

Eötvös Loránd Tudományegyetem Társadalomtudományi Kar Szociológia
Doktori Iskola Interdiszciplináris Társadalomkutatások Doktori Program

Szabó Miklós

Az illékony tragédia – A genocídium kutatás lehetséges kulturális
antropológiai megközelítése

Témavezető:
Papp Richárd, PhD
Habilitált egyetemi docens
ELTE Társadalomtudományi Kar
Kulturális Antropológia Tanszék

2017.

Tartalom

Bevezetés	1.
1. Kulturális antropológiai dilemmák a genocídium kutatásában	18.
2. Raphael Lemkin – a genocídium fogalmának kulturális, elméleti háttere, és nemzetközi jogba illesztése	30.
3. A genocídium, mint jogi fogalom alkalmazhatóságának problémái	45.
4. A nembeliség “faji” alapon történő felosztásának kialakulása és kapcsolata a modern genocídiumokkal	60.
5. A genocídium antropológiai vizsgálatának morális problémái	95.
6. A genocídiumok emlékezetei, az emlékezetpolitika dilemmái	108.
7. Esettanulmány: Az igazság politikai reprezentációja és az egyén közvetlen tapasztalata közti eltérés problematikája a ruandai genocídiumot követően	125.
8. A megőrzött háborús emlékezet megismerése a kulturális antropológia segítségével	140.
9. A genocídium fogalom problémás alkalmazhatósága a délszláv háborúk tapasztalati alapján	154.
10. Összegzés. Bevezetés a genocídiumok antropológiájába	169.
Irodalom	183.

Bevezetés

„Nincs tehát bizonyosabb, minden többtől függetlenebb és bizonyításra kevésbé szoruló igazság, mint ez, hogy minden, ami a megismerés számára létezik, tehát az egész világ, csak a szubjektumra vonatkozó objektum, a szemlélő szemlélete, egyszóval képzet – írja Schopenhauer. – Érvényes ez így természetesen a jelenre csakúgy, mint bármi múltra, és bármi jövőre, a legtávolabbira és a közelire egyképp: mert érvényes magára az időre és a térre, amelyben mindez kizárólagosan megkülönböztetődik.” (Schopenhauer 2002:33.) Bár a modern tudományos módszerek lehetővé tették, hogy legalábbis elképzeléseink legyenek a megfigyelésünktől függetlenül is létező „valóságról”, ezek a „valóságok” mégiscsak a képzeteken keresztül válnak megragadhatóvá számunkra, így ez a lassan kétszáz éves megállapítás továbbra is hasznos útjelző tábla, és kényelmesen egybecseng Anderson elképzelt közösségek koncepciójával (Anderson 1991:7.), valamint általában a posztmodern antropológia megközelítésmódjával. Ezt a kiindulópontot azonban lényegesen nehezebb a további megismerés eszközévé tenni, mint egyfajta frappáns ars poeticaként leírni. A tőlünk eltérően gondolkodók esetében egyszerűnek tűnik felismerni a hibás pontokat, ahol a képzetek igazsága felfeslik a bizonytalanság cérnája mentén. Saját képzeteink már sokkal megátalkodottabban ragaszkodnak valóságosságukhoz. Az alább kifejtett példán keresztül megmutatkozik majd, milyen nehéz feladat egy vélt moralitások, igazságok terhelte kérdéskörben egyáltalán fogalmi kapaszkodókat találni, és mégis milyen nagy jelentősége lehet a „helyesnek” vélt valóságok felszámolásának, az emberi létezés megismerésének, akár megjobbításának szempontjából.

Egy tudományterület se nyúl magabiztosan a genocídium témájához. Martin Shuster, a filozófia területére szűkítve a problémát, ennek a bizonytalanságnak két okát látja, amelyek megszorításokkal, de legalább elindíthatják az ez irányú gondolkozást más területekre vonatkozóan is. Egyfelől megfigyelhető a téma összetettségéből származtatható önbizalomhiány. Az empiria szorongató hiánya mellett az etika, a tett, a politika filozófiája mind csak kiragadott példákra képesek reflektálni (Shuster 2010:218). „Apró” kérdések ezrei merülnek fel, melyek – mint a „nagy” kérdés tisztázásának megannyi elengedhetetlen előfeltétele – mind teljes joggal igénylik a pontos fogalmi meghatározást. Másfelől lehetségesnek tartja, hogy a filozófusok jelentős része egyszerűen nem lát partikuláris problémát a genocídiummal kapcsolatban. Ezt látszik alátámasztani Adam Morton munkája a „gonoszságról”, amely a genocídiumot egyszerűen az atrocitás egyik példajaként

használja, mint olyan eseményt, mely bár méreteiben és hatásában igen, de lényegében nem tér el a „gonoszság” más formáitól (Morton 2004:82.). Márpedig ez a megközelítés a „gonosz” megértését hallgatólagosan megegyezteteti a genocídium megértésével. A gondolatmenet követve csábítóan kínálják magukat a megértési kísérletek, melyek az elnyomást, a rasszizmust, a gyilkosságot tennék meg kiindulópontnak, lévén, hogy ezek szintén magukba foglalják a genocídium témájának egy részét, de a „gonoszság” esetéhez hasonlóan, megint megkerülnék a probléma lényegét. Elmondható tehát, hogy a genocídium témája egyszerre túl egyszerű és túl bonyolult.

Egy másik megközelítés, amely megszólítja a genocídiumot, de nem kezeli partikuláris problémaként, inkább valami mélyebben fekvő zavar megnyilvánulásaként tekint rá, Robert B. Pippin munkájában érhető tetten. Pippin szerint Heidegger a holokausztot (és vélhetően más genocídiumokat is) a mélyben uralkodó nihilizmus megtestesülésének tekinti (Pippin 1999:114.), ami „önmagában” pusztán a lét történelmi sorsának (Seingeschick) egy lépcsőfoka. A genocídium megközelíthető egy alapvető filozófiai probléma példajaként vagy illusztrációjaként. Rákérdezhetünk például a morális felelősség pontos változóira, és aztán hivatkozhatunk egy egyedi esetre egy adott genocídiumon belül, feltárni vélve a morális felelősség valamely jellegét. Az ilyenfajta megközelítésben lényegtelenné válik, melyik genocídiumról beszélünk, ahogyan lényegtelenné válik az elkövetők és az áldozatok személye is. Miközben ez morálisan akár problematikus, akár nem a genocídium fogalmi tanulmányozása szempontjából, a benne rejlő valódi hibalehetőség az, hogy nem teremti meg a tényleges betekintés lehetőségét, illetve nem jobban, mint a gyilkosságról folyó értekezés az öngyilkosság okaiba.

A téma felé fordulók a genocídium vizsgálatakor a második világháború genocídiumaira, specifikusan a nácik által elkövetett genocídiumra szűkítik figyelmüket. Ez a megközelítés nem elítélhető, racionális döntés az esemény kulturális közelsége, dokumentáltsága és feldolgozottsága okán. Ugyanakkor kettős veszélyt hordoz magában (Shuster 2010:222.). Egyrészt azt a téves következtetést erősítheti, hogy a nácik által elkövetett genocídiummal kapcsolatos megállapítások egyszersmind minden más genocídiumra is vonatkoztathatók, másfelől a genocídiumok fontossági sorrendbe állíthatóságának tévképzését keltheti a témához felszínesen közeledőkben.

Mindezen problémák után, a gondolatmenet végpontjaként ott vár a genocídiummal kapcsolatos egyik alapvető kérdés: szándékoltan visznek-e véghez gonoszságot az elkövetők? Más szóval: tudatosan akarnak-e gonoszságot elkövetni, avagy – legalábbis saját megközelítésük szerint – a jó érdekében cselekszenek? Ehhez elidegeníthetetlenül

kapcsolódik a kérdés: mit gondolnak az áldozataikról? Lehetséges lenne ténylegesen nem emberként tekinteni fajunk tagjaira? Avagy legyen bármilyen „embertelen” a cselekedet, alapvetően mégis feltételezik alanyának „emberi” mivoltát?

Ugyanitt merül fel a szándék problematikája is. Mennyiben lehetséges a bekövetkezést megelőzően elkülöníteni a szándékot a cselekménytől? Egy cselekmény megértése az aktus magyarázatának függvénye, ilyen módon egy partikuláris cselekményre több helytálló magyarázat is születhet (Davidson 2001:10.). Vagyis a magyarázat függvényében egy cselekmény szándékolt és szándékoltalan is lehet. Ezáltal az aktuson túllépve maga a magyarázat is vizsgálat tárgyává kell hogy váljon. Sőt lehetséges, hogy leginkább a magyarázat vizsgálata kívánatos.

Ugyanakkor maga a cselekvésről kialakított magyarázat is cselekvés-természetű kell hogy legyen. Márpedig Gehlen álláspontja szerint a cselekvés hozza létre és alakítja az embert. Ráadásul ez az egyetlen eszköze szerkezeti hiányosságaival szemben, és egyetlen eszköze a létbiztonság érzetének kialakítására. Az ember ugyanis védtelen, Nietzsche szavaival „félresikerült állat” (Wulf 2007:59.), mely hiányosságát csak cselekvéssel képes áthidalni. Az ember „természetes” állapota a hiány és az ebből következő veszélyeztetettség érzete, amellyel szemben a cselekvésen keresztül létrehozott konstrukciókban keresi a biztonságot. Ugyanakkor a létrejött konstrukciók egyben meghatározzák magát a cselekvést is, azáltal, hogy az ilyen módon életre hívott intézmények adják annak közegét (Gehlen 1976:77.). Amennyiben legalább feltételezzük, hogy e hiány kitöltése meghatározó az emberi cselekvésre nézve, kénytelenek vagyunk az ok, és nem az okozat feltárására törekedni, ilyen módon a hiány és semmi határán keresni a gondolati betörésre alkalmas pontot.

Minden probléma végén a megragadhatatlannal találkozunk. Az antropológia problematikus kapcsolatot ápol a halállal, hiszen érdeklődése középpontjában az ember, tágabb értelemben az emberi test áll. Ez a test, ha eleven létező is, csak abban az esetben válik értelmezhetővé, ha más élők veszik körbe, akikkel valamilyen kölcsönhatásba kerülhet. A halál evolucionista megközelítése – az alkalmatlan példányok szükségszerű elhullása –, bár érthetővé teszi a halál elkerülhetetlenségét, még ha az egyed szintjén tragikus is, hosszú távon a faj érdekét szolgálja, de ez a megállapítás minden szükségszerű kegyetlenségével sem visz közelebb minket az ember és halál viszonyának feltárásához (Wulf 2007:279.). Az emberi faj fejlődése, amely sikerességével egyedülálló az állatvilágban, némi önteltséggel, de tekinthető az intelligencia történetének. Abban az értelemben mindenképp, hogy elménk nem csak rácsodálkozik a minket körülvevő világra, de értelmezi, reflektál is rá, valamint megosztja és

dokumentálja is mindezt. A barlangrajzok, csontfaragványok tanúsága szerint már kezdetektől fogva él ez az igény. Ha ilyen módon az emberiség történetén keresztül a tudat fejlődéséről beszélünk, az talán éppen a halállal, és nem a születéssel veszi kezdetét. Ebben a fogalmi keretben pedig az ember biológiai létezése akaratlanul is elválik tudatának létezésétől. Valamilyen módon, rendszertani besorolástól függetlenül, minden állat biztosítja utódai életben maradását legalább életük legelső szakaszában. Cselekedetük akár tudattalan is lehet, ezért a miénkhez mérhető intelligencia jelének nem az utódok gondozását, hanem azt tekintjük, mikor a tudatos gyászt véljük felfedezni. Az elhullott társaikat ágakkal betakaró vagy táplálni próbáló elefántokat, a haldokló társaikat kétségbeesetten felszínen tartani igyekvő ceteket megőrkítő képsorok azok, melyek leginkább kivívják együttérzésünket, és megerősítenek minket abban az érzésben, hogy osztozunk másokkal a létezés tudatában, ezáltal a halandóság élményében.

Az ember mint önálló létező története metafizikai szinten sem a teremtéssel, a születéssel kezdődik, hanem az ősbűnnel, az első határátlépéssel, a kiűzetéssel, a halandósággal. A tudatos létezés, az önrendelkezés együtt jár halandóságunk, nyomorúságunk, az egyedüllét tudatával. Amennyiben elfogadjuk az elméletet, hogy a szüléssel járó fájdalom a felegyenesedés, a halál tudata pedig – amely lehetővé tette a jövőről alkotott elképzelés kialakulását – a homloklebenyek fejlődésének következménye, újabb értelmezési keretet kapnak teremtett közegünkben történő kiűzetésünk mítoszai is (Sagan 2008:121.). Az emberi intelligencia első traumatikus felismerése, hogy léte fájdalmas, nehézségekkel teli, elkerülhetetlenül véges, talán éppen egy halott társuk teteme fölött fogalmazódott meg. Amennyiben feltételezzük, hogy létezett a kognitív szikrának ez az első pillanata, úgy kétségtelenül nevezhetnénk kiűzetésünknek – és az emberi kultúra első lépésének. Az Éden időtlen gondtalansága egy másodperc alatt veszett oda. A vég teljes, sötét rögválóságával nehezdedhetett a pillanatra, melyben a halál a kilépés pontjaként fogalmazódott meg. E ponton keresztül a személy, a szó minden értelmében, átlépte az általa ismert világ határait. A felismerés megválaszolatlan kérdések egész sorát indította el, melyek szükségszerűen rugaszkodtak el a pillanatnyi létezés szükségleteitől. Ettől a régmúltban szimbolikusan kitűzött ponttól kezdve az emberi élet időbelisége és mulandósága a gondolkodás középpontjává vált. Pascal szavaival „...a nemlétet a nincs, nem pedig a lét felől gondoljuk el... a gondolkodás nem tud nem gondolni a nincsré” (Hermann 1998:28.). Wulf értelmezésében ez annyit tesz, hogy a gondolkodásnak meg kell ragadnia valamit, a halál viszont nem valami, amit meg lehetne ragadni (Wulf 2007:276.). Vagyis miközben az emberi gondolat megbukik a halálon és a nincs nemlétén, feltörhetetlen örök problémaként

folytonosan jelen van, és folytonos mozgásban tartja azt. „A halál tehát nem érinti sem az élőket, sem a holtakat, mivel az élőknel nincs jelen, a halottak már nincsenek” – tartja Epikurosz (Epikurosz 1958:128.). Vigasza csupán az egyén szintjén kínál megoldást, aki teljes elkülönülésben, nem gondolva a jövőbeli halálra, megnyugodhat, és elnyomhatja a néha rátörő félelmet, csak az elkerülhetetlen vég pillanatában szembesülve vele. Csakhogy az emberek közösségekben élnek, nem egy időben lépnek ki a létezésből, így folytonosan tanúi mások halálának, melyen keresztül saját halandóságukkal szembesülnek. Aki állt már halott felett, ismeri az érzést, amelyből hiányzik a béke, a látványt kitöltő nemlétet nyugtalan vibrálás lengi be, és nem enyhíti semmilyen magyarázat. „A Halál nem szükségszerű, semmilyen történetnek se a beteljesülése, szó szerint a semmi.”(Hermann 1998:32.)

A halállal kialakított viszonyban újabb korlátot képez, hogy bármiféle megfigyelés lehetetlen, ami túllép a hozzá kapcsolódó fiziológiai folyamatok leírásán. Bármely ezeken túlmutató következtetés a metafizika területére téved. A halál utáni élet, az újjászületés, még a biológiai véggel járó teljes megsemmisülés is egyaránt bizonyíthatatlan fantazmagória. Ami tudományosan bizonyosnak tűnik, hogy a Homo sapiens már korai fejlődési szakaszaiban is gondoskodott halottairól. A temetkezési rítusok nyomai már háromezrezer évvel ezelőtt, az alsó paleolit korszakban megjelentek. A neandervölgyi ember temetkezési helyeinek feltárásakor pollenréteget találtak a test fölött (Sagan 2008:132.), ami arra enged következtetni, hogy nem csak elhantolták, de virágágyra is fektették a testet. Ha el is kerüljük a korai vallásosságra irányuló messzemenő következtetéseket, akkor is bizonyos, hogy többről van szó, mint a tetemtől való egyszerű megszabadulástól. A halottakkal és rajtuk keresztül a halállal való hosszú távú törődés viszont teljesen egyedi módon emberi. Ez a viszonyulás szükségszerűen része minden jelenleg létező és valaha létezett emberi kultúrának. Hiszen minden emberi társulás alapvető feladata, hogy önmaga fenntartása érdekében folyamatosságot teremtsen egyének és nemzedékek között. Minden kultúra lehetőséget teremt az egyén és közössége számára, hogy szabályozott keretek között kialakítson egy viszonyrendszert a halállal, gondolkozzék róla, és rítusokon keresztül foglalkozzon vele.

Kutatói oldalra fordítva: a halálra egy rituálisan megélt viszonyrendszer elemzésének segítségével tekinthetünk. Ahogy Szindbád mondja Huszárik Zoltán filmjében (1971): „A halálnak nincs fénye, sem árnyéka, de van valami rozmaringszaga.” Az emberi létezés végének vizsgálata tehát szinte lehetetlen, lévén, hogy megragadhatatlan, teljesen láthatatlan, de ebben a képlékenységekben is megérezhető valami, ami folytonosan kíséri. Az ember halandóságával folytatott párbeszéde az, ami megfigyelésünk tárgyát képezheti. Ez az a „rozmaringillat”, amelyen keresztül megkísérelhetjük megtapasztalni azt, ami a szó

legszorosabb értelmében nincs.

Az ember halandóságával folytatott harcában is a cselekvés, elsősorban a kognitív cselekvés fontossága kiugró. Descartes filozófiájának alapmondata is emlékeztet minket a gondolkodás teremtő jellegére. „Bizonyos, hogy én voltam, ha egyszer meggyőztem magamat valamiről.” (Descartes 1994:34.) A cselekvés kénytelen a gondolathoz kötődni, kiváltképp, ha maradandó eredménnyel kíván járni. A megosztott és irányított emlékezés megteremtése pedig egy olyan cselekvés, mellyel fajunk hatékonyabban képes szembeszegülni az elmúlással. A cselekvésnek ezen képessége jelentősebb még a halál okozásánál is. A halál közelségében tapasztalható bizonytalanság magára az élet elvételének pillanatára is értelmezhető. Ez az aktus is a társadalom által kialakított szabályrendszeren keresztül élhető meg, és a tett valósága az azt magába építő közösségi emlékezeten keresztül konstruálódik. Ennek jelentősége a mítoszok példáján keresztül ragadható meg. Lévéen, hogy az emlékezés akkor töltődik fel jelentéssel, ha átadásra, átélésre kerül, a mítosz, a szó hétköznapi értelmében, nem „kitaláció”, sokkal inkább egy cselekvés. A kultúra, amelyben elmesélik őket, tudja, hogy annak a viszonyrendszernek a teljes ábrázolására szolgálnak, amely az egyén életének minden területére kihat. Az egyén megtudhatja, milyen a világ, amelyben él, miért vált olyanná, és milyen benne az ember, miként kell viselkednie, és kritikus pillanatokban miként jár el morálisan. Így, ezeken keresztül tanulható meg, hogy az adott kultúra keretei között kit ölhet vagy kímélhet meg, és miként élhet együtt ezekkel a döntésekkel. Kerényi Károly igen bölcsen utasítja el azt a téves felvetést, hogy a hőroztörténetek régi mesék fejlesztett, aktualizált verziói lennének, s jelentésük a történeti háttér ismerete nélkül is nyilvánvaló. A mese a közösségben tudatosan nem valóságos, hanem morális mondanivalójú történet, melynek tanúságai fontosak, de nem festenek totális képet létezésükről. Ebben az értelemben, vagyis a mítoszt az ember felől közelítve válik igazán értelmezhetővé Kerényi azon állítása, hogy a hőrozsokkal nem járunk el igazságosan, ha bizonyítjuk történelmi mivoltukat (Kerényi 1977:187.), hiszen a történetet újra és újra megjelenítő rítusokon keresztül az istenek és a hőrozsok a jogos elválasztás ellenére is egyazon teret népesítik be. A történet belső kronológiájának kezelése szempontjából Kerényinek abban igaza van, hogy a hőroztörténetek elválnak az isteni történetek első korszakától, melyek az idő előtti időben játszódnak, és tetteik „történeti időben” vagy annak szoros közelében kapnak helyet. A mítosz belső, totális logikájában ugyanakkor szükségtelen ez az elválasztás, tekintve, hogy mindkettő egy és ugyanazon totális valóság megformálására és magyarázatára szolgál. Az antropológiai megközelítésben nem tekinthetünk el attól a Bronisław Malinowski által is lefektetett alapelvtől, hogy a mítosz a társadalmi élet integráns része, olyan része, mely egy közösség gondolatvilágának szakrális

alátámasztását adja (Malinowski 1954:96.). Vagyis a mítoszok olyan meghatározó részét képezik egy embercsoport tanult hagyományainak és életmódjának, hogy maguk sem érthetők meg az eredeti társadalmi környezet nélkül. A mítosz tehát a kultúrának nem csupán egy része – alapvetően átszövi azt, állandóan jelen van, és szabályozza az élet minden mozzanatát. Ez termékeny értelmezési keretet biztosít a téma vizsgálatára. A mítosz a vele élő kultúrát átszövő teljessége révén – akár még jobb híján is – kiindulópontja lehet egy másképp meg nem értethető gondolati rendszerbe való bepillantásnak. Emellett, vagy sokkal inkább a mítoszok fennmaradása és velünk élése okán – különösen, hogy a mai nyugati társadalmak kultúrájában előkelő fontossága van az antikvitásra történő hivatkozásnak – átfogó képet kaphatunk az emberi létezés alapvető problémáiról és a válaszokról, melyek elkísérnek minket. Ezek a mítoszok az újramesélés, újraértelmezés, újra-átélés kölcsönhatása révén már hozzánk is tartoznak. Átszövik, meghatározzák, és ebből fakadóan tartalmazzák is közösen konstruált valóságunkat. Ilyen értelemben a jelenbe kényszerített valahai kultúra eszközei az elmúlással folytatott küzdelemben. A halált legyőzi az emlékezet, és a mitikus ködben örökké él az emlékezet teremtőinek kulturális teljessége. „Az ember a jelentések maga szötte hálójában vergődő állat, és ez a háló a kultúra” (Geertz 1973:32.). Megállapítása ebben az esetben is helytálló. Miközben azt gondolhatnánk, hogy a mítoszok értelmezésekor meghatározott keretek korlátozzák megismerésünket, ez a vergődés valójában lehetővé teszi, hogy a jelenre érvényes következtetéseket vonjunk le, és ezáltal teljesebb képet kapjunk arról, milyen az ember, milyen kapcsolatban áll saját legbensőbb mozgatóival, köztük a halandósággal, és miként lesz úrrá a folyvást követő halálfélelmen. A mítosz így – bár mindig a jelenben válik értelmezhetővé – elválik születésének pillanatától, de valamit mégis magában hordoz az őt megteremtő kultúra lényegéből, ami bizonyos módon halhatatlanságot kölcsönöz annak. „Aki uralja a múltat, uralja a jövőt is. Aki uralja a jelent, uralja a múltat is.” (Orwell 1961:40.). A klasszikus idézet kultúrtörténeti kiforgatásával beláthatjuk, hogy a velünk élő mítosz, bár eredeti formájában talán nem a mi kultúránké volt, hatott kultúránk jelenlegi formájának kialakulására, és most már elidegeníthetetlen részét képezi. Meghatározza világunkról alkotott képünket, ezáltal saját modernitásunkon keresztül fogalmazódik újra a múlt, melyből származtatjuk. Így példázva, miként jelenik meg általa a totális valóság, és benne az ember létezésének mozdíthatatlan magja.

Az emlékezetre, az elmúlásra és a túlélésre hajlamosak vagyunk úgy tekinteni, mintha időben elválaszthatók lennének. Az emlékezet és a történetírás az objektív igazságban, míg a mítosz, a maga megkérdőjelezhetetlen totális valóságával, a múlt képzetében tanyázik. Ez azonban

nem helytálló és nem is igazságos megközelítés. A jelen eseményei, amennyiben feldolgozhatatlanul közel kerülnek a megragadhatatlan semmi határához, azonnal az emlékezet és a mitizálás bizonytalan kódébe menekülnek. Ezt tetézi az eseményekhez fűződő kapcsolatok sokfélesége. Az emberi együttélés szélesebb valóságát meghatározó eseményeknek csak igen kevesen lehetnek közvetlen résztvevői. Mindenki más számára már csupán az esemény konstrukciója hozzáférhető, és mivel ők alkotják a többséget, ez az igazságértelmezés szükségszerűen visszahat az elsődleges tapasztalatokkal rendelkezőkre is. A mítosz, minden más tulajdonsága mellett, elsősorban biztonságot jelent. Mivel a totális valóságot foglalja magában, az ember egyetlen biztos menedékét adja, amennyiben konstrukcióinak alapjai remegni kezdenek. Miközben igaz, hogy az emlékezet oly módú kódolása, melyben tisztázódik a tapasztalt valóságban betöltött szerepünk, átlendíthet minket a létezés végességének és magányosságának érzetén. Ez a mitizálás a genocídiumok emlékezetében is felismerhető. Nem véletlen, hogy amikor a genocídiumnak minősülő történelmi események prezentációjáról van szó, különösen vitatott szituációkban, mint amilyen az örmény genocídium, az esemény jelentőségének és genocídium mivoltának elismerésében ellenérdekelt felek minden esetben a történelem tényszerű és szigorú értelmezése mellett fognak kiállni. Természetesen azon tények mellett, melyek relativizálják az adott autoritások és lakosság felelősségét. Vagy olyan módon értelmezik az események körüli szélesebb történelmi realitásokat, hogy azok elveszítsék rendkívüliségüket. Az örmény példánál maradva, az első világháborúhoz kapcsolva az események szándékoltsága kérdőjeleződik meg, így tartván azokat a genocídium fogalmi keretén kívül. Más esetekben, mint amilyen a holokauszt, ahol a kulturális keret és a témához köthető bizonyítékok konvergenciája nem enged teret az események megkérdőjelezésének, a mitizálás más szerepet kap. Az elkövetés, a bűnrészesség és be nem avatkozás terhelte társadalmakban ilyen egyfelől a tényleges elkövetők egyfajta metafizikai szintre emelése, elkülönítésük nem csak az adott kultúrától, de az egész emberiségtől. Az eseményekkel csak az elmebetegség, a szakrális gonoszság ember alatti, de mindenképpen azon kívüli megtestesítői képében lehet szembenézni anélkül, hogy tényleges viszonyt kellene kialakítani velük. Az áldozatok szakralizálása, haláluk egyfajta áldozati értelmezése, ha úgy tetszik, heroszi magasságba emelése pedig a gyászolók és túlélők számára teremti meg a kultúra keretein belüli létezés lehetőségét. Minden esetben az erőszak körül szerveződő emlékezet és annak minden formája, univerzálisan a szembenézéssel ellentétes mozgások azok, melyek távol tartanak minket a megmásíthatatlan emberi természet felismerésétől és a ténytől, hogy mindannyian potenciális elkövetők és áldozatok vagyunk. Az események esztetizálása a fentiek értelmében

„természetes” folyamatnak is tekinthető. Ugyanakkor téves az a következtetés, hogy ezen „természetességénél” fogva nem rendelkezik árnyoldalakkal. Éppen ellenkezőleg, hatásai legalább olyan kártékonyak lehetnek, mint maga az esemény, amely feldolgozásának eszközeként életre hívták.

A metodológiai, fogalmi és etikai problémák ellenére, vagy éppen ezek okán, a népirtás izgatja a képzeletet, megmozgatja azt. Elsősorban számokkal. Csak a huszadik században hatvanötezer herero, egymillió örmény, hatmillió ukrán, hatmillió zsidó, hárommillió bangladesi, egymillió indonéz, százezer hutu, kétmillió kambodzsai, kétszázezer guatemalai, nyolcszázezer tuszi és velük szimpatizáló hutu... és őslakosok megszámlálhatatlan és feljegyzetlen csoportjai (O'Neill–Hinton 2009: 12.). A modernitásban élve tisztában vagyunk a genocídium realitásával, mégis megrökönyödünk a ránk zúduló képektől és számoktól. A kerítések túloldaláról ránk bámuló szemek, a gödrökbe hányt testek képe kísért bennünket, és ezt minden percben igyekszünk eltávolítani magunktól.

Automatikusan és általánosan felmerülő kérdések tucatjain keresztül érintkezünk vele. Miképpen történhetett ez meg? Mi visz rá valakit, hogy ilyet elkövessen? Milyen érzés lenne, ha velünk történne meg? Miként tudják feldolgozni a történeteket az áldozatok? Miért történik meg újra és újra?

A meghatározás már önmagában problematikus. Magával a fogalommal Raphael Lemkin állt elő: „különböző cselekedetek összehangolt tervezete, mely egyes népcsoportok alapvető létfeltételeinek elpusztítására irányul azzal a céllal, hogy magukat a népcsoportokat semmisítsék meg” (Lemkin 1944:79.). Két évvel később, 1946-ban az Egyesült Nemzetek Közgyűlése elfogadta a 96(I) határozatot, mely – a genocídiumot nemzetközi jogi értelemben büntettnek nyilvánítva – úgy fogalmaz:

„...a genocídium egész embercsoportok létjogosultságának tagadása, mint ahogy az emberölés az egyén élethez való jogának tagadása... Számos ilyen büntett történt, amikor faji, vallási, politikai vagy egyéb csoportokat részben vagy egészében elpusztítottak.” (Kuper 1981:23.) Végül 1948-ban a Népirtás Büntettének Megelőzéséről és Megbüntetéséről Szóló Egyezményre vált, a genocídiumot a szövegben úgy határozva meg, mint: „cselekmények, melyeket azzal a szándékkal követnek el, hogy részben vagy egészben elpusztítsanak nemzeti, etnikai, faji, vagy vallási csoportot”. (O'Neill–Hinton 2009:15.) A koncepció az elkövetési módok között továbbra is magában foglalta a gyilkosságot, a súlyos testi vagy lelki károkozást, a csoport olyan életfeltételek közé kényszerítését, amelyek azt vagy annak egyes

tagjait pusztulással fenyegetik, az olyan intézkedéseket, amelyek célja a csoporton belül a születések meggátolása, valamint a gyermekek erőszakos áthelyezése egy másik csoportba. Ez kétségtelenül embertelen tetteket von a büntethetőség körébe, mégsem azonos Lemkin eredeti elképzelésével. Az egyezmény szövegezésén két évig tárgyaltak a delegáltak. A nemzeti, etnikai, faji és vallási csoportok bekerültek a felsorolásba, míg mások – mint például a gazdasági vagy a politikai, világnézeti csoportok – kimaradtak. Ez számos okkal magyarázható. Volt köztük koncepciózus megközelítés, mely szerint bizonyos csoportok természetükből adódóan nem maradandóak, így nincs helyük a felsorolásban, és pragmatikus okok is, hiszen az egyezményt aláíró államok igyekeztek elkerülni, hogy túlságosan beleszólhassanak belügyeikbe.

A tengelyhatalmak uralma a megszállt Európában című könyvében Lemkin az ott végbemenő genocídiumról úgy ír, mint aminek: politikai, társadalmi, kulturális, gazdasági, biológiai, fizikai, vallási és morális technikái voltak (Lemkin 1944:82.). Miközben a fizikai megsemmisülés bekerült az egyezmény szövegezésbe, a kulturális genocídium fogalma kimaradt.

Lemkin meghatározása szerint kulturális genocídiumnak minősül: a nyelvhasználat, tradicionális szocializációs szokások, művészi önkifejezési formák, rituális gyakorlatok, társadalmi intézmények korlátozása vagy betiltása.

A Népiirtás Büntetének Megelőzéséről és Megbüntetéséről Szóló Egyezmény szövegezői az egyezmény-tervezet ezen részét – konceptuális és jogi megfontolások alapján – kitörölték a végleges változathoz. Arra hivatkoztak, hogy a kulturális genocídiumot már tiltja a nemzetközi jog. Ennek háttérében főleg pragmatikus okok álltak, hiszen bármely gyarmathatalom joggal tarthatott attól, hogy kulturális genocídium elkövetésével vádolják. Hasonló vitákat váltott ki a „indok” és a „szándék”, vagy a pusztítás mértéke és a kiszabható büntetés kérdése is. Be kell látni, hogy a genocídium jogi definíciója egy erősen átpolitizált környezetben született, ami végül a szövegbe bevett és kihagyott tényállások, illetve az atrocitások morális fokozatosságának kérdéséhez vezetett. A genocídium realitása nem azonos a fogalom jogi realitásával. A népiirtásokkal kapcsolatos diskurzusokban bizonyos csoportok privilegizálása és mások elhallgattatása az igazság és valóság kérdéseire irányítják a figyelmünket. A genocídiumokat övező verbális küzdelmek, diskurzusok, az ezek középpontjában álló vitatott részletek azok, amelyeket vizsgálva megláthatjuk, miképpen emlékezünk a kegyetlenségekre, és miként kötődnek emlékeink az igazság konstruálásához.

