

A POLITIKAI ANTROPOLÓGIÁRÓL*

GOMBÁR CSABA

Néhány éve Tonga, Samoa és a pápuák földje független országokká váltak. Olyan területek ezek, amelyeket jó, ha útleírásokból vagy néprajzi elemzésekből ismerünk kissé. A körülbelül másfélszáz ma létező államalakulatból százat, mint legalábbis formálisan független államot, e században kellett vagy kellett volna megismernünk. Ezek jó része a legutóbbi időkig a gyarmati függés valamilyen formájában élt, és társadalmi fejlettségére az úgynevezett primitív állapot volt a jellemző. Mit is takar ez a minden létező különbséget elfedő és persze lekezelő fogalom, a „primitívség” politikai tekintetben? Mire épülnek az új, a szándékok szerint nemzetállami formák? Mi az a befogadó közeg, amelynek adaptálnia kell vagy kellene a különböző politikai exportcikkek, a számukra ajánlott politikai intézményeket? Miként és mivé változott ezen népek politikai, vagy politikai-ként is felfogható szervezethez?

A mindössze néhány évtizede kialakult politikai antropológia közvetlenül ezekkel a kérdésekkel foglalkozik. Érdemes erről a kutatási területről tájékozódni, mert hatása és jelentősége messze túlmutat az általános antropológia kérdéskörén, és eredményei mind a politikatörténet, mind a politikaelmélet szempontjából elhanyagolhatatlanok.

Georges Balandier, a politikai antropológia neves francia kutatója egy összefoglaló munkában (G. Balandier, 1967) vizsgálja meg a törzsi-nemzetségi társadalmak politikai jellegzetességeire vonatkozó kutatásokat. Ezek a kutatások jelentősen tágítják a politikai gondolkodás horizontját. Hiszen a társadalomtudományban használt politikai fogalomrendszerünk érthetően Európa-centrikus, sőt többnyire Nyugat-Európa-centrikus. Ez pedig paradox módon sokszor egy „európai provincializmust” eredményez és a legkisebb ellenállás irányában haladva, ami nem illik bele a nyugat-európai fejlődésbe, azt a tradicionális fogalmi krumpliszákjába helyezük.

A tradicionális uralom weberi fogalma (M. Weber, 1967), mint a modernnel, a racionálissal – jelen esetben a racionális-bürokratikus állammal – szembenálló, azt történetileg megelőző, mint orientációs fogalom bizonyos elvontságban joggal használható. A világ népeinek többsége azonban a legutóbbi időkig ebben a tradicionális állapotban leledzett, de korántsem egyformán. A kialakult és most alakuló modern politikai rendszerek jelentős mértékben meghatározottak a tradicionális uralom fogalmi burkában rejlő politikai variációk által. Ezeket a változatokat, protopolitikai viszonyokat, a még csak kvázi-politikai státuszokat és szerepeket vizsgálja a politikai antropológia.

*Az alábbi néhány politikai antropológiai írás ismertetése jelen esetben politikaelmélet iránti érdeklődésből fakad, ami természetesen csak egyike a lehetséges nézőpontoknak.

A magyar nép honfoglalás előtti politikai történetéről például már számos dolgot kiderítettek a szakkutatások. Lehetséges, hogy olyan széles körű és pontos ismereteink soha nem lesznek a honfoglaló magyarság politikai viszonyairól, mint amelyet az általuk használt kard vagy nyeregtípusokról olvashatunk (Kőhalmi K., 1972). A nyelvészek, történészek és régészek által vázolt kép a magyarság kettős fejedelemségi politikai intézményéről, a nemzeti jellegű hatalmi tagoltságáról azonban (László Gy., 1944, Dienes I., 1972, Györfly Gy., 1977) értelmezhetőbbé és talán bővíthetőbbé válik, ha az eddigi eredmények összevethetők a politikai antropológia már eddig értelmezett adattömegével.

Amikor a hazai társadalomkutató kitekint az európai politikából, akkor legfeljebb az „ázsiai despotizmussal” példálódzik. Kétségtől még erről tudunk a legtöbbet a marxista kezdeményezésű közzétételén. Ne felejtjük el azonban, hogy Marx és Engels koruk élvonalbeli antropológusainál tájékozódtak ezekről a kérdésekről. Morgan óta viszont az antropológia is fejlődött.

Az antropológia pedig nemcsak tárgyi néprajz, mint ezt általában ugyan tudjuk, hanem eltérő kultúrák és társadalmi szervezetek összetett feltárása. Egy mozsártörő vésett motívumainak változása persze nem kevésbé érdekes mint a nemzeti politikai viszonyok változása. Az utóbbi azonban már nélkülözhetetlen a politika elmélet-történeti szemléletéhez. C. N. Parkinson neve nálunk széles körben ismert a bürokráciára vonatkozó ironikus írásából. Érdemes itt utalni viszont arra a szakkönyvekben idézett véleményére, hogy a politikai antropológia segítségével a politikai eszmék világtörténete írható majd meg.

