „elég-telen” technikák, amelyek a korporatív, a direkt participációs, illetőleg pluralista rendezőelvekből fakadnak, csupán aláhúzzák a hiányát valami olyasféle válságkezelési gyakorlatnak, amely nem az önelégült hatalmi fennsőbbiségből ered, hanem a mindenkori társadalom tradíciójának mesterséges érvénytelenítéséből. E tradíciók megismerése és a politikai mező szereplőinek motiváltsága egyszerre nyújt kutatási terepet a politikatudománynak, a politikai szociológiának és pszichológiának – de amit ezek együtt sem végezhetnek el, az a politikai antropológiára marad. A tudományközi határok és szögesdrótok föl-számolása pedig immár sehol sem politikai rendszer kérdése, és sehol sem a kormányok dolga, inkább a kutatóké.

IRODALOM

- Abélès, Marc 1986. L'anthropologue et le politique... In: (dir.) *Anthropologie: état des lieux. Livre de poche, Biblio, Essay*, No. 4046, 207–233; valamint *L'Homme, Revue française d'anthropologie*, 97–98.
- Artyunov, Sz. A. 1987. *Szokás, rítus, hagyomány*. In: Hofer–Niedermüller (szerk.) 1987. 104–108.
- Augé, M. 1969. Statut pouvoir et richesse: relations lignagères, relations de dépendance et rapports de production dans la société Alladian. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 35. (Ugyanitt még számos tanulmány a rokonsági rendszer és a függéshierarchia témakörében.)
- Bailey, F.-G. 1957. *Caste and the Economic Frontier*. Manchester
 — 1960. *Tribe, Caste and Nation*. Manchester
 — 1965. Decisions by Consensus in Councils and Committees. In: *Political Systems and Distribution of Power*. London
 — 1969. *Stratagems and Spoils*. Oxford (illetve franciául: 1971. *Les règles du jeu politique*. Paris)
- Balandier, Georges 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. Paris
 — 1967. *Athropologie politique*. P.U.F., Paris (angolul: 1972. *Political Anthropology*. Penguin Books)
- Beals, A.–B. Siegel, 1966. *Divisiveness and Social Conflict: an Anthropological Approach*. Stanford
- Benot, Y. 1969. *Idéologies et indépendances africaines*. Paris
- Bernstejn, B. M. 1987. *A hagyomány és a szociokulturális struktúrák*. In: Hofer–Niedermüller (szerk.) 1987. 115–120.
- Bloch, Marc 1989. *Ritual, History and Power*. London: The Athlone Press
- Boas, Franz 1875. *Népek, nyelvek kultúrák*. Gondolat, 86–128.
- Bohannan, L. 1958. Political Aspects of Tiv Social Organisation. In: J. Middleton–D. Tait (eds.) *Tribes without Rulers*. London
- Bourdieu, Pierre 1985. Az identitás és a reprezentáció. A régió fogalmának értelmezéséhez. *Szociológiai Figyelő*, 1, 7–22.
- Bouthoul, Gaston 1966. *Les mentalités*. Paris: P.U.F.
- Carr, E. H. 1993. *Mi a történelem? Századvég*
- Cohen, R. 1969. Anthropology and Political Science: Courtship or Marriage? In: Seymour Martin Lipset (ed.) *Politics and Political Sciences*. New York: Oxford University Press
- Coleman, James–Pierre Bourdieu (eds.) 1991. *Social Theory for a changing Society*. University of California Press
- Comte, August 1974. A pozitív filozófia. In: *A szociológia története 1917-ig*. Szociológiai füzetek, 4. Budapest: MM.
- Copans, Jean 1971. L'anthropologie politique. In: *L'anthropologie. Sciences des sociétés primitives?* Paris: Denoel, 113–175.
- Daun, Ake 1988. „Svédség” mint akadály a kultúráközi érintkezésben. In: Hofer–Niedermüller (szerk.) 1988. 107–144.
- Davis, Natalie 1984. Antropológia és történettudomány a nyolcvanas években. *Világtörténet*, 2, 17–27.