A genocídium igazságához, emlékezethez és reprezentációhoz fűződő kapcsolata megmutatja,

milyen módon kapcsolódik össze a népirtás, az igazság, az emlékezet és a reprezentáció társadalmi drámája. Felmerül a kérdés, mi történik az emberekkel és közösségekkel a népirtást követően? Miként emlékeznek meg az eseményekről egyéni és közösségi szinten? Hol találkoznak, és hol térnek el az egyéni és társadalmi tapasztalatok az igazság objektivitásától? Miként igyekeznek az államok a népirtást követően egy monolitikus igazságot létrehozni? Miként változik a múlt reprezentációja az igazság nézőpontjának változásával? Az „igazság” változik – nem csak idővel, de forrása alapján is, legyen az elkövető, áldozat, tanú, tisztségviselő, író, aktivista, jogász, újságíró vagy etnográfus. Mik az episztemológiai, morális, etikai és empirikus akadályok, melyeken a kutatók fennakadhatnak egy genocídium utáni kontextusban? A genocídiumot követő kontextus társadalmilag és történetileg beágyazott gyakorlatokon keresztül konstruálódik, és ezek a gyakorlatok legjobban empirikus közelségből figyelhetők meg. Hogy néznek ki ezek a gyakorlatok a genocídiumot elszenvedő közösségekben, ahol a trauma, a bánat, a félelem, a hatalom és az állami irányítás határozza meg a keretet, melyben a túlélőknek és az elkövetőknek egyaránt élniük kell?

A genocídiumok igazsága gyakran válik a hatalom és irányítás eszközévé, melynek birtoklásáért politikusok, aktivisták, a nemzetközi közösség birkóznak (O'Neill–Hinton 2009:12.). Visszaigazolva, összeütköztetve a különböző reprezentációkat, melyeket áldozatok, tanúk, szemlélők és elkövetők gyakran fragmentált és ellentmondó emlékeiből állítanak össze. Miközben a kutatók az analitikus tisztaság kedvéért el tudják különíteni az igazságot, az emlékezetet és a reprezentációt, az ezt napi szinten megélt közösség életében ez már kevésbé tekinthető problémamentesnek.

E konceptuális bizonytalanság akkor válik különösen problematikusá, mikor valaki pontosan szeretné meghatározni, hogyan, miért és mikor történtek bizonyos események. A tétek magasak, hiszen különböző személyek, csoportok, kormányok és szervezetek versenyeznek a múlt felvázolásának narratívájáért, mely végső soron legitimálja törekvéseiket, összekapcsolja őket az igazság konstrukciójával, megerősíti vagy elveti jogukat a jóvátételre vagy a morális felháborodásra. Az emlékezet hivatalos felépítményének birtoklásából származik az autoritás azon képessége, hogy elismerjen vagy megtagadjon emlékeket, tapasztalatokat, szenvedéseket és veszteségeket.

Miközben el kell ismerni, hogy azon csoportok számára, akik atrocitásoknak voltak kitéve, a vizsgálóbizottságok, bíróságok tettei, döntései fontosak, küzdelmeik és eredményeik elismerésre méltók, a genocídiumok egyedi vizsgálata rávilágít az elkerülhetetlenül létező szürke zónákra, melyek (mondhatni szükségszerűen) kimaradnak ezekből a hivatalos

számadásokból.

Guatemalában 1960-ban kezdődött a harminchat éves polgárháború, mikor a katonatisztek „nacionalista” felkelése megbukott, és hivatalosan 1996-ban ért véget, az ellenállók és a katonaság által kölcsönösen elismert békeszerződéssel, amelyet Guatemalavárosban írtak alá. A háború gyökerét azonban 1954-ben kell keresni, az USA által támogatott puccsban, ami megdöntötte a demokratikusan választott kormány hatalmát. Jacobo Arbenz elnök földosztási tervezeete ugyanis veszélyeztette Guatemala legnagyobb földbirtokosa, az amerikai kézben lévő óriásvállalat, a United Fruit Company (Egyesült Gyümölcs Vállalat) érdekeit. Az USA – a hidegháborús helyzetből fakadó lehetőségeket kihasználva, a kommunizmus latin-amerikai terjedésének veszélyeire hivatkozva – beavatkozott. A destabilizációt követő, egymást váltó új kormányok egyre militánsabbak lettek, válaszként pedig ellenállási mozgalmak szerveződtek. A konfliktus kezdetén a törésvonal az osztálykülönbségekből fakadó ellentétek köré szerveződött. Az 1960-as években azonban a maja közösségeket is integrálták az ellenállásba, melyeket korábban az ellenálló erők sem ismertek el a guatemalai társadalom egyenlő tagjaiként. Az önszerveződés, az egyenlő földhasználati feltételek és a döntéshozásban történő demokratikus részvétel joga vált a konfliktus fő elvi háttérévé. A következő húsz évet a kormány radikális katonai válaszlépései határozták meg, különösen 1978 és 1982 között. A hadsereg „felperzselt föld” taktikája egész közösségek eltüntetését, áttelepítését, tömegmészárlásokat, az élhető körülmények felszámolását ötvözte, és kimondatlanul ugyan, de lényegében a maja populáció megsemmisítését célozta. A katonai akciók összességét később genocídiumnak minősítették. Végül, a hidegháborús feszültség enyhülésével, a nyolcvanas évek közepére a szisztematikusan és tömegesen végrehajtott emberi jogi sérelmek felkeltették a nemzetközi közvélemény figyelmét. Az új nemzetközi hangulat arra kényszerítette a kormányzatot, hogy megváltoztassa stratégiáját, lévén, hogy gazdasági megmaradása továbbra is a nemzetközi segélyekhez kötődött. Az általános amnézia védőburka alatt a hadsereg mellett lassan működni kezdett egy civil politikai vezetés is, de a főváros védett politikai életterén kívül tovább folytatódhatott a katonai vezetés korábbi gyakorlata. A további visszaélések ellenére az 1986-ban elkezdődött békefolyamat végül az ENSZ által vezetett, 1994 és 1996 közötti béketárgyalásokon célt ért (O'Neill–Hinton 2009:7.). Az 1994-ben aláírt Oslói Megállapodás kezdeményezte a Commission for Historical Clarification (CEH) program felállítását, amely az emberi jogi sérelmeket volt hivatott felderíteni, és ajánlásokat tenni a béke fenntartására. Ezzel egy időben a Római Katolikus Egyház Emberi Jogokért Felelős Érseki Hivatala (ODHA) a CEH mintájára saját tényfeltáró akciót indított: a Történelmi Emlékezet Visszaszerzése Programot (REMHI). E katolikus

hitelveken alapuló bizottság célja a guatemalai konfliktus történelmi tényeinek feltárása, az igazságszolgáltatás és megbékítés alapjainak megteremtése volt.

Bár két különálló programként működtek, meglepően hasonló eredményekre jutottak. A CEH megállapította, hogy több mint kétszázezer ember halt meg vagy tűnt el a fegyveres konfliktus során, mely személyi veszteség 80%-ban a maja lakosságot sújtotta. A másik megállapítás az volt, hogy az emberi jogok megsértésének 93%-át az állam követte el. Mindkét jelentés leszögezte, hogy – a Genocídium-egyezmény fényében – Guatemala kormánya genocídiumot követett el a maja lakosság ellen. Ennek ellenére a mai napig vitás, hogy a polgárháború egyes szakaszai ténylegesen genocídiumnak minősíthetők-e. A CEH eredményei ebben az esetben nem is azzal a céllal kerültek elő, hogy minden kétséget kizáróan megbizonyosodjunk a genocídium bekövetkeztéről. Sokkal fontosabb az a tény, hogy mindkét tényfeltáró program ezt állapította meg, rendkívül sok adatot gyűjtött össze, elemzett, szerkesztett és publikált, amelyek látszólag emberi jogi sérelmek történetét tárják elénk.

A jelentések szövegelemzése például rávilágít, hogy mindkét program keresztény szerkezet alapján épül fel (O'Neill 2005:315.). A CEH, szekuláris működése ellenére, feltűnően vallásos képeket alkalmaz jelentésében. Erős szimbolikával jelenik meg benne a tanúságtévő egyén, aki a megbékélés felé vezető első közeledési kísérletként önmaga bűnösségét vallja meg. A genocídiumot így mint egy bűnbeesés történetet meséli el, annak minden stációjával, végén a bűnbánaton és megbocsátáson keresztül megélhető felszabadulással.

A REMHI jelentése egy szentséges pillanatként ábrázolja a genocídiumot, melyben Guatemala közösségi felépítménye Jézus Krisztus szenvedő testének analógiája lett. Nem azt jelenti ez, hogy ünnepélyessé nyilvánítaná – pusztán a genocídium eseményeihez kapcsolja a passió-történetet, a tettekhez vallásos jelentést társít, így kötve azokat egy elmondható, megérthető és feldolgozható narratívához. „A mélységes szenvedés ellenére, mellyel az emberi szenvedés eme tanúságtételeit hallgattuk, Krisztus ismételt keresztre feszítésének emlékével és képével, nem tehetünk egyebet, mint reménykedünk benne, hogy a múlt sötét borzalmának megtagadásával, eltökéltségünkkel, az ország újraépítésével a remény érzése fog eltölteni mindnyájunkat, testvériséggel, szolidaritással és megértéssel.” (REMHI 1998:1:IX.) Ez a példa is mutatja, miként határozzák meg kulturális mintázataink nem csak a vallási szervezetek eredményeit, de a szekuláris, humanista, demokratikus és nyugati közbeszédet is, mellyel megpróbálunk a genocídiumokra emlékezni. És azt a felvetést is alátámasztani látszik, hogy az „értelmezhetetlen” egy segédnarratívához kötve válik elmesélhetővé.

Az elénk tárt cselekvések rendszerének elbeszélése azok dekonstrukcióját követeli meg. Az

erőszakot meghatározó struktúra a szereplők hármasságát teremti meg: elkövető, áldozat, tanú. A versenyben lévő tétek: a legitimációk versenye és az ezeken keresztül megszerezhető dominancia. Az esemény látványos és performatív. A szemantika, a céltalan, kaotikus erőszak látszatával ellentétben, igen expresszív, megosztott megértést igényel. A képzelet pedig az erőszak kommunikatív dimenzióival van kapcsolatban. A globalizáció, a tömegkommunikáció és a modernitás lehetővé teszi, hogy a közösségi képzelet egyre több és változatosabb információt értelmezzen a már létező kulturális kódok alapján, illetve új értelmezési kereteket is létrehoz. Az erőszakkal kapcsolatban a képzelet ötvözi magában a narratívákat, performativitásokat, megvalósítási módokat és szimbólumokat, melyek az erőszak terét értelemmel és kommunikatív értékkel töltik be (Stewart–Strathern 2002:13.). Ezek ugyanakkor a jelenbe kötöttek, az idő múlásával érvénytelenné válnak, és azok újraalkotását, új narratívák létrehozását igénylik.

A kérdés tehát mindig az, miként reprezentálják, alkotják újra a társadalmak a genocídiumokkal terhelt múltat a szelekció, az elhagyás és a felejtés bonyolult rendszerében létrejövő narratívákon és ellennarratívákon keresztül. Miként emlékeznek rá, és miként felejtik el? Miként bosszulják meg, vagy marad büntetlen? Miként dolgozzák fel, hallgattatják el vagy mellőzik különböző történelmi kontextusokban és pillanatokban? Miként erősödik meg az igazság és legitimitás a genocídiumot követően? Az áldozatok, elkövetők, szemtanúk, külső megfigyelők mind nagyon különböző módon képzelhetik el az igazságot. Miként folynak le és meddig maradnak meg az emlékezetben ezek a viták? Miként változnak ezek a folyamatok, vagy miként kerülnek elő korábbi viták az új reprezentációs terekben?

Az erő továbbra is központi kérdése marad az emlékezetnek. Az érintett csoportok egy részének minden esetben meglesznek az eszközei, hogy kormányokon, nemzetközi szervezeteken, tömegkommunikáción keresztül megerősítsék saját elképzelésüket egy adott eseményről, genocídiumról; s egyben meglesz a képességük más, szintén érintett, de kevesebb eszközzel rendelkező csoport igazságának megtagadására. Az elnyomás akkor is véghezvihető, ha ezt az erősebb értelmezést megkérdőjelezzik, megcáfolják, és a hivatalos narratíva elfogadását tömegesen utasítják vissza a helyi tüntetések, rituálék, a személyes emlékezet, de akár a hallgatás eszközével. Az itt felmerülő tétek nem pusztán intellektuálisak vagy morálisak, hanem erősen politikaiak is.

Ebből kiindulva a legfontosabb talán mégis az igazság problematikájának megszólítása a genocídium kontextusában. Ez ugyanakkor a legnehezebb is, mivel minden genocídiumra elmondható, hogy sokakat gyilkoltak meg, tömegek szenvedtek elmondhatatlanul, s még mindig felfoghatatlan indulattal tölti el őket az elszenvedett atrocitások emléke, öröksége. A

félreértések elkerülése végett ki kell emelni, hogy a tudományos elemzés teljes mértékben elismeri a tömeges erőszak realitását. Az érintett csoportok fájdalma és vesztesége vitán felül áll.

Ugyanakkor fontos nyitottnak maradnunk, és feltárni, hogy az erőszak ténye körül szerveződő diskurzusok miként alkotják meg a saját valóságukat. Ideértve azokat az eseteket is, amikor a hatalom birtokosai elhallgattatják vagy megtagadják az áldozatok vagy az áldozatok egy elkülöníthető csoportjának tapasztalatait és emlékezetét. A kritikus olvasó figyelmét fel kell hívni rá, hogy a genocídiumok erőszakkal kialakított igazsága a látszólag elismert áldozatok számára is kártékony, lévén, hogy az áldozatiság egyediségének hazugságát illuzórikus alapokra helyezi, és így lényegében megmérgezi a tényszerű áldozatiságot is. Az igazságok bonyolult rendszerének feltárása nem lehet káros egyetlen áldozat számára sem. Éppen a genocídium, az erőszak és dominancia logikája, hogy az egyik csoport igazsága szükségszerűen csak egy másik kárára tárható fel. Az analitikus kifinomultság, a genocídiumok és az azt követő időszak igazságainak alaposabb megértése érdekében tehát kockáztatni kell a félreértés lehetőségét. El kell rugaszkodni a fekete–fehér értelmezéstől, és meg kell érteni, hogy az individuálisan létrehozott igazságok valósága hogyan kel életre a genocídiumok terében elkövetők és áldozatok számára egyaránt.

Mint ahogy a genocídiumokat követően konstruált igazságok is gyakran a szürke zónába esnek, így van ez az emlékezettel is, mely e traumatikus terekben is szelektív. Az emberjogi irodalmak körében külön műfajt képeznek az 1996-ban, Dél-Afrikában létrehozott Igazság és Megbékélés Bizottság (Truth and Reconciliation Commission, TRC) iratai, Az ilyen elemzések rendkívül sok adatot közölnek, azt a látszatot keltve, hogy egységes történeteket hoznak létre egyes genocídiumokról. Ehhez az emlékezetgyártás klasszikus eszközeit használják fel: személyes vallomások, statisztikai elemzések, táblázatok, grafikonok, esettanulmányok, fényképek és történelmi értelmezések. Az antropológiai elmélet azonban elárulja számunkra, hogy az emlékezés ezen aktusai megadják magukat a káosz rendszerének, az objektivizációnak, a generalizációnak, a tulajdonított igazságoknak és kolonizációs viszonyrendszereknek. Az emlékezés politikája magába foglalja a múlt újraalkotását a jelenben megjelenő igények szerint. Guatemala esetében is megfigyelhető, miként konstruálja a genocídium emlékezetét a nemzeti és nemzetközi média a lakosság mesztic és maja része számára egyaránt (Nelson 2003:133.). Megmutatja, miként alakította ki a félelem és erőszak kultúrája azt a közeget, melyben mind a maja, mind a mesztic lakosság tagadja a háború és annak genocídiumnak minősíthető eseményeit. A társadalom nem ismeri el a polgárháború

megtörténtét sem, helyette azt állítják, a gerillák létezését a kormány találta ki, hogy szigorú ellenőrzés alá vonhasson bizonyos területeket. Sőt, sokan elfogadják azt a kormány által is támogatott elképzelést, miszerint az erőszak nem politikai alapon szerveződött, hanem helyi bűnözés okozta. Esetleg egyszerűen a közösségi viták eszkalálódásának tekintik a polgárháborút és az azt kísérő gyilkosságokat. És ez csak néhány azok közül a variációk közül, amelyekkel a népirtás és a háború emléke természetessé válik, elhalványul, és végül eltűnik egy ország emlékezetéből. Mely variációk mind teljesen logikusan felépített valóságok, és melyek igazsága nem kérdőjeleződik meg az azt elfogadók gondolataiban.

A reprezentáció mindezekhez hasonlóan szelektív, és részben a felejtés aktusára épül. A genocídiumok megjelenítésének előzményei a totális felfordulás, káosz és szenvedés. A feszültség és a valóság leszűkítésének elkerülhetetlen igénye egyértelműen megjelenik az írók, állami hivatalnokok, túlélők és elkövetők törekvésében egyaránt, mellyel megjeleníteni igyekeznek azt, ami „kimondhatatlan bűn” az emberiség ellen. Mivel a genocídiumokkal kapcsolatos írások költészete és politikája szituatív tudást hoz létre, fel kell tenni a kérdést, hogy maga a genocídium reprezentálásának aktusa miként alkotja meg a genocídiumot mint kulturális kategóriát abban a formában, amelyben mi ismerjük. Az emlékezet mindig közvetett, az erőszak és genocídium problematikája esetén is.

Figyelmet kell szentelnünk a színpadiasságnak, amelyben az erőszak és a genocídium megjelenik. Látványos, hogy különleges panelek, bizottságok miként hoznak létre bizonytalan történeteket a rendelkezésükre álló elsődleges eszközökön, a leiratokon és a fordításokon keresztül. A technikai problémák ugyanakkor a jó szándék ellenére is bizonytalanná tehetik a megbékélés, a jóvátétel legitimitását, de egyáltalán, a megvalósulását is. Közvetlen következményként az érdek alapú árulás és kollaboráció határozhatja meg az erőszakról létrehozott hivatalos képet, a megbékítés igénye helyett. Természetesen nem kérdőjelezhető meg az erőszak megjelenítésének fontossága a nemzetközi fórumokon, de kritikusnak is kell lennünk a tömeges erőszak reprezentációjával szemben, belátva, hogy maguk az annak teret engedő körülmények azok, melyek a reprezentáció struktúráját adják.

A nemzeti és nemzetközi média hatásaként a nemzethez tartozás új modelljei alakulnak ki. A média, mivel tematizálni képes a történelmi eseményeket, a szereplőket is maga helyezi el benne, határozza meg az elkövetők és az áldozatok körét, így az erő eszközévé válik, amellyel megtörhető a történelem pillanatnyi minősége, és a társadalmi valóságok összekeveredő hálója hozható létre.

A kutatónak óvatosnak kell lennie, miként reprezentálja az erőszakot. A genocídium, az etnikai tisztogatás, a tömeggyilkosság nem „történik meg” hirtelen, váratlanul, a pillanat tört

része alatt, mint egy áradat, mely lecsap a gyanútlanokra. Akár évekig eltarthat, és összetett okai vannak. Így a vizsgálata sem korlátozódhat a pillanatra. Az erőszakot, amely a genocídium pillanatában csúcsosodik ki, de nem azzal kezdődik vagy ér véget, egy folyamatként értelmezve lehet megragadni. A folyamat elemzésén keresztül megszerzett információk pedig nem korlátozódnak a témára. A boszniai események, a holokauszt, az örmény genocídium többet tárnak fel önmaguknál. A testek elporladnak, cselekedet azonnal a múlt nemlétebe vész, csak a körjük szőtt emlékezet marad meg. Ebben áll a genocídiumok vizsgálatának igazi jelentősége. Boglár Lajos kutatási filozófiája szerint mindig van egy betörési pont a kutató számára. A rész, melyen keresztül felfedi magát a társadalmi konstrukció teljessége. E gondolat mentén elindulva nagyon is valószínűnek tűnik, hogy a genocídium problematikáján keresztül megérthetővé válik valami az emberi létezés kegyetlen teljességéből.

A törekvés, hogy az emberi létezés végessége és a cselekvés okozta szenvedésben megtaláljuk az értelmet, egyidős az emberrel. A kérdések továbbra is nyitottak, lévén az emberek képtelenek elfogadni, hogy a világból valószínűleg hiányzik az értelem.

Az etnográfus ajándéka a sűrű leírás, a tanúságtétel, és a problémák egymás mellé helyezése, melyek a kulturális ismeretekből táplálkoznak. Ilyen módon harcolva a hierarchikus struktúrákból származtatott elnyomással. Mi lesz az együttélés és velük élés szabályaival egy genocídiumok terhelte világban? Mi a megfelelő távolságtartás egy támadás alá vont csoport megfigyelésekor? Van-e szerepe az empátiának, amikor tudományos megfigyelőként fordulunk az emberiségellenes bűncselekmények felé? Hol válik a szemtanú antropológus szemlélővé, esetleg bűnrészessé?

Ezek a kortárs antropológia feloldatlan problémái, de az etnográfia és antropológia eredeti célkitűzése továbbra is tiszta: a személyes és diszciplína szintű egyértelmű kiállítás az emberség és az emberiség mellett. A javítás és jobbá tétel szándéka, még ha nem is tudjuk biztosan, mit és miként kéne tenni, mikor informátoraink, kutatási alanyaink, barátaink kéréssel fordulnak hozzánk.

Végül csak reménykedhetünk benne, hogy a velük élés és velük gondolkodás empirikus és empatikus hagyománya hozzásegít minket, hogy az antropológiát az emberi felszabadítás kis gyakorlatának eszközévé tegyük.

1. Kulturális antropológiai dilemmák a genocídium kutatásában

A genocídiummal kapcsolatos kutatás problematikája – a tornyosuló fenomenológiai és morális kérdéseket is megelőzve – magánál a szónál kezdődik. Milyen értelemben használjuk a genocídium fogalmát? Egy csoportközi konfliktus egészére vonatkoztatjuk, vagy lehetséges-e egy konfliktusnak csupán meghatározott cselekményeire alkalmazni? Mennyire használjuk a fogalmat szigorúan behatárolt módon, és elsősorban a fogalom mely definíciója alapján? Ráadásul a genocídium, morálisan töltött fogalomként, problematikus analitikus fogalom, lévén minden újabb genocídiumnak nevezett esemény – szándékolatlanul is – viszonyításba kényszerül a már korábban ezt a minősítést viselő, vagy éppen a definícióból kieső eseményekkel. A csoportközi konfliktusok tulajdonsága, hogy magukkal vonzzák az áldozatisághoz, és az elkövetők által gyakran érzett áldozatiság képzetéhez is kapcsolódó nárcizmust, amely csoportszinten hasonlóan működik, mint az egyéni pszichében. Ahogy azt Marsovszky Magdolna a „trianon-trauma” példáján keresztül feltételezi, a nárcisztikus kollektívum az általa konstruált valóságra fordít le minden hírt, tényt és értelmezést, és ennek megfelelő tartalommal tölti fel őket (Marsovszky 2013). Ez a működés az állandó félreértések egyik biztosítéka, ami könnyen alááshatja a téma kutatását, ami akkor is problematikus, ha az átélt atrocitások tényeinek ismeretében megérthető. Ugyanakkor ez megint csak egy újabb problémával szembesít minket: miként teszünk különbséget a

történelmi tények konvergenciája által visszaigazolható sérelmek, és az ilyen bizonyítékok hiányában igaznak tartottak között? Egyáltalán van-e jogunk különbséget tenni közöttük?

A genocídium meghatározatlanságából fakadóan nincs sehol, így tehát ott van mindenütt. Megragadhatatlansága okán felütheti a fejét bárhol és bármikor. Ezáltal a kulturális antropológiában tradicionálisan használt terep-fogalmak is átalakulni kényszerülnek. Az itt felmerülő első módszertani kérdés, hogy helyes-e a kutatónak egy olyan konfliktus-zónába rohanni, amikor az erőszak elérni látszik azt a szintet, mikor már a genocídium szempontjából is érdekesnek minősülhet? Valószínűleg nem. Kutatói erőfeszítései egyfelől érdekeltté teszik az események lehető legpontosabb értelmezésében, ugyanakkor nem is rendelkezhet azzal az etnográfiai ismerettel, mely eligazíthatja az erőszak hatására egyre bonyolultabbá váló csoportközi viszonyokban. S nem bizonyos, hogy helyes szándékkal veszélybe sodornia magát. Vagyis megengedheti-e magának egy kutató, hogy olyan helyzetet teremtsen, amelyben a körülmények nyomására elkövetővé, cinkossá, esetleg áldozattá válhat, mely eshetőségek mindegyike súlyosan ronthatja az általa megkeresett adatközlők helyzetét? Másfelől jelenlétével már önmagában maga is az erőszak kirobbanásának egyik oka is lehet. Így új

kulturális antropológiafogalmak megalkotására és kiterjesztett, indirekt adatgyűjtési formákra van szükség. Mely egyben nem jelent elszakadást az antropológia emberközpontú megközelítésétől, ami együtt jár egy interdiszciplinárisabb megközelítéssel is.. Egyrészt nagyobb mértékben építhet azokra az etnográfiai munkákra, melyek szerencsés – vagy sokkal inkább szerencsétlen – kutatók konfliktuszónákban megélt tapasztalatain alapulnak. Másrészt integrálnia érdemes minden tudományág felé, amely megkísérel a téma felé fordulni. Megfontolandó a critical social theory azon módszertani megközelítése, mely dialektikus módszert az elemzés folyamatában alkalmaz, annak érdekében, hogy számoljon a társadalmi cselekvők szubjektivitásával és társadalmi intézmények objektivitásával (Browne 2017:12.). Ennek az összetett viszonyoknak a kölcsönhatása mindenképpen szükséges egy működő interdiszciplináris keretrendszer létrehozásához. Elképzelhető, hogy az antropológia kulturális relativizmusra épülő érzékenysége éppen azt teszi lehetővé, hogy szintetizálja a népi társadalmi kapcsolatos, egymástól eddig elkülönülő megközelítéseket, és egyben a kritikai elemzésen keresztül pontosítsa eredményeiket. A kulturális antropológiát tekinthetjük úgy, mint az idegenről szóló tudományt, melynek középpontjában a másokra irányuló kérdés kell hogy álljon. Ezt a megközelítést egészíti ki a posztmodern antropológia számára nagy jelentőségű felismerés: az őt körülvevő konstrukciók lebontására vállalkozó kutató még saját maga számára is szükségszerűen idegenné válik. Bármilyen ijesztőnek is tűnhet, mégis ez a felismerés teszi lehetővé, hogy érdeklődésünket ne csupán az egyértelműen elkülönülő társadalmak, kultúrák jelentőségére koncentráljuk, ám legnagyobb jelentősége talán mégis az, hogy leszámol a másság és az idegenség egzotizálásával.

A kutatás középpontjában álló, a másokra irányuló kérdésfeltevés azonban az általa használt fogalmak tisztázásával kell hogy kezdődjön. Számba kell venni tehát az alteritást, vagyis azt, hogy adott fogalmak időben, térben és az egyes kultúrák között is mást jelentenek. Bauman 1991-es elmélete a genocídiumot egy bizonyos államszervezeti fejlettségi szinthez kötötte, amely technikai hatékonyságot, racionális munkaszervezést és intézményesített szubjektivitást feltételez. Ugyanakkor csoportok megsemmisítési szándékára jócskán találhatunk példákat premodern környezetben is. Bayart (1993) és Reno (1998) a gyenge és bukott államokhoz kapcsolják tömegmészárlásokat és a genocídiumokat. Robert Kaplan 1994-es tanulmányában, a *Coming of Anarchy*-ban a gyarmati uralmat követő afrikai káosz és erőszak példáival erősíti ezt az állítást, különösen az Egyenlítő menti Sierra Leone és Angola vizsgálatával. Ez az új felvetés ellentmond annak a második világháborút követően nagy népszerűségnek örvendő irányzatnak, amely a genocídiumot erős, autoriter és bürokratikus államszervezethez kötötte

(Goldhagen 1996; Arendt 1963). Olybá tűnik, a genocídium lehetséges okait meggyőzően – és olykor egymásnak ellentmondóan – meghatározó elméletekben nem szenvedünk hiányt. Ezekben az elméletekben közös, hogy szinte kivétel nélkül meggyőzően érvelnek, és nagy számban találnak bizonyító erejű példákat saját elképzelésük alátámasztására. Ebből kiindulva csábító az a feltételezés, hogy a genocídium oka magában a változatos formában létező kultúrákat létrehozó emberi cselekvőben lehet.

Új-Guinea és Afrika egyes területein a boszorkányüldözések (Linke 2002:367.) olyan társadalmi összeomláshoz vezettek premodern társadalmakban, hogy azokat tekinthetjük politikai genocídium alternatív megvalósulásának. Lévén a társadalomra „károsnak” minősített elemek azonosítása és megsemmisítése a „társadalmi higiénia” ugyanazon elvén alapul, amelyen a modern industrializált társadalmakban megfigyelt példák esetében. Ami viszont arra világít rá, hogy az egymástól látszólag nagy „fejlettségi” szakadékkal elválasztott emberi társulások alapvető működésükben nem bizonyulnak olyan különbözőnek.

Az eshetőség, amelyben elszigetelten élő „öslakosok” és kisszámú felfedező csoportok találkozása a teljes csoport megsemmisüléséhez vezet, szintén távol helyezkedik el a Bauman által szükségesnek tekintett strukturális keretektől. A ma genocídiumnak nevezett eseményhalmazok, tömegmészárlás, külső „segítséggel” biztosított kihalás már az állam előtti, a köznyelvben ösinek is nevezhető társadalmakban éppúgy bekövetkeztek, mint a modernitásban.

Uli Linke – Hannah Arendtet, Daniel Goldhagent és a weberi tradíciót követve – a holokausztot a racionális hatékonyság örületbe váltó diadalaként értelmezi, a modernitás társadalmának szinte szükségszerű végeredményét látva benne. Giorgio Agamben 1999-es munkájában a koncentrációs táborokat a késő modernitás biopolitikájának prototípusaként azonosította, abban az értelemben, hogy az élőhalott tömegek társadalmát hozza létre, amelyben az állam bármikor rendelkezhet a testek és életek felett, de nem vallási áldozat vagy büntetés-végrehajtás céljából, mindössze annak megvalósíthatósága okán. Ebből következik, hogy a holokauszt ebben a megközelítésben talán nem megfelelően használt szó. Nem „égő áldozat”, nincs köze a valláshoz, vagy a metafizikához, de még a filozófiához se. Amennyiben Agamben érvelése nyomán elgondolkodunk, a modern genocídium nem egyéb, mint a modernitás kapacitásának megvalósítása egy megsemmisítésre alkalmas, gyenge csoport azonosítása esetén. Ebben az értelemben a genocídium egyszerűen azért történik meg, mert megtörténhet. E megközelítés problematikája abban áll, hogy az esemény sorsszerűsége legalábbis relativizálja az egyéni felelősség kérdését, amely ettől függetlenül is az erőszak antropológiai értelmezésének talán legnehezebb kérdése.