Nemcsak számunkra itt és most fontos kérdés, hogy milyen a hatalmi osztottság, milyen az uralmi szerkezet, mikor és hogyan keletkezett az állam, lehetséges-e politikai mobilitás, milyen az ideológiai és a politikai gyakorlat viszonya, és így tovább, hanem ez a törzsi-nemzeti társadalom antropológusok által eddig feltárt anyagán is vizsgált és értelmezhető.

A POLITIKAI ANTROPOLÓGIA TÖRTÉNETE ÉS TÖRTÉNETISÉGE

A politikát vizsgáló tudományoknál általában is megállapítható: egyrészt nagyon régi a politikára vonatkozó tudományos érdeklődés, másrészt ezek mint önállóan művelt diszciplínák nagyon fiatal tudományok. A politikai antropológia is nagy elődjei közé számíthatja Arisztotelészt, Bacont vagy Machiavellit, akik összehasonlítás végett kitekintettek saját politikai rendszerükből és legalábbis észlelték az úgynevezett primitív politikai berendezkedéseket, ugyanakkor a politikai antropológia mint viszonylag önálló tudományág egy ma már klasszikusnak számító tanulmánykötettel csak 1940-ben mutatkozott be (M. Fortes és E. E. Evans-Pritchard, 1940).

Ez a bemutatkozás természetesen nem volt híjával figyelemre méltó előzményeknek. G. Balandier igen fontosnak tartja a Montesquieu alkotta fogalmat, az „orientális despotizmust”, ami később Marxnál nyert már konkrét antropológiai anyagon koncepcionális értelmet. Még jelentősebb viszont szerinte Rousseau munkássága, aki már határozottan a „vad” népekre irányította figyelmét politikai szempontból is. Rousseau-ról Lévi-Strauss is nagy reverenciával nyilatkozik, mikor megjegyzi, „hogy Rousseau és kortársai jó szociológiai ösztönről tettek tanúságot, amikor megértették, hogy kulturális magatartások és

tények, olyanok, mint a társadalmi szerződés és a megegyezés, nem másodlagos képződmények, mint ellenfeleik állították, különösen Hume, hanem a társadalmi élet nyersanyagai, és nem tudunk olyan politikai szervezeti formát elképzelni, amelyekben ezek jelen ne lennének” (C. Lévi-Strauss, 1973). S ha már a társadalmi szerződés került szóba, talán nem fölösleges Figgis véleményére is utalni, miszerint a köztudatban többnyire fikciónak minősített szerződés – bár valóban történetietlen, azaz az egyének tudatosan és tényszerűen nem mondtak le önállóságukról a közakarát javára – valójában a hűbériség íratlan felelősségviszonyaihoz is jól simuló elgondolás volt, miközben támadta annak kérlelhetetlen szubordinációját (J. N. Figgis, 1907).

Mindenesetre a felvilágosodással megkezdődik a politikai szemlélet „deoccidentalizálása” és Balandier ezt tekinti Marx és Engels vonatkozó munkássága nélkülözhetetlen előzményének, akik szerinte az időközben alakuló társadalmi antropológia realitásán átértékelik az egész politikai filozófiát.

Az evolucionizmus, majd a funkcionalizmus stádiumaiban fejlődő etnológiai kutatások – alapvetően persze a pozitívizmus által befolyásoltan – a két világháború között intenzív terepkutatásokat folytatva általában a filozófia nagy ellenzőivé válnak. Tényeket kell kutatni, nem pedig filozofálni – válik általánossá a vélekedés. „Éppen itt az ideje, hogy az Ember kutatója is joggal mondhassa el ‚Hypotheses non fingo’ (hipotézist nem állítok fel) – vallja Malinowski (B. Malinowski, 1972). Így aztán nem véletlen, hogy a politikai antropológia is a funkcionális szemlélet jegyében születik meg és rögtön szembeszáll a filozófiával. Fortes és Evans-Pritchard programadó tanulmányukban kifejtik, hogy azzal kell foglalkozni, ami van, nem pedig azzal, aminek lennie kellene, mint azt a hagyományos polgári politikai filozófia teszi. Induktív leírásokra és komparatív elemzésekre van szükség, nem pedig prekoncepciókra és hipotézisekre. Eközben viszont kifejtik a funkcionalizmus prekoncepcióját és hipotézisét, azt, hogy a szegmentáris – azaz még állam nélküli, rokonsági-leszármazási ágazatokra tagolt – társadalmakban nincs domináló ágazat és a leszármazás szerint és funkcionálisan osztott szegmentumok között koordináció, szolidaritás és végső soron egyensúly van. Az egyensúly, az a sokat hangoztatott ekvilibrium válik az „államtalan” társadalmak mindent megmagyarázó kulcsszavává.