- Descola, Philippe 1993. Az oksági magyarázat. In: P. Descola–G. Lenclud–C. Severi–A. C. Taylor *A kulturális antropológia eszméi*. Századvég 13–73.
- Duby, Georges–Lardreau, Guy 1993. *Párbeszéd a történelemről*. Századvég
- Durkheim, E. 1917. *A szociológia módszertana*. Franklin Társulat

- Easton, David 1953. *The Political System; An Inquiry into the State of Political Science*. New York: A. Knopf Inc.
- 1959. Political Anthropology. In: B. J. Siegel (ed.) *Biennial Review of Anthropology*. Stanford, 210–262.
- Ecsedy Csaba 1970. A társadalmi struktúra kutatása a mai szociálanropológiában. In: *Népi kultúra – Népi társadalom*. IV. Akadémiai K., 357–366.
- Eisenstadt, S.-N. 1959. Primitive Political Systems. In: B.-J. Siegel (ed.) *Biennial Review of Anthropology*. Stanford, 210–262.
- 1959. Primitive Political Systems: a Preliminary Comparative Analysis. *American Anthropologist*, vol. 61, 200–222.
- Evans-Pritchard, Edward Evan 1962. *Essay in Social Anthropology*. London: Faber & Faber
- Farber, Maurice L. 1973. A nemzeti karakter problémájának módszertani elemzése. In: *Szociálpszichológia*. Gondolat, 406–418.
- Fortes, Meyer–Edward Evan Evans-Pritchard, 1940. *African Political Systems*. New York: Oxford University Press (franciául: *Systèmes politiques africaines*. Paris 1964.
- Foucault, Michel 1966. *Les mots et les choses*. Paris
- Frazier, J. G. 1993 (1965). *Az Aranyág*. Századvég Kiadó
- Fried István 1988. Nemzetjellelem – nemzetegyéniség. *Tekintet*, 3, 62–69.
- Fried, M. 1967. *The Evolution of Political Society. An Essay in Political Anthropology*. New York
- Gaunt, David 1984. Történelem és antropológia. *Világtörténet*, 4, 3–16.
- Geertz, Clifford 1973. Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture. In: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic, 3-30. (magyarul: A sűrű leírás. In: Vári A. (szerk.) *Antropológusok a csónakban*. Akadémiai K. 13–61; valamint in: *Az értelmezés hatalma*. Századvég, 1994, 170–199.)
- 1983. *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic
- 1988a A sűrű leírás. In: Vári A. (szerk.) *Misszionáriusok a csónakban*. Akadémiai K. 24–48.
- 1988b A kultúra fogalmának hatása az ember fogalmára. *Kultúra és Közösség*, 4, 67–75.
- Gehlen, Arnold 1968. Antropológiai kutatások. In: *Modern polgári szociológia*. ELTE BTK–Tankönyvkiadó 48–65.
- A. Gergely András 1988. Egy civiltársadalmi lehetőség: az etnoregionális alternatíva. *Valóság*, 5, 98–107.
- 1989. Etnikum – hagyomány – civil társadalom. *Tér és Társadalom*, 1, 17–29.
- 1990. Másodelemzés. Városi és nemzetiségi lét magyarok és jugoszlávok körében. *Tiszatáj*, 6, 54–74.
- Gluckman, M. 1953. *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*. Paris: P.U.F.
- 1965. *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago
- Gombár Csaba 1983. Újjászületik a geopolitika fogalma? *Világosság*, 8–9, 561–568.
- 1984a A politikai antropológiáról. In: *Egy állampolgár gondolatai*. Kossuth 215–229.
- 1984b Mentalitás, érték, politikai intézmény. *Társadalomkutatás*, 3-4; valamint in: Gombár 1989, 62–71.
- 1986a *A politika partalan világa*. Budapest: Kozmosz Könyvek
- 1986b Demokratikus rendezőelvek. In: *Anarchizmus és rendezőelvek*. A Magyar Politikatudományi Társaság Évkönyve, 5–29; valamint in: Gombár 1989, 97–121.
- 1989. *Borítékolt politika*. Budapest: Pénzügykutató Rt. 210.