A genocídium „újra megjelenése” a huszadik század második felében sokkoló volt azon „fejlett” társadalmak számára, melyek csak alig ötven évvel korábban nevezték meg ezt a „bűnt”. Megnevezésével egyben azt is remélve, hogy a jelölt esemény soha többé nem is történhet meg. Mintha csupán azzal, hogy megnevezünk egy „szörnyűséget”, ki is lehetne azt üzni tudattalanunkból. A sokk természetesen tekinthető képmutatónak, hiszen a piszkos háborúk, helyi konfliktusok, melyeket közvetlenül vagy közvetve a nagyhatalmak és egykori gyarmatbirodalmak pénzelték, a krími háborútól kezdődően (kisebb megszakításokkal) folyamatosnak tekinthetők. Az ezekben megjelenő módszerek pedig aligha nevezhetők modernnek. Igaz, a csapatok szervezéséhez, felfegyverzéséhez, az áldozatok kijelöléséhez használhatják a tömegkommunikációt, a holttesteket repülőről dobhatják az óceánba, a politikai ellenfelek „boszorkányégetését” elvégezhetik modern katonai alakulatok. Ezek mind technikai eszközök, de mi az a modernitás melyet a kambodzsai, ruandai, burundi népirtások megjelenítenek? A csoport, a nemzet képzeletbeli teste a közös jellemzőjük. A „vérség”, a „faj”, az „etnicitás” mítosza, mely a modernitásban teljesedett ki.

Az események fényében kénytelenek vagyunk visszatérni a kérdéshez, amely a holokausztot követő társadalomtudósokat foglalkoztatta. Miként lehetséges a genocídium bekövetkezése? Miként magyarázzuk az embert, annak képességeit, és korlátait? Miként értelmezzük a teljesen hétköznapi emberek részvételét az újra és újra megtörténő genocídiumokban? Adorno és a frankfurti iskola a második világháború után arra a következtetésre jutott, hogy a genocídiumban résztvevők erős gyermekkori kondicionálása, mely szinte önkéntelen engedelmességet alakít ki, eszközzé teszi az egyént a hatalom kezében. A közelmúltban Goldhagen éppen az ellenkezője mellett érvelt (Goldhagen 1996). Német állampolgárok ezrei nem a tudattalan engedelmesség vagy a félelem okán, a totális hatalom teljes elnyomásában, hanem tudatosan, buzgón és független döntéseiket követve vettek részt a népirtásban.

Ezek ellenére a modern teoretikusok a genocídiumokban való tömeges részvételt elengedhetetlen előfeltételek meglétéhez kötik, és valóban: tömegmészárlás, genocídium, de lényegében semmilyen szervezett erőszak nem történhet meg váratlanul. Az erőszak beérik. Ezért lehetséges azonosítani a megvalósulás felé vezető körülmények kezdőpontjait. A genocídiumot gyakran megelőzhetik problematikus változások: a gazdasági környezet átalakulása, politikai széttűlés, a tradicionális értékrend felbomlása, anómia. Elméletileg csoportok anyagi erőforrások feletti versengése is vezethet népirtáshoz vagy tömeggyilkossághoz, amennyiben ez a versenyhelyzet a másik csoport dehumanizálásával jár együtt. A „mi” és az „ők” formula szélsőséges esetben elvezethet egy olyan

önidentifikációhoz, ami a „másik” „ember alatti” jellegére épül. A német példa társadalomkutatók egész generációját figyelmeztette a konformitás és az ellenvélemény hiányának veszélyességére. Az utóbbi években a közel-keleti, a szubszaharai vagy akár a volt jugoszláviai események mind azt mutatták, hogy a társadalmi sértettség, történelmi és „faji” alapon értelmezett áldozatiság tömeges erőszak felé sodorhatja társadalmakat. Egy kollektív poszttraumatikus stresszhez hasonló tömeges lelkiállapot, a létféltés a magát „történelmi áldozatként” azonosító csoportban könnyen „önvédelmi” tömeggyilkossághoz vezethet. A rituális áldozat, a bűnbak megnevezése is ismert előfeltételei lehetnek a genocídiumnak. Azaz egy faji, etnikai, társadalmi csoport vagy osztály felelősségének széles társadalmi körben történő elismerése és felmutatása. Végző soron elengedhetetlenül szükséges egy közös ideológia, egy tervrajz megléte, amely megmutatja, milyen a világ és miként kell benne élni, mik és kik a jó élet gátjai, és mi módon kell ezekkel az akadályokkal szemben eljárni. Osztolni kell a meggyőződésben, hogy a közösség, akár az emberiség egésze számára előnyös hatása lesz a tisztogatásnak.

Végül szükséges a nagyszámú szemlélők csoportja, akik egyszerűen „eltűrik” az addig vezető történések láncolatát, és „megengedik” az események bekövetkezését, vagy maguk is részt vesznek azokban. Kevésbé feldolgozott a nemzetközi szemlélők szerepe és viselkedése, ideértve az erős nemzetközi befolyással rendelkező államokat, a nem kormányzati szervezeteket, akik beavatkozása késlekedik – vagy elmarad – abban a szakaszban, mikor maga a genocídium erőszakhulláma még megfékezhető lenne. Ahogy történt az Ruandában a holokauszt alatt, és Dél-Afrikában az apartheid idején. A genocídium eredete és fejlődése komplex, sokoldalú, de nem kifürkészhetetlen vagy kiszámíthatatlan. Elsősorban érdemes lenne felhagyni a genocídiumok egyediségére épülő megközelítéssel és azzal az önvédelmi reflexszel, amely a genocídiumot a különleges, elképzelhetetlen és az embertől idegen események közé tolja.

Kis háborúk és láthatatlan genocídiumok tömege alkotja a genocídium-kontinuumot, melyeket olyan normatív társadalmi terekben követnek el, mint az iskolák, sürgősségi osztályok, kórházi várótermek, árvaházak, bíróságok, börtönök, elmeógyógyintézetek. A kontinuum arra az emberi képességre utal, amely lehetővé teszi mások szörnyé, személytelenné redukálását, vagy bármivé, ami rendszert, értelmet és jelentést kölcsönöz mindennapi erőszakos cselekedeteink számára. Esszenciális felismerni a fajunkban és önmagunkban a genocídium képességét, és ennek kezelésére megfelelő érzékenységgel kell fordulnunk szembe a mindennapok banális, és végző soron megengedett erőszakformáival, amelyek adott körülmények között lehetővé teszik a genocídiumban való aktív részvételt,

vagy annak passzív elfogadást. Mely részvétel és elfogadás lényegesen könnyebb, mint azt bevallani szeretnénk. Ebbe a sorba illeszthetnénk a hétköznapi tapasztalt és gyakorolt valamennyi dehumanizáló, kirekesztő, tárgyiasító eljárást, ami normalizálja a másokkal szembeni atrocitásokat és erőszakot. Ez a folytonos mozgósítás és önvizsgálat nem alaptalan, tekintve a késő modernitás krónikus állapotát.

A kulturális antropológia a diszciplína kezdetétől együtt jár a módszertan kreatív megközelítésével, jelentse ez akár új módszerek létrehozását, vagy más területekről kölcsönzött rendszerek kreatív alkalmazását. Miközben igaz, hogy a résztvevő megfigyelés és a terepmunka bizonyult a legalkalmasabbnak a diszciplína érdeklődési körébe került kérdések többségének megismeréséhez, a választott módszer – vagy leginkább módszerek – alapvetően a megismerni kívánt jelenséghez kapcsolódik, és nem a diszciplínához (Bernard 2006:3.). Érdemes megemlékezni róla, hogy maga Malinowski is gyakorlati lehetőségei, szükségletei és korlátai okán állt elő a résztvevő megfigyelés általa kialakított megközelítésével, lényegében a kutatás folyamatában, nem ragaszkodva a megismerés korábban lefektetett dogmáihoz. Hasonlóan Kate Fox is a diszciplína tradícióinak és módszereinek kreatív felhasználásával élt az angol társadalom elemzésekor, ezzel bizonyítva, hogy az iparosított nyugati társadalmakról is van mit elmondania az antropológiának. Saját szavai szerint azért fordult a kevésbé „tipikus” téma felé, mert „elbukott” a „terepmunka-beavatáson” (Fox 2004:3.). A modern megközelítés – némileg túlegyszerűsítve – talán ez lehetne: a kulturális antropológia módszere az, amit a kulturális antropológusok használnak. Ami egybevágh a megállapítással, hogy a diszciplínák közti határok egyre kevésbé a megközelítés gyakorlatához, sokkal inkább annak szellemiségéhez kapcsolódnak (Bernard 2006:2.). Fox, kritikusabb hangot megütve, éppen abban látja a résztvevő megfigyelés „fetisizálásának” problémáját, hogy miközben a kutatás célja elvileg „a kultúra bennszülöttjeként gondolkodás” elérése, publikálásakor mégis látszólag kötelezővé vált oldalakon keresztül érvelni ennek lehetetlensége mellett (Fox 2004:2.). Mike Savage 2017-es, az egyenlőtlenség multidiszciplináris megközelítéséről írt online cikkének bevezetésében a társadalomtudományok diszciplináris konzervativizmusát egyenesen „károsnak” nevezi. Melyet szembeállítva a természettudományok azon megközelítésével, hogy egyes problémákat pusztán azon az alapon vonnak hatáskörükbe, hogy képesek-e érvényes állításokat megfogalmazni velük kapcsolatban, miközben a „kockázatkerülő” társadalomtudományok az ismert kérdéskörök és ismert közönségük kényelmes kereteibe „tunyulnak” (Savage 2017). Bernard, Savage és Fox gondolatmenetét követve az lehetne a kérdés, hogy a kulturális antropológia képes-e érdemben hozzá tenni a genocídium

kérdéséhez? Képes-e a kulturális antropológia, mint az ember globális megismerését célzó holisztikus ötvözet érvényes konklúziókra jutni választott témájával (Papp 2007:151.), ez esetben a genocídium problémakörével kapcsolatban?

Ennek eldöntéséhez érdemes elsőként az antropológia által kínált analitikus fogalmakat megvizsgálni. A genocídium-kontinuum szembemegy a tradicionális genocídium-megközelítésekkel, amelyek például ragaszkodnak a holokauszt megkérdőjelezhetetlen egyediségéhez, és nagyon óvatosan alkalmazzák magát a genocídium kifejezést is. Carole Nagengast és a genocídium-kontinuum elmélet megalkotója, Nancy Schaper-Hughes egy alternatív megközelítést tart időszerűnek (Schaper-Hughes 2002:36.). Át kell lépni a beidegződéseken, és összekapcsolni a „normális” és „abnormális” időkben megjelenő erőszakot. Amennyiben ennek az azzal a veszéllyel jár, hogy a genocídium fogalmát olyan területekre is kiterjesztjük, ahol nem gondolnánk találkozni vele, akkor ezt a veszélyt messze felülírja az a lényegesen súlyosabb fenyegetettség, hogy félreértelmezünk vagy figyelmen kívül hagyunk olyan genocídium felé vezető gyakorlatokat és gondolatokat, amelyek az „átlagos, jó emberek” mindennapi normatív viselkedésben jelennek meg.

Ebben a megközelítésben. Nancy Schaper-Hughes Pierre Bourdieu részleges és befejezetlen erőszakelméletének alkalmazását javasolja (2002:270.). Mely szerint a „normális” társadalmi gyakorlatokban megbúvó mindennapi normatív erőszak ott van a háztartásokban, a családon belüli kapcsolatrendszerekben, a nemi kapcsolatokban, a munkahelyi struktúrákban, az ajándékozási szokásokban és így tovább. Bourdieu arra ösztönöz minket, hogy az erőszak szerepét és jelentését kiterjesztve próbáljuk meg értelmezni, különösen a hétköznapi erőszak és az explicit politikai erőszak közötti kapcsolatok feltárásakor.

Franco Basaglia „békeidő bűncselekményei” (crimini di pace) elmélete (Basaglia 1987:65.) szintén közvetlen kapcsolatot feltételez a háborús és békebeli erőszak-struktúrák között. A háborús körülmények között alkalmazott erőszak pusztán a békebeli, hétköznapi erőszak-gyakorlatok rendszerszerű és nagyobb méretű alkalmazása.

A hétköznapi állami erőszak lehetővé teszi a béke fenntartását. Ezért mindenki elfogadja azt. A nagy befogadóképességű börtönök, a halálbüntetés egyaránt a többség biztonságérzetének illúzióját szolgálja. A hosszú távú gazdasági, társadalmi kirekesztés és kizsákmányolás folyamata, amely a börtönrendszert bizonyos kisebbségi csoportok koncentrációs táborává változtatja, tipikus példája a csendes háborúknak és rejtett genocídiumoknak. A genocídiumok nem azért rejtettek, mert titokban tartott folyamatokról van szó, hanem éppen az ellenkezője okán, mivel néha a szemünk előtt zajló események a legnehezebben felismerhetőek.

Mindezek fényében kevésbé meglepő a kapcsolat – melyet többek között Erving Goffman

(Goffman 1961) és Jules Henry (Henry 1973) vonatkozó kutatásai igyekeztek feltárni – a koncentrációs táborok és a más totális intézmények, börtönök, elmegyógyintézetek és árvaházak között. Ami rámutat arra, miként hagyják jóvá hétköznapi állampolgárok embertársaik teljes csoportjainak kizárását az élhető körülmények közül. Az „örültek”, a „nyomorékok”, a „szellemi fogyatékosok” gyakran esnek ebbe a kategóriába, hiszen a „gyenge”, a „haszontalan” nem csak hogy „méltatlan” az életre, de az élet valójában számára is csak teher. Erik Erikson a „pseudo-speciation” kifejezést használta az emberi faj azon hajlamára, hogy egyéneket vagy csoportokat kevésbé emberiként azonosítson. Ez az egyik alapvető feltétele a genocídium megvalósulásának, és egy olyan tendencia, amely békeidőben csendben és biztosan fejlődhet, látszólag hirtelen és előzménytelen genocídiumokhoz vezetve. A genocídium másik feltétlenül szükséges előfeltétele a tagadás. Nancy Scheper-Hughes *Death without weeping* című könyvében, az észak-brazíliai favelákban – nyomornegyedekben – végzett terepmunkája során figyelte meg, hogy a csecsemőhalandóság tragédiájának feloldása érdekében politikusok, helyi vezetők, katolikus papok, temetkezési vállalkozók, de még maguk az anyák is egyfajta békés természetességgel vették tudomásul az éhező „angyal csecsemők” tömegének halálát (Scheper-Hughes 1993:270.). A gyászoló anyákkal folytatott beszélgetéseinek gyakran visszatérő fordulata volt, mikor a csecsemőkkel kapcsolatban azt állították, hogy „ők maguk is meg akartak halni”, mivel biztosan oka van annak, hogy nem voltak elég „életrevalók” (Shaper-Hughes 1993:343.).

Az orvosi eljárás, amely erős nyugtatókat írt fel az éhező csecsemőknek. A katolikus misék az „angyal csecsemők” mennybe menetelének ünneplésére. A vezetők cinikus döntései, melyekkel ingyenes koporsókat biztosítottak a nélkülöző családoknak, de élelmiszersegélyt nem. Az anyák azon gyakorlata, mely a már amúgy is alultáplált és dehidratált csecsemőktől megvonta az anyatejet, hogy ezzel segítsék a könnyű elmúlást. Mindezek összességéből megérezhetjük a teljes reményvesztettséget, melyben már egyetlen szereplő se hisz a változtatás vagy választás lehetőségében. A csecsemőket emberi mivoltuk egy részétől is megfosztották, amikor élet és halál között megrekedt, félig metafizikai lényeknek tekintették őket. Ahogy az anyák maguk is fogalmaztak: „Ténylegesen jobb ezeknek a szellemgyermeknek, ha visszatérnek, ahonnan jöttek.” Különösen erős, megmagyarázhatatlan hiten kell hogy alapuljon ezeknek az elkeseredett és szegény anyáknak a képessége, hogy elengedjék halálra predesztinált csecsemőiket. A többnyire katolikus anyák Jézus áldozatához hasonlították gyermekük halálát: „meghalt, hogy mások élhessenek” (Schaper-Hughes 1993:348.). Az antropológus kerülné a nyomorban élő anyák döntése feletti ítélezést, lévén olyan morális választás, mellyel senkinek se szabadna szembekerülnie. Ugyanakkor

tagadhatatlanul nehéz szembesülni azzal, mikor a „hitre” hivatkozva emberek saját kompetenciájukon kívül helyezik és maga a csecsemő, vagy a sors döntési körébe rendelik gyermekük halálát. René Girard (Girard 1987) áldozati erőszak kategóriájában értelmezve az elfogadható és jelentőségteljes halál az áldozatok szenvedései fölött érzett gyász kioltására szolgál, ami lehetővé teszi az újabb életek feláldozását. Ez a mártíromság, amely összeköti az észak-írországi és dél-afrikai politikai erőszak áldozatainak, és a brazil mélyszegénység áldozatainak halála okozta anyai gyászt, melyben igyekeznek meggyőzni magukat róla, hogy az áldozatok „okkal” és „jól” haltak meg. Ez a gondolkodás az emberiség társadalmi és gazdasági háttértől független jellemzője. Amennyiben azonban a céltalan szenvedésnek spirituális vagy politikai értelmet adunk, csak azért, hogy a veszteségeket könnyebben feldolgozhatóvá tegyük, azonnal elkövetőkké válunk.

Braziliában két gyermekkor létezik. Az egyik a középosztály „gyermekkora”, amely a szeretet, biztonság és önmegvalósítás közegében zajlik. A másik az „utcagyereké”, az idegen, a szegény, a mosdatlan fölösleges életszakasza. A nincstelenek utcán élő gyermekeinek nincs gyermekkoruk. A privát rendfenntartó alakulatok, de a hivatásos rendőrség is kártevőnek nevezi ezeket a gyermekeket. Akcióikat, melyek lényegében tömeggyilkosságok, „személtávolításnak”, „kártevőirtásnak” hívják. Ezek az akciók a társadalom szélesebb rétegeinek tudtával, jóváhagyásával, és az igazán tehetősek közvetlen finanszírozása mellett mehet végbe. Az „utcagyerek” a késő huszadik századi brazil nyelvezetben további értelmezéssel is gazdagodott. Ahogy a városi terek egyre privatizáltabbá váltak, egyfajta urbánus apartheid is megjelenik a szóban. Egy társadalmi réteget a számára kijelölt és megfelelő helyére szögez. Ebben a felfogásban a „problémás” társadalmi réteg – itt a „szegények” – jelenléte csak megfelelő környezetükben tekintendő „normálisnak”. Ebből a közegből „elkóborolva” az egyén puszta létezése válik bűnné. Braziliában az „utca” rendezetlen és veszélyes hely, a tömegek területe, miközben a jogrendszer és a szabadság a magántulajdonra és az otthonra, áttételesen az ezekkel rendelkezőkre korlátozódik. Az „utcagyerek” a társadalom leginkább marginalizált szereplőiként a rendszer hibás működésére mutatnak rá. Részben ebben rejlik nem kívánatos mivoltuk, és az igény, hogy láthatatlanok maradjanak a „rendes” állampolgárok világában. Mezítlábas, alultáplált, félmeztelen testek, megfosztva a beilleszkedés, az oktatás, a tulajdon lehetőségétől, de annak jogától is. Nem csak hogy se állampolgárságuk, se jogaik nincsenek, de még ezek elérésének lehetősége sem áll nyitva előttük.

A Nancy Scheper-Hughes által 1982-től vizsgált Bom Jesus kerületben élő, körülbelül negyvenfős gyermekcsoportból a kutatást követő harminc évben huszonketten vesztették

életüket. Rendőrségi akciók áldozatává váltak, vagy zsoldosok és privát biztonsági szolgálatok irtó-alakulatai végeztek velük, mely alakulatok tagjai maguk is utcagyerekként nőttek fel, vagy csak egyszerűen eltűntek. A túlélők harmada börtönben van, és egy részük már hivatásos gyilkossá vált. Korrupt bírók és a büntetés-végrehajtás közreműködésével a szegények ellen szervezett zsoldos alakulatok tagjaiként nyerték vissza szabadságukat. Így teljesítve be az erőszak körforgását, amit az állami rend és törvényesség tart fenn.

Nem kell ilyen messzire tekinteni a megbélyegzés és kisémmizés példáiért. Elég, ha a kórházakba és idősok otthonaiba nézünk. Ahogy az egyre öregedő társadalom egyre több beteg idős emberrel terheli és egyre kevesebb pénzzel támogatja az ellátórendszereket, az intézmények és dolgozóik is igyekeznek a rájuk bízott testeket és személyeket dolgokként kezelni, melyekkel egyre kevesebbet és kevesebbet kell foglalkozni. Mikor önmaga és környezete tisztításában egyre nagyobb problémát jelent a test, ahogy egyik oldaláról a másikkra forgatják, a sarokba tolják, a hanyatló húsba rekedt személy is egyre inkább piszkosnak, tehernek kezdi érezni magát. Az intézmény minden rendelkezése a bentlakó regresszióját segíti: a feladásra, elvesztésre és saját dehumanizált státusának elfogadására biztatja. Hol vannak ebben az esetben a jogvédők és emberjogi megfigyelők, hogy felhívják figyelmünket a normatív intézményekben folyamatosan végbemenő láthatatlan genocídiumokra? A tárgyiasítás, személytelenítés, tagadás és a halál elfogadásának ezen banális és mindennapi normatív példái adják meg a választ a nagy kérdésre: miként következhet be genocídium?

A genocídium nem egy pillanat műve, és nem is behatárolható esemény. Egy kontinuum része, melynek lépései a társadalmi lét szerves elemei, az elkövetők, tanúk, szemlélők, de még az áldozatok számára is olyan események láncolata, mely várható, rutin, de akár még igazságos is. A tömeges erőszakra történő felkészülés a társadalmi érzelmekben és intézményekben található, olyanokban, mint a család, az iskola, az egyház, a kórház, a hadsereg és így tovább.

A korai figyelmeztető jelek, a feltöltődés szakasza, a genocídium-kontinuum mind arra a társadalmi konszenzus kialakulására reflektálnak, melyben az emberi élet bizonyos formái leértékelődnek, sérülékeny, stigmatizált csoportoktól megtagadják a társadalmi segítségnyújtást és összetartás gesztusait, a hétköznapi élet militarizálódik, a társadalom polarizálódik és félelemben él, a domináns társadalmi csoportok áldozat-érzete és önvédelmi igénye jelenik meg.

Megbánás, megbékítés és jóvátétel a késő huszadik század vezető narratívái voltak. Egyének és teljes társadalmak törekedtek valamilyen kezelhető viszonyba kerülni az erőszak és

szenvedés örökségével. A megcsonkított testek, összetört életek és megsemmisített társadalmak gyógyítására, megjavítására tett erőfeszítések személyes és kollektív történetek formájában is megjelennek. Uli Linke elkésztő véleménye szerint hasztalan (Linke 2002). Az erőszak a társadalom normális működésének részeként valósult meg, és nem annak hibás működéseként. Ennek következménye, hogy egy holokauszt méretű sérülés kijavíthatatlan, visszafordíthatatlan sérüléseket okozott a teljes túlélő társadalomban, a német ifjúságban, az áldozatok, tanúk, szemlélődők és elkövetők gyermekeiben és unokáiban. Linke meglátása szerint nincs menekvés a megmérgezett múlt elől (Linke 2002:232.). A hatvanas évek német ifjúsága is hiába próbálta magát újratehermenteni a nyitottság, megértés és tisztaság köré rendeződő nudista szubkultúrájában, Linke az ehhez kapcsolódó testi szépség idealizálásában a náci mozgalom testi idealizmusának megjelenését, egyenesen a haláltáborok meztelen testeinek akaratlan, de kimutatható kigúnyolását véli felfedezni (Linke 2002:250.). Linke ezzel a sötét képpel ugyanakkor nem a német társadalom folytatólagos felelőssége, valamilyen örökletes bűnössége mellett áll ki, hanem a holokauszt traumájának példáján keresztül mutat rá, milyen mélyreható következményei lehetnek a társadalmon belüli erőszaknak, milyen mértékben határozhatja meg ez a tapasztalat a társadalmi cselekvéseket, és egyben azok értelmezési kereteit. A közelmúlt genocídiumai után a világ erre fogékony közvéleményei, Kambodzsa, Ruanda, Chile és Dél-Afrika is a nemzetközi törvényszékekbe vetették bizalmukat, ezzel igyekezvén végérvényesen eltemetni a múltat. Ezek a társadalmak egyelőre valóban gyors regenerálódást mutatnak, de felmerül a kérdés: vajon a múlt sötét tettei nem csak azért nem tudtak visszaszivárogni a hétköznapokba, mert túl kevés idő telt el azóta?

A genocídiummal foglalkozó kutatások komparatív és nem komparatív megközelítésűek. A komparatív kutatások arra kíváncsiak, hogy mi az, ami összeköti az eseményeket, a nem komparatív kutatások az események „mikéntjének” rögzítésére szorítkoznak. A túlzott általánosítások elfedhetik a megértéshez feltétlenül szükséges partikularitásokat, miközben az eseményeket elszigetelő kutatások azt az érzetet keltheti, hogy maga a jelenség is elszigetelhető. A kulturális antropológiának olyan módszert kell választania, amely ezek szintetizálásával, és a különböző leíró fogalmak dekonstrukciójával fordul a kérdés felé. A genocídiumot mint fogalmat annak lehető legtágabb és legnyitottabb értelmében lehetne meghatározni, a különböző tudományágak eltérő terminológiájának figyelembevételével, de nem azok megkötéseit átlépve. Ezzel egy organikusabban használható fogalmi keret hozható létre. Az erőszakot a társadalmi működés szerves és „normális” részeként megérteni, ezzel kerülve el az események ösztönös eltávolítását és vagy mitizálását. Miközben a kulturális

antropológia relativista tradícióit követve a cél a megértés, és nem az igazságtétel. Mivel a törekvésben maga az igazság nem kizáró kategória, hanem maga is kutatás tárgya. Az igazság természetének, az igazmondás fontosságának és az azt végző cselekvőnek a felismeréséhez kapcsolódó kérdésekkel kezdődik a „nyugati kritikai” tradíció. Az „igazság” megkérdőjelezése annak hatalomgyakorlási képességei alapján, és a „hatalom” megkérdőjelezése az igazságról folytatott diskurzusai alapján (Ferrone 2017:39.) jó kiindulópontnak tűnik egy olyan kérdés vizsgálatakor, melyben mindkét viszonyrendszer nagy fontossággal bír. A következő fejezetekben arra teszek kísérletet, hogy ebből a megközelítésből vizsgáljam a genocídiumot, a kapcsolódó fogalmak történeti eredetét, kialakulását, a hatalommal való kapcsolatát, valamint – a témával foglalkozó kutatók esettanulmányaira támaszkodva – „alkalmazási” hiányosságait, ellentmondásait és a nagy narratívák monolitikus igazságainak árnyékában meghúzódó „szürke zónákat”. Bemutatva a genocídiumok antropológiáját, és azt, hogy mivel képes tovább segíteni a téma mélyebb megismerését.

2. Raphael Lemkin – a genocídium fogalmának kulturális, elméleti háttere és nemzetközi jogba illesztése

„Egy találmány születésének pillanata sohasem véletlen; az emberek mindig csak azt találják fel, amire szükségük van, és azt mindig fel is találják.”

Raphael Lemkin

A népirtásról folyó modern diskurzus minden szempontból egy lengyel jogással kezdődött. Raphael Lemkin alkotta meg magát a fogalmat, az azt jelölő szót, ezenfelül az ő személyes harcának eredménye az ENSZ 1948-ban elfogadott dokumentuma, az Egyezmény a Népiirtások Megelőzéséről és Megbüntetéséről (más néven a Genocídium-egyezmény). Lemkin 1959-ben halt meg New Yorkban, egyedül, fáradtan, és látszólag elfelejtve. A huszadik század utolsó évtizedének eseményei azonban felélesztették a „találmánya” körüli közbeszédet, és a tudományos elemzések is ismét hivatkoztak rá, ám munkássága máig feldolgozatlan és jórészt kiadatlan. A népirtások története, mint minden más, a pillanat zsarnokságának áldozata, a narratívát aktuális érdekek és lehetőségek szűkítik vagy éppen bővítik, mint egy tépőzárás nadrágot.

Lemkin emléke örökre összekapcsolódott teremtményével, személyes története annak metaforájává vált. A személye körüli felületességről árulkodik az a 2005-ös eset is, mikor egy a lengyel államot képviselő akadémikus elsősorban lengyelként és – választott hazájára való tekintettel – amerikaiként emlékezett meg róla. Anélkül, hogy akár csak említette volna Lemkin zsidó származását, az okot, amiért el kellett hagynia szülőhazáját. A nyolcvanas, kilencvenes évek kutatói nagy lendülettel fogtak az általa létrehozott fogalom pontosításába, anélkül, hogy részleteiben megvizsgálták volna teljes munkásságát, ezáltal megreformálni kívánt téziseit is (Moses 2013:20.). Életművének, koncepcióinak és fogalmainak kritikai feldolgozása és megértése elmaradt. Részben érthető okokból: levelezését és kiadatlan kéziratait New Yorkban és Cincinnatiiban tárolják, és a levéltárak – sorozatos ígéreteik ellenére – még mindig nem oldották meg a hozzáférést az érdeklődő kutatók számára. Ennek egyenes következményeként Lemkin munkásságát körüllegli a félreértés, a meg nem értés démona. A holokauszt-specialisták számára a genocídium definíciója túlságosan tág, és félelemesnek tartják a holokausztot más bűncselekményekkel egy kategóriába sorolni. Mások számára a Lemkin fogalma kifejezetten a náci elnyomás és tömeggyilkosság ürügyén, „méretekre készített” fogalom, amely ebből adódóan nehézkesen alkalmazható más konfliktusok esetén. Akárhogy is, általánossá vált az a nézet, hogy Lemkin nem értette a népirtást, az

emberi konfliktusok e kegyetlen formáját, melynek éppen ő maga adott nevet (Moses 2013:21.). Érdekes elképzelés, tekintve, hogy igen részletesen igyekezett leírni és meghatározni azt, amit megnevezni kívánt.

A félreértések tipikus esete, mikor a kutatók a pontosságot félretéve, szinte triviálisnak tűnő változtatásokkal hivatkoznak a szavaira. Straus 2001-ben azt írja, hogy a genocídium Lemkin értelmezésében olyan esemény, ahol a „cél a csoportok teljes megsemmisítése” (Straus 2001:360.), miközben Lemkin szó szerint azt írta: „maguknak a csoportoknak a megsemmisítése”. Ez a változtatás azért fontos, mert Lemkin ugyanezen az oldalon emeli ki, hogy a teljes felszámolás nem kritériuma a genocídiumnak. Amint írja, a „genocídiumnak két fázisa van. Az első az elnyomott csoport nemzeti mintázatának lebontása. A másik az elnyomó nemzeti mintázatának rákényszerítése. Ezt végrehajthatják az eredeti populáció megmaradásával annak eredeti területén, vagy annak eltávolítása után, az elnyomó saját populációjával történő feltöltéssel, gyarmatosítással” (Lemkin 1944:79.). 1946-ban pedig már úgy fogalmaz, hogy genocídium egy „büntetőjogilag meghatározható szándék egy emberi csoport elpusztítására vagy megnyomorítására” (Lemkin 1947:147.). Ez is mutatja, hogy – a félreértéseket elkerülendő – szavait pontosabban kell megismernünk. A genocídium a maga megfoghatatlanságával a nemzetközi emberi jogi diskurzus központi kérdésévé vált. Pontosabban a második világháborút követő években vált azzá, miközben maga a fogalom a háború alatt született. A szavak és fogalmak pedig mást jelentenek időben és térben elválasztható szituációkban. A domináns szemlélet az emberi jogokat az egyén szempontjából értelmezi, ellentétben a háborút megelőző és az alatti szemlélettel, amely a kisebbségeket védő rendelkezéseket a csoportok jogai felől közelítette meg. Raphael Lemkin mint zsidó származású lengyel állampolgár és ezáltal közép-kelet-európai jogász alkotta meg a genocídium fogalmát, amely nyomtatásban először 1943-ban, a náci imperializmusról szóló könyvében jelent meg, melynek címe *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposal of Redress (A Központi Hatalmak uralma Európában)*.

Az egyik koncepció, amely a fogalom megszületéséhez vezetett, a „csoportizmus” volt, annak a kelet-európai környezetnek az egyik jellemzője, amelyben Lemkin nevelkedett. Lemkin gondolkodása egyfelől azzal írható le, amit Rogers Brubaker „csoportizmusnak” hív (Moses 2013:22.). Az a felfogás, mely szerint az etnikai csoportok, nemzetek, fajok olyan szubsztancializálható létezők, melyekhez érdekek és funkciók párosíthatók, vagyis belsőleg homogén, külsőleg pontosan lehatárolt csoportok, melyek közös célokkal rendelkező egységes cselekvők (Brubaker 2004:35.). Munkásságának megint más elemzői szerint a

primordializmus jellemezte, vagyis a csoportokra adott létezőkként tekintett, melyek változatlanok a vizsgálódás ideje alatt (Cederman 2002:412.). Ez az értelmezés anakronisztikussá teheti Lemkint a kortárs liberális társadalomtudósok szemében (Holmes 2002; Ignatieff 2001).