A primitív politikai viszonyok három fázisa adott így az egyensúly kimutatása számára. Az első az acephalos, azaz fejnélküli társadalom, ahol stabil uralmi posztok még nincsenek, mint például az ausztráliai őslakosoknál. A másik a nemzetségek szerint tagolt szegmentáris társadalom, ahol az uralmi pozíciók döntően nemzetséghez kötöttek, ami a világon nagyon sok helyen tapasztalható gyakorlat. A harmadik pedig a „primitív”, vagy archaikus állam, mint például a Polányi által is izgalmasan megrajzolt rabszolgatartó Dahomey (Polányi K., 1972). Mindhárom típus tradíció által irányított, funkcionálisan egyensúlyban levő, immobil és prehistorikus a funkcionalizmus felfogásában. Ahol pedig a kutató éppen nem talált durkheimi értelemben társadalmi szolidaritást és strukturális egyensúlyt, akkor a helyzetet anómiaként, patológikus jelenségként értelmezte.

Ezt a felfogást kérdőjelezte meg Leach 1954-ben megjelent munkája (E. Leach, 1954). A szerző véleménye szerint a valóságos politikai rendszer messze nincs úgy egyensúlyban, mint az eszmék rendszere. „Stabil egyensúly” csak a társadalmi struktúra modelljében van, de nem a valóságban, még ha a bennszülöttek a kikérdezés során mindig ekvilibriumról látszanak is vallani. Egyensúly csak az antropológus és e mítoszt recitáló bennszülött fejében van, de nem a bennszülött közösség hétköznapijaiban.

Ha Leach álláspontját úgy fogalmazzuk, hogy a dolgok kapcsolata és rendje más, mint az eszmék kapcsolata és rendje, akkor ez valójában nem Spinoza ismert tételét cáfolja, csak a két szféra merev azonosságát nem fogadja el. Nem Spinoza ellen szól e tétel – aki egyébként a politikai antropológia elődjeként konkrétan is figyelembe veendő (Spinoza, 1953., 1957) –, hanem Radcliffe-Brown funkcionális antropológiája és a Parsons-féle szociológia ellen. A fő kérdés Leach szerint az, hogy miként történik a változás és mi a változás mechanizmusa a „primitív” népek között. Az, hogy a rituális kifejezések mindig inkonzisztensek a valósághoz képest – mondja Leach –, ez mindenkor szükségszerű a tényleges társadalmi és politikai szisztéma megfelelő működéséhez. Ezzel, úgy véljük, nemcsak a burmai kacsinok körülményeiről mond érvényeset, ahol vizsgálatait folytatta, hanem az ideológia politikai szerepéről általában.

A funkcionalizmus sugallta történelmietlenségről pedig az a véleménye, hogy nem a törzsi-nemzetségi társadalmak történetietlenek, hanem az az antropológus – és itt Malinowski felé vág –, aki nem az 1914-ben tapasztalt trobriandi társadalomról beszél, hanem a trobriandi társadalomról. Így azután már nem meglepő, hogy kijelenti: nincs számára unalmasabb, mint antropológusok deskripcióit olvasni tárgyokról és mítoszokról, ha azok nélkülözik a történelmi és a koncepcionális magyarázatokat.

Georges Balandier is igen nagyra értékeli Leach munkásságát. Szerinte ma már a politikai antropológia nem tekintheti tárgyát szinkronikus folyamatoknak, hanem csak diakrónikusnak, bármilyen nehéz is a történelmi jellegű kifejtés. A strukturalizmus eredményezte szinkronikus szemléletet a politikai ideológiaként is felfogható mítoszelemzésénél ő is gyümölcsözőbbnek tartja, de csak mint kiegészítő módszert, mivel az úgynevezett tradicionális társadalmak soha nem egy tradíció által végtelenen determinált egyidejűségben leledzenek, hanem a feltételektől függően alakították, alakítják, vagy időlegesen képtelenek kialakítani az államot mint történelmi produktumot. Mindezek az elméleti szempontok oda vezettek a politikai antropológiában is, hogy fel kellett, fel lehetett adni a politikai filozófiával szembeni gyanakvásokat.

Meg kell ugyan jegyezni, hogy a gyanakvás talán túl enyhe kifejezés. A pozitívizmus, a viselkedésre irányított és korlátozott szemlélet, Max Weber értékmentességet kívánó kutatói irányultsága a társadalomtudományokban általában is és a politikai elemzések területén konkrétan is oda vezetett, hogy a filozófiai analízis ellenében a scientizmus oly rohamosan terjedt, mint a cargo kultusz Melanéziában (M. Stretton, 1969). Ennek hatásaként az ötvenes években sokan már halottá nyilvánították a politikai filozófiát. Csakhogy korainak bizonyult a halotti bizonyítvány kiállítása – mondják egy mai politikai filozófiai összeállítás szerkesztői (A. de Crespigny és K. Minoque, 1975).