- Halbwachs, Maurice 1992. (1952) *On Collective Memory*. Chicago Univ. Press
- Hankiss Elemér 1985. Nemzetvallás. In: Kovács Ákos (szerk.) *Monumentumok az első világháborúból*. Műcsarnok–Népművelési Intézet 36–48.
- Hannerz, Ulf 1988. Elmélet az antropológiában: Szép-e a kicsi?
In: *Nemzeti kultúrák antropológiai metszetben*. 101–106.
- Hayek, F. A. 1991. *A végzetes önhittség*. Tankönyvkiadó
- Herskovits, M. J. 1948. *Man and his Works*. New York
- 1960. *Economic Anthropology. A Study in Comparative Economics*. New York
- 1988. Kulturális relativizmus és kulturális érték. *Kultúra és Közösség*, 4, 52–60.
- Hobsbawm, Eric 1987. *Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1870–1914*.
In: Hofer–Niedermüller (szerk.) 1987, 127–197.
- Hofer Tamás 1984. *Történeti antropológia*. Konferencia-bevezető.
In: Hofer (szerk.) 1984, 7–19.
- Hofer Tamás (szerk.) 1984. *Történeti antropológia*. Antropológiai írások, 8–10 sz.
MTA Néprajzi Kutató Csoport
- Hofer T.–Niedermüller P. (szerk.) 1987. *Hagyomány és hagyományalkotás*.
MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarorsággutató Csoport
- Hofer Tamás–Niedermüller Péter (szerk.) 1988. *Nemzeti kultúrák antropológiai metszetben*. 1988. MTA Néprajzi Kutató Csoport és OSZK Magyarorsággutató Csoport
- Hoppál Mihály–Niedermüller Péter (szerk.) 1983. *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből*. Tömegkommunikációs Kutatóközpont
- Keesing, Roger M. 1971. Structures of Inequality. In: *Cultural Anthropology a Contemporary Perspective*. New York: Holt & Co. 330–385.
- Kelemen János 1969. Strukturális kontra antropológia. *Filozófiai Szemle*, 3, 467–493.
- Klaniczay Gábor 1984. *A történeti antropológia tárgya, módszerei és első eredményei*. In: Hofer (szerk.) 1984, 23–60.
- Lagroye, Jacque–Vincent Wright, 1982. *Les structures locales en Grande-Bretagne et en France*. La Documentation Française, 4687–9.
- Landmann, Michael 1968. Filozófiai antropológia. In: *Modern polgári szociológia*. ELTE BTK–Tankönyvkiadó 66–98.
- Lasswell, H. D. 1936. *Who Gets, What, When, How?* New York–London: Whittlesey House
- Leach, E. R. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. Boston: Beacon Press
- 1968. *Critique de l'anthropologie*. Paris: P.U.F.
- Leiris, Michel 1951. *Race et civilisation*. Paris: Unesco–Gallimard;
valamint in: *Cinq études d'ethnologie*. 1969. Paris: Denoel
- Lévi-Strauss, Claude 1944. *The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe: The Nambikwara of Northwestern Mato Grosso*.
Academy of New York, series 2, 7. no. 1, 16–32.
- 1962. *La pensée sauvage*. Paris: Plon
- 1963. *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.
- 1973. *Szomorú trópusok*. Budapest: Európa Kiadó
- Lewis, Oscar 1970. *Anthropological Essays*. New York: Random House. (Részlet magyarul: A szegénység kultúrája. In: *Kultúra és Közösség*, 1988/4, 94–105.)
- Lloyd, P. 1965. The Political Structure of African Kingdoms: an Exploratory Model.
In: *Political Systems and the Distribution of Power*. A.S.A Monograph, 2., London
- Lowie, R.H. 1969. (1920) *Traité de sociologie primitive*. Paris
- 1937. *History of the ethnological Theory*. New York: Holt & Co.

- Lyotard, Jean-François 1979. *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit (magyarul in: A posztmodern állapot. J. Habermas, J.–F. Lyotard, R. Rorty tanulmányai. Századvég 1993. 7–144.)
- Maget, Marcel 1968. Problèmes d'ethnographie européenne. In: *Ethnologie générale. Encyclopédie de la Pléiade*. 1247–1338.