Mi ennek a bizonytalanságnak az eredete? A multinacionális Közép-Európa adta környezetben Lemkin világlátása a tizenkilencedik századi romantikus kozmopolita nemzetelmélet mentén alakult, ahol a nemzetek szimfóniájában minden népnek helye van (Moses 2013:23.). Lemkint saját bevallása szerint gyermekként először akkor ragadta meg az emberi csoportok üldöztetésének problémája, mikor a római kor keresztényeinek szenvedéseiről hallott. További tanulmányai megerősítették abban, hogy az etnikai csoportok üldözése és azok megsemmisítésének kísérlete állandó és univerzális probléma. Családi háttere miatt a zsidók üldöztetése része volt ennek az élménynek, pontosan ismerte környezete nehézségeit, különösen a lengyel zsidóságot ért 1906-os pogromok részletes beszámolóiból.

Az egyént központba állító szabadságjogokkal szemben a csoportok jogait tartotta fontosabbnak. Lévén, hogy a multinacionális Kelet-Európában nőtt fel, és a kultúráról alkotott nézetei ebben a közegben fejlődtek ki. A befejezetlen német felvilágosodás, a tizenkilencedik század romantikus nacionalizmusa is hatott rá. Többre tartotta Herder nemzeti kozmopolitanizmusát, mint Mazzini gondolatait, melyek az egyének egyedi szerepét állították a nemzeti ügy középpontjába. Ettől nem függetlenül a fogalmat jogi erőre emelő Genocídium-egyezmény filozófiája az emberi kozmoszban gyökerezik. Ez a kozmosz négy elkülöníthető csoportból áll: nemzet, faj, vallás és etnikum. Ebből a nézőpontból e csoportok nem csak az alapvető emberiesség parancsa szerint védendőek, de erre szólít fel a józan ész is, amely az emberiség spirituális erőforrását hivatott védeni. A csoportok védelmének gondolatát tehát az támasztja alá, hogy ezek fontosabbak más emberi szerveződésekénél, mivel kultúrát teremtenek, és ezáltal értelemmel töltik fel az egyéni létezést, és ilyen módon az emberi civilizáció építőkövei.

Lemkin zsidó neveltetése minden bizonnyal szerepet játszott világnézetének kialakításában (Moses 2012:24.), de annak pontos megállapítása, hogy mi módon, csak spekuláció lehet. Egy biztos: a lengyelországi zsidóság története a huszadik század elején fájdalmasan aktuálisan kapcsolódik össze a zsidó nép megmaradásért folytatott több ezer éves harcának emlékezetével. A tradíciók megőrzése mellett örökké ott lebegett az elpusztulás, a megsemmisülés réme. Ez a kulturális hatás pedig óhatatlanul felsejlik Lemkin gondolataiban

és a fogalom felépítésében. Nem volt cionista. A „Bundist” elgondoláshoz húzott. Vegyes etnikai összetételű államalakulatokban hitt, melyekben védelmezik és az „egész” szerves részeként tisztelik a kisebbségeket. Ennek egyetlen – elkerülendő – alternatívájaként a „monoetnikus”, az egy adott terület fölött abszolút hatalommal rendelkező, és az ott élő más csoportokat elnyomó államalakulatot látta (Cooper: 2008:93.). Lemkin ökumenikus kozmopolita volt, az általa elképzelt ideális államban az egyén egyszerre lehetett patrióta és saját örökségére büszke zsidó (Moses 2013:24.). Centrális gondolata leginkább spirituális nacionalizmusként azonosítható.

A kultúra középpontba állításához segítségül Sir James Frazer és Bronisław Malinowski munkásságához fordult a háború után. Malinowski különösen hasznosnak bizonyult, az általa létrehozott funkcionalista antropológia, amely Angliában forradalminak és újnak számított, lényegében nem volt más, mint annak újracsomagolása, amit Ernest Gellner a nacionalizmus érdekében életre hívott populista etnográfának nevezett (Gellner 1998:120.). Lemkin esetében a nép közé ereszkedés sokkal inkább morális, mint metodológiai szabálynak tekinthető. Malinowski tehát lehetővé tette Lemkin számára, hogy a modern társadalomtudomány nyelvén fogalmazza meg primordialista intuícióit. Átvette azt a meggyőződést, hogy a kultúra a biológiai létezés szükségszerűségeiből eredeztethető, melyeket kulturális imperatívuszoknak vagy származtatott szükségleteknek nevezett (Moses 2013:25.), és lényegében a csoport létezésének alapkövét látta meg bennük. A kultúra integrálta a társadalmat és tette lehetővé az egyén kulturális szükségleteinek kielégülését. Mely szükségletek legalább olyan fontosak, mint a fiziológiaiak. Ahogy Moses idézi Lemkin ki nem adott *The Concept of Genocide in Anthropology* című kéziratából: „Ezek a szükségletek a társadalmi intézményekben találnak kifejeződést, vagy hogy egy antropológiai terminust használjak, a kulturális ethoszban. Ha egy csoport kultúráját erőszakosan aláássák, maga a csoport is megszűnik létezni, és a csoportot alkotó személyek vagy más kultúrákba szívódnak fel – amely fájdalmas és veszteséges folyamat –, vagy az egyén megadja magát a személyes dezorganizációnak, és talán a fizikai megsemmisülésnek is” (Moses 2013:25.). Lemkin gondolatmenete alapján egyértelműnek hat a következtetés: a kulturális szimbólumok megsemmisítése genocídium. A kulturális szimbólumok funkciójának felszámolása a társadalmi csoport létezését is veszélyezteti, amely a közös kultúra performativitásán keresztül létezik.

Lemkin egyetértett azzal, hogy a kultúra határozza meg az emberek identitását, és ezért támogatta a Nemzetek Szövetségének nemzeti kisebbségekről szóló megegyezéseit, és ez

határozta meg a kolonializmusról és imperializmusról alkotott véleményét is. A genocídium koncepciója szorosan kötődik az imperializmus és a civilekkel szembeni katonai fellépés kritikájához, követve a kelet-európai jogi és politikai tradíciót. Talán ettől függetlenül sem lehetett volna másként, lévén hogy a fogalom megalkotásának körülményeit éppen az imperializmus és a civil lakosság ellen folytatott totális háború adta. Lemkin történelmi esettanulmányai mind az eurázsiai területre szorítkoztak: a Római Birodalom, a Mongol Birodalom, az Oszmán Birodalom, Nagy Károly és a germán törzsek keletre áramlása. 1948-ban ezt írja: „Karthágó lerombolása, a beginák és a valdensek elpusztítása, a keresztes hadjáratok, a teuton lovagok vonulása, a keresztények legyilkolása az Oszmán Birodalomban, a hererók lemészárlása Afrikában, az örmények kiirtása, a keresztény asszírok lemészárlása Irakban 1933-ban, a maroniták eltiprása, a zsidó pogromok a cári Oroszországban és Romániában – mindezek klasszikus genocídium-esetek” (Lemkin 1948-as cikkét idézi Moses 2013:26.). Mivel a történelmi tapasztalat azt mutatta, hogy a genocídium többnyire a hódítás és a megszállás kontextusában történt meg, Lemkin a jogfilozófiához fordult ebben a tekintetben.

A jogfilozófia gazdag tradícióval rendelkezett ezen a téren. Teológusok, filozófusok és jogászok Amerika felfedezésétől kezdve foglalkoztak az idegen területek megszállásának moralitásával. Ide tartoznak mindazok, akik a tizenkilencedik század folyamán az őslakosok jogfosztottsága ellen emeltek szót. Mint Bartolomé de las Casas és Francisco de Vitoria a tizenhatodik században, akik a természetjogra hivatkozva követeltek jogokat az őslakosoknak. Lemkin különösen nagyra becsülte Las Casast: számára a genocídium egy idegen hódítás, megszállás és háború különleges esete volt, amely természetéből adódóan imperialista és kolonialista (Lemkin 1944:84.). A genocídium folyamata permanensen igyekszik az elfoglalt terület demográfiáját a hódítók érdekeinek megfelelően megbillenteni. Ebben az értelemben a genocídium egy új megszállási technika – írja Lemkin a nácizmussal kapcsolatban –, melyen keresztül elérhető a győztes béke, még ha magát a háborút el is veszítik.

Kétségtelen, hogy a genocídium koncepciója szorosan kötődik az ötszáz éves természetjogra alapuló imperializmus-kritikához, és nem kizárólag Lemkin találmánya. Maga Lemkin az örmény népirtással kapcsolatban a következőket írta: „A genocídiumok története feltárja a humanitárius érzések feltámadásának példáit, melyek apránként kikristályosodtak a nemzetközi jog formájában. A világ lelkiismeretre ébredése azokra az időkre vezethető vissza, mikor a világ közössége közvetlen lépéseket tett, hogy emberi csoportokat megvédjen a

megsemmisüléstől. Bartolomé de las Casas, Vitoria és a humanitárius intervenciók mind szemek abban a láncban, amely elvezetett a genocídium nemzetközi bűncselekményként történő elismeréséig az Egyesült Nemzetek Szövetsége által” (Lemkin kéziratát idézi Moses 2013:27.). Lemkin ezzel együtt, akárcsak maga Las Casas, nem ellenezte a gyarmatosítást vagy a birodalmak létét. A huszadik század első felének azon liberálisai közé tartozott, akik szerint egy birodalom létezhet humanitárius alapokon is, és szolgálhatja a civilizáció jobbá tételét. Mert legyen bármilyen kegyetlen is olykor az imperializmus, mégis ez hozta magával a nemzetközi jog terjedését, melyet Lemkin a civilizáció legfontosabb eszközének tartott, többek között a népiertásokkal és az imperializmus túlkapásaival szemben. Ebben a tekintetben Malinowski megint csak praktikusnak bizonyult Lemkin számára: a kulturális változásokról alkotott elmélete alátámasztotta egy liberális imperialista uralom létjogosultságát. Az emberiség alapelvétől el nem térve kormányzott birodalmak a kulturális diffúzió következtében mindig is hozzájárultak az emberiség fejlődéséhez. A diffúzió az ő értelmezésében tehát az a kulturális cserekereskedelem volt, melynek profitja maga a fejlődés.

„Változást a fokozatos és lassú adaptáció hoz – írja Lemkin –, amivel a kultúra alkalmazkodik az új kihívásokhoz. Az új helyzetek a fizikai változásokból fakadnak, vagy belső, kreatív energiák vagy külső hatások formájában. Ezek hiányában a kultúra statikussá válik; amennyiben a változás megtörténik, de a kulturális mintázat egésze nem tud adaptálódni, a kultúra kevésbé integrálttá lesz. Mindegyik esetben meggyengül, és akár teljesen fel is oldódhat, ha egy nagyon erős külső hatásnak van kitéve. A civilizációk felemelkedése és bukása ezen az alapon nyer magyarázatot.” (Lemkin kéziratát [1939] idézi Moses 2012:27.) Malinowski gondolatait követve egyetértett azzal is, hogy a változások a külső hatások következtében jönnek létre. A gyengébb társadalmak magukévá teszik a hatékonyabbak intézményrendszerét, vagy feloldódnak benne, mivel így az egyének alapvető igényei jobban kielégíthetők. A diffuzionista alapon szerveződő, indirekt uralommal kormányzott birodalom tehát hasznos, mivel az őslakosok számára lehetővé teszi az európai intézmények átvételét. A diffuzionizmus az ő értelmezésében tehát a kulturális tanulás azon gondolati rendszere volt, mellyel igazolni lehetett az európai birodalmak uralmát.

Ez a gondolat nem összeegyeztethetetlen az agresszív területfoglalás elítélésével. A diffúzió fokozatos, és valamennyire spontán, bár végül elvezethet egy gyengébb kultúra dezintegrációjához.

A kényszerítés tűnik a központi kérdésnek. Egy gyengébb kultúra feloldódása nem tekinthető

genocídiumnak, bár Lemkin ettől függetlenül minden kultúra eltűnését tragédiának tartotta. A Moses által kiemelt kéziratában így írt: „A történelem során természetesen tanúi voltunk nemzetek és fajok hanyatlásának. Találkozni fogunk ezzel a jelenséggel a jövőben is. De teljesen és végtelenül más, ha nemzetek vagy fajok kihunynak, minekutána kimerítették spirituális és fizikai energiáikat, mint ha meggyilkolják őket a történelem országútjain. Az öregség vagy betegség okozta halál szörnyűség, de a genocídium bűn.” (Moses 2013:28.) Lemkin tehát az olyan kolonialista rendszerek ellen volt, mint a németek afrikai jelenléte, mely 1904 és 1907 között genocídiumba torkollott Német Délnyugat-Afrikában. Ezek az emberek nem feloldódtak egy erősebb nemzet nyomása alatt, hanem egy összehangolt támadás áldozataivá váltak.

Lemkin legalább annyira fontosnak tartotta a kultúra elvesztésének problematikáját, mint az életét. A nürnbergi bíróság figyelmét is felhívta rá, hogy ne tévesszék össze a genocídiumot a tömeggyilkossággal. „A felmerült bizonyítékok fényében úgy tűnik, a genocídium fogalma helyesnek bizonyul, mivel a vádlottak célja az volt, hogy elpusztítsanak, megnyomorítsanak vagy lealacsonyítsanak teljes nemzeteket, faji és vallási csoportokat. A tömeggyilkosság és a tömegmészárlás fogalma az itt feltárt bizonyítékok fényében inadekvát, mivel nem közvetíti a bűncselekmény faji és nemzeti motivációit. A tömegek kárára elkövetett gyilkosság vagy megsemmisítés nem foglalják magukban a kiválasztás elemét, és nem fejezik ki a kultúrát ért veszteséget, amely a nemzet meggyilkolt tagjaiban jelenik meg.” (Lemkin 1946, Kempner Papers.) A Lemkint ért kritikák központi eleme, hogy inkonzisztens, pontatlan, hisz a genocídium középpontjában éppen a tömeggyilkosságnak kellene állnia (Moses 2013:29.). Ez a megközelítés azonban gondolatmenete meg nem értésére utal. De természetesen ki kell emelni elméletének problematikus részleteit is. Elsődleges következtetései arra utalnak, hogy a kulturális hibriditás és adaptáció nem volt teljesen világos számára. Megközelítésében a kultúrák lehetősége vagy a totális asszimiláció, vagy a genocídium volt. E gondolat mentén az európaiak és őslakosok közti találkozást erősen kiegyenlítettlen helyzetként vizsgálta, mely megközelítéssel egyszerre becsülte alá az őslakos kultúrák működését, és tulajdonított túlzott erőt az európai birodalmak gyakran látszólagos gyarmati hatalmának, különösen a gyarmatosítások kezdeti fázisaiban. Német Délnyugat-Afrika vonatkozásában például figyelmen kívül hagyta a tényt, hogy a kormányzó milyen mértékben volt kénytelen a helyi törzsfőnökökre támaszkodni. Ez a megoldás egyébként általánosnak tekinthető, mivel a helyi elitek kollaborációja egyszerűvé és olcsóvá is tette az irányítás fenntartását. Az esetek többségében a gyarmatosító hatalom inkább együttműködött a helyi elitekkel, és nem állt

szándékában erőszakosan európaivá formálni őket.

A Kelet-Európára jellemző, a népi kultúrába történő belefeledkezés ellenére Lemkin a kultúrát továbbra is elsősorban a magaskultúrával azonosította. „Kulturális örökségünk minden nemzetek együttműködésének terméke. Ezt akkor érthetjük meg igazán, ha belátjuk, mennyivel szegényebb lenne kultúránk, ha a németek által halálra jelölt népek, mint a zsidók nem hozhatták volna létre a Bibliát, vagy nem szülhettek volna meg egy Einsteint vagy Spinozát. Ha a lengyelek nem adhattak volna a világnak egy Kopernikust, egy Chopint, egy Curie-t. A görögök egy Platont és Szókratészt, az angolok egy Jeffersont, a franciák egy Renant és egy Rodint.” (Lemkin 1946, Kempner Papers.) Ebben a kijelentésében a kultúra értéke egyértelműen az egész emberiség számára értéket termelő elitjében mérhető. Genocídium akkor is megtörténhet, ha a kultúra egésze egy hibrid állapotban megmenekül, de elitje, intellektuális vívmányai, templomai és könyvtárai megsemmisülnek. Ezt az elgondolást támasztják alá a huszadik századi majákról írt sorai is. „Bár az indiánok körülményei javultak a haladóbb mexikói adminisztráció hatalma alatt, de sorsuk még így is nehéz, és kulturális örökségük visszavonhatatlanul elveszett. Egymillió indián még ma is beszéli a maja dialektust. Még mindig úgy művelik meg a földet, mint ősapáik, de már régen elvesztették civilizációs szokásaikat, kimagasló készségeiket és tudásukat.” (Lemkin 1944:84.) Lemkin, mielőtt a második világháború után a genocídiumok történetének megírásához kezdett volna, a Lengyel Szabad Egyetem előadója és varsói bíróság helyettes ügyésze volt. A húszas évek végén közel került a Lengyel Bizottság a Nemzetközi Jogi Együttműködéséért nevű szervezethez melynek vezető személyisége Emil S. Rappart volt; a Bizottság szerette volna elérni, hogy a Nemzetek Szövetsége kriminalizálja a támadó háborúkat. Idős kollégáján keresztül ismerkedett meg azzal a gondolattal, hogy bizonyos cselekedeteket, amelyek mélyesen veszélyeztetik a nemzetközi rendet, minden körülmények között büntethetővé kell tenni (Moses 2013:29.). 1927-ben tartották az első konferenciát Varsóban a nemzetközi jog unifikációjáról, ahol a kiemelt veszélyességgel bíró cselekedetek javasolt listája a következő volt: a kalózkodás, a pénzhamisítás, közveszély okozása, gyermekek és nők kereskedelme, kábítószeres és obszcén publikációk terjesztése. Az elkövetkező években a terrorizmus és a közrend veszélyeztetése új vitákat robbantott ki. Lemkin tagja volt egy bizottságnak, melynek az 1933-as madridi nemzetközi büntetőjogi konferencia összehívásáig állást kellett foglalnia a kérdésben. Nem gondolta, hogy a terrorizmus elkülöníthető bűncselekmény lenne, inkább több különálló tényállás egy időben történő megvalósulása, melyek egyenként is súlyosan veszélyeztetik a közrendet. Így azt javasolta, hogy a listához

csatolják a vandalizmust, barbarizmust, a nemzetközi kommunikáció megszakítását és fertőzések terjesztését. Indítványozta, hogy a közbiztonság és közrend veszélyeztetését ne egy adott területre korlátozva határozzák meg, hanem egy általános, transznacionális veszély megállapítására tett javaslatot, amely több állam érdekeit és lakosait veszélyezteti (Segesser–Gessler 2005:457.). Így építette fel később a genocídiummal kapcsolatos érvelését is, hogy megvalósulása esetén annak elkülöníthető elemei egyenként is bűncselekményként legyenek tárgyalhatók, de egyszerre megvalósulva transznacionális veszélyként ismerjék el.

A barbarizmus és vandalizmus különösen releváns a genocídium szempontjából. Lemkin felháborította, hogy az örmény népirtás elkövetőinek többsége elkerülhette a felelősségre vonást. A barbarizmus mint egyének és kollektívák elleni összetett cselekmény sérti az emberi jogokat. „Különösen, mert ezek olyan támadások, melyek úgy célozzák az egyént, mint egy kollektíva részét. A bűn elkövetőjének célja nem csak az, hogy ártson az egyénnek, hanem az egész közösségre ható rombolás kifejtése, melynek az egyén a része. Az ilyen esetek nem csak az emberi jogokat sértik, de emellett és kiemelkedően aláássák a társadalmi rend alapjait.” (Lemkin 1933 <http://preventgenocide.org/lemkin/madrid1933-english.htm>). Ezek az esetek magukba foglalják a mézárásokat, pogromokat és az olyan cselekményeket, amelyek tönkreteszik egy csoport tagjainak gazdasági létezését. Az olyan brutalitások gyökerei, melyek az egyén méltóságát sértik, azon közösség megsemmisítését célzó törekvésekben találhatók, melynek az egyén is tagja. Az ilyen események során egyénileg sértették meg a civilizált nemzetek jogszabályait, de együttesen a teljes társadalmi rendet veszélyeztették, és ezáltal megingatták az egyes csoportok közötti társadalmi harmóniát. Ilyen módon megvalósul a transznacionális veszély. Lemkin a vandalizmus esetében is ezt a gondolatmenetet alkalmazta. A vandalizmus szintén a kollektívát célzó támadás, szisztematikus és szervezett rombolása a művészetnek és a kulturális örökségnek, melyekben megjelenik a kollektíva egyedi zsenije és vívmányai a tudomány, a művészet és az irodalom formájában. Egy csoport hozzájárulása a világ kultúrájához a teljes emberiség szellemi vagyonát erősíti. Tehát bármely kultúra kárára elkövetett vandalizmus a teljes emberiség kárára elkövetett bűncselekmény. „A vandalizmus visszaveti a gondolatok fejlődését a középkor sötét idejébe, és sokkolja a teljes emberiség lelkiismeretét” (Lemkin 1933 <http://preventgenocide.org/lemkin/madrid1933-english.htm>). Lemkin már munkássága korai szakaszában megjeleníti a kultúra és a csoport élete közötti fontos kapcsolatot, de mindig egy szélesebb világkultúrához köthető módon. Beszámolója végül tárgyalásra se került a madridi konferencián, amely elsődleges problémának a terrorizmust tekintette. Tíz évvel később veszi elő újra gondolatait. 1941-től Amerikába száműzött lengyel értelmiségiként, kollégái és

ismerősei között igyekezett felhívni a figyelmet rá, hogy a nácik minden bizonnyal az európai zsidóság kiirtását tervezik. Mivel nem talált kellő figyelemre, egy publikáción kezdett dolgozni, felhasználva a német megszállással kapcsolatos összes tényt, amit az évek során össze tudott gyűjteni, és létrehozott egy szót, kifejezést arra, amit Churchill az Oroszország elleni német támadást és a nyugati részek megszállását követően megnevezhetetlen bűnként jellemezett, és ami egész pontosan teljes körzetek lakosságának eltüntetésére volt. Lemkinhez hasonlóan Churchill is Európa 16. századi mongol lerohanásához hasonlította a nácik barbarizmusba süllyedő háborús tetteit (Moses 2013:32.). Az általános vélekedéssel szemben Churchill és Lemkin nem pusztán az európai zsidóságot sújtó holokausztra értette ezt, hanem a német háborús kampány egészére.

1943-ra készült el, és 1944 novemberében került kiadásra a 674 oldalas könyv, A Központi Hatalmak uralma Európában, amelyben Lemkin először használta és értelmezte az új szót: genocídium. Az első és második rész 26 fejezetéből csupán egyet szentel a genocídiumnak. A harmadik rész a német megszállás európai lépéseit követi végig. Az első rész kilenc fejezetből áll, amelyek mindegyikében a megszállás egy-egy technikáját vizsgálja: adminisztráció, rendfenntartás, jog, bíróságok, tulajdonjog, pénzügyek, munka, a zsidók jogi státusa és maga a népirtás. Ez a strukturális felépítés azt mutatja, hogy a könyv nem kifejezetten a népirtások vizsgálatát állítja a középpontba, sokkal inkább a német megszállás elemzését, melyben a népirtás a hódítás egy eszköze. Kifejezetten úgy fogalmaz, hogy „a genocídium a megszállás új technikája, melynek célja a béke megnyerése, még akkor is, ha a maga a háború el is veszik” (Lemkin 1944:81.). De könyve előszavában mégis arra utal, hogy a megszállás minden eszköze a genocídium része. „Az egyesített német megszállási technikákról kirajzolódott kép arra a következtetésre kell hogy vezessen, miszerint a német megszállás egy hatalmas terv megvalósítása felé tett lépés, amely a távlati jövőre nézve a németek javára kívánja megváltoztatni a biológiai egyensúlyt köztük és az uralmuk alá hajtott népek között. Ennek a tervnek a célja az elnyomott népek megsemmisítése, vagy fejlődésük megnyomorítása, olyan módon, hogy egy német katonai vereség esetén is a számbeli, fizikai és gazdasági elsőbbség pozíciójából tárgyalhasson.” (Lemkin 1944:ix) Egy mondattal később azonban már szűkebben – mint megsemmisítést – határozza meg a genocídiumot, elválasztva ezzel a többi technikától. „A nemzetek és etnikai csoportok kiirtásának gyakorlatát, a megszállók által kivitelezve, a szerző genocídiumnak nevezi, a fogalmat a görög genosz (törzs, faj) és a latin cide szavakból származtatja, és az azonos nevű fejezetben tárgyalja (Shaw 2015:19.)” Tehát a genocídium egy nép kiirtását, vagy megnyomorítását jelentené? A kilencedik fejezetet azzal kezdi, hogy „egy nemzet vagy egy etnikai csoport” megsemmisítése

genocídium. De mit jelent a megsemmisítés? Tudjuk, hogy nem a végleges, utolsó szálig történő felszámolást, egy emberi csoport teljes biológiai eltüntetését értette alatta. A lerombolás azt is jelentheti, hogy megnyomorítás; egy olyan interpretáció, amire a könyv többi része is utal, melyekben több szó is esik a nem gyilkosság alapú népi gyilkosságokról. Lemkin egyértelműen ötvözte eredeti elképzeléseit a barbarizmusról és vandalizmusról egy új, átláthatóbb koncepcióba. A vandalizmus, a kulturális eredmények lerombolása most egy csoport lerombolásának technikájává vált. De valóban tekinthetjük-e a genocídiumot egy meghódított nép erőszakos asszimilációjának szinonimájaként? Aligha. A fogalmak, mint a denacionalizálás vagy a germanizálás, a hódító nemzeti mintázatainak ráerőltetése a meghódított népekre nem voltak kielégítőek, „mivel nem foglalják magukba egy általános törekvés elemeit, és inkább a genocídium kulturális, gazdasági és társadalmi aspektusait fedik le, figyelmen kívül hagyva a biológiai oldalt, mint például a hatása alá vont népesség fizikai romlásba döntését vagy megsemmisítését”. (Lemkin 1944:80.) Ez is felveti a kérdést, hogy maga Lemkin is teljesen tanácstalan volt-e saját fogalmával kapcsolatban?

Meg kell vizsgálni Lemkin nemzet-koncepcióját. A nemzet számos – politikai, társadalmi, kulturális, nyelvi, vallási, gazdasági és fizikai-biológiai – dimenzióval rendelkezik. A genocídium egy célzott terv, amelyben a különböző cselekmények ezeket támadják, azzal a céllal, hogy maga a csoport megsemmisüljön (Moses 2013:33.). A megsemmisítés azonban nem pusztán tömeggyilkosság, de ugyanakkor „a genocídium általánosságban véve nem egy nemzet azonnali megsemmisülése, kivéve, ha egy nemzet valamennyi tagját érintő tömeggyilkosság útján megy végbe” (Lemkin 1944:80.). Egy nemzet szempontjából a biológiai, fizikai aspektus igen lényeges. A lengyelek esetében például a germanizáció kifejezése inadekvát, mivel „ez azt jelentené, hogy lengyelek mint emberi lények megmaradnak, és pusztán a németek nemzeti mintázata erőltetődik rájuk” (Moses 2013:33.). Egy ilyen fogalom túl szűken értelmezhető, hogy arra a folyamatra alkalmazzuk, melyben egy populációt megtámadnak, fizikai értelemben, melyet eltávolítanak, és melyet a hódító nép tagjaival cserélnek fel.

A szöveg pontosabb vizsgálata megmutatja, hogy Lemkin a kultúrát ért támadást nem tudta elválasztani a fizikai létezését célzó támadástól. A kultúra nála a csoport létezése szempontjából teljesen összefonódott a biológiai és fizikai megmaradással: „A fizikai és biológiai genocídiumot mindig megelőzi egy kulturális genocídium: egy támadás a csoport szimbólumai ellen, vagy egy erőszakos beavatkozás vallási és kulturális életébe. Hogy hatékonyan lépünk fel a genocídium ellen, a bűncselekmény legelején kell közbelépni.” A náci tömeggyilkosság nem elválasztható a kultúra elleni támadásoktól. „A nem kívánatos

elemek megsemmisítésével kéz a kézben történt, a műalkotások, könyvek szervezett rablásával, az egyetemek és az oktatás más színhelyeinek bezárásával, a nemzeti emlékművek megsemmisítésével.” Lemkin értelmezésében a genocídium a csoport életének minden aspektusát érintette. „Mint minden társadalmi jelenség, ez is változatos dimenziók összetett szintézise. Vagyis számos hatás és következmény organikus fogalma.” Tehát a népirtás mint a társadalmi gyakorlat a csoportmegsemmisítés több technikáját ötvözte. Lemkin nyolcat emel ki. Érdeemes felsorolni őket, mert megmutatja a genocídium holisztikus koncepcióját, és rámutat, hogy a tömeggyilkosság, Lemkin véleménye szerint is, csak egy a csoport megsemmisítésre alkalmas eszközök közül.

Politikai technikák: a csoport saját kormányzásának lehetőségét – a korábbi nemzeti karakter minden emlékének eltörlésével együtt – felszámolják, és a megszállók rendszerével helyettesítik.

Társadalmi technikák: az intelligencia megtámadása, mivel nagyrészt ez a csoport felelős a nemzeti vezetésért, és ez tudná megszervezni az ellenállást. Egy ilyen támadás célja a nemzet spirituális tartalékainak meggyengítése.

Kulturális technikák: a csoport nyelvének betiltása, az oktatás megszüntetése, és propaganda terjesztése a fiatalok között.

Gazdasági technikák: olyan változások, amelyek az erőforrásokat a megszállottaktól a megszállók befolyása alá szervezik át.

Biológiai technikák: a születésszám csökkentése a megszállt népesség között.

Fizikai technikák: az étel jegyrendszer alapú szétosztása, a közegészség veszélyeztetése és tömeges gyilkosságok, mindez a megszállt területeken élő nemzeti csoport meggyöngyítése vagy akár kiirtása érdekében.

Vallási technikák: ezek a technikák – asszimiláció, vagy az egyház fizikai zaklatásának, lerombolásának útján – igyekeznek megszakítani a megszállt népek nemzeti és vallási öntudatát.

Morális technika – a megszállt nemzeti csoport spirituális ellenálló képességének meggyöngyítése. Ezek a technikák a csoport mentális energiáit fordítják el a morális és nemzeti gondolkodástól az alapvető ösztönök irányába. „Az olcsó egyéni élvezetek váltsák fel a kollektív érzéseket és ideákat, amelyek egy magasabb moralitásból fakadnak.” Lengyelországban a pornográfia és az alkoholizmus terjedését említette példaként (Lemkin 1944:90.).

Lemkinnel kapcsolatban előszeretettel hivatkoznak arra, hogy a fogalom megalkotásakor nem volt tisztában a zsidóságot érő atrocitások teljes mélységével (Bauer 1987:205.), a holokauszt tervszerű borzalmával, és ezért nem emelte a többi megszállt nép szenvedése, denacionalizációja fölé az ő esetüket. Melyek mindenképpen népiirtásnak minősülnek, de szigorúan el kell választani őket a zsidók által megtapasztalt szörnyűségtől, a holokauszttól. Lemkin szövegéből azonban kiderül, hogy valójában teljesen tisztában volt a táborok létezésével és a németek radikális tervével (Moses 2013:36.). Egy külön fejezetet szentelt a zsidóságnak, amelyben feltárta a különleges státust, amit a megszállók létrehoztak számukra a megszállt területeken. „A megszállt területeken a zsidó populációt felszámolás alá vonták, elgyöngítés, kiéheztetés, a gettókba tömörítés, az itteni mézszárlások eszközével.” „A zsidókkal nagyrészt a gettókban végeznek, vagy különleges vonatokkal úgynevezett ismeretlen célállomásra szállítják őket.” (Lemkin 1944:81.) Vagyis láthatóan tisztában volt vele, hogy a zsidó lakosság totális megsemmisítését tervezik és hajtják végre. Ezzel együtt az általuk megélt tapasztalatokat beépítette az általa létrehozott általános genocídium-fogalomba. Miért nem különítette el a két esetet? A válasz a csoportokkal kapcsolatos meggyőződésében keresendő. A genocídium különböző technikái – azonnali hatásuktól függetlenül – egyazon végkifejlet felé tartanak, a csoport kultúrájának, a nemzetiségek totális megsemmisülése felé. Még ha a lengyelek egy része vagy többsége – a zsidósággal szemben – fizikailag életben is marad, a csoport mint a genocídiumot megelőzően létező kulturális képződmény megsemmisülne. Lemkin számára a zsidó kultúra és a lengyel kultúra eltűnése egyaránt tragikus, és jóvátehetetlen veszteségnek minősült az emberiség számára. Lemkin ezt értette genocídium alatt.