Nem célunk ugyan a politikai filozófia elismertségének és hasznosításának tudománytörténeti hullámszását ismertetni, de az mindenképpen hangsúlyozandó, hogy az ötvenes évek óta a politika filozófiai eljárás módokkal történő elemzése egyre gyakoribb. A második világháború után a szociológiai módszerekkel is fölfegyverkezett amerikai politikatudomány – nem függetlenül az Egyesült Államok nagyhatalmi szerepétől – globálisan kiterjeszkedett és az úgynevezett „area studies”, a területi-helyi politikai elemzések a világ minden számukra hozzáférhető pontján folyamatos föladattá váltak. A döntően pragmatikusság által vezérelt vizsgálódások azonban meglehetősen hűjával voltak az elméleti és politikaelméleti összefüggéseknek, főként az afrikai és ázsiai területen, ahol az interdiszciplinaritás az együtt dolgozó antropológusok, szociológusok és politikai elemzők

között jórészt csak formális követelmény maradt (R. Cohen, 1969). Mindez fokozottan ráirányította a figyelmet a politikai összefüggések elméleti vizsgálatának hiányára és a politikai filozófia elparentálásának hibájára. Úgy látszik, hogy angolszász körben erre leginkább az angliai kutatók figyeltek föl és tettek nem is keveset a politikai filozófiai fölélesztéséért (M. Stretton, 1969., M. Cranston, 1973., W. J. M. Mackenzie, 1978). Mindez persze túlmutat a politikai antropológia kérdésein, de korántsem független attól.

A politikai antropológiát egyébként nem véletlenül művelték az angolszász és általában a gyarmattartó országokban. Az angol gyarmati uralom alapelve, az „indirect rule”, a közvetett irányítás, eleve megkövetelte, hogy a gyarmatot irányító adminisztráció megfelelően kapcsolódhasson a gyarmatosított terület eredeti politikai viszonyaihoz. Egy „primitív”, patrimonális állam esetén például a gyarmatosítás végtelenül labilissá tette a belső helyzetet, mivel politikailag és a misszionáriusok tanítása által is deszakralizálta a központi hatalmat jelentő főnöki funkciót. A főnök így vagy a gyarmatosítók kiszolgálójává, vagy reménytelen ellenállóvá vált. Mindkét esetben azonban megrekedt az állam kialakulását jelentő szerves, belső fejlődés, és a patrimonálishoz képest a szegmentáris, kifejezetten rokonsági viszonyok konzerválódtak, mint a politikai rezisztencia hathatósabb elemei. Ezekről a kérdésekről a politikai antropológusok sok figyelemre méltót tudtak mondani.

A második világháborút követő dekolonizációs hullám nem kevésbé tette nélkülözhetetlenné a politikai antropológia ismeretanyagát. Bármely neokolonizációs szándék végrehajtásához ugyanis a direkt gyarmatosításhoz képest sokkal finomabb és konkrétabb ismeretekre van szükség a belső politikai viszonyokra vonatkozóan. Talán ebben az értelemben is beszélhetünk a „practical anthropology” fogalmáról, nemcsak olyan esetben, mint Margaret Meadé, aki az óceániában tapasztalt férfi–nő viszony alapján, egy magasabb távlatból tudott érvényeset és újat mondani ugyanerről a viszonyról fejlett körülmények között (M. Mead, 1970). És talán nem önkényes itt említeni Hobsbawm írását is, amely szintén alkalmazott politikai antropológia a XX. századi európai „társadalmi banditizmus” tárgyában. „A maffia és a társadalmi banditizmus végtelenen archaikus és politikai előtti jelenségek, éppen ezért nehéz modern politikai terminológiával minősíteni bármelyiket” – írja a szerző (E. Hobsbawm 1974). Ugyanekkor nagyon is jól tudjuk, hogy ezek a protopolitikai képződmények a modern európai társadalom zárányaiban milyen jelentősek az olasz vagy a spanyol anarchista mozgalmak megítéléséhez.

Mindenesetre tévedés lenne, ha a politikai antropológiát születési dátuma és körülményei miatt egyszerűen az imperializmus eszközeinek tekintetnénk. A kutatók által feltárt ismeretek és összefüggések egyaránt alkalmasak egymástól nagyon is különböző politikai törekvések előmozdítására. Jelentősebb összefüggés azonban a tudomány belső fejlődéséből adódó eredmény, a politikának és a politikai gondolkodásnak egy differenciáltabb megközelítési lehetősége. A politikai antropológia is nélkülözhetetlen és egyenrangú része annak a szintetikus törekvésnek, mely olyan szerencsésen elválaszthatatlan közelségbe hozta a politikai filozófiát, politikatudományt és politikai szociológiát, és aminek eredményeivel ma már kézikönyvekben is találkozhatunk (R. E. Dowse és J. A. Hughes, 1972., W. Feigelman, 1972). Egyik tudományos ágazat sem alaptalanul sorolja így elődjei közé Arisztotelészt, s a szintetikus törekvéseket tekintve nem is érdemtelenül.