- Maine, Henry Sumner 1988. *Az ősi jog*. Gondolat
- Malinowski, Bronislaw 1972. *Baloma*. Gondolat
- Manganaro, Marc (ed.) *Modernist Anthropology. From Fieldwork to Text*. Princeton Univ. Press
- Marcuse, Herbert 1990. A politikai univerzum bezárulása. In: *Az egydimenziós ember*. Kossuth 41–77.
- Markarjan, Edvard Sz. 1987. *A kulturális hagyományok elméleti kulcskérdései*. In: Hofer–Niedermüller (szerk.) 1987, 67–103.
- Marton Imre 1983. A nemzeti identitás történelmi alakváltozásai. *Világosság*, 8–9, 574–580.
- Mauss, Marcel 1967. Essai sur le don. In: *Sociologie et anthropologie*. Paris — 1947. *Manuel d'Ethnographie*. Paris: Payot
- Medick, Hans 1988. *Misszionáriusok a csónakban?* In: Vári (szerk.) 1988, 62–109.
- Morgan, Lewis. H. 1961. (1871) *Az ősi társadalom*. Gondolat
- Morgan, Prys 1988. *Az elmúlástól egy átfogó látomásig: A walesi múlt keresése a romantikus korban*. In: Hofer–Niedermüller (szerk.) 1988, 180–261.
- Murdock, George 1949. *Social Structure*. Budapest
- Nadel, S.-F. 1942. (1971) *Byzance noire*. London, (Paris)
- Nicholas, R.-W. 1965. *Factions: a Comparative Analysis*. In: *Political Systems and the Distribution of Power*. London
- Niedermüller Péter 1981a *A mindennapok folklórja avagy a folklór mindennapjai*. *Folklór – Társadalom – Művészet*, 7, Népművelési Intézet, 192–219.
- 1981b *Folklorizmus és társadalomkritika*. *Folklór – Társadalom – Művészet* 9, Népművelési Intézet, 61–67.
- 1984. *Városi antropológia: történeti megközelítések*. In: Hofer (szerk.) 1984, 97–105.
- Nisbet, R. 1969. *Social change and History*. New York
- Organisation villageoise et autorité politique dans l'Afrique traditionnelle*. Communication au 2. Congrès International des Africanistes. Dakar, 1967. dec.
- Papp Zsolt 1982. *Struktúra és identitás, a társadalmi integráció típusairól*. In: Várnai Gy. (szerk.) *Rétegződés-modell vizsgálat I. Elméletek és hipotézisek*. Budapest: Társadalomtudományi Intézet, 83–92.
- Parsons, Talcott 1988. *A kultúra és társadalmi rendszer módosított elmélete*. *Kultúra és Közösség*, 4, 61–66.
- Polányi Károly 1976. *Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet*. Gondolat
- Polányi Mihály 1992. *Filozófiai írásai*. Budapest: Atlantisz
- Pouillon, J. 1964. *La structure du pouvoir chez les Hadjerai (Tchad)*. *L'Homme*, sept.-dec.
- Poulantzas, Nicos 1968. *Pouvoir politique et classes sociales*. Paris
- Radcliff-Brown, A. R. 1971. *A rokonsági rendszerek vizsgálata*. In: Somlai Péter (szerk.) *Tanulmányok és műhelymunkák*. Szociológiai Füzetek, 1, Budapest: MM, 45–89.

- 1982. A funkció fogalma a társadalomtudományban. In: Tálasi I. (szerk.) *Néprajzi szöveggyűjtemény*. Tankönyvkiadó, 241–250.
- Rey, P.-P. 1977. Contradictions de classes dans les sociétés lignagres. *Dialectiques*, 21, 116–133.
- Ribeiro, Darcy 1979. *Frontières indigènes de la civilisation*. Union Générale d'Éditions, Inédit, s. 10/18.
- Rodman, Hyman 1963. The Lower-Class Value Stretch. *Social Forces*, (Vol. 42) 2, 205–215.