A náciok tetteinek morális sokkja a nemzetközi jog minden korábbinál gyorsabb fejlődését eredményezte a népiirtással kapcsolatban, de a nürnbergi tárgyalás sokkal inkább tekinthető kerülőnek, mint mérföldkönek. 1945-ben az amerikaiak a vádemelést a háborús bűnökre és az emberiség ellen elkövetett bűncselekményekre kívánták építeni (gyilkosság, megsemmisítés, rabszolgaság, deportálás és más bármilyen más, a civil lakosság kárára elkövetett embertelen cselekedet). Lemkin lobbitevékenységének eredményeként a Nemzetközi Katonai Törvényszék vádiratába bekerült a „szándékos és szisztematikus genocídium, azaz faji és nemzeti csoportok... főképpen zsidók, lengyelek és cigányok kiirtása” (Moses 2013:36.).

A brit főügyész, Sir Hartley Shawcross valószínűleg Lemkin elgondolását követte, amikor leszögezte, hogy „a genocídium nem korlátozódik a zsidó nép vagy a cigányok kiirtásra. Különböző formában elkövették Jugoszláviától Elzász-Lotaringiáig, a Németalföld lakossága ellen éppúgy, mint Norvégiában.” A szövetségesek, különösen a brit vezetés igyekezett

háttérbe szorítani a náci tettek specifikusan faji dimenzióit. A német vezetők elleni vádemelés elsődleges célja a nemzetközi szerződéseket sértő támadó háború kirobbantása, a béke ellen elkövetett bűncselekmény megbüntetése volt. A genocídium retorikai dísz volt, és ennek következményeként egyetlen náci se ítélték el genocídium elkövetésének büntette miatt, pláne nem a háborút megelőző tevékenységeik miatt. Az Egyesült Nemzetek Szervezete 1946. október 1-jén ült össze, egy napon az első nürnbergi ítélet kihirdetésével, és úgy határozott, hogy a genocídium definíciójának magában kell foglalnia a békeidőben elkövetett tetteket is, és elutasította a brit javaslatot, miszerint a fogalmat a nürnbergi precedensre kell építeni.

1946 decemberében az Egyesült Nemzetek határozatában a genocídiumot olyan bűncselekménynek ismerte el, amely teljes emberi csoportoktól megtagadja a létezés jogát, ami hatalmas veszteségeket jelent az egész emberiség számára, mivel ezek a csoportok kulturális és egyéb téren is hozzájárulnak az emberiség értékeihez. Ez természetesen Lemkin tekintélyének volt köszönhető. A brit képviselő emlékeztette az egybegyűlteket, hogy ha Lemkin javaslatát 1933-ban Madridban elfogadják, a nürnbergi ügyészek erősebb jogi pozícióban lettek volna. Kiemelkedő fontosságú, hogy a határozatban a genocídium volt a preferált szóhasználat a kiirtással szemben, ezzel is megerősítve, hogy egy nemzet megsemmisítése nem korlátozódik tömeggyilkosságra.

Lemkint tanácsadónak kérték az 1948-as Genocídium-egyezmény tervezetének elkészítéséhez. Ez a genocídiumot nagyon általánosan határozta meg: olyan tettek összességének minősítette, melyek elkövetése egy emberi csoport egészben vagy részben történő elpusztítását célozzák, vagy megakadályozzák annak megmaradását vagy fejlődését. A „[K]ulturális genocídium az egyezmény legfontosabb része” (Lippman 1985:31.). A kulturális genocídium terminus a következő ad hoc bizottság tervezetében is szerepelt. Sokan félreértik Lemkint, és arra következtetésre jutnak, hogy nem támogatta a kulturális genocídium koncepcióját. Éppen az ellenkezője igaz, de ugyanakkor pragmatikus ember volt, és kész a kompromisszumra. Egy a New York Timesnak írt levelében 1946 novemberében azt írja, hogy a kulturális genocídium fogalma erős ellenállásba ütközne számos Egyesült Nemzetek delegált részéről, akik azon az állásponton vannak, hogy csak a tömeggyilkosság sokkolja az emberiség lelkiismeretét (Moses 2013:38.). Miközben ragaszkodott hozzá, hogy emberi csoportok elpusztíthatók a spirituális erőforrásaik felszámolásával is, hozzátette „a nemzetközi jogalkotás érdekében a definíciót le kell szűkíteni a legalapvetőbb elemeire, mint a gyilkosság, súlyos testi sértés és biológiai beavatkozások, mint például a sterilizáció. Önmérsékletet kell tanúsítani, és azon esetekre kell korlátozni magunkat, melyek elég súlyosak, hogy nemzetközi aggályokat vessenek fel. Csupán a szisztematikusan, valamilyen

szervezett terv vagy konspiráció alapján elkövetett tetteket szabad belevenni.” (Lemkin 1946:228.) A jogi értelemben vett asszimiláció tehát nem volt kulturális genocídiumnak tekinthető, ez a következtetés azoknak az országoknak kedvezett, melyek „bennszülött” kisebbségeik és más kisebbségeik asszimilációját tervezték. Lemkin vak bizalma az európai humanitásban, amelyet a nemzetközi jog elsődleges forrásának látott, szintén egyik oka lehetett ennek a szűk értelmezésnek (Shaw 2007:20). És végül delegáltak többsége számára a kulturális genocídium leegyszerűsített fogalma is elfogadhatatlannak minősült. Zavaróan hatott, hogy a kultúra degradálása a tömeggyilkossággal egyenlő bűnként jelenjen meg. A többség a dán delegáció véleményét osztotta, mely szerint „a logika hiányát mutatja, és súlyos aránytévesztés egyazon rendeletbe venni a gázkamrákban elkövetett tömegmészárlást és könyvtárak bezárását”. Ennek következtében a kulturális genocídium fogalma teljesen kimaradt a végleges szövegből. Végül a szöveg végleges változata öt genocídium-technikát sorolt fel. 1. Egy csoport tagjainak meggyilkolása; 2. fizikai sértetlenségük megbontása; 3. olyan intézkedések bevezetése és körülmények teremtése, mely a halálukat hivatott előidézni; 4. olyan intézkedések bevezetése mely a csoporton belüli születéseket megakadályozza; 5. a gyermekek erőszakos elvitele egyik csoportból a másikba. Valamint belekerült a „szándék” kifejezés is egy csoport részben vagy egészben történő elpusztítására, ezzel a Közgyűlés elismerte Lemkin koncepcióját, mely szerint egy csoport tartós megnyomorítása is népirtás. Egyértelmű, hogy az Egyesült Nemzetek genocídium-fogalma megalkotásakor Lemkin az 1933-as madridi konferencián „Acts Constituting a General (Transnational) Danger Considered as Offences Against the Law of Nations” című előadásában megfogalmazott javaslatának első felét fogadta el, vagyis a barbarizmust, miközben figyelmen kívül hagyta másodikat, a vandalizmust. Lemkin véleménye szerint a náci rendelkezések újszerűek voltak, de csak a modernitás kontextusában. Az emberi történelem egészét pusztító háborúk szegélyezik, de idővel kialakult a közmegegyezés, mely szerint a háborúkat államok vívják államok ellen, és a nácik ezt a közmegegyezést rúgták fel, és barbarizmust újra elhozták a civilizált közegbe, „majdnem elérték céljukat, a zsidók és cigányok kiirtását”. Tekintve, hogy Lemkin családjának 49 tagja halt meg a holokausztban (Moses 2013:40.), az emberi szenvedéssel szembeni ökumenikus megközelítése egyszerre lenyűgöző és példamutató. Lemkin eredményei kettősek tehát. Az őslakos populációk gyakran hivatkoznak az asszimilációra és erőszakos modernizációs programokra mint népirtásra, de az Egyesült Nemzetek Genocídium-egyezménye nem ad számukra jogi védelmet. A kulturális genocídiumnak mindössze retorikai hatása van. Így hiába érte el célját részlegesen, az emberi jogok mégsem vonatkoznak 1948 óta sem minden emberre.

3. A genocídium, mint jogi fogalom alkalmazhatóságának problémái

A genocídium – megszületése és elterjedésének körülményei okán – elsősorban jogi fogalom. Hasonlóan az olyan jogi terminusokhoz, mint az emberölés, nemi erőszak, elbirtoklás. Ezeket szintén használják más diszciplínák, és értelmezésük az ilyen esetekben szintén eltérhet a jogi értelmezéstől. A különböző diszciplínák a genocídium végtelen értelmezési keretét hozták létre a fogalom életének első hetven évében, melyek mind más és más olvasatot adnak az esethalmaznak, melyet leírni igyekeznek. Még maga a jog is képtelen egy univerzális, mindenki által elfogadott értelmezést adni. A széles körben elismert definíciót az 1948-as Convention for the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide (A Népiirtás Büntetének Megelőzéséről és Megbüntetéséről szóló Egyezmény) 2. cikke adta. Mint minden jogi szöveg, ez is teret enged a szavak széles körű értelmezésének, annak ellenére, hogy nagy körültekintéssel szövegezték meg. Tehát már a keret szerkezetében rengeteg ellentmondást találunk. A genocídium bűncselekménye számos ország törvénykezésének bejegyzett része lett, ahol az ország törvényalkotói a szövegezéskor saját elképzeléseiket követték. Ennek következtében az univerzálisan elfogadott fogalom kissé – vagy akár jelentősen is – eltérhet a nemzeti szintű törvényi szövegekben, így valójában még a mindenhol elfogadott törvény esetében is több, egymással párhuzamosan létező fogalomról beszélhetünk.

Lemkin eredetileg a nemzetközi jogban tatóngó rést kívánta betömni, amely a második világháború végén mindenki számára nyilvánvaló lett. Lemkin 1945 előtt közel húsz évet töltött azzal, hogy védtelenek ellen elkövetett atrocitásokat kezelő nemzetközi bűncselekményeket fogadtasson el. A nemzetközi jogban ezt megelőzően is léteztek úgynevezett „nemzetközi bűncselekmények”. Ezek azonban nem hatásuk kiterjedtsége vagy morális megbotránkozás miatt jöttek létre, egyszerűen kezelni kellett bizonyos jogeseteket, melyek kívül estek a nemzeti hatáskörön. Az egyik klasszikus példa a kalózkodás, mint olyan bűncselekmény, melyet a nyílt tengeren követnek el. Lemkin egy más megközelítést javasolt. A jelentős emberi jogi sérelmeket kívánta nemzetközi bűncselekményként elismertetni.

A nemzetközi büntetőeljárás felé vezető lépések már az első világháború körül megjelentek, amikor Anglia, Franciaország és Oroszország is jelezte, hogy az elkövetőket felelősségre kívánják vonni „Törökország emberiség és civilizáció ellen elkövetett új bűncselekményei” miatt (Schabas 2013:124.). A szándék ellenére a gyakorlat, mely szerint egy állam felelősségre vonható a területén élők ellen elkövetett atrocitásokért, nagyon ellentmondásos volt, és Lemkin éppen ez a joghézagot igyekezett kitölteni. Eredeti javaslata lényegesen tágabban értelmezte a genocídiumot, mint a 1948-as Genocídium-egyezményben végül

elfogadott verzió. Bár igyekezett saját koncepcióját a lehető legteljesebben átvinni a törvény szövegébe, ez irányú sikertelensége nem idegenítette el az elkészült törvénytől. Sőt ratifikációjának egyik fő támogatója volt.

Lemkin 1944-es könyvének, az *Axis Rule in Occupied Europe*-nak genocídium-fejezete az ilyen tettek tilalmára szólít fel, háborús körülmények között éppúgy, mint békeidőben. Ehhez, mint írja, meg kell vizsgálni a nemzetközi jogi eszközöket. Felül kell vizsgálni a Hágai Egyezményt, amely néma maradt az emberek sértetlenségének megőrzésével kapcsolatban. „A hágai szabályozásban a genocídium definíciójának két alapvető részből kell állnia. Az első magába kell foglalja az összes jogsértő cselekményt, melyek a lakosok élete, szabadsága, egészsége, testi épsége, gazdasági létezése és becsülete ellen irányulnak, abból az okból, hogy azok bizonyos nemzeti, vallási, faji csoport tagjai. A másodikban pedig minden irányelvet, amely egy ilyen csoport megsemmisítésére irányul, vagy velük kapcsolatos.” (Lemkin 1944:90.)

Mivel a genocídium jogi fogalma a második világháború végén keletkezett, szorosan összekapcsolódott a nácik által elkövetett tettekre keresett egyéb nemzetközi jogi fogalmakkal, mint például az „emberiség elleni bűncselekmény”. Ezekkel közeli, de nem problémamentes kapcsolatban áll, ezért a genocídium jogi fogalomként nem megérthető, ha nem vizsgáljuk meg az emberiség elleni más bűncselekmények párhuzamos létezését.

Az ENSZ Háborús Bűnökkel Foglalkozó Bizottsága, melyet 1943-ban hoztak létre, és a Londoni Konferencia, mely 1945 júniusától augusztusig rendszeresen ülésezett, hogy előkészítse a nürnbergi persorozatot, a vádirat fogalmazásakor az emberiség elleni bűncselekmények kifejezés használata mellett döntött, de emellett a genocídiumot is használták, mintegy annak szinonimájaként (Schabas 2013:124.).

Robert Jackson bíró a Londoni Konferencián a delegációknak kiosztandó memorandum-tervezetben a náci fővádlottak elleni bizonyítékok felsorolása mellett a következőképpen fogalmazott: „genocídium, avagy faji kisebbségek vagy alávetett populációk megsemmisítése a következő eszközökkel és módszerekkel: (1) alultáplálás, (2) sterilizáció és kasztráció, (3) ruházattól, lakhelytől, üzemanyagtól, alapvető higiénától, orvosi ellátástól történő megfosztás, (4) kényszermunkára deportálás, (5) embertelen körülmények közötti munkavégzés” (Jackson 1949:68.).

A Nemzetközi Katonai Törvényszék vádiratában a nácikat „szándékos és szisztematikus” genocídiummal (International Military Tribunal, Vol. 22. 1947:43.), azaz „nemzeti és faji

csoporthoz kiirtása, egyes megszállt területek civil lakossága ellen, egyes fajú és osztályú emberek, és nemzeti, faji, vallási csoportok, kiemelten a zsidók, lengyelek, cigányok megsemmisítése érdekében”. (Schabas 2013:125.)

A genocídium kifejezést a tárgyalás során is többször használta a brit ügyész. Sir David Maxwell-Fyfe arra emlékeztette von Neurath vádlottat, hogy genocídiummal vádolják, „mely, mint ahogy mondjuk: faji, nemzeti csoportok megsemmisítését jelenti, vagy ahogy Lemkin professzor írja közismert könyvében: »különböző cselekmények összehangolt terve, melyek nemzeti csoportok életének alapjait hivatottak elpusztítani, magának a csoportnak a megsemmisítése céljából«”. (IMT Vol. 17. 1947:61.)

Mindezek ellenére a Nemzetközi Katonai Törvényszék Chartája nem tartalmazza a genocídium kifejezést, ahogy az 1946. szeptember 30-án és október 1-jén kihirdetett ítélet szövege sem (Schabas 2013:125.). Az emberiség elleni bűncselekmények jogi fogalma, ahogy azt Nürnbergben megalkották, egy komoly korláttal rendelkezett, még hozzá abban az értelemben, hogy támadó háború esetén bekövetkező atrocitásokhoz kötötték. Ez tudatos lépés volt a négy nagyhatalom, az Egyesült Államok, az Egyesült Királyság, Franciaország és különösen a Szovjetunió részéről. Egy olyan nemzetközi jogi fogalom megalkotása, amely a csatatereken és a megszállt területeken elkövetett háborús bűnökön túl olyan cselekményekre is kiterjesztené hatályát, melyeket egy kormány a saját lakossága ellen követ el, precedens nélküli, és egyenesen veszélyes lett volna a törvényt elfogadó országokra nézve is. Robert Jackson 1945. július 23-án így érvelt: „Kormányunk külpolitikájának kezdetektől fogva alapvető szabálya volt, hogy egy másik kormány belső ügyei általában nem ránk tartoznak, vagyis hogy a németek vagy bármely más állam miként bánik lakosaival, éppen annyira nem a mi ügyünk, mint amennyire semmilyen más kormánynak se dolga a mi ügyeinkbe avatkozni. Az ok, amiért a zsidók kiirtásának és a kisebbségek jogai megsértésének programja nemzetközi problémává vált, kizárólag a következő: ezek a cselekmények egy törvénytelen háború tervének a részei voltak. Hacsak nincs egy háborús tényállás, amelyen keresztül elérhetjük őket, azt gondolnám, hogy nincs jogalapunk ilyen atrocitásokkal foglalkozni. A jelen esetek azonban a háború kirobbantásának vagy magának a háborús cselekményeknek a részei voltak, amellett, hogy Németország belterületén történtek, és éppen ez az, amiért érintenek bennünket.” (Schabas 2013:126.)

Az új bűncselekmény tervezetével kapcsolatban, amely magában foglalta volna a politikai, faji vagy vallási alapon történő atrocitásokat, üldöztetéseket és deportálásokat, Jackson bíró a következőket mondta „Szokványosan egy kormány saját lakosaival kapcsolatos cselekményei

nem adnak okot a beavatkozásunkra. Időről időre a mi országunkban is előfordulnak bizonyos sajnálatos helyzetek, amikor kisebbségekkel igazságtalanul bánnak. Ám azt gondoljuk, hogy igazolható a beavatkozásunk és a törekvés, hogy felelősségre vonjunk személyeket vagy magát az államot, de csak azért, mert a koncentrációs táborok és a deportálások egy igazságtalan vagy illegális háború kitörésének tervébe illeszkedtek, mely háborúban mi is részt vettünk. Nem látunk más alapot, amely feljogosíthatna minket ezen atrocitások elérésére, melyeket Németország területén, a német jog szerint, vagy akár a német jog megsértésével követtek el a német állam hatóságai.” (Schabas 2013:126.) Aligha lehet kétségünk, hogy a brit, francia vagy szovjet résztvevőknek is bőven volt indítéka, hogy támogassa ezeket a kitételeket. Ennek következtében a Genocídium-egyezmény 6. cikkének jogértelmezése szerint az emberiség elleni bűncselekmények akkor vonhatók a nemzetközi jog hatáskörébe, amennyiben ezek a cselekmények olyan más cselekmény megvalósításához kapcsolhatók, mely a nemzetközi bíróság jogkörébe tartozik.

A Nemzetközi Katonai Törvényszék végső ítéletében különbséget tett a zsidók háború előtti üldöztetése – mely „súlyos és elnyomó” volt – és a háború alatt, a megszállt területeken elkövetett tettek között. Bár az ítélet gyakran utalt a harmincas években történetekre, egyetlen vádlottat se találtak bűnösnek olyan tettért, melyet 1939. szeptember 1-je előtt követett el (Schabas 2013:127.).

Az ítélethirdetés után jelentős felháborodást keltett az emberiség elleni bűncselekmények fogalmának szűk körű használata. Henry King Jr., a nürnbergi ügyészség egyik tagja 1946 novemberében, néhány héttel az ítélethirdetés után találkozott Lemkinnel. „Mikor Nürnbergben láttam, nagyon feldúlt volt. Aggódott, hogy a Nemzetközi Katonai Törvényszék döntése nem követett el mindent, hogy a genocídium tetteivel elszámoljon. Ez azért volt lehetséges, mert a Nemzetközi Katonai Törvényszék csak a háborús időben elkövetett genocídiumra koncentrált, és figyelmen kívül hagyta a békeidőben elkövetettet. Lemkin nagyon eltökélt volt, hogy az álláspontját keresztülvigye. Mikor többször is előhozta ez a témát, meg kellett mondanom neki, hogy teljességgel tehetetlen vagyok a bíróság ítéletének korlátai ügyében.” (Schabas 2013:127.) Az ENSZ Közgyűlésén ez az elégedetlenség hamarosan szélesebb körben is megjelent. India, Kuba és Panama olyan határozattervezettel állt elő, amely megnevezné a nürnbergi ítéletek hiányosságait, mely ítéletek a háborút megelőző cselekményeket büntetlenül hagyták. „Bár a nagyon is komoly bűncselekmény, a genocídium megtorlása, amennyiben békeidőben követik el, minden állam kizárólagos bírói

területi hatáskörébe tartozik, miközben relatíve kisebb jelentőségű bűncselekmények, mint a kalózkodás, a nők és gyermekek, drogok, obszcén kiadványok kereskedelme deklaráltan nemzetközi bűncselekmények, és ezáltal nemzetközi közösséget érintő esetek.” (ENSZ dokumentum A/C.6/SR.22.) Ez a paragrafus sose került bele 96(I) határozatba, melyet 1946 decemberében fogadtak el, mivel a Közgyűlés nem állt készen, hogy nemzetközi hatáskörbe rendelje a genocídiumot. Bár a határozat lényegesen enyhébb formában került elfogadásra, mint ahogy azt az indítványozók remélték, de elindította azt a folyamatot, amely végül elvezetett a Genocídium-egyezmény, a Convention for the prevention and punishment of the crime of genocide két évvel későbbi elfogadásához.

Azt az indítványt, hogy a Genocídium-egyezmény foglalja magába az emberiség elleni bűncselekményeket mint rokon fogalmat, vagy „nagyobb esernyőt”, amely alá a genocídium is beletartozhatott, a szövegezők végül elutasították, így igyekezve elkerülni minden azzal kapcsolatos félreértést, hogy a genocídium békeidőben és háborúban egyaránt elkövethető. Mint ahogy ezt a nürnbergi tárgyalások miatt az emberiség elleni bűncselekményekről nem lehetett elmondani.

1948-as Genocídium-egyezményt, vagyis A Népiirtás Büntetnének Megelőzéséről és Megbüntetéséről Szóló Egyezményt az Egyesült Nemzetek Közgyűlése 1948. december 9-én egységesen elfogadta. Az Egyezmény a genocídium bűncselekményét a következőképpen definiálta: „A jelen Egyezményben a genocídium a következő cselekményeket jelenti, amennyiben elkövetésük valamely nemzeti, etnikai, faji vagy vallási csoport teljes vagy részleges kiirtására irányul

- a) a csoport tagjait megöli,
- b) a csoport tagjainak a csoporthoz tartozása miatt súlyos testi vagy lelki sérelmet okoz,
- c) a csoportot olyan életfeltételek közé kényszeríti, amelyek azt vagy annak egyes tagjait pusztulással fenyegetik,
- d) olyan intézkedést tesz, amelynek célja a csoporton belül a születések meggátolása,
- e) a csoporthoz tartozó gyermekeket más csoportba elhurcolja.”

A definíció szűkebb, mint az emberiség elleni bűncselekmények esetében, mely a cselekmények széles skálájára értelmezhető, amennyiben azok a civil lakosság ellen irányulnak. Ugyanakkor ez a meghatározás mégis összehasonlíthatatlanul tágabb, mivel nem kell támadó háború tényéhez kötni. A bűncselekmény pontos meghatározása mellett az egyezmény az azt ratifikáló országok kötelezettségeit is lefektette. Olyan törvénykezést kell

életbe léptetniük, amely lehetővé teszi a területükön genocídiumot elkövető személyek elítélését. A törvényhozáskor meg kell akadályozni, hogy az elkövetők védelmükben arra hivatkozhassanak, hogy hivatalos minőségben jártak el. Illetve az államnak együtt kell működnie az olyan, a területén menedéket találó személy kiadatásának ügyében, akit másutt elkövetett genocídiummal kapcsolatban gyanúsítanak. Illetve nem nyilváníthatja a genocídiumot politikai bűncselekménynek, melynek alapján a kiadatás megtagadható lenne. Két állam közötti genocídiumot érintő vita automatikusan a Nemzetközi Bíróság jogkörébe tartozik.

Az egyezmény címe tágan értelmezhetően „megelőzésről” beszél, de nem utal az ehhez kapcsolódó kötelezettségekről. 2007-ben a Bosznia és Hercegovina által benyújtott ügyben a Nemzetközi Bíróság kimondta, hogy megszüntették Genocídium-egyezményt, mivel Szerbia az 1995. júliusi srebrenicai mészárlás megakadályozása érdekében elmulasztott beavatkozni a vele szövetségben álló boszniai szerbek ügyeibe. A Bíróság kimondta, hogy Szerbia tagadhatatlan befolyására való tekintettel a hatóságoknak minden lehetséges lépést meg kellett volna tenniük az akkor zajló tragikus események megakadályozása érdekében, melyek volumene nem volt teljes bizonyossággal előre látható, de legalábbis feltételezhető lett volna (Schabas 2013:129.). Az ítélet értelmében nyilvánvaló, hogy a megelőzés kötelezettsége túlnyúlik az ország területein. Az elv, amelyet az ítélet lefektetett, más országokra kötelező érvényű kellene hogy legyen, amelyek egyáltalán nem – vagy elhanyagolható mértékben – foglalkoznak a szomszéd területeken végbemenő erőszakos folyamatokkal, mely folyamatok genocídium bekövetkezésével fenyegetnek. Ez egybevág az ENSZ Közgyűlés 2005-ben elfogadott döntésével, melynek értelmében a lakosság védelme genocídium, emberiség elleni bűncselekmények, háborús bűncselekmények és etnikai tisztogatás esetén az állam felelőssége.

A Genocídium-egyezmény kimondja, hogy a genocídiummal kapcsolatos büntetőeljárást a bűn elkövetésének helyszínén illetékes bíróságnak kell lefolytatnia, vagy olyan nemzetközi bizottsági joghatósági törvényszéknek, melynek illetékességében a szerződő felek megállapodtak. A Kuba, India és Panama által benyújtott határozat javaslat a genocídiumot egyetemes joghatóság alá rendelte volna, ami azt jelentette, hogy bármely ország bírósága büntetőeljárást indíthatott volna, attól függetlenül, hol követték el a bűncselekményt. Az indítvány ezen részét a Közgyűlés elutasította, és helyette egy a területiális joggyakorlatot és egy nemzetközi szervezetet kombináló megközelítést javasolt. Az ígért nemzetközi bíróság megalakítása közel fél évszázadon keresztül váratott magára, mire végül 2002. július 1-jén a

Nemzetközi Büntetőbíróság létrehozásáról szóló Római Statútum hatályba lépett. Bár a Közgyűlés nem fogadta el az általános hatáskört, Izrael 1961-ben, Eichmann büntetőeljárása során mégis ennek értelmében járt el, arra hivatkozva, hogy az a nemzetközi szokásjog részét képezi. Így annak ellenére, hogy a Nemzetközi Bíróság még nem legitimálta, és egyetlen egyezmény se rendelkezik róla, a nemzetközi joggyakorlatban mégis elfogadottnak tekinthetjük a genocídiumokkal kapcsolatos egyetemes joghatóságot. 2006 és 2007 között a Ruandai Nemzetközi Törvényszék az ENSZ Biztonsági Tanácsának jóváhagyásával az egyetemes joghatóságra alapozva rendelte el a gyanúsítottak elszállítását, további bizonyítékokat szolgáltatva annak széles körű elfogadottságáról (Schabas 2013:129.).

A Genocídium-egyezmény 1951-ben emelkedett törvényerőre, miután húsz állam ratifikálta. Mára az országok száma már hozzávetőleg 140-re emelkedett. Sokan azonban – fenntartások formájában – szűkítették a kötelezettségvállalások körét. Ezek többsége az egyezményben foglalt alkalmazásával kapcsolatos vita esetén a Nemzetközi Bíróság joghatóságának felfüggesztésére irányul.

A Genocídium-egyezmény kettes cikkében foglalt definíciót gyakran kritizálják korlátozottsága miatt. Többek között azzal, hogy kisszámú védett csoportot határoz meg, és a csoport tényleges fizikai kiirtásának szándékához köti az alkalmazhatóságot. Széles körű kiábrándultságot okozott a Nemzetközi Büntetőbíróság döntése Bosznia és Hercegovina esetében, melyben megtagadta a definíció kibővítését a „megsemmisítés” interpretációjával, hogy felölelje az etnikai tisztogatás fogalmát. A Büntetőbíróság döntése értelmében az etnikai tisztogatás, amely „egy csoport tagjainak deportálása, áttelepítése, még ha erőszakkal is történik”, nem szükségszerűen azonos egy csoport megsemmisítésével, amely nem következett automatikusan az ilyen kitelepítésekből. A volt Jugoszláviával kapcsolatos döntések is a definíció konzervatív értelmezéséről árulkodnak, és arról, hogy a bírósági joggyakorlattal se kívánják tágítani annak hatáskörét.

Politikai szinten se volt komoly szándék a definíció megváltoztatására. Erre tökéletes alkalom lett volna a Római Statútum adaptálása, mikor a többi nemzetközi bűncselekmény – az emberiség elleni bűncselekmények és háborús bűnök – koncepcióit drámaian modernizálták. A genocídiummal kapcsolatban néhány szerény próbálkozást leszámítva nem merült fel ilyen igény. A Római Konferencián csak Kuba érvelt a definíció módosítása mellett, azt javasolva, hogy politikai és társadalmi csoportok is kerüljenek bele az egyezmény szövegébe (ENSZ Dok. A/CONF.183/C.1/SR.3, para 100).

Ugyanakkor látható némi jogalkotói javító szándék az egyezmény nemzeti szintű honosításai

esetén. A francia Code Penal például bármely olyan csoport megsemmisítését genocídiumnak tekinti, melynek azonosítása önkényes kritériumokon alapul (Journal officiel 1992 július para. 211). A Római Statútum kanadai végrehajtási jogszabálya olyan cselekményt vagy mulasztást ért genocídium alatt, melynek indítéka személyek azonosítható csoportjának egészben vagy részben történő megsemmisítése. Ezzel magyarázva, hogy a Római Statútum meghatározása megegyezik az egyezményben foglaltakkal, és a nemzetközi szokásjog értelmében bűncselekménynek minősül. A törvényalkotók hozzátették: „Ez nem korlátozza vagy teszi elfogulttá a nemzetközi jog létező vagy jövőben létrejövő szabályainak alkalmazását.” (Schabas 2013:133.)

A genocídium és a nemzetközi szokásjog kapcsolata is figyelemre méltó. Bár a nemzetközi jog alapvető meghatározói az írott szerződések és határozatok, a nemzetközi jogi érvényre emelt normák szokásokból is származhatnak. Olyan viselkedési mintázatokról, amelyek jogszerűségüket onnan nyerik, hogy az érintett felek meg vannak győződve betartásuk szükségességéről. A nemzetközi jog részeként számos ilyen alapelv és szabály létezik, mindenfajta írott forrás nélkül. Ilyen klasszikus példa a diplomáciai mentesség, a foglyokkal szembeni emberi bánásmód, és annak elismerése, hogy az országot körülvevő tenger egy része az ország szuverén területének részét képezi. A Genocídium-egyezmény elfogadását követően Nemzetközi Bíróság egy ajánlást adott ki azzal kapcsolatban, hogy azok az országok, akik bár ratifikálták az egyezményt, de fenntartással éltek egyes elemeivel szemben, mégis részét képezik az élő jognak. Ennek azért volt jelentősége, az egyezmény jogerőre emelkedését húsz állam ratifikációjához kötötték, és így tisztázva a ratifikáló államok státusát, nem lehet vita ennek időpontjáról.

A Nemzetközi Bíróság így fogalmazott: „Az Egyezmény eredete megmutatja, hogy az Egyesült Nemzetek szándéka a genocídium elítélése és megbüntetése volt, mint olyan cselekményé, melyet a nemzetközi jog bűncselekménynek tekint, ideértve teljes emberi csoportok létezéshez való jogának tagadását, mely tagadás megbotránkoztatja az emberiség lelkiismeretét, és az emberiség számára súlyos veszteségeket okoz, és mely ellentétes az erkölcsi törvénnyel és az Egyesült Nemzetek szellemével és céljaival. Ezen megközelítés első következménye, hogy az Egyezmény alapelve a civilizált nemzetek által elismert, és kötelező érvényű az államokra, szerződéses kötelezettségvállalás nélkül is.” Nem más ez, mint a genocídium megelőzésének bírósági elismerése, mint szokásjogból levezetett jogi norma, még ha a Bíróság nem is pontosan így hivatkozott rá. Így az egyezményben és az ajánlásban

lefektetett elvek részét képezik a nemzetközi szokásjognak. A Nemzetközi Bíróság 2006-ban megállapította, hogy a genocídium tilalma bizonyosan egy feltétlen normája (jus cogens) a nemzetközi szokásjognak. Ez volt az első alkalom, hogy ilyen döntést hozott bármilyen jogi szabályról (Schabas 2013:133.).