A politika szférájának közkeletű értelmezései – mint tudjuk – korántsem egyértelműek. A csak az államra összpontosuló és ma már meghaladott érdeklődést felváltotta a főként hatalomra való koncentráció, ami viszont a különböző hatalomértelmezésekben parttalaná tette a politika fogalmát. Ha ugyanis minden személyes befolyást hatalomként, és így közvetlenül politikaiként fogunk fel, akkor a politika könnyen pszichológiává párolódik.

A harmincas években induló politikai antropológia ezért igen nehéz helyzetben volt, e tekintetben is, a politikai tudomány akkori chicagói iskolájának parttalan hatalomfelfogása miatt. H. D. Lasswell ugyanis, az iskola legerősebb egyéniségeként szinte máig hatóan, de mintegy másfél évtizedig jóformán kizárólagos hatással a politika tárgyát a befolyásoló és befolyásoltak viszonyában határozta meg (H. D. Lasswell 1936).

A „primitív” népek politikai kérdéseit vizsgáló kutatók így gyümölcsözőbbnek vélték Durkheim és Weber fogalmainak kölcsönzését. A politikai mozzanatokot a durkheimi szakrális és profán dichotómiával közelítették, illetve Weber uralmi típusai által kívántak eligazodni. Kifejezetten antropológiai indíttatású fogalomként pedig Morgan „területi szervezethez” terminusa volt kéznél a politika megtalálásához.

A kutatás tárgyának viszonylag pontos kijelölése így óhatatlanul felvetette a politika filozófikus megközelítésének problémáit, hiszen a tényismeret jóval megelőzte annak kezelési lehetőségét. Hiszen az ma már jórészt elméleti megfontolás kérdése, hogy a Malinowski által a Trobriand-szigeten vizsgált kula-kört pusztán gazdasági kapcsolatként, vagy egyúttal valamiféle politikai jellegű, összetartó organizációként értelmezzék, mivel a rituális ajándékcsere néha semmiféle gazdasági hasznossága nem fedezhető fel. Fokozatosan nyilvánvalóvá vált, hogy például a rokonsági szervezethez szemben a területi szervezethez egyáltalán nem vezet világos elhatárolódáshoz. Egyrészt azért nem, mert a legprimitívebb hordák is lokalizálhatók területileg, mégis vannak bizonyos hordaközi kapcsolatok, másrészt azért nem, mert politikailag már erősen differenciált archaikus államoknál is a nemzeti-leszármazási kapcsolatok politikailag funkcionális jelentőségűek. Nem is beszélve arról, hogy a „primitív” népek többségét kitevő szegmentáris társadalmakban épp e rokonsági kapcsolat a politikai szervezet hordozója.

A szakrális és a profán megkülönböztetés még az előzőnél is kevésbé alkalmas a törzsi-nemzeti formáció politikai mozzanatainak megközelítéséhez, mert a politikai hatalom nemcsak ezen népeknél jelentkezik mindig szakrális formában, hanem az európai történelemben is így adott ez a legújabb korokig.

Leginkább használhatóvá így azután a weberi tradicionalizmus fogalma vált számtalan al- és hibrid típus kidolgozásával a politikai uralom értelmezésére.

A kutatások során világos lett, hogy a „primitív” társadalmak intézményei multifunkcionálisak, azaz vannak már bizonyos politikai jellegű akciók és elképzelések, de ezek még teljességgel elkülöníthetetlenek formailag a gazdasági vagy a szakrális mozzanatoktól. Ez persze még semmi specifikusat nem tartalmaz ezen társadalmak politikai mozzanataira, ha arra a marxista álláspontra gondolunk, ahogy Tőkei Ferencel egyetértve például Görgényi Ferenc is értelmezi az államot és a politikát, azaz hogy az viszonylagos önállóságában csak a kapitalizmusban válik adottá. (Görgényi F., 1973). A politika azonban mint tevékenységek cseréje, mint a mindig konfliktusos társadalmi szerkezet viszonylagos

egységben tartása az egészre vonatkozó reális döntésekben mozgó hatalom alapján, már az archaikus állam megjelenése előtt is megtalálható.