- Róheim Géza 1984. (1932) *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. Gondolat
- 1988. (1967) A modern nemzetek. *Kultúra és Közösség*, 4, 78–93; valamint in: *Psychoanalyse et anthropologie*. Paris: Gallimard
- 1993. (1931) *A csurunga népe*. Budapest
- Rohmann, K. A. 1985. From Authority to Absolute Domination in Our Administered World. In: *Modernisation*. New York: Paragon House Publishers. 49–66.p.
- Rouquette, Michel-Louis 1988. *La psychologie politique*. Paris: P.U.F.
- Sahlins, M.-D. 1961. The Segmentary Lineage: an Organisation of Predatory Expansion. *American Anthropologist*, (Vol. 63) 2, 322–345.
- Sebean, David Warren 1988. Az egység szent köteléke. A közösség egy tizenhárom éves boszorkány szemében (1683). In: Vári (szerk.) 1988, 156–191.
- Sebestyén Éva 1990. A hatalom és az autoritás: a falufőnök és az ágazatvezetők viszonya Angolában. In: *Etnológiai tanulmányok 5. Történelem és Kultúra sorozat*, Budapest: MTA Orientalisztikai Munkaközösség 102–106.
- Service, E. R.–M. D. Sahlins.–E. R. Wolf, 1973. *Vadászok, törzsek, parasztok*. Kossuth
- Sfez, Lucien 1988. *La symbolique politique*. Paris: P.U.F.
- Shils, Edward 1987. A hagyomány. In: Hofer–Niedermüller (szerk.) 1987, 15–66.
- Southall, A. 1965. A Critique of the Typology of States and Political Systems. In: *Political Systems and the Distribution of Power*. A.S.A. Monographs, no. 2. London
- Sumner, William Graham 1978. *Népszokások*. Gondolat
- Swartz, M. 1968. *Local Level politics. Social and Cultural Perspectives*. Chicago: Aldine
- Swartz, M.–V. Turner–A. Tuden (eds.) 1966. *Political Anthropology*. Chicago
- Tagányi Zoltán 1990. *A társadalmi intézmények fejlődése és a szokásjog*. Budapest: MTA Szociológiai Kutató Intézet
- Tárkány Szűcs Ernő 1981. *Magyar jogi népszokások*. Gondolat
- Terray, Emmanuel 1969. *Le marxisme devant les sociétés „primitives”: deux études*. Paris: Maspéro
- Turnbull, C. M. 1970. *Afrikai törzsek élete*. Gondolat
- Vajda Mihály 1990. Hozzárendelt tudat és osztályelemzés: elmélet versus empiria. In: *Marx után szabadon...* Gondolat 65–96.
- Vári Attila (szerk.) 1988. *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben*. Akadémiai K.
- Vélez-Ibanez, Carlos G. 1986. A mítosz használata a marginalitásban. In: A. Lammel–Niedermüller P. (szerk.) *Folklor – Kultúra – Társadalom*. Művelődéskutató Intézet 61–70.
- 1988. A marginalitás mítoszai. *Kultúra és Közösség*, 4, 106–112.
- Walzer, M.–E. Kantowicz–J. Higham–M. Harrington, 1982. *The Politics of Ethnicity*. Harvard Univ. Press
- Weber, Max 1967. *Gazdaság és társadalom*. Budapest: KJK. (valamint bővített kiadás: I/1., II/1. kötet, 1990–91.)

- 1970. *Állam. Politika. Tudomány*. Budapest: KJK.
- Wellman, B. 1991. Strukturális elemzés: A módszertől és metaforától az elmélet és a tartalmi kérdések felé. In: Angelusz R.–Tardos M. (szerk.) *Társadalmak rejtett hálózata*. Magyar Közvéleménykutató Intézet 307–352.
- White, L. A. 1973. *A kultúra fejlődése*. Szociológiai füzetek, 5. Budapest: MM.
- Winch, Peter 1988. *A társadalomtudományok eszméje és viszonya a filozófiához*. Akadémiai K.
- Winckler, E.-A. 1970. Political Anthropology.
In: B.-J. Siegel (ed.) *Biennial Review of Anthropology*. Stanford
- Wundt, W. 1928. (1912) *Elements of Folk Psychology*. New York: Macmillan