A védett csoportokkal kapcsolatosan az 1948-as egyezmény nemzeti, etnikai, faji és vallási csoportokról beszél. Ez a meghatározás, az elfogadása idején, nagymértékben lefedte azt az „entitást”, amit nemzeti kisebbségként emlegettek, s ami egybeesett Raphael Lemkin elképzeléseivel. A tárgyalások során vita alakult ki a politikai csoportok bevonásáról. Miközben a nürnbergi vádemelésekkor a politikai csoportok ellen elkövetett atrocitásokat is az emberiség elleni bűncselekményekhez sorolták, a Genocídium-egyezmény szövegezői nem kívánták követni ezt a példát. Egyes értelmezések a Szovjetunió nyomásgyakorlásának tudták be a döntést, de a jegyzőkönyvekből kiderült, hogy az ellenállás széles körű volt (Schabas 2013:132.).

A Genocídium-egyezmény első bírósági alkalmazása során ez nem vetett fel jogi problémákat. Az izraeli jog került a csoportokról szóló diskurzust, egyszerűen újrafogalmazva a genocídium meghatározását, melyet úgy szövegeztek mint a „zsidóság ellen elkövetett bűncselekményt” (Israel v Eichmann 1962). A tárgyalási jegyzőkönyvben pedig semmi sem utal rá, hogy Eichmann akár egyszer is tiltakozott volna ez ellen a megfogalmazás ellen. Vagyis a tárgyaláson általánosan elfogadott tény volt, hogy a náci bűncselekmények áldozatai a „zsidók” voltak. A boszniai konfliktus perében sem okozott problémát a dolog. A Volt Jugoszlávia Nemzetközi Büntetőtörvényszék Elsőfokú Tanácsa úgy határozott, hogy a „boszniai muzulmánok” nemzeti csoportnak minősülnek, mely döntést a Fellebbviteli Tanács se kérdőjelezte meg. A kezdeti bizonytalanságot és rossz érzést követően, amely a „faji csoport” megnevezéssel kapcsolatos kortárs idegenkedésből fakadhatott, a Ruandai Nemzetközi Törvényszék megállapította a tény, hogy a tuszik, hutuk és a cva pigmusok az 1994-es genocídium idején Ruandában élő etnikai csoportok voltak (Schabas 2013:135.). A Törvényszék innovatív módon megállapította, hogy minden stabil és állandó csoport a Genocídium-egyezmény védelme alá tartozik, de ez a jogi gyakorlat nem talált követőkre a későbbi esetekben.

Általában elmondható, hogy a genocídium elkövetője határozza meg az egyéni áldozatok státusát, mint egy csoport tagjait, így jelölve ki a csoportot, mely az egyezmény hatálya alá kell tartozzon. A nácioknak például részletes szabályrendszere volt ennek meghatározására. Objektív kritériumok alapján határozták meg a zsidóságot. Nem tettek különbséget a

zsidóságról tudomást nem vevő vagy vegyes származású egyének között, akik tagadták a csoporthoz tartozást. A bíróságok tekintélyes frusztráció árán igyekeztek valami hasonlóan objektív meghatározást találni a védett csoportok számára, de a legtöbb ítélet esszenciálisan szubjektív ügyként kezelte a védett csoport identifikációját. A Ruandai Törvényszék például megállapította, hogy a tuszik egy etnikai csoport, arra a tényre alapozva, hogy az államhatalom egy olyan személyazonosító kártyát adott ki, amely így határozta meg őket. Vagy ahogy a Volt Jugoszlávia Törvényszék megállapította: a releváns védett csoport annak a megbélyegzésnek szubjektív kritériumai alapján határozható meg, ahogy azt a bűncselekmény elkövetői tették, vélt nemzeti, etnikai, faji vagy vallási karakterisztikái alapján. Némely esetben az áldozatot a fent említett csoport tagjaként azonosíthatja.

A jelenleg fennálló nézet tehát az, hogy a védett csoportot esetenként, objektív és szubjektív kritériumok alapján kell meghatározni.

Etnikai tisztogatás és kulturális genocídium? A Genocídium-egyezmény a genocídium definiálásakor a megsemmisítésre irányuló szándékról beszél, minden további pontosítás nélkül. Az ezt követő öt büntethető cselekmény fizikai, biológiai és kulturális támadásokból tevődik össze. Az ötödik genocídium-cselekmény – a gyermekek erőszakos áttelepítése egyik csoportból a másikba – egyértelműen nem tartalmazza fizikai megsemmisítésüket. A csoport felszámolása itt a kulturális emlékezet, a nemzeti nyelv megsemmisítése és a kiskortól kezdődő erőszakos asszimiláció eszközeivel történik. Szó szerinti olvasatban a szöveg kedvez egy olyan értelmezésnek, amely az etnikai tisztogatást és a kulturális genocídiumot szintén büntethető cselekménynek tekinti, a fizikai megsemmisítés hiányában is.

Mikor az egyezményt szövegezték, három kategóriát határoztak meg: fizikai, biológiai és kulturális genocídiumot. Az ENSZ Közgyűlése végül úgy döntött, hogy a kulturális genocídium nem kerül bele az egyezmény szövegébe. Emellett elutasította Szíria javaslatát is, amely egy olyan genocídium-kategória szövegbe vételét célozta, amit ma leginkább „etnikai tisztogatásnak” neveznénk (Schabas 2013:135.): „Olyan intézkedések foganatosítása, melyek egy csoport tagjait arra köteleznek, hagyják el otthonaikat, hogy elkerüljék a későbbi bántalmazást.” Így aztán mikor a Közgyűlés elfogadta a gyermekek áttelepítésére vonatkozó kategóriát, az a kulturális genocídium egyezményes kihagyása ellenében történt, kivételként. Az egyezmény szövege tehát abban a szellemben íródott, amely egy csoport biológiai és fizikai megsemmisítésével kívánt foglalkozni – a törvény szellemében eljárók így ennek értelmében fogják értelmezni azt, miközben a szöveg irodalmi olvasatában a kulturális genocídium is megfelel a megsemmisítés kikötésének.

Az emberi jogi diskurzus irányából erős a nyomás az egyezmény szövegezőinek szellemében történő értelmezés háttérbe szorítására. A keletkezés történetére való támaszkodás azonban megfagyasztja az értelmezést, és nem veszi figyelembe a történelmi változásokat. Akárhogy is: a bíróságok mindeddig nagymértékben tiszteletben tartották a szöveg eredeti, szűk értelmezését, ami ugyanakkor nem magyarázható kizárólag benső konzervativizmussal. Miközben a genocídium nemzetközi jogi fogalma mintegy az emberiségellenes bűncselekmények korlátozott használhatóságára adott válaszként alakult ki, joggyakorlata időközben olyan mértékben megváltozott, hogy már a békeidőben elkövetett kulturális genocídium és az etnikai tisztogatás tényállására is választ tud adni, így a nemzetközi jogban jelenleg nincs nyomás a genocídium fogalmának kibővítésére, hogy „büntetlenségi réseket” tömjön be. Ettől függetlenül fontos politikai érdekek és szimbólumok kapcsolódnak a genocídium pecsétjéhez, és sok áldozat érezhet kiábrándultságot, amennyiben az ő személyes szenvedéstörténetük „pusztán” emberiség elleni bűncselekménynek minősül. Miközben jogi kontextusban a genocídium és az emberiség elleni bűncselekmények közötti különbségtétel elhanyagolható jogi következményekkel jár, más területeken azonban felbecsülhetetlen fontossággal bírhat.

Az 1948-as egyezmény úgy beszél a genocídiumról, mint olyan eseményről, amely egy csoport „részben” vagy „egészben” történő megsemmisítését célzó cselekménysor. A megfogalmazás a szövegezők igyekezetére utal, hogy a számbeliség problematikájával kezdjenek valamit, de ezt a kérdést lényegében eldöntetlenül hagyták, mint amit az egyes bíróknak kell saját hatáskörükben kezelniük. A „részben” kitétel már az egyezmény-tervezetben is szerepel, és valószínűleg a genocídium szándékára utal. A kérdés tehát nem a meggyilkoltak és megsebesítettek vagy másképp megkárosítottak száma, sokkal inkább az, hány személy megtámadását tervezte az elkövető. Még ha egy-egy esetben „elhanyagolhatónak” tekinthető is az áldozatok száma – vagy feltételezhetünk olyan esetet is, ahol végül senki sem esik áldozatul –, a genocídium bűncselekményét mégis megvalósítottnak tekinthetjük, ha annak szándéka bizonyítottan jelen volt. Az érintettek száma természetesen elválaszthatatlan a szándék bizonyításától. Minél magasabb az áldozatok száma, jogi értelemben annál valószínűbb a csoport megsemmisítésének szándéka.

De a „részben” kitétellel kapcsolatban vannak más problémák is. Ezek szerint genocídiumnak tekinthető néhány személy megtámadása, ha a cselekmény indítéka egy csoporthoz tartozásuk volt? A szó szerinti értelmezés ezt látszik alátámasztani. Ez a megközelítés azonban nem összeegyeztethető össze az egyezmény szövegezésének körülményeivel és a jogalkotók

szándékaival. Két alternatív értelmezés próbálta feloldani a problémát, az egyik a „lényeges”, a másik a „jelentős” kiegészítést rendelte a „részben” meghatározás mellé.

A Volt Jugoszlávia Nemzetközi Törvényszék Fellebbviteli Tanácsa szerint „megalapozott az értelmezés, hogy mikor a Genocídium-egyezmény egy védett csoport részben történő megsemmisítésének szándékáról beszél, a részben kifejezés a csoport jelentős részére utal”. Arra a ténymegállapításra nézve, mely szerint a náciok az európai zsidóságot kívánták megsemmisíteni, és a ruandai népirtás során is az ország területén élő tuszik meggyilkolása volt a cél, a Fellebbviteli Tanács a következőt válasszal állt elő: „A genocídium elkövetésének az elkövető által kialakított szándékát mindig korlátozzák a számára rendelkezésre álló lehetőségek. Ez a faktor önmagában nem dönti el, hogy a megcélzott csoport jelentős-e, de más faktorokkal összekapcsolva alapját képezheti a vizsgálatnak.” A Tanács tényleges ügyben úgy határozott, hogy a Boszniában elpusztított muzulmánok a boszniai muzulmánok csoportjának jelentős részét képezik, és elpusztításuk kísérlete kimeríti a genocídium fogalmát.

A másik megközelítés nem kvantitatív, inkább kvalitatív nézőpontból tekint a kérdésre, és a „jelentős” kiegészítésre hagyatkozik. Ez a megközelítés az egyezmény szellemétől függetlenül jelent meg, elsőként Benjamin Whitaker, az ENSZ az emberi jogok védelmére és támogatására létrehozott albizottság jelentésében vázolta 1985-ben. Ő a megfogalmazást részben úgy értelmezi, mint: „ésszerűen jelentős szám, a csoport egészéhez képest viszonyítva, vagy annak egy jelentős része, például a vezetőség” (Whitaker 1985:6. 29. paragrafus). Az ENSZ Biztonsági Tanácsa által a volt Jugoszláviába kirendelt szakértői bizottság 1992-ben ebből kiindulva azzal az értelmezéssel állt elő, hogy a „részben” megfogalmazás a kvantitatív mellett egy kvalitatív dimenzióval is rendelkezik. A bizottság elnöke, M. Cherif Bassiouni professzor véleménye szerint a Genocídium-egyezmény tekinthető „kellően rugalmasnak, mert a teljes csoport megcélzásán túl magába foglalja – ahogy az az egyezmény szövegében áll – egy csoport meghatározott részeinek megcélzását is, úgymint a muzulmán elit, vagy a muzulmán nők”. A vádirat kialakításakor ezt a megközelítést vette át a volt Jugoszlávia területén 1991 óta elkövetett, a nemzetközi humanitárius jogot súlyosan sértő cselekményekért felelős személyek megbüntetésére létrejött Nemzetközi Törvényszék ügyésze is, melyet a tárgyalások során a bírók elfogadtak. Így végül a Fellebbviteli Tanács – a „jelentős rész” kitételt nem feltétlenül jóváhagyva –, az Elsőfokú Tanács megállapítására hivatkozva figyelembe vette a megközelítőleg hétezer muzulmán férfi meggyilkolásának jelentőségét, miszerint a srebrenicai muzulmán közösség patriarchális berendezkedéséből fakadóan a felnőtt férfiak meggyilkolásának jelentős hatása van csoport

jövőjére nézve. „A tárgyaláson bemutatott bizonyítékok megerősítik ezt az állítást, feltárva, hogy a meggyilkolt, hivatalosan eltűntnek nyilvánított férfiak élettársai nem tudnak újraraházasodni, és így új gyermekeket szülni. A férfiak fizikai megsemmisítése tehát súlyos következményekkel járt Srebrenica muzulmán közösségének nemzőképességére nézve, vélhetően kihalásra ítélve a közösséget.” Más szóval a felnőtt férfi lakosság a srebrenicai muzulmán közösség „jelentős részét” képezte, és így „lényeges részét” alkotta a csoportnak, névlegesen a boszniai muzulmánoknak.

A genocídium elkövetésének jogi értelmezése esetében se kerülhető meg a szándék problémája. A büntetőjogot elsősorban az különbözteti meg a többi jogágtól, hogy ragaszkodik a tárgyalás alá vont cselekmény szándékosságának megállapításához. A gondatlanságból vagy hanyagságból elkövetett cselekmények még a büntetőjog szélén találhatóak, de semmiképpen sem alkalmazhatóak a legsúlyosabb bűncselekmények, köztük a genocídium esetében. Szabály szerint a büntető jogszabályok nem feltétlenül tartalmazzák a szándékosság követelményét, mivel ez a kikötés hallgatólagosnak tekinthető. Kivételt képez a Genocídium-egyezmény szövege, amely a definiálás során az egy csoport részben vagy egészben történő megsemmisítésének szándékára utal (Schabas 2013:138.). Ráadásul két elkülönülő szándékoltságról beszélhetünk: a genocídium alárendelt cselekményeinek – vagyis a testi vagy lelki károkozásnak, amely a csoport egy tagja ellen irányul – szintén szándékosnak kell lennie.

A bírósági döntések a genocídiummal kapcsolatban gyakran használják a „konkrét szándék” kifejezést, hogy megkülönböztessék azt a nem genocídium jellegű gyilkosságoktól. Az általános elv alapján minden bűncselekménynek szándékosnak kell lennie, abban az értelemben, hogy egy józanul működő elme aktív döntésének következménye. Genocídium akkor következik be, ha a büntethető cselekmények valamelyikét a védett csoport megsemmisítésének szándékával követik el, ez ahhoz a megközelítéshez vezet, melyben „konkrét szándékkal” elkövetett bűncselekményről beszélünk. E klasszikus büntetőjogi paradigma használata az egyéni bűnelkövetőket elszigetelten kezeli. A Volt Jugoszlávia Nemzetközi Törvényszék azt a megközelítést alkalmazta, melyben egy személy egyedül cselekedve is megvalósíthatja a genocídium bűncselekményét, amennyiben genocídium szándékával követi el a gyilkosságot (Schabas 2013:138.). E megközelítés elsődleges problémája az, hogy eltereli a figyelmet az állam vagy annak megfeleltethető szerv bűnös terveiről és irányelveiről. A genocídium ugyanis a nemzetközi jog keretrendszerében nem egy magányos deviáns elkövető, hanem egy állam cselekménye. Az állami irányelvek jelentősége

akkor válik igazán jelentőssé, mikor az egyéni elkövetők elleni vádemeléseken túl a tágabb értelemben vett politikai meghatározások jelentőségére figyelünk.

2005-ben az ENSZ Biztonsági Tanácsa elrendelt egy vizsgálatot, mely a dárfúri eseményekről volt hivatott eldönteni, hogy genocídiumnak minősíthetők-e. A kutatás nem igyekezett bizonyítani, hogy akár egy személy is genocídium szándékával ölt-e. Inkább a szudáni kormányzat irányelveit vizsgálta, és megállapította: „A bizottság arra a következtetésre jutott, hogy Szudán kormánya nem folytatott genocídium-politikát.” A genocídium két elemére találtak bizonyítékot. Az első olyan fizikai cselekmények jelenléte volt, amelyek megfeleltethetők az 1948-as Genocídium-egyezmény 2. cikkének egyes paragrafusainak. A kormányerők és az irányításuk alatt álló hadsereg, illetve a támogatásukat élvező félkatonai csoportok tettei – gyilkosság, testi és lelki bántalmazás, olyan életkörülmények tudatos létrehozása melyek valószínűsíthetően a fizikai megsemmisüléshez vezetnek – súlyosan megsértették az emberi jogokat. A második az elkövetők és áldozatok szubjektív érzékelésére alapozott, mely szerint az afrikai és az arab törzsek két elkülönülő etnikai csoportot alkottak. Mindezek ellenére a bizottság azon a véleményen volt, hogy „egy kulcsfontosságú elem hiányzik, legalábbis a központi kormányzat hatóságait illetően, a genocídium szándéka. Általánosságban véve elmondható, hogy az egyes törzsek támadásának, gyilkolásának és erőszakos kitelepítésének politikája nem mutat különös szándékot arra, hogy részben vagy egészben megsemmisítse a faji, etnikai, nemzeti vagy vallási okokból megkülönböztetett csoportot.” (Report of the International Commission Darfur 2005/60, paragrafus 518.)

A Genocídium-egyezmény 3. cikke határozza meg a tényleges elkövetők és bűntársak büntetőjogi felelősségét (Schabas 2013:139.). A bűnrészesség koncepcióját az általános büntetőjogból közvetlenül emeli át a nemzetközi joggyakorlatba, de annak tömeges elkövetések esetén történő alkalmazása pontatlanságot eredményez. A valóságban a kitervelőket és szervezőket terheli a legnagyobb felelősség, maguk a fizikai elkövetések a hierarchiában alacsonyán álló személyekhez köthetőek, akik akár nem is lehetnek tudatában a genocídium szándékának. A nemzetközi jog gyakorlata akkor kész a vezérek elleni vádemelésre, amennyiben alávetettjeik követnek el bűncselekményeket, még akkor is, ha közvetlen parancs vagy irányelv átadására nincs is bizonyíték. Ez a megközelítés a második világháborút követő perek tapasztalataiból táplálkozik, és egyben jelentéktelen is, amennyiben felismerjük, hogy egy olyan bűncselekményről van szó, amely a legmagasabb kormányzati szintekről eredeztethető. A kortárs nemzetközi bűncselekményekkel kapcsolatos vádemelések a közös bűnszövetkezetekkel kapcsolatos jogelméletből merítenek. Elismeri, hogy a

nemzetközi bűncselekményeknek minősülő atrocitásokat csoportokban, egy szervezet részeként, közös célokkal követik el. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy a szervezők vagy vezetők felelősségre vonhatók alárendeltjeik cselekedeteiért, még azokért is, melyeket nem kifejezetten szándékoltak, amíg ezek értelemszerű és előre látható következményei voltak a kitűzött közös céloknak.

A szándékoltsághoz hasonlóan az állami felelősség is további kérdéseket vet fel. Miközben a genocídium bűncselekmény, ami arra utal, hogy egyénekre vonatkozatható, az 1948-as Genocídium-egyezmény az államokkal kapcsolatban is megfogalmaz kötelezettséget a genocídium megakadályozására, és egyértelműen megállapítja felelősségüket a Nemzetközi Bíróság előtt. Ezzel kapcsolatos minden kételyt eloszlatott a Bíróság 2007. februári ítélete (The Prosecutor v Radoslav Brđanin 2007). Továbbra is állandó vita marad jogászok között, hogy egy állam ténylegesen elkövethet-e bűncselekményt. A Bíróság ezt a kérdést úgy kerülte el, hogy döntésében arra hivatkozott, Szerbia felelőssége megállapítható abban, hogy elmulasztotta megakadályozni a genocídiumot, akár úgy mint nemzetközi bűncselekményt, vagy jogellenes cselekményt. A Bíróság azt is kikötötte, hogy mikor genocídium gyanújáról beszélünk, nagy odafigyelésre van szükség a bizonyításnál, a megbízhatóságnak olyan szintűnek kell lennie, amely megfelel az állítás súlyosságának. Ez lényegesen szigorúbb elvárás a Bíróság részéről, mint más állami szintű nemzetközi jogi felelősség megállapításakor. A Római Statútum úgy fogalmaz: „a vádlott elítéléséhez a bíróságnak kétséget kizáróan bizonyosnak kell lennie annak a vádat illető bűnösségében.” Ezzel a megkötéssel bebiztosította, hogy a Nemzetközi Bíróság állami felelősséget megállapító döntései nem lesznek ellentétesek a Nemzetközi Törvényszékek személyi felelősségre koncentráló döntéseivel.

4. A nembeliség “faji” alapon történő felosztásának kialakulása és kapcsolata a modern genocídiumokkal

Népiirtásokról az írott történelem kezdetétől vannak feljegyzések. Ezek az incidensek nem genocídiumok a szó jogi értelmében, és a jelen erkölcsi elképzeléseit is félrevezető lenne visszavetíteni múltbéli eseményekre. Abban is egészen biztosak lehetünk – vagy (vérmérséklettől függően) legalábbis nem zárhatjuk ki –, hogy az emberiség történelmének le nem jegyzett időszakában is jelen voltak az egyik csoport totális megsemmisülésével járó összeütközések. Ugyanakkor ezeknek az emberi természet vagy a tökéletesen nem igazolható valóságtartalmú forrásoknak az alapján nagymértékben valószínűsíthető események pusztá elismerése nem biztosít megértési fogódzót a modernitás genocídiumai természetét illetően. Ám a történeti áttekintés abból a szempontból, hogy egy csoport megsemmisítését leszámítva mi változott meg az évezredek alatt – elsősorban a konfliktusok gondolati háttérét illetően – már érdemes a vizsgálatra.

Józsue könyvéből értesülünk a bibliai Kánaán területén élő közösségek megsemmisítéséről; a rómaiak lerombolták Karthágót, elpusztították és rabszolgasorba taszították teljes lakosságát, mely eseményről saját történetíróik emlékeznek meg; mind a nyugati, mind a muzulmán források megerősítik, hogy a keresztések lemészárolták Jeruzsálem teljes lakosságát – s a felsorolást hosszan folytathatnánk. Az örmény népiirtással kezdődően azonban már jól láthatóan megváltozott valami. A korábban is egyértelműen jelen lévő erőszak kiterjedtebbé, módszeresebbé és alaposabbá vált, és árulkodó az esemény tagadása is. Felmerül a kérdés: miben áll ennek a változásnak a természete, és miként jutunk el a modern népiirtásokig, mindazon nagyszabású erőszakos eseményekig, melyek modernitásunkat jellemezik. A genocídiumig, amely a jelen önismereti krízisének középpontjában áll.

1948. december 10-én az Egyesült Nemzetek Közgyűlése elfogadta az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatát. Ez bizonyos értelemben az amerikai, illetve a nagy francia forradalom által elindított folyamatok csúcspontjaként értelmezhető, és a benne megjelenő humanizmus a modern államok önképének központi elemét alkotja. A nyilatkozat rögtön az elején leszögezi: „Minden emberi lény szabadon születik és egyenlő méltósága és joga van.” Majd a 2. cikkben ezen az emberi létből fakadó illetményeket tágítja tovább: „Mindenki, bármely megkülönböztetésre, nevezetesen fajra, színre, nemre, nyelvre, vallásra, politikai vagy bármely más véleményre, nemzeti vagy társadalmi eredetre, vagyonra, születésre, vagy bármely más körülményre való tekintet nélkül hivatkozhat a jelen Nyilatkozatban

kinyilvánított összes jogokra és szabadságokra.” A 15. cikk leszögezi, hogy mindenkinek joga van „valamely állampolgársághoz”. A 26. cikk szerint pedig már: „A nevelésnek az emberi személyiség teljes kibontakoztatására, valamint az emberi jogok és alapvető szabadságok tiszteletben tartásának megerősítésére kell irányulnia. A nevelésnek elő kell segítenie a nemzetek, valamint az összes faji és vallási csoportok közötti megértést, türelmet és barátságot, valamint az Egyesült Nemzetek által a béke fenntartásának érdekében kifejtett tevékenység kifejlődését.” Miközben ez mind nagyon szép és helyes morális iránynak tűnhet a fogalmak jelenlegi, elsősorban nyugati értelmezése alapján, de – ahogy arra Eric D. Weitz is felhívja a figyelmünket – felmerül a kérdés: miért tekinti az egyezmény a „faj” és „nemzet” fogalmakat önmagától értetődőnek? Méghozzá olyan mértékben tiszta és egyértelmű módon, hogy a delegáltak között semmilyen ez irányú további tárgyalás vagy pontosabb definiálás igénye sem merült fel (Weitz 2003:16.) . A zavart tovább fokozza, hogy az UNESCO egy 1950-ben kiadott állásfoglalásában az olvasható: minden ember egy rendszertani fajhoz tartozik, és a külső vagy mentális tulajdonságok alapján megkülönböztetett „faj” nem biológiai valóság, csupán egy hiedelem. Maga az állásfoglalás antropológusok, genetikusok, szociológusok és pszichológusok nemzetközi paneljének szakvéleménye nyomán született. Ezt az állásfoglalást hamarosan más szervezetek hasonló nyilatkozatai követték, mint az Amerikai Antropológusok Szövetségéé, vagy a Fizikai Antropológusok Amerikai Szövetségéé. A megállapítás igazságtartalma olyan mélyen beágyazott a tudományos életbe, hogy komoly fejfájást okoz annak a problémának a feloldása, vajon ennek ellenére miért nem tud olyan triviális tudássá válni, mint bolygónk keringése a Nap körül? A biológiai alapon elkülöníthető emberi „fajok” létezésének hiedelme és a rasszizmus továbbra is virágzik a magát felvilágosultnak tekintő nyugati világban, minden ellentétes tudományos ismeretterjesztő törekvés és tudományos felfedezés ellenére. A válasz alighanem a „hiedelem” kifejezés körül keresendő. Hiába minden empirikus ellenérv, amíg a „fajok” és a vérség vélt igazsága olyan mélyen beágyazódott a kultúrába, hogy az ember egyszerűen csak úgy véli: igaznak kell tekintenie. 1955-ben a New York-i Museum of Modern Art – Edward Steichen ötlete alapján és szervezésében – megnyitotta egyik legsikeresebb fotókiállítását. Az Ember családja (Family of Man) 503 fényképfelvétellel kívánta bemutatni, hogy az emberiség szerte a világon egységes egésznek alkot, hogy a hétköznapi emberi érzelmek univerzálisak. A kiállítás ugyanakkor az állóképekben statikusan, mintegy időn kívüli létezőkként jelenítette meg az emberiséget alkotó nemzetek tablóját. Egyfelől tehát – a Nyilatkozat szellemiségének megfelelően – az emberiség békéje és egysége mellett áll ki, de egyben az emberiség sokszínűségének természetes eredőjeként kezeli faji és nemzeti kategóriákba történő sorolását

is. Miként lehetséges, hogy a kategóriák, melyeken keresztül az emberiség egységét és békéjét ünnepeljük, azonosak azokkal, amelyek az emberi jogok legsúlyosabb megtiprásának, a genocídiumnak az alapját is képezik? Miként lehetséges az emberiség faji alapú felosztásának cáfolatát univerzálisan elutasítani, miközben az mégis napi gyakorlat marad?

A „faj” és „nemzet” mint kategóriák nem magától értetődők, nem természetes, időtlen képződmények, csupán politikai és társadalmi szerveződések önkényes rendező elvei (Weitz 2003:17.). A „faj” kifejezés a tizennegyedik század végén jelenik meg, de használata csak a tizenhatodik században vált elterjedté. A „nemzet” a latin natio szóból ered, így régebbre vezethető vissza, de értelmezési keretei erősen megváltoztak a modernitásban elnyert jelentéséig vezető úton (Poliakov 1971:136.). Amint a görög ethnosz (nép) vagy genosz (fajta, nem) kifejezések is, amelyek eredetileg bármely emberi csoportra vonatkoztathatóak voltak. A középkorban a nemzet pejoratív mellézköngéjű fogalom volt, többnyire az idegeneket jelölték vele, miközben a mai értelemben nagyon is pozitív értelmű, szoros politikai kapcsolatokat jelöl, melyek a nemzetállam formájában testesülnek meg. A „faj” és „nemzet” a különbségek megjelenítésére és rendszerezésére szolgáló modern fogalmak (Zernatto 1944:355.).

A történelmi krónikák is tisztában voltak az emberi változatossággal, a más kultúrákkal való találkozáskor elsősorban azok „furcsaságaira”, eltéréseire, és saját morális és kulturális fensőbbségükre helyezték a hangsúlyt, nemritkán kifejezetten ellenséges leírásokban örökítve meg őket. Hérodotosz a görögöket körülvevő népek leírásakor igyekezett kiemelni a civilizációs határt, ami ezen „barbárok” és saját civilizált csoportja között húzódott. Hérodotosz leírásaiból értesülünk arról, hogy a szküthák például áldozataik skalpjaival díszítették lovaikat (Weitz 2003:18.). A Tanakh, vagy más néven héber Biblia egyes szövegeiben az isteni kiválasztottság ad felhatalmazást a hívőknek ellenfeleik vagy az őket akadályozó népek teljes megsemmisítésére. Jerikó falainak leomlása után Józsué könyvéből a következő eseményekről értesülünk. „És teljesen kipusztítának mindent, ami csak vala a városban, a férfitől az asszonyig, a gyermektől az öregig, sőt az ökörig, juhig és a szamárig, fegyver élivel.” (Józs. 6,21.) Ezt a gyakorlatot folytatták minden útjukba akadó város esetében.

Mégis, hiába mindez a kétségtelen kegyetlenség és ellenségesség más népekkel szemben. Az ókori görögök és a bibliai zsidóság se gondolkodott faji vagy nemzeti kategóriákban. Egyetlen történetíró sem gondolta, hogy egy területen élő népnek egy politikai csoportosulásban kéne egyesülnie egy állammá (Weitz 2003:18.). A zsidóknak hosszú századokat kellett várniuk, hogy államuk és királyuk legyen, és a próféták tolmácsolása szerint maga Isten is elégedetlen volt politikai szerveződés iránti vágyukkal, hiszen az igazi szövetséget vele kötötték, és ennek

erodálódását jelentette egy másodlagos szövetségi rendszer létrehozása (1Sám 8,7.). Ebben az értelmezésben nem is lehet meglepő, hogy az egységes Izraeli Királyság kevesebb mint száz évig létezett, és a későbbi próféták nem is az állam politikai újraegyesítéséért, hanem a törvények betartásáért emelték fel a hangjukat, és az Újszövetség alapján maga Jézus se kívánt magának földi királyságot. A görögök kulturális egységben, de elkülönülő városállamokban éltek. Egymással legalább annyit háborúztak, mint külső ellenségeikkel, és az egyetlen vezetőség alatt egyesült görögség iránt nem is jelent meg valódi igény. Végül Nagy Sándor megteremtette ugyan a Hellén Birodalmat, ami szintén nem volt hosszú életű, és lakosai körében a területi egyesítés és a hellenizáció kulturális nyomásgyakorlása mellett sem volt erős a meggyőződés, hogy fajilag és nemzetileg tökéletesen uniformizálttá kellene váljon (Weitz 2003:18.). A birodalom bukását követően annak hagyatéka a görög nyelv széles körű elterjedése, és nem a görög állammodell meghonosodása volt.