A marxi gondolatok alapján világos, hogy a politika csak a kapitalizmus megjelenésével emancipálódik más társadalmi szféráktól, de az emancipálódás történelmi előzményei a társadalmi formációk váltásában fejlődnek a viszonylagos elválásig és ennek kezdetei a „primitív” társadalmakban már adóttak. Az állam, a politikai rendszer valóban csak a kapitalizmusban áll elő a maga viszonylag tiszta formájában és a „politika primátusának” Lenin jellemezte fényében, de nem kétséges, például Leach vizsgálataiból, hogy a burmai felföld kacsinjai már formailag is differenciált tevékenységet folytatnak e tekintetben is, bármennyire rejtett, protopolitikai jellegűek is ezek a formák. Az iszlám umma kialakulásával ugyan nem szűnik meg a beduinok nemzeti szervezete, de Simon Róbert elemzése alapján talán joggal véljük, hogy az új szervezeti forma lényegében csiraállapotú politikai közösség és messze több mint vallási szervezet (Simon R. 1967). Ezért alapvető fontosságú az adott kérdésben Balandier véleménye, amikor arra utal, hogy a törzsi-nemzeti formációnál jogosulatlan a politikát nyelvi „kódokra” vagy rokonsági „hálókra” redukálni. A mítoszok ugyanis legalább annyira a politikai ideológia funkcióját is betöltik, mint a mágikus vallásosságét és az csak egy hatalmi felállás következménye, hogy a mindig fellelhető mítosz-variációk közül melyik számít apokrifnak és egyúttal egy opposzió ideológiájának. A rokonsági kapcsolatok pedig, mint ahogy többek között Leachtól tudhatjuk, legalább annyira tárgyai egy genealógiai manipulációnak, mint a tényleges vérségi kapcsolatoknak.

A kutatások során tehát kialakul egy orientációs elméleti keret, melyben a legprimitívebb szinten a rokonsági vonatkozások teljesen egybeesnek a politikai mozzanatokkal, de ami nem teszi lehetővé Lévi-Strauss számára, hogy például a nyambikvara indiánok között értelmezni próbálja a döntően konszenzus és nem a kényszer alapján létező hatalmi posztot. Ennél fejlettebb forma a szegmentáris társadalom, amelyben nem minden rokonsági kapcsolat, hanem csak a leszármazási – többnyire fiktív – ágazat hordozza az irányító, összehangoló, hatalmi tevékenységet az egész társadalomra vonatkozóan. Végül a központosított „primitív” államalakulatok a politikának egy archaikus, számos differenciált intézménnyel bíró redisztributív rendszerét képviselik – főleg az afrikai kontinens történelmében.

Mindezen protopolitikai, előpolitikai formációk még csupán előzményei az ázsiai despotizmus már igen fejlett politikai rendszertípusának. Fejlődésük során egyre inkább érvényesül a területi szervezethez és egyre differenciáltabbakká válnak a marxi szempontból protopolitikáinak nevezhető intézmények és a kvázi-politikai státuszok, miközben profanizálódás helyett inkább finomabbá válnak a szakrális manipulációk a politikai ideológia működését illetően.

Összefoglalóan csak annyit mondhatunk, hogy a politikai antropológia nem definiálta a politikai filozófia helyett a politika szféráját – ha ugyan lenne értelme a tudományok közötti ilyen munkamegosztásnak. A politika és más társadalmi folyamatok között a határ semmivel sem vált markánsabbá, mert legkevésbé érvényes a határkérdés felvetése a „primitív” társadalmaknál. A politika történelmi értelmezésének a lehetősége azonban jelentősen gazdagodott az antropológiai kutatások során. A politikára vonatkozó spekulatív sémák rögtönzése persze nehezebbé vált, de a politikaelmélet fejlődésének egy szélesebb összehasonlítást biztosító tényanyag semmiképpen nem kárára, hanem előnyére válik.

A HATALOM KÉRDÉSE

A politikai hatalom – mint tudjuk – mindennemű politikai vizsgálódás súlyponti kérdése. A hatalom azonban nem tartozik a politikai élet fenomenológiájához, hanem a politika lényegi, tartalmi mozzanata, s ezért a legritkább esetben ragadható meg egy hivatalban vagy egyes személyben, lévén eredendően viszonyjellegű. A hatalom mint a politikai test egészére vonatkozó tényleges döntések valamilyen fokon legitim birtoklása egyúttal a tagolt politikai egységek közötti viszonyban rejlik.

A hatalmat még a modern New Havenben is nehéz megtalálni, hogy csak utaljunk R. Dahl ismert (prekonceptióival együtt ismert) erőfeszítéseire (R. Dahl, 1961), de még inkább nehéz azt elemezni fejletlenebb körülmények között, ahol a politikai élet sokkal diffúzabb, sok funkciójú intézményekben rejtett és varázslatban, mítoszban fejeződik ki.

A hatalom azonban egyszerűbb szinten sem merő transzcendens vizionálás, hanem nagyon is reális döntésgyakorlás. A papi funkciók mint a praktikus hatalom valamilyen legitimizációját biztosító tevékenységek különben is igen korán leválnak, részben elkülönülnek más uralmi funkcióktól. A nemzeti társadalmakban az uralmi munkamegosztás során például szegmentárisan különülnek el az uralmi mozzanatok és Spinoza találóan (mintegy politikai antropológiát művelve) értelmezi úgy a leviták nemzetiségét a Biblia politikai analizisében, hogy az a viszonylag elkülönült papi funkciók letéteményese (Spinoza, 1953).