A csoporttagság nem kapcsolódott a modern faji felfogáshoz más hasonló elképzeléshez. A Bibliában a kiválasztottság ugyan egy meghatározott csoportra vonatkozik, de a gyakorlatban a tagság meghatározása nem korlátozódott leszármazásra, elsősorban Isten szövetségének és törvényei elfogadásának függvénye volt (1Sám 6,23.). A kusiták, bár nem Ábrahám leszármazottai voltak, de kiemelt szerepet is betölthettek a zsidóságban, ahogy a bibliai történetekben is kiemelt jelentőségű pozíciókban, mint Mózes egyik felesége vagy Dávid király küldönce jelennek meg. A núbiaiak vagy kusiták (az etiópok bibliai elnevezése) az „Úr barátai” közé tartoznak. A Zsoltárok Könyvében az etiópok olyan népként jelennek meg, aki „ismerik az Urat”, ezért az élet könyvébe kerülnek, mint hívők (Snowden 1983:45.). A kereszténység és az iszlám egyetemes törekvései még nyitottabb kereteket teremtettek a csoporttagságot illetően. A határokat messze nem az eredeti hívők közösségénél húzták meg, lévén univerzális vallások, a kiválasztottságot a teljes emberiségre kiterjesztették. Ahogy Pál fogalmaz a Galátabeliekhez írt levelében: „Nincs zsidó, sem görög, nincs szolga, sem szabad; nincs férfi, sem nő; mert ti mindnyájan egyek vagytok Krisztus Jézusban. Ha pedig Krisztuséi vagytok, tehát az Ábrahám magva vagytok, és ígéret szerint örökösök.” (Gal 3,11.)

Az antik görög gondolkodók az embert, és áttételesen önmagukat, a görögöket helyezték a világ középpontjába (Hall 1997:20.). Feltevésük jogosságának egyik bizonyítékát abban látták, hogy kultúrájuk megteremtette az értelem és a szenvedély egyensúlyát. Más népek jellemzésekor és azok viselkedésének megértésére környezeti, és nem faji elméleteket hoztak létre. Véleményük szerint a klíma és a környezet hatása tette az embereket erőszakossá, bölccsé, finommá vagy vaddá. Ennek függvényében vált valaki nyitottá az érzelmek vagy az értelem felé (Snowden 1983:83.). Ez a megközelítés alap gondolatából fakadóan nem

szűkíthette le az emberi létezés minőségét állandó, született tulajdonságokra, ami ugyanakkor nem jelenti azt, hogy az ezt valló társadalom ne lehetett volna elfogult saját kulturális formáival szemben. A szülőhelyüket elhagyók – de leszármazottaik már bizonyosan – szükségszerűen hasonulnak az új lakóhelyükhöz tulajdonságaikban is. Hérodotosz említi a szküthiai bölcset, Anakharsizst, akit miután visszatért görög földről – ahol Athénban polgárjogot szerzett s elnyerte Szolón támogatását is – szerencsétlenségére saját népe (bátyja) gyilkolta meg, mivel úgy találták, túlságosan átvette a görögök életmódját, szokásait, vallási szertartásait, s ezáltal göröggé és idegenné vált (Herodotus 4. könyv 76. fejezet, 1920:239.). Kevésbé tragikus esemény, amiről szintén Hérodotosz tájékoztat minket, annak a kétszáznegyvenezer egyiptomi katonának a sorsa, akik három év váltás és ellátás nélküli állomásozás után az Egyiptomba visszatérés helyett inkább a további szolgálat megszakítása mellett döntöttek. Elvegyültek az etióp lakosság között, ott kerestek feleséget és alapítottak családot, melynek következményeként, a görögök értelmezése szerint, az egyiptomi illem elterjedhetett a vidéken, és az ott élők civilizáltabbak lettek. Az esemény tényleges megtörténte nem bizonyítható, de Hérodotosz kiemeli azt a történetet, melyben megemlíti I. Pszammetik fáraót (Hérodotosznál Pszammétikhosz, uralkodói néven Uahibré, Kr. e. 690–610), aki mikor beérte dezertált seregét, hosszú beszédet tartott, hogy meggyőzze őket: ne hagyják hátra asszonyaikat, gyermekeiket, és atyáik isteneit. Válaszként „az egyikük a saját ágyékára mutatott, és azt mondta, ahol ez van, ott lesznek asszonyai és gyermekei” (Herodotus 2. könyv 30. fejezet 1920:97.). Külön kiemeli, hogy az etiópiaiak „kitanulták” az egyiptomi szokásokat, és ezáltal vált jellemük „finomabbá”. Az ezekből a történetekből megismerhető megközelítés is arra utal, hogy „ókori szemlélet” szerint (Snowden 1983:82.) a kultúra felvehető és elhagyható kategória volt. A barbárság politikai és kulturális különbséget jelölt, nem faji vagy nemzeti eltérést (Snowden 1983:87.). Egy lekicsinylő kategória azok számára, akik nem tanulták meg a logika és retorika művészetét. A görögség meghatározásának, létező belső elkülönítések ellenére, a nyelv volt az egyik legfontosabb meghatározója (Hall 1997:143.)

A középkori európaiak nem kevésbé szélsőségesen jelenítették meg a számukra idegeneket. A Roland-ének és Luther Márton írásai is úgy ábrázolták a muzulmánokat, mint akik inkább állatok, a legbűnösebb ösztönök megtestesülései, akik bujaságukban nemre való tekintet nélkül keresik a kielégülést, ráadásul a sötét bőrt a sötét lélekkel azonosították (Weitz 2003:20.). Ez az állati szintű létezéshez rendelés, a szexuális frusztráció kivetítése, illetve a külső jegyek belső tulajdonságok kivetüléseként történő értelmezése látszólag nem különbözik az amerikai rabszolgatartók vagy a német fasiszták módszereitől, amelyekkel

kijelölték a faji fensőbbiség rendszerét. Mindezek ellenére a középkori egyház mégis ragaszkodott ahhoz, hogy minden ember lelke megmenthető, bármilyen erőszakos volt is a másság leírása. A kora tizenötödik században például etióp keresztényeket telepítettek Itáliába, akiknek a történelmi források tanúsága szerint problémamentesen sikerült beilleszkedniük, a sötét bőrszínhez rendelt ellenszenv ellenére is (Braude 1997:112.). A látszólagos hasonlóságok, vagyis az erőszakosság és a „mátság” groteszk megjelenítése, a származás számon tartása ellenére is csak közvetve származtatható a középkori európai gondolkodásból a modern nemzetállamokban megjelenő sovinizmusért felelős eszme (Weitz 2003:19.). Ez a gondolat a tizennyolcadik században születik meg, mikor az európaiak új módszereket dolgoztak ki a mátság feltárására, és a politika átformálására. A század intellektuális lépései nem hirtelen következtek be. Háromszáz évnyi fejlődés, felfedezések, új területek meghódítása előzte meg, ami egy minden addiginál változatosabb világot tárt fel.

A „faj” és a „nemzet” olyan fogalmak, amelyek osztályozzák a különbséget. Egymástól nem elkülöníthetők, és változékony kettő közötti határ (Brubaker–Laitin 1998:428.). Az elemzés érdekében mégis el kell választani őket, és mindkettőt el kell különíteni egy harmadik fogalomtól, az etnicitástól.

Egy etnikai csoport tagjai egy közös eredet mítoszában megjelenő egységesség-érzeten osztoznak, közös a nyelvük és közősek a szokásaik. Az etnicitás az identitás legátjárhatóbb, legnyitottabb formája. Az eredetmítosztól függetlenül a kívülállók nagyobb nehézség nélkül képesek asszimilálódni a csoportba, akkulturalizáció és/vagy házasság útján. Etnikai csoportok akkor alakulnak nemzetté, mikor átpolitizálódnak, és olyan politikai rendet hoznak létre, melynek szervezetei megfelelnek etnikai identitásuknak, és amelyek határai ideális esetben egybeesnek a csoport önmagának tulajdonított territóriumával (Weitz 2003:21.). Ma azok az államok tekinthetők nyílt államnak, amelyek az állampolgárságot politikai jogokkal azonosítják (Franciaország), és zártabbaknak azok, ahol az etnicitással (Németország).

A „faj” a legszűkebb és legkizáróbb identitásforma. A „faj” elképzeléséről akkor beszélhetünk, mikor egy populáció kitörölhetetlen, állandó és öröklődő karakterisztikákat tulajdonít magának. A „faj” megkerülhetetlen és megmásíthatatlan, sorsszerű. Nincs menekvés olyan tulajdonságok elől, amelyeket a csoport minden egyes tagja megmásíthatatlanul magában hordoz. A csoport sikerességének kulcsa a „tisztasága”, a hordozott biológiai információ megőrzése; hanyatlása, bukása pedig e „tisztaság” degenerációjából és elfajzásából ered. A „faji karakterisztikát” gyakran összekeverik az elsődleges külső jegyekkel, miközben valójában ennél mélyrehatóbb, egyes csoportokhoz

rendelt, kitörölhetetlen, öröklődő jellegzetességekről van szó, amelyek messze többet jelentenek, mint pusztán bőrszín (Hannaford 1996:188.). Ennek értelmében az etnikai csoportok, a nemzetek, sőt még társadalmi osztályok is faji rendszerezés alanyaivá válhatnak. Az etnicitással ellentétben a „faj” mindig hierarchikus rendszert hoz létre (Weitz 2003:22.). A „faji alapon” szerveződő társadalmak az élet minden területére a természeti rendező elvet állítják, a dominancia és behódolás kötött viszonyaival. Miközben az etnicitás önmeghatározáson alapszik, ahogy Max Weber definíciója is állítja, a „faji csoport” identitása felülről, idővel és fokozatosan alakul ki, ahogy a csoport rádöbben saját faji öntudatára (Cornell–Hartmann 2007:23.). Az etnicitás és a nacionalitás nem feltétlenül kap faji formát, de a lépés csábító és logikus azon államok számára, amelyek korlátozni kívánják állampolgáraik halmazát, és változtatni kívánnak az összetételén. A faj emberi társadalmakban megfigyelt fogalmának, bár a természettudományos elméletekből táplálkozik, kulturális alapjai is vannak. Etienne Balibar elmélete alapján a kultúra betölthet természet jellegű funkciókat. Képes egyéneket és csoportokat változtathatatlan és eszmei eredetű leszármazási rendbe zárni. Ami nem a faji hovatartozást, hanem a faji magatartást naturalizálja (Balibar 1991:25.).

Az etnicitás az idők kezdete óta létezik, a faj és a nemzet mint kiforrott és univerzális fogalmak a tizennyolcadik. század környékén jelentek meg a nyugati világban.

Ennek a gondolatnak nagy jelentőségű előfutára a tizenötödik században tűnik fel Spanyolországban (Sussman 2016:11.). Egy az addigi középkori és antik gyakorlattól eltérő megkülönböztetéssel álltak elő, annak érdekében, hogy azonosítsák a kereszténység felvételére kényszerülőket, akik – idegenségük ellenére – egyre jelentősebb szerepet töltek be a világi gazdasági életben, de magában az egyházban is. Első lépésként elkülönítették az „új keresztényeket” a „régiektől”, és ehhez teljesen új megközelítést alkalmaztak. A folyamat jelentőségét az adja, hogy egy keresztény többségi társadalom, pozíciónak védelmében, első ízben fordult szembe a kereszténység terjedésének egyik fő motorjával, az univerzalizmus eszméjével. Az erre a célra 1478-ban életre hívott egyházi szervezet a spanyol inkvizíció volt. A kikeresztelkedett muzulmánok és a vallást újonnan felvett cigányok, majd később az amerikai és ázsiai gyarmatokon élő őslakos népesség is a szervezet célpontjává váltak (Murphy 2012:67.), működésének első periódusában azonban tagadhatatlanul a kereszténységet felvett és asszimilálódó zsidó kisebbséget célozta. Jól mutatja ezt, hogy „új kereszténynek” minősítettek mindenkit, akinek zsidó származása öt generációra visszamenően bizonyosságot nyert, és az ilyen személyek többek között nem vehettek részt az oktatásban,

nem csatlakozhattak bizonyos egyházi rendekhez, és nem vállalhattak kormányzati pozíciókat. A „vér tisztaságát” igazoló okleveleket állítottak ki, amivel az emberek bizonyíthatták származási elkülönülésüket a kereszténységet újonnan felvevő csoportoktól (Murphy 2012:68.). Az inkvizíció ezáltal egy csoportot elkülönített egy másiktól, és lehetetlenné tette az asszimilációt. A kisebbségek, a meghódított népek már nem változtathatták meg identitásukat, és nem közeledhettek a többségi társadalom felé (Sussman 2016:12.). Ez az elkülönítés praktikus gazdasági és társadalmi okokból indult ki, de az elválasztásra már a tizenötödik század végére megjelentek az azt alátámasztó tudományos elméletek is, amelyeket aztán az amerikai hódítások után az újonnan felfedezett „primitívek” besorolására is fel lehetett használni. Két kiemelkedő teória alakult ki: a preádami és a degenerációs elképzelés (Popkin 1973:123.). A preádami eredet, mint a neve is mutatja, abból indult ki, hogy a nem európai népek nem Ádám és Éva leszármazottai, hanem az ember teremtését megelőző, az állatokat megalkotó teremtés szintjéről származnak. A degenerációs teória pedig a bibliai népek vándorlásaiból kiindulva egy elszakadt, és az elszigeteltségben az emberiség degenerálódó csonkjaként azonosította a vadembereket. A konkvisztádorok – ezen elvek mentén – a bennszülötteket ember alatti, az összetett gondolkodásra képtelen lényeknek tekintették, akik képtelenek a moralitás fogalmának megértésére, így alkalmatlanok a megváltásra.

Ugyanitt meg kell említeni, hogy a spanyol inkvizíció szellemisége rövid időn belül az egyházon belül is ellenállásba ütközött. Bartholomé de las Casas, Chiapas püspöke közel fél évszázadon át küzdött a spanyol teológusokkal az indiánok emberi mivolta mellett érvelve. III. Pál pápa 1537-ben, az amerikai őslakos indiánok védelmében kiadott bullája, a *Sublimus dei* értelmében „az indiánok valóban emberek, és értesüléseink szerint nem csupán megérteni képesek a katolikus hitet, de lelkesen vágyják is, hogy részesülhessenek benne” (Sussman 2016:13.). Az egyház humanista hangjai azonban messze nem voltak elég erősek, hogy visszatuszkolják a palackból kiszabadult szellemet, és bár az indiánokat hamarosan Spanyolország is valódi emberként ismerte el, a faji alávetettség gondolata megmaradt, és alapvetően határozta meg az indián munkaerő kiváltására érkező afrikai rabszolgákkal szembeni attitűdöt. Miközben a spanyol inkvizíció biológiai leszármazás vizsgálatán alapuló kategorizációja nem hódította meg azonnal a Nyugat-Európát, hatása tagadhatatlan, első megjelenése és sok szempontból mintapéldája annak a válasznak, amivel a gyarmatosító hatalmak a világ sokféleségével szemben előálltak. Megjelenik benne, hogy egy társadalmi probléma miként szüli meg az igényt a csoportthatárok átjárhatóságának megszüntetésére, és miként áll be az ébredő tudományos gondolkodás, hogy mindennek gondolati háttérét

biztosítson.

A rabszolgaság, a népirtásokhoz hasonlóan, elterjedt és elfogadott gyakorlat volt, egészen a tizenkilencedik századig. Kétségtelen ugyanakkor, hogy az amerikai rabszolgatartás egészen új szintre emelte azt, a gyarmati gazdaság központi elemévé vált, és összekötődött a globális kapitalizmus felemelkedésével. Az Amerikában megtelepedett gyarmathatalmak a tizenhetedik századra létrehozták a kizárólag afrikai származású feketékből és leszármazottaikból álló rabszolga-populációt, amely egészen új jelenség volt (Weitz 2003:23.). Egy rabszolga munkaerőtömeg, amelyben a rabszolgaság intézménye összekapcsolódott a borszínnel. Egyes megközelítések szerint ennek kialakításában közrejátszott az európaiak feketékkel szembeni ősi előítéletessége, és az indián és fehér rabszolgaság tilalma. Más megközelítés a praktikumra vezeti vissza a jelenséget, egyszerűen könnyebb és gazdaságosabb volt afrikai rabszolgákat beszerezni, lévén, hogy a kiépült és nagy létszámigényeket is kielégíteni képes rabszolga-kereskedelem már a gyarmatosítás előtt is létezett Afrika nyugati partján. Még ha el is fogadjuk az előítéletességre építő elméleteket, a tizennyolcadik századra az ősi eredetű prekoncepciók helyett új, átfogóbb módok alakultak ki az emberi különbségek legalizálására és megfogalmazására. Közöttük egy olyan megközelítés, amely a huszadik századi genocídiumokban is fontos szerepet játszik majd. A faji gondolkodás az európaiak, amerikai őslakók és afrikaiak közti komplex interakciókban alakultak ki, melyek során a testben gyökerező mozdíthatatlan hierarchia létrejött. A faj biztosította a fehér európaiak helyét a társadalmi szerveződés csúcspontján, és a fekete afrikaiak helyét az örökös alávetettségben.

A „faj” annak a folyamatnak a részeként jött létre, amelyben az európai gondolkodók megpróbálták értelmet találni a hirtelen rájuk zúduló sokféleségben – és az egyben a rabszolgaságra épített gazdasági modellben. Ugyanakkor egy olyan változó világra kellett reflektálniuk, amelyben a kolóniákon élő különböző embercsoportok bonyolult szexuális és házassági összeköttetései, a kevert populáció zavarta, szinte lehetetlenné tette a másság meghatározását. Szilárdabb határokat kellett létrehozni, melyek egyértelműen elválasztják egymástól az emberek csoportjait (Fischer 2002:56.). Az emberek fix kategóriákba rendezésére irányuló törekvés, a gyarmati törvénykezés és társadalmi gyakorlat nagymértékben hozzájárult a faj modern értelmezésének kialakításához. A brit gyarmatosítás első fázisában a telepések szemében az egyes amerikai őslakos csoportokban tapasztalható matrilineáris leszármazás, a nők által birtokolt társadalmi és gazdasági hatalom közvetlen veszélyt látszott jelenteni férfiközpontú társadalmi berendezkedésükre (Fischer 2002:86.).

Európától elszakítva, ténylegesen féltek a lehetőségtől, hogy – hasonlóan az antik kor pórul járt szküthiai utazójához – az új környezetben elveszítik kultúrájukat. A telepesek ezért nagy hangsúlyt fektettek a brit kultúra megtartására és terjesztésére, arra számítva, hogy az indián nők asszimilálódnak a gyarmati társadalmi rendszerbe, és párkapcsolatban élve idővel fizikailag is európaibbá válnak (Weitz: 2003:25). Egészen konkrétan bőrük kifehéredésére számítottak, annak jeleként, hogy belsőleg is átlényegültek. A tizennyolcadik századra területeiket már biztosan uraló angolok azonban egyre inkább hajlottak a testben rögzített különbségek alapján történő különbségtételre, nem mellékesen a gyarmatosítás ezen fázisában már nem küzdöttek nőhiánnyal. Az őslakos, esetleg afrikai nővel párkapcsolatban élő férfiak megítélése is átalakult, és egyre inkább úgy tekintették rájuk, mint akik a teljes közösséget veszélyeztetik helytelen viselkedésükkel. 1691-ben Virginiában hozták az elsőt azon törvények sorában, amely megtiltotta, hogy a fehér telepesek indiánokkal, afrikaiakkal és (sok esetben) a mulattokkal házasodjanak. Észak-Karolina és más területek is büntetőadót vetettek ki a tilalom előtt megkötött házasságban élőkre. A törvénykezés nyelvezete a racionalizáció új móduszairól árulkodik, melyek egészen napjainkig visszhangoznak. A törvények a „gyalázatos keveredést és a lealjasodás problémáját” voltak hivatottak megoldani, melyek a kevert házasságokból eredtek.

Ahogy Kristen Fischer felhívja rá a figyelmet, a vegyes házasságokat tiltó törvények közvetlenül segítették a faj jelentésének megszilárdulását (Fischer 2002:88.). A jogi gyakorlat, amely az akár csak egy nem fehér nagyszülővel rendelkező személlyel kötött házasságot megakadályozza, valóságossá, megfoghatóvá tette a faj képzetét. A másságot a vérben materializálódó állandó jelenlévőként alapozta meg, mely akár három generáción keresztül is képes megmaradni, mielőtt a fehérség domináns ereje értelmetlenül eltűnne. Ezek a törvények természetessé tették az elképzelést, hogy a faj valami szubsztancializálható, vérségi kapcsolatban öröklődő valóság.

A másság kulturális és környezeti magyarázata eltűnt, és az új, a testben élő másság váltotta fel. E végzetes lépés a fehér telepesek azon igényéből fakadt, hogy bizonytalannak érzett helyzetükben elkülönítsék magukat az őket körülvevő meghódított, és a tömegesen a földrészre szállított, rabszolgává tett emberektől (Shoemaker 1997:641.). Az európai fensőbbiség immár a test fehérségében találta meg a további bizonyítást nem igénylő igazolást. Válaszlépésként az amerikai őslakosok is elkezdtek átalakítani korábbi viszonyrendszereiket, és elképzeléseiket a másságról, adoptálva az európaiak faj-koncepcióját, ahogy tették ezt később a behurcolt afrikaiak és leszármazottaik is. A faji határok egyfelől megerősítették a csoportok közötti különbségeket, de egyben belülről homogenizálták is őket.

Az erény és a becsület, különösen a fehér nők esetén, összekapcsolódik a fajtiszta szexuális aktivitással és házassággal. A rabszolgákhoz kapcsolódó korlátozások sora, gyermekük neveléshez, a szabad mozgáshoz és gazdasági tevékenységhez való joguk korlátozása még inkább elkülönítette őket a fehérek és az indiánok világától. Mindezeknél talán még fontosabb – a szabad fekete közösségek létezése ellenére is – a feketeség és a rabszolgaság közötti összefüggés megszilárdulása. A tizennyolcadik század során a törvényileg szabályozták az erőszak mértékét és módját, melyet fehér szolgák ellen lehetett alkalmazni, ám a fekete rabszolgákra kiróható büntetéseket, vagy egyáltalán az ellenük elkövethető tetteket semmi sem korlátozta. A csonkítások, billogozások, a férfi rabszolgák kasztrálása és a szexuális szabadosság, melyet a rabszolgatartók gyakorolhattak a fekete nők felett, tovább erősítette a csoport kollektív testében megjelenő „faji” viszonyokat (Weitz 2003;24.). A nemi erőszak és a kasztráció a tulajdonos totális hatalmát szimbolizálta a birtokolt test felett, mely egyben dehumanizálta is azt. Ugyanakkor megjelenik benne a legbelül érzett félelem, ami a dominancia igényét szülte. Fischer értelmezése szerint a szabályozatlan erőszak a testi eredetű különbséget erősítette és a faj performativitása is volt egyben, amely szintén a fizikai létezés síkjához kötötte a koncepciót (Fischer 2002:161.).

Korábbi társadalmakban is kénytelenek voltak a rabszolgák szörnyű testi szenvedéseket elviselni, azonban kevés összetett civilizáció fosztotta meg olyan mértékben emberi mivoltától az alávettetteket, mint az amerikai rabszolgaság rendszere. Miközben a tizennyolcadik századra a rabszolgaság intézménye homogén „fekete fajjá” alakította a vegyes etnikai háttérből származó afrikai rabszolgákat, az elkülönítés mellékesen ugyanezt tette a fehér európaiakkal és az amerikai őslakosokkal is: fajjá alakította őket, hiszen az egyedi kategóriáknak szükségesképpen egy viszonyítási rendszerben kell megjelenniük.

Az Egyesült Államok déli államainak többségi társadalma évszázadokkal később, az intézményesült rabszolgaság felszámolását követően is kényszerrel ügyelt arra, hogy az élet lehető legtöbb területén megmaradjon az általuk származási alapon elkülönített csoportok közötti különbség. Louisiana államban a Lee vs New Orleans Great Northern R. Co. 1910-es bírósági precedens alapján mindenki „színesnek minősült, akiben érzékelhető mennyiségű negro vér keveredik”. Mississippi államban pedig az 1917-es Moreau vs Grandich precedens biztosította, hogy „tilos fehérnek olyan személlyel házasságra lépnie, aki negro, mulatt, vagy egynolcaddnál több negro vérral rendelkezik. Fehérnek kizárólag az minősül, aki tisztán kaukázusi származású, és a »színes« kifejezés mindenkire érthető, akin látható nyoma van a negro származásnak, vagy más kevert vérnek.” (Franklin–Starr 1967:6.) 1906 és 1908 között Ray Stannard Baker, egy elismert újságíró számos történetet gyűjtött össze déli utazásai alatt,

amelyek a feketék azonosítása körüli problematikát példázták. „Mi is a negro?” – teszi fel a kérdést Baker. Számos olyan emberrel találkozott, akik a feketékre jellemző valamennyi fizikai jelleggel rendelkeztek, de találkozott olyanokkal is, akik szőkék voltak és nem kevésbé fehérek, mint ő maga, mégis „negróként” azonosították magukat, olyanokkal, akiknek az arca csak minimálisan különbözött a zsidó vagy francia típusú emberekéétől. Találkozott egy férfival, akiről meggyőződése volt, hogy kínai, de a beszélgetésük végén a férfi azt a megdöbbentő kijelentést tette, hogy ő bizonyosan „negro származású”. A déli fehérek ugyancsak büszkék voltak arra, hogy – mint mondták – még egy csepp „fekete vért” is azonnal megéreznek valakiben. A Baker által lejegyzett, viccesnek is tekinthető történetek is jól mutatják, milyen problematikussá is vált az elkülönítés mindennapi gyakorlata a rabszolgák felszabadítását követően. Mrs. Rosa Stone-t a feketéknek fenntartott kocsiba kényszerítették, miután a fehér jegyszedő „negróként” azonosította. A felszállás után tanúk állítása szerint egy fekete hölgy felismerte benne alkalmazóját, és roppantul csodálkozott, hogy az asszony a „Jim Crow” kocsiba került (a Jim Crow-törvények szegregációs állami és szövetségi szabályozások voltak 1876 és 1965 között). Egy másik történet szerint egy bizonyos Peter Zeigert, aki vendégként már pár hete Albany előkelő köreiből vendégeskedett, kis híján meglincselték, de szerencséjére csak kidobták a városból, amikor egy szomszéd városbeli előkelő hölgy általa ismert negróként azonosította. Peter Zeigler nemsokára visszatért népes családjával Dél-Karolinából, így bizonyítva, hogy nem csupán fehér, de egy igen előkelő család sarja. (Franklin–Starr 1967:7–12.) Ezek az alig százéves mindennapokat felelevenítő esetek is jól mutatják, hogy a faji határok elméletileg és jogilag egyszerűen megrajzolhatók, de a gyakorlatban összetett kulturális háttérismeretre, a teljes populáció által elfogadott és gyakorolt ismeretanyagra kell hogy épüljön. Mely gyakorlatban a faji alapú rabszolgaság csak egy lépés a modern fajelmélet irányába.

A faji alapú rabszolgaság megjelenésével egy időben az európaiaknak egy minden eddigi elképzelésüket felülmúló és sokkal változatosabb világgal, az egységes keresztény világ reformációt követő felbomlásával kellett szembenézniük. A szekularizációval a test behatároltságát törte meg. A teológiában a test mulandósága határt szab annak, hogy a politikai vagy morális érték meghatározója vagy szimbóluma legyen. A faj azonban maga a test, a belső értékek és hibák jelzője. A francia filozófus, Jean Bodin ezt a perspektívát fogalmazta meg. Az emberi jellemzők a természetből erednek, és a belső lényeg a külső megjelenésből leolvasható. Az embert a természet formálja, és nem a politika (Hannaford 1996:157.). Mindez jól összeillett Montesquieu azon állításaival, melyek földrajzi és éghajlati

kategóriákba osztotta az emberiséget. Nem meglepő módon Montesquieu az északi népeket dicsőítette, az önmagukat jól kormányzó angolokat és skandinávokat, akik okosan építkeztek a germán törzsektől örökölt szabadságjelményükre. Az afrikai népeket közel se látta ilyen jó fényben. „Nehéz elhinni, hogy Isten, egy bölcs létező, lelket, sőt jó lelket helyezne egy ilyen ocsmány fekete testbe. Természetes dolog a bőrszínre úgy tekinteni, mint az emberi természet kritériumára.” (Hannaford 1996:199.) Ebben a két egyszerű mondatban, amelyek pusztán a bőrszín alapján adnak állandó karakterisztikát az emberi lényeknek, a faji gondolkodás felé tett alapvető lépések jelennek meg. Mivel pedig a külső a belső tulajdonságok tükré, a fekete bőrű afrikaiak semmilyen körülmények között se lehetnek egyenlők a magasabb rendűekkel. Ilyen módon „természetes”, hogy a helyes politikai rendszernek tükröznie kell a faji tulajdonságokat.

Egy teljesen kidolgozott és alkalmazható fajelmélet azonban egy új, az emberekkel foglalkozó tudományt követelt meg. A felvilágosodás gondolkodói az embert a természet részeként igyekeztek elhelyezni. A vallásos dogmák megtörésével az ember hirtelen viszonyítási alap nélkül találta magát eredetével és a természetben betöltött funkciójával kapcsolatban (Weitz 2003:27.). Ehhez járultak hozzá a messze utazásokat leíró, mind népszerűbb művek, melyekben a filozófiák, vallások, szokások és tudományos megközelítések egész új skálájával találta magát szemben az egyre nagyobb számú érdeklődő és írni, olvasni tudó európai közönség.

Az óvatos tudományos megismerés hatására már megkezdték kategorizálni a természet világát. Carolus Linnaeus (Carl von Linné) a tizennyolcadik századi svéd botanikus a növények és az állatok mai napig érvényes tudományos alapelvekre épített rendszerezési módszerét dolgozta ki (Weitz 2003:27.). Nem sokkal utána a geológusok is elkezdték a kőzetek rendszerezését, és ennek eredményeként a rétegződések megismerésével lehetőség nyílt a földtörténet megismerésére. A világ növény- és állatvilágának rendszerezése azonban szükségszerűen magában hordozta az emberi faj rendszerezésének igényét is. Linnaeus maga is kísérletet tett az emberiség rendszerezésére. A Homo sapiens fajon belül négy alkategóriát (rasszt) különböztetett meg: amerikai, ázsiai, afrikai és európai. A rasszokat először az eredet helye, aztán a bőrszín alapján határozta meg, s mindegyikhez sajátos jellemzőket társított. Az európaiakat „eszesnek”, az ázsiaiakat „melankolikusnak”, az afrikaiakat „ravasznak, lustának, nemtörődömnek” találta (Hannaford 1996:204.). A természettudományokhoz kevésbé értő szerzők történelmi és osztályalapon igyekeztek a faj koncepcióját elfogadtatni. Henri de Boulainvilliers a francia nemességet arra hivatkozva vélte magasabb rendűnek, hogy mint egységes kaszt a frankok, egy Galliába benyomuló germán

törzs egyenes ági leszármazottai, akik leigázták a gallokat, mely nép leszármazottaiból került ki az alávetett francia népesség, a harmadik rend. Franciaország eszerint a vérség alapján osztható két részre, mely két leszármazási ág az egymás fölötti uralmi rendszerben érintkezik egymással (Arendt 1944:46.).

Az emberiség rendszerezésének kulcsfigurája Johann Friedrich Blumenbach volt, aki *De generis humani varietate natura* (Az emberiség természetes fajtái) című művében (1775) az emberiség egységessége, és egyben annak belső sokfélesége mellett érvelt (Weitz 2003:27.), mely sokféleség a tudományos megismerésen keresztül érthető meg. Blumenbach öt emberi fajt különített el: a fehér „kaukázusi fajon” kívül a barna „maláj fajt”, a sárga „mongol fajt”, a fekete „néger fajt” és a vörös „amerikai fajt”. A tudósok máig éles vitákat folytatnak az ember rendszerezésére szolgáló kategóriák számáról és az osztályozás elveiről, de magáról a törekvés helyességéről sokkal kevesebb szó esik. A tizenkilencedik század antropológusai mindazonáltal Blumenbach példáját követve emberi csontvázak és koponyák, különböző emberi csontok nagyszámú gyűjteményeit kezdték el létrehozni, hogy pontos mérések alapján osztályozhassák a biológiai változatosságot (Weitz 2003:28.).