A főnöki hatalom a még állam nélküli társadalmakban a katonai, gazdasági, bírói, vallási típusú döntések birtoklását tekintve a modern politika szempontjából differenciálatlan, de uralmi-munkamegosztási szempontból és a klánok politikai súlyát tekintve szegmentárisan osztott. Az antropológia e sajátos hatalmi osztottságnak számos variációját fedte fel. Különös figyelmet érdemel két olyan sajátosság, amely a legkülönbözőbb változatok mindegyikében megtalálható. Az egyik az, hogy a nemzetiségek között nincs egyenlőség és a leszármazási ágazat és a különböző rokonsági csoportok és azok korcsoportjai egyenlőtlenek és sajátosan specializáltak még a legegyszerűbb szinten is, és így politikai szempontból állandó – mondhatni – oppozíciók és koalíciók alakulnak ki területi és leszármazási elv szerint. Ennek pedig szerves része az a másik általános sajátosság – a politikai antropológia tanúsága szerint –, hogy a hatalmi posztok betöltése nem egy leszármazási automatizmus szerint történik és a tradicionális körülmények sehol sem jellemezhetők fixizmusként.

Balandier szerint hatalmi pozícióra az aspirálhat, aki a klan „arisztokrácia” tagja, családfő, korcsoportját tekintve öreg, javakban ajándékozásra képesen gazdag és erős személyiség. A politikai vezető ezek kombinációjából adódik, de önmagában egyik sem elegendő a hatalmi poszt betöltéséhez. S ami ugyancsak jelentős, Leach vizsgálatai alapján, hogy az előző tényezők nem jelentenek merev struktúrát, a pozícióért szegmentáris háttérű versengés van és időnként igen gyors mobilitás. Így válik érthetővé a már említett genealógiai manipuláció, ami egyszerre fejezi ki a vérségi leszármazás történeti fikcióját és a legitimitást biztosító strukturális szükségletet.

A hatalom tehát primitív körülmények között is igen reális tényező és nem merül ki vérségi mítoszok transzcendens vonatkozásaiban, mint ahogy az „ösközösség” képzete az antropológia eredményeinek fényében sem egyenlőséget, sem politikátlanságot nem foglal magában.

Hogy a politikai antropológia fokozatosan és az Evans-Pritchard-féle funkcionális és strukturális egyensúllyal szemben ilyen eredményre jutott, abban a politika elméletének fejlődése is igen jelentős szerepet játszott. Legfőképpen Easton nagy hatású munkájára kell itt utalnunk. „A politikai rendszer” az ötvenes évek politikatudományának konstruktív kritikája és továbbfejlesztése (D. Easton, 1953). Eleendő itt címszavakban utalni arra, hogy a politika elméleti rendszerének kidolgozásakor bírálja a politikával foglalkozók hiperfaktualizmusát, történetietlenségét, pszichologizálását, az értékmentesség álláspontját, az egyensúly-fikciókat, az elméletnélküliséget és a minőségi szintézisek hiányát. A politika rendszerének specifikálásával pedig jelentősen hozzájárult a hatalomelképzelések parttalanságának megszüntetéséhez és a politika történeti felfogása érdekében a vizsgálódások antropológiára való kiterjesztését is programszerűen megfogalmazta.

A hatalomelemzések és általában a politikai vizsgálódások kiterjesztése az állam nélküli társadalmakra sokban gazdagította aztán az államnak mint történeti produktumnak a megértését. Az archaikus állam mint a hatalom szegmentáris tagoltságán túllépő és központosuló hatalom viszonylag világosabban áll előttünk előzményei feltárásában. Így válik szervezettebb érthetővé Engels egyszer már elparentált igazsága – ahogy Balandier jellemzi a helyzetet –, miszerint a primitív államalakulatok megjelenése nem magyarázható meg külsődelegességekkel, a hódításelméletekkel, mert az valójában belső fejlődés eredménye. „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című munkájával – mivel az állam kialakulását a társadalom belső problémáiból eredezteti mint olyanokból, melyek a már meglévő intézmények által nem vezérelhetők, nem kezelhetők – Engels méltán foglalja el helyét a politikai antropológia előtörténetében.

Engels főként Morgan antropológiai eredményeit használta fel, s mint említettük, azóta az antropológia és az őstörténet sokat gyarapodott. Például Morgan által a nemzeti társadalmakra tételezett „katonai demokrácia” a maga „háromhatalmi tényező” rendszerével inkább egyes archaikus államképződmények jellemzője, nem pedig a nemzeti társadalom szegmentáris politikai viszonyainak modellje. E kérdés megvilágítása különben Tőkei Ferenc elemzésében egyúttal plasztikusan bizonyítottnak is tűnik (Tőkei F., 1969). A bazileus, a bulé és az agora „demokráciája” nem a törzsi-nemzeti társadalom politikai intézménye, hanem az archaikus, majd klasszikusan antik poliszé.

A demokrácia sokrétű és történelmi fogalmával – melynek történeti alakulásáról jól tájékoztat Sartori munkája (G. Sartori, 1958) – sok mindent jellemezhetünk, de mint sajátos uralmi tényező, a legkevésbé alkalmas a „primitív” társadalmak politikai viszonyainak, hatalmi állapotának leírásához. Az antropológia rég túljutott a humánus vadember és a krudélis vadember fiktív dilemmáján és a történelmietlen erkölcsi ítélkezésen. Ha ugyanis egy horda állapotban levő társadalom protopolitikai hatalmi mozzanatára az erőszaknélküliség, a konszenzus az inkább jellemző, ez még semmiképpen nem jelent demokráciát. Ugyanígy a modern demokrácia az állampolgárok konszenzusát magában foglalva és a koerciót kizárva – éppenséggel azzal szemben –, működő uralmi tényező, ez azonban a konszenzust szintén nem avatja önmagában demokráciává.

A „megegyezés”, a konszenzus azonban – ahogy ezt Lévi-Strauss tapasztalatai is megerősítik – minden hatalomnak elengedhetetlen összetevője. Egyoldalúság persze az általános hatalomműködésben csak a konszenzust látni, és az erőszakot csak az államhatalomban tételezni, mint ahogy például Kropotkin tette – egyébként gazdagon alkalmazott antropológiai érvekkel is –, amikor a „kölcönös segítség” elvét kifejtette

(P. Kropotkin, 1924). A működő hatalom mindenkor a „megegyezés” és az erőszak funkcionális egysége is, és a politikai antropológia tanúsága szerint a hatalomgyakorlás ezen általánosságai számos lépcsőfokon vezettek a hatalom államjellegű intézményeinek kifejlődéséhez, bár soha nem váltak kizárólagosan államivá.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- G. Balandier: *Political Anthropology*, Penguin Books, 1972. eredetileg franciául, a Presses Universitaires de France kiadásában, 1967.
- R. Cohen: *Anthropology and Political Science: Courtship or Marriage? „Politics and Political Sciences”* c. kötetben, amelyet S. M. Lipset szerkesztett; Oxford University Press, New York, 1969.
- „*Contemporary Political Philosophers*” A. de Crespigny és K. Minogue szerkesztésében; Dodt, Mead and Co. New York, 1975.
- M. Cranston: *The Mask of Politics*, Allen-Lane, London, 1973.
- R. Dahl: *Who Governs?* Yale University Press, 1961.
- R. E. Dowse and J. A. Hughes: *Political Sociology*, John Wiley and Sons Ltd. 1972.
- Dienes István: *A honfoglaló magyarok*, Corvina, 1972.
- D. Easton: *The Political System; An Inquiry into the State of Political Science*, Alfred A. Knopf Inc. 1953.
- M. Fortes és E. E. Evans-Pritchard szerkesztésében az „*African Political Systems*”, Oxford University Press, 1940.
- W. Feigelman szerkesztésében a „*Sociology Full Circle*”, Praeger Publishers, 1972.
- J. N. Figgis: *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625*, Harper and Brothers, 1960. eredetileg a Cambridge University Pressnél 1907-ben.
- Görgényi Ferenc: *Állam, jog, tulajdon a Nyersfogalmazványban. Világosság, 1973/1.*
- Györffy György: *István király és műve*, Gondolat, 1977.
- E. Hobsbawm: *Primitív lázadók*, Kossuth K. 1974. az idézet a 25. lapról
- Kropotkin Péter: *Kölcsönös segítség mint természettörvény*, Népszava, 1924.
- H. D. Lasswell: *Who Gets, What, When, How?* Whittlesey House, New York–London, 1936.
- E. R. Leach: *Political Systems of Highland Burma* Beacon Press, Boston, 1954.
- C. Lévi-Strauss: *Szomorú trópusok, Európa, 1973.* – az idézet a 357. oldalról
- B. Malinowski: *Baloma*, Gondolat, 1972. az idézet a 299. oldalról
- László Gyula: *A honfoglaló magyar nép élete*, Budapest, 1944.
- W. J. M. Mackenzie: *Political Identity*, Penguin Books, London, 1978.
- M. Mead: *Férfi és nő*, Gondolat, 1970.
- Polányi Károly: *Dahomey és a rabszolgakereskedelem*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó 1972.
- G. Sartori: *Demokratic Tehory*, Praeger Publishers, 1965. eredetileg olaszul az Il Mulino kiadásában, Bologna, 1958.
- Simon Róbert: *Az iszlám keletkezése*, Gondolat, 1967.
- Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*, Akadémiai, 1953.
- Spinoza: *Politikai tanulmány és Levelezés*, Akadémiai, 1957.
- H. Stretton: *The Political Sciences*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969.
- Tókei Ferenc: *Antikvitás és feudalizmus*, Kossuth, 1969.
- U. Kóhalmi Katalin: *A steppék nomádja lóháton, fegyverben*, Akadémiai, 1972.