A felvilágosodás folyamatainak kettősségét jól mutatja, hogy a gondolkodók egyfelől – a természet rendjének megismerésére törekedve – a testi különbségek alapján magát az emberiséget is igyekeztek csoportokra darabolni, gondolkodók egy másik csoportja viszont az emberek közötti egyenlőséget feltételezte. Ez az a gondolat, amely az Egyesült Államok 1776-ban elfogadott Függetlenségi Nyilatkozatában és a franciák 1798-as Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozatában is megjelenik, napjainkig hatással van az európai gondolkodására. A köztársaságok létrehozásával a nemzetet tették meg a politikai jogok forrásának. A forradalmak ötvözték a nemzet és a nép fogalmát, így a nemzethez tartozás már nem a kevesek jogi kiváltsága volt. A francia forradalmat követő európai hódítás, még ha nem is volt tartós, sikeresen elültette az új fogalmakat. A nemzet egyenlő az állammal, amely megfeleltethető a néppel, a választás lehetősége, a tömeges részvétel és az állampolgári jogok szintén elidegeníthetetlenek a nemzetállam új fogalmától (Hobsbawm 1990:18.). Ugyanakkor a látszólagos egyenlőség alatt itt is meghúzódhatnak feszültségek. Az állampolgárság jogi kategóriája a férfit – és elsősorban a tulajdonnal rendelkező férfit – jelentette, annak ellenére, hogy a francia forradalom kezdetben nemi egyenjogúságot is hirdetett. Olympe de Gouges francia író, politikus (és abolicionista) nem sokkal az Emberi és Polgári Jogok Nyilatkozata után, 1791-ben szövegezte és jelentette meg a Női és Polgárnői Jogok Nyilatkozatát, de a forradalmárok egyike se kívánt olyan messzire menni, hogy a nemek jogi egyenlősége felé

tényleges lépéseket tegyen (Landes 1988:103.). A tulajdonnal nem rendelkezők és a nők egyazon kategóriát képezték, azt a csoportot, akik függnek az államtól, ezért híján vannak a függetlenségnek, melyen a köztársaság alapult.

Fontosabb, hogy a két forradalom nem csak a biológiai nem szempontjából korlátozta le a nemzetet, hanem egyben etnikai és faji közösségként határozta meg (Weitz 2003:29.). A nemzet politikai közösség, amelynek tagjai állampolgárok, mely etnikai vagy faji közösséghez tartozást a nyelv és leszármazás határoz meg. Az amerikai földtulajdonosok – noha a Függetlenségi Nyilatkozat leszögezte, hogy „minden ember egyenlőként teremtett”, és teremtője olyan elidegeníthetetlen jogokkal ruházta fel, mint „a jog az Élethez és a Szabadsághoz, valamint jog a Boldogságra való törekvésre” – megtagadták rabszolgáiktól a felvilágosodás eszméiből eredő jogokat. Az olyan kritikus történészek szerint, mint Peter S. Onuf, a felvilágosodás univerzalizmusának megtagadása az afrikai származású emberektől, testükben őrzött „másságuk” okán, a demokratikus közösség elveit, már azok születésekor, kiüresítette (Onuf 2000:149). A forradalom eszméi és a politikai és gazdasági közösség gyakorlata közti konfliktus a felvilágosodás egyik nagy gondolkodója, Thomas Jefferson számára is megoldhatatlan konfliktust jelentett. 1767-ben ötven rabszolgát örökölt földjéhez, halálakor ez a szám kétszáz fölött volt, és élete során összesen 600 embert birtokolt (Halliday 2001:143.). Ennek ellenére harcosan bírálta a rabszolga-kereskedelmet, és elnöksége alatt (1801–1809) a Egyesült Államokban betiltotta a nemzetközi rabszolga-kereskedelemben való részvételt, vagyis nem érkezhettek újabb rabszolgák az amerikai piacra (Powell 2008:250.). Miközben úgy gondolta, hogy a rabszolgatartás „megrontja a gazdát, és a szolgát is”, ezzel egy időben azt is feltételezte, hogy az afrikai-amerikaiak szellemi képességei elmaradnak a fehérekétől (Appleby 2003:77–78.), és az érzelmi kötődésre is kevésbé képesek (Ferling 2002:163.), egyben azt is kijelentette, hogy az afrikai-amerikaiak jogainak kérdése független kell legyen azok szellemi képességeitől. Mindezeket még zavarosabbá téve úgy vélte, hogy a rabszolgák felszabadítása, és elvegyülésük a fehér társadalomban faji háborúkhhoz fog vezetni, és járható megoldásnak a gyarmatosítást és a kitelepítést tartotta (Weincek 2012:53–54). Életében is kevesebb mint tíz rabszolgát szabadított fel, és végrendeletében után is csak öt embernek adott szabadságot, viszont az utána maradó adósságok fedezésére 130 rabszolgáját kellett áruba bocsátani (Weincek 2012:53.). Ilyen módon a nagy hatású gondolkodó, a Függetlenségi Nyilatkozat szerzője, a rabszolgaság ellenzője, radikális republikánizmusával szembemenve végül mégis megadta magát a nemzet „faji” alapú megosztásának.

A francia forradalom hatására 1791-ben rabszolgafelkelés tört ki a karib-tengeri francia gyarmaton, a Hispaniola szigetének nyugati felét elfoglaló Saint-Dominique-on (ma Haiti).

1793-ban a sziget keleti részéről spanyol és brit csapatok nyomultak a francia területre, s a kettős nyomás alatt 1794-ben a Nemzeti Konvent először a szabadságjogokat, illetve az egyenjogúságot volt kénytelen biztosítani a bennszülöttek számára, majd eltörölte a rabszolgaság intézményét a francia gyarmatokon (Hunt 1996:57.). Ennek hosszú és nehéz tárgyalásán azonban számos forradalmár mellett állt ki, hogy Franciaország elsősorban fehér és európai. A karibi térségi mulattok képviselői pedig azzal érveltek egyenjogúságuk mellett, hogy részben fehér európai elődöktől származnak (Weitz 2003:30.).

Az újonnan kikristályosodó forradalmi ideológiát talán Emmanuel Joseph Sieyès kiváltságok ellen írt röpirata – *Mi a Harmadik Rend?* – foglalta össze a leghatásosabban, ám eszmefuttatása korántsem mentes a faji megfontolásoktól. Kiforgatva a származásra hivatkozó faji elméletet, amelyre a tizennyolcadik században a nemesség előjogait alapozták, ő a közembereknek, a harmadik rendnek tulajdonította valamennyi nemes és örökölhető jellemvonást, és a nemességnek a szintén öröklődő és gyalázatos tulajdonságokat annak meghatározására, hogy pontosan ki lehet a nemzet tagja, két szempontot használt, a társadalmi hasznosságot és a biológiai egészséget (Sewell 1994:58.). Mely szempontok minden modern kori genocídiumban fellelhetők. A társadalmi hasznosság talán a modernitás leggyakoribb szófordulata. A politikai mező minden résztvevője használja, sokszor faji felhangokkal. Sieyès szerint a nemesség nem lehet a nemzet tagja, mivel nem képes a közösség számára hasznos cselekvésre. Nem hoznak létre semmit, csak mások munkáján élösködnek. Ez a nemesség „egyáltalán nem társadalmunk része, lehet a nemzet terhe, de nem lehet annak része” (Sewell 1994:58.). A nemesség haszontalansága mellett veszélyes is volt: „egy szörnyű parazita, mely egy szerencsétlen ember húsát rágja” (Sewell 1994:59.). A társadalom részeként csak annak életerejét szívna el. „Ne kérdezzék, mi a privilegizált osztály megfelelő helye a társadalmi rendben. Olyan lenne ez, mint eldönteni egy beteg ember testén az őt kínozó, erejét elszívó, rosszindulatú daganat megfelelő helyét. Neutralizálni kell. A szervek rendjét és egészségét helyre kell állítani, hogy megelőzzük a káros szövődményt, melyek magának az életnek szükséges alapjait is megfertőznék.” (Sewell 1994:62.)

Ebben a szövegrészben jól megfogható az a szóhasználat, nyelvezet, ami a huszadik századra, a nemzetállamok megerősödésével és a biológia tudományának elterjedésével egyre nagyobb jelentőségre tesz szert a nyugati gondolkodásban. A folyamat, amely a nemzetet mint politikai közösséget egyre inkább a faji alapú csoport irányába tolta, még erősebb lett, mikor a politikai jogok helyett a kultúra vált a nemzet központi alkotóelemévé. Ez az intellektuális mozgalom Kelet-Európából indult ki. A nemzetállam jogi kereteinek hiányában a gondolkodók a nyelvben, kultúrában és fajban vélték megtalálni a nemzetet. John Gottlibe Fichte és Johann

Gottfried von Herder a nemzet kulturális koncepcióként meghatározásának két kiemelkedő figurája volt. Az egyén és a kollektív viszonyának problémáira keresték a választ. Ahogy a kanti filozófia alapján az egyén belenő a szabadságba, ahogy gyermeki ignoranciából kinőve a felnőttkor öntudatába emelkedik, úgy a politikai nemzetállam is a korábbi létezés alapjából, a nyelvből és kultúrából nőtt ki, és örökre össze is kapcsolódott vele (Weitz 2003:31.). Amennyiben, mint Kant gondolta, léteznek az egyénnel született, eredendő kategóriák, mint az idő vagy a tér, melyek lehetővé tették az egyén önmegismerését, feltételezhetően az emberi társadalmak is rendelkeznek eredendő kategóriákkal, s ezek a nemzet és a faj lehetnek: időtlen létezők, melyek a kollektív önismeret és önkormányzás felé vezető felismerés alapját képezik. Fichte érvelésében az önrendelkező nemzet olyan egyénekből épül fel, akik ráébredtek oszthatatlan kapcsolatukra a nemzet teljességével. A szabadság eléréséhez a nemzetnek – akárcsak az egyénnek – küzdenie és fejlődnie kell, és lépésenként kell magáévá tennie a szabadságot (Weitz 2003:31.).

A fenti gondolkodók egyike se tagadta az emberiség egységét, ám Herder tagadta a faji terminológiát. Ennek ellenére az emberiség változatossága foglalkoztatta őket. A változatosság, amely az ember eredetében gyökerezik, a nyelvben, a kultúrában, majd a politikai berendezkedésben és az államban. Herder és Fichte népekről és nemzetekről beszélt. A népeket szoros közösségként határozva meg, melyeket a nyelv és a kultúra köt össze. Mindezek ellenére terminológiájuk könnyen átültethető a fajelméletbe. 1815-ben írta Ernst Moritz Arndt: „A németeket nem korcsosították el az idegen népek... A szerencsés németek eredeti nép.” (Weitz 2003:32.) Az ilyen vélemény-nyilvánításokkal a kortársak lényegében lebontották a faj és a nemzet közötti különbségtétel lehetőségét, mely gyakorlat szintén fájón ismerős a huszadik század eseményeire gondolva.

A korai tizenkilencedik században a romantika esztétikai formája is megjelent. Megjelent a romantikus hős, aki – legyen bár nemes vagy démoni – rákényszerítette akarátát a papírra és vászonra, a csatatérre vagy az államra, de nem volt elszigetelt figura. Erejét és kreativitását a nemzetéből merítette. A romantikus hős a benne rejlő lehetőségekre rádöbbenő lény, aki a hétköznapit hátrahagyja a kivételesért, és mint a nemzet és faj szimbóluma jelenik meg. A romantika a külsőben a belső értéket tisztelte, és a művészet befogadói is egyre inkább úgy tekintettek rá, mint nemzetük és fajuk értékeinek képviselőjére (Hannaford 1996:236.).

A hősnek immár saját történelem is járt. Hódítás, függetlenség, törzsi vagy természetjogból eredő szabadság. A hős ezen keresztül maga volt a szabadság és a nagyság, természeti erő, mely közvetlenül összekapcsolódik a földdel, így adva húst-vér testet Herder elméletének. A

szervezők az anyanyelv felé fordultak, mely egyrészt a népet mint misztikus létezőt képviselte (Mosse 1985:19.). Ezekben a történetekben a faj mitikus kvalitásokkal rendelkezik, vérségi leszármazásban őrződik meg, és megőrzi természetes összefonódását a nyelvvel és a földdel, melyből minden egyes csoport alapvető tulajdonságai származtathatók. Ebben az értelemben az állam a „Volk” faji jellegzetességei reprezentációjának végpontja (Weitz 2003:33.).

A népek eredetének feltárása párhuzamosan zajlott a fajok eredetének feltárásával. Az „etnológia” (néptudomány) fogalmát 1839-ben alkották meg, hogy lefedje az emberrel és természettel foglalkozó tudományos érdeklődést (Hannaford 1996:258.). Az árja mítosz ebből a biológiai és történelmi eredet után folyó kutatásból és a romantika hősiesség és egzotikum utáni vágyából emelkedett fel. A mítosz egyik tudományos alapja abban a filológiai feltevésben rejlett, miszerint az indoeurópai nyelveknek közös gyökerei vannak India ősi nyelvében, a szanszkritban – innen indult egyébként az indoeurópai összehasonlító nyelvészet, melynek egyik művelője Friedrich Schlegel volt. Schlegel 1808-ban kiadott *Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Az indiaiak nyelvéről és bölcsességéről) című könyvében azonban több szálát is összevont (Weitz 2003:34.).

A mediterráneum kultúrája és észak-európai utódja az indiai szubkontinensről ered, vélekedett. Itt alakult ki az első civilizáció, melynek nyelve a szanszkrit volt, s ahonnan a nemes árjak kivándoroltak, felvértezve természetes nyelvükkel, amely rendelkezett a tiszta szépség esztétikájával és tökéletesen alkalmas volt a magasabb gondolatok kifejezésére. Útjaik során meghódították az egész világot, s megalakították az első történelmi civilizációkat. Ebben a mitológiában az északi erdőségek hívták magukhoz az árjakat, hogy hátrahagyják a hamis, sötét bőrű népeket.

Az emberiség eredetének feltárásáért folyó kutatásban két személy emelkedik ki. Az egyik Charles Darwin, aki 1859-ben adta ki *A fajok eredetét* az evolúció elméletével, amely napjainkig a legmeghatározóbb alapgondolat az emberi faj fejlődésének magyarázatában, a másik Arthur de Gobineau, aki 1853–1855 között publikált négykötetes művében – *Esszé az emberi fajok egyenlőtlenségéről* –, az egyik első teljes fajelméleti értekezésben az ember faji és történelmi fejlődésének átfogó elméletével állt elő. Kortársai között nem volt népszerű, de a század végére felfedezte magának a téma iránt érdeklődők új generációja.

Gobineau 1816. július 14-én született, ugyanazon a napon, amikor az általa megvetett francia forradalom tizennyolc évvel korábban kitört, burzsoá és nemesi háttérű családban. Újságíró és kormánytisztviselő volt, karrierjét azonban felmenőihöz képest kudarcosnak élte meg, ahogy Franciaország egészére úgy tekintett, mint amit megtört forradalom, és hanyatló pályára

kényszerített a felkapaszkodott bankárok és kereskedők és bürokraták hordája. Mely gondolat nem különbözött kora konzervatív világlátásától. Erőteljes intellektuális újítása abban állt, hogy ezt a hanyatlást, sőt az emberiség egész történelmét a faji kategóriák mentén értelmezte.

Gobineau volt az a gondolkodó, aki az addigi századok lassan és bizonytalanul a fajelmélet irányába mozgó gondolati szárait összefűzte. Az emberiséget elkülönülő fajok alkotják, állította, elkülönülő morális és intellektuális jellemzőkkel. Elméletének magját így foglalja össze: „A faji kérdés uralkodik a történelem összes többi problémája felett, [...] a népek sorsa minden összefüggésének megmagyarázására elegendő a fajok egyenlőtlensége.” (Gobineau 1970:41.) Elgondolása szerint a fajok egyenlőtlenek, ám fiziológiai és szellemi tulajdonságaik állandóak, megváltoztathatatlanok és elkerülhetetlenek. Az emberek faja így megmásíthatatlan életpályájuk is egyben. Minden civilizációs hanyatlás módja és oka maga a fajok keveredése (1970:164.).

Bár a mű kiterjedt történelmi ismeretekről tanúskodik, következtetései alapvető előítéletességen alapulnak. Nem definiálja közelebbről a „faj” fogalmát, bőrszín alapján tesz különbséget az embercsoportok között. Három fajt különböztetett meg, fejlettségi sorrendben: a feketét, a sárgát és a fehéret. A legfejlettebb a fehér, melynek elitjét – szerinte – legtisztábban az arisztokrácia, mégpedig a francia arisztokrácia képviseli. Gobineau – kora többi gondolkodójához hasonlóan – a nemes külső megjelenést a belső nemességgel azonosította. A francia faj szépségének dicsőségét Nagy Károly magas, arányos és nemes termetében, Napóleon arcvonásának intelligens szabályosságában és XIV. Lajos impozáns fenségességet sugárzó arcában látta megjeleníteni. A nem fehér, és leginkább nem francia vérből származó emberek talán megközelíthetik, de el soha sem érhetik az igazi szépséget.

„Ezek a fajok, ahogy egyre jobban eltérnek a fehér típustól, vonásaik és végtagjaik egyre hibásabb formát öltenek. Az arányaik egyre hibásabbá válnak, melynek végeredményeként a számunkra teljesen idegen fajok végletesen ocsmánnyá lesznek.” (Gobineau 1970:113.) Ez a szépségben is megfigyelhető faji egyenlőtlenség „racionális, logikus, permanens és elpusztíthatatlan”. Ugyanez érvényes az erőre, bátorságra, értelemre és moralitásra.

Gobineau műve tökéletesen példázza, hogy a fogalmi kuszaságban milyen könnyű is volt a nemzet és „faj” fogalma közötti átjárhatóság és összevonhatóság. A műben nem is mindig teljesen nyilvánvaló, hogy a fehér emberekről, az európaiakról vagy egyszerűen a franciákról ír-e. Ebben az értelemben tökéletesen megjeleníti kora gondolkodását, melyben például az angol nemzet és az angol „faj” minden további nélkül felcserélhető volt egymással, és mely gondolkodás messzemenőkéig meghatározta az új nemzeti konstrukciók, mint a német Volk

kialakulását, mely fogalom egyszerre értelmezhető a köztársasági eszméből táplálkozó polgárjogi egység, a német kultúrnemzet, vagy egy ősi vérségi kötelékeken és öröklött tulajdonságokon alapuló közösség meghatározásaként. A fajok egyenlőtlensége szükségszerűen azok keveredésének károsságát is feltételezi: az alapfajok összevegyülése a „felsőbbrendű faj” degenerációját és a civilizáció hanyatlását eredményezi. Gobineau ezt a társadalomra nézve közvetlenül veszélyesnek is gondolta, és „hercegek fáját” kereste. Az árjakat, akik képesek megvédeni a társadalmat, sőt magát történelmet a csöcseléktől. Műve mindemellett nem volt optimista, mindenütt csak hanyatlást és a degenerációt látott, a keveredés visszafordíthatatlanságát, melynek következtében majd az egész emberiség „ezen ijesztő keverékből fog állni”, s egy olyan világ alakul ki, melyben a tömegek nemzetei a közepszerűségbe, sőt a jelentéktelenségükbe dermedve tengődnek.

Gobineau nem volt se Darwin, se Marx – aki Engelsszel az emberi történelem fejlődésének merőben új törvényszerűségeit vázolta fel az 1848-as Kommunista Kiáltványban. Elmélete nem volt egyedi, forradalmi, és az intellektuális zseni is hiányzott belőle, de jó érzékkel szintetizálta mindazt, ami már ott kavargott intellektuális térben, és mindezt egy jelentős újítással azzá az „igazsággá” változtatta, amiért követői joggal hitték, hogy a faj a domináns, sőt a kizárólagos, az emberiség egészét formáló erő (Weitz 2003:35.).

Az angol természettudós, Charles Darwin, kivételes szellemi nagyság volt, akinek evolúciós elmélete alapvetően járult hozzá gondolkodásunk formálásához. Legfontosabb műve, „A fajok eredete” 1859-ben, Londonban jelent meg. (Az első kiadás „A fajok természetes kiválasztással való eredete, avagy a sikeres fajok fennmaradása a létért folyó küzdelemben” címet viselte.) Darwin bebizonyította, hogy az élet különböző formái, a ma létező fajok több millió éves fejlődés eredményeként alakultak ki, a létért folyó küzdelem során, a „természetes kiválasztódás” következtében. A túlélést segítő tulajdonságok az idő múltával egyre inkább összpontosultak abban a fajban, amely így a legalkalmasabb lett a fennmaradásra. Későbbi könyvében – Az ember származása, 1871 – az embert is beillesztette evolúciós rendszerébe. Az ember és az emberszabású majom leszármazási ága ugyanaz, a különbség a létért való küzdelem több millió éves adaptációs folyamatának következménye. Legfontosabb művének A fajok eredetének eredeti szövegében nem használja az evolúció szót, és egész életművében kerüli a kifejezést, helyette inkább a „transmutation” kifejezéssel élt, ezzel is jelezve, hogy elméletét nem egyfajta „fejlődés”, hanem a változás megfejtésének szánta. Pontosabban az 1859-es kiadás utolsó mondatában a szó mégis megjelenik, ige formájában: „From so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being,

evolved.” Illetve a rátermettebb túlélése kifejezés (survival of the fittest) se szerepel a könyvben, és elhíresült formájában nem is Darwintól származik. Ezek a Darwin munkássága körüli pontatlanságok arra engednek következtetni, hogy elmélete széles körben művei tényleges ismeretétől függetlenül, vagy annak hiányában fejtette ki hatását. Maga Darwin elvetette elmélete azon követőinek következtetéseit, akik azt az emberi sokféleség hierarchiájának megalkotására kívánták felhasználni.

Darwin elmélete a faj folytonos változására épül, a természetes létezők alapvető tulajdonsága a folytonos átalakulás, az esetlegesség, amit csak a pillanatba kényszerített megfigyelő téves észlelése mutathat állandónak. Ez a pozíció alapvetően tér el az emberiséget érintő fajelmélet koncepciójától. Elméletei, különösen későbbi művei, mint *Az ember származása*, mindezek ellenére hasznosak voltak a fajelméletek számára, lévén, hogy Darwin intellektuális leszármazottaiként igyekeztek némi tudományos legitimitást szerezni.

Darwin elsődlegesen a fajok kialakulását igyekezett megmagyarázni, mivel a tizennyolcadik századtól egyre nagyobb nyomás ellenére sem sikerült e vonatkozásban egy nem a szakralitás alapján álló teljes elméletet kidolgozni. Miközben az olvasó végre megkapta ezt, a mű egyben arra is csábította, hogy a további fejlődés lehetősége felé tekintsen. A fejlődést, amit a forradalmárok a politikai változásban láttak, Darwin az alkalmazkodásban ragadta meg, melynek nyomán a darwinisták fejlődésről, tisztulásról álmodtak, amely a nemkívánatos gyengeségek mérnöki letisztításán keresztül valósulhat meg. A végeredmény egy erősebb, egészségesebb, sikereesebb emberiség. Ezenfelül a szűkös erőforrások és barátságtalan körülmények között a megmaradásért és ennek érdekében szükségszerűen egymással is küzdő fajok képét szinte értelemszerűen ültethetjük át az emberiség társadalmi életébe, anélkül, hogy az elméletet kiforgatnánk. Így a társadalmi és természeti világ közti analógiák tudományosnak ható érvelésekkel gazdagodhattak. Az egyén saját csoportjára nézve természetesnek tekintheti a harcot, mások elnyomását és megsemmisítését, hogy területet, piacot vagy tengeri útvonalakat birtokoljon a szűkös erőforrások jobb kihasználása, a barátságtalan körülmények legyűrése, így a megmaradása érdekében.

Darwin elméletének népszerűsége annak törvényszerűség jellegében is keresendő. Az olvasó szemében a természet addig rejtett mechanizmusait tárta fel, ami sokak számára azt is jelentette, hogy a társadalmi világ rejtélyeit is képes lehet megfejteni. Minden őt követő fajelmélet, legyen akár tudományos vagy misztikus, a Darwin által megjelenített természetben gyökerezik, attól függetlenül, hogy ténylegesen ismerik-e a műveit. Nagy formátumú gondolkodók, mint Herbert Spencer és jelentéktelen ideológusok is a természetes szelekció vonzásába kerültek, melyet Darwin egyszerű, de nagyon erős törvényként írt le (Sussman

2016:49.).

Spencer számára a versengés és szelekció alapvető fontosságú meghatározó elv volt. A versengés törvényszerűsége egy természetes tisztítási folyamaton keresztül eltünteti a „betegest, a torzát, és a legkevésbé erőset és ravaszt”. Ezért aztán a gyengéket óvó politikai irányelvek a természetes rend ellen valók, és mint ilyenek káoszt és pusztulást hozhatnak a társadalmi rendbe, és megakadályozhatják a további fejlődést. A társadalom alsóbb néprétegei érdemeik szerint, intellektuális és morális hiányosságaik következtében foglalják el helyüket. Mindez a gazdasági alávetettségben élő munkásságra és a szegényekre ugyanúgy vonatkozott, mint az elnyomott fajokra, akik a fehér európaiak irányításától és támogatásától függtek. Spencer, a szociáldarwinizmus egyik megteremtője és a „legalkalmasabb túlélése” valódi megfogalmazójának példája is jól mutatja a természettudományos elmélet csupán érintőlegesen tudományos, de hatékony és logikus felhasználási lehetőségeit (Mayr 1982:385.).

Darwin, Gobineau-hoz hasonlóan remekül mozgósította a korábbi évszázadok megfigyeléseit, következtetéseit, és saját megfigyeléseivel vegyítve, egy ihletett gondolattal radikálisan új rendszerbe tudta illeszteni azokat. Kettőjük közül Darwin minősült maradandóbbnak és helytállóknak a tudományos utókor eredményeinek fényében, de ő is Linnaeus rendszerezési elvéből, Blumenbach antropológiájából merített, és Charles Lyell geológiai felfedezéseire építette a Galapagos-szigeteken végzett kutatásait (Weitz 2003:37.). Felfedezésével a tudomány első ízben volt képes olyan elmélettel előállni, amely meggyőző érveket kínált a természetben fellelhető sokféleség magyarázatára. Egyben azt a tudományosságot is felkínálta, amire a fajelméleteknek szükségük volt, hogy elméleteiket a haladás és technológia korához kössék.

Gobineau elmélete egy pesszimista, sőt tragikus kimenetelű világlátás részeként nem tudott kellő népszerűsége szert tenni a haladás és előrettekintés korában. A huszadik század elején azonban a dekadenciában megpillantott hanyatlás és korcsosulás megtalálta a maga követőit (Weitz 2003:38.). Ám ehhez a probléma nyomasztó felismerése mellé lehetséges válaszreakciót, megoldást is kellett társítani.

Houston Stewart Chamberlain, egy angol származású német, Richard Wagner veje és belső körének tagja szolgáltatta ezt az olvasatot. 1899-ben publikált műve, a *Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* (A 19. század alapjai) a modern rasszista ideológia alapműve (Mosse 1985:106.).

Chamberlaint kevésbé izgatta a tudományosság, így egy misztikus, hatásvadász „faj-lélek” áll

elmélete középpontjában. Ennek megléte teszi a németeket morális, spirituális és kreatív lényekké. Mely tulajdonságok a különleges német keresztények sajátjai. A műben maga Jézus is árjává, hőssé válik. Az emberiség történelme Észak-Európa lakóinak története. A teutonoktól származnak a nagy gondolatok, a kiemelkedő alkotások, a maradandó művészet, és a civilizáció. A reneszánsz itáliai mesterei vagy teutonok voltak, vagy a bennük keveredő lombardiai, frank vagy gót vér zsenije ébredt öntudatra. Az egész emberiség elmerült volna az örökös sötétségben, ha csak a teutonok megszületése nem teszi lehetővé az antik világ, a római és hellén civilizáció újraélesztését. „Az igazi történelem, a történelem, mely még mindig szívünk ritmusának meghatározója, és mely az ereinkben kering, új reményre és új teremtésre inspirál minket, abban a pillanatban kezdődött, mikor a teuton, mesteri kezével megragadta az antikvitás hagyatékát.” (Chamberlain 1910:257.)

Már maga a tiszta fajhoz tartozás tudata is eltölti az egyént a tetterővel. A tiszta eredetű ember, aki még tehetséges is, minden más embertársa fölé magasodik. A faji tisztaság az élet minden területére kisugárzó energia misztikus forrása. Chamberlain, a teuton faji tisztaság prófétája azonban úgy gondolta, hogy a zsidó befolyás mértékét erősen eltúlozzák, és lenézte a zsidóságot minden felmerülő gyanús ügyben bűnbakként használókat (Chamberlain 1910:329.). Ezzel némileg ellentétesen a zsidókat anyagias, buja, sunyi természetűnek írta le, mint a görög-római nagyság tökéletes ellentétét, mely nagyság a modern teutonokban testesül meg. „Az indoeurópaiak eszményeiktől vezérelve, barátsággal tárták ki kapuikat, a zsidó pedig ellenségként rohanta meg állásait, és kitűzte számunkra idegen természetének zászlaját.” (Chamberlain 1910:330.) Ellenszenvenessége mellett példaértékű is, hiszen megtartotta vére tisztaságát, ezzel megőrizte eredeti jellegét és jellemét. Vagyis a zsidó, mint példa, igazolta a faji elmélet helyességét.

Ez a misztikus fejtegetés azonban nem győzte meg azokat a kortársakat, akik a természettudomány szigorú keretei között képelték el a fajelméletet. A tudományos igényű gondolkodók Darwinra tekintettek, míg Chamberlain Wagner teuton hőseire, és mint azok, az ő gondolatai is a teátrális misztikumban fogalmazódtak meg, de hiányzott belőlük Wagner műveinek eleganciája és harmóniája. Ám mint amint ahogy az a huszadik században megmutatkozott, a misztikum és a tudományosság igenis képes megtűrni, sőt kiegészíteni egymást a fajelméletben.

1881-ben a brit polihisztor természettudós, genetikus Francis Galton feltalálta az eugenikát. A tizenkilencedik század utolsó két évtizedében és a huszadik század elején igen elterjedt és népszerű volt, egészen amíg a náci nem tették elfogadhatatlanná. Addig viszont magasan

képzett gondolkodók népszerűsítették és terjesztették. A szó lényegében a szelektív szaporodást, a szelektív átörökítést, az öröklés tudatos szabályozását takarja, mely a fajban megerősíti a kívánatosnak tartott tulajdonságokat, és szelekció útján kiszűri a veszélyes vagy kártékony elemeket (Sussman 2016:43.). Azaz a háziállatok és a kultúrnövények nemesítéséhez alkalmazott módszerekkel rövid időn belül javítani lehetne az egész emberiség szellemi képességein is. Tudósok, értelmiségiek cikkeztek a lehetséges eredményekről és megvalósítási tervekről. 1904 és 1907 között olyan szervezetek jöttek létre, melyek a megbecsültség, elfogadhatóság látszatát teremtették meg, név szerint a Francis Galton Nemzeti Eugenika Laboratórium, a Brit Eugenika Oktatási Társaság és a Német Faji Higiénia Társaság. Mindezen megbecsültség és intézményes keret mögött azonban a növekvő hisztéria lappangott, a félelem az egyre gyarapodó alsóbb néprétegektől, és a felsőbb osztályok szaporodásának lassulásától. A társadalom vérben öröklődő értékei közvetlen veszélybe kerültek, hiszen az értéktelenebb állomány előbb vagy utóbb felhígítja őket, és ezzel a teljes faj hanyatlását eredményezheti. Theodore Roosevelt egyenesen „faji öngyilkosságról” beszélt (Weitz 2003:39.). Az eugenikában a faji gondolkodás elérte csúcspontját, az antropológia, darwinizmus, és orvostudomány kereszteződését, amit a németek faji és társadalmi biológiának neveztek.

Az eugenika a biológia és orvostudomány tizenkilencedik század közepétől az első világháború végéig tartó robbanásszerű fejlődésének következményeként jelent meg. A tudósok addig elképzelhetetlen pontossággal kezdték megismerni és megérteni a test működését. Felfedezték a sejtosztódást, aminek a segítségével az élet alapvető alkotóelemeként azonosították. Izoláltak egy baktériumot, és ezzel új távlatok nyíltak meg a betegségek terjedésének megértésében. Elsőként nyílt lehetőség a diftéria, tífusz és más járványok valós kezelésére, megelőzésére (Weitz 2003:39.). Közegészségügyi intézkedésekkel igyekeztek a vízellátást tisztítani, a lakóhelyekről szervezeten eltávolítani a szemetet, és felszámolni az egészségtelen zsúfoltságot. Az ilyen fejlődés tovább erősítette a tudományba vetett bizalmat, és a közvélekedést, hogy a társadalom végtelen panaszaira szintén orvosi pontosságú választ kell adni. A tudomány elnyerte isteni tulajdonságait, nem csak élettelen tárgyakat tudott létrehozni, nem csak a már létező valóságban tudott rendszert teremteni, már képes volt gyógyítani.

Egyre inkább a test és a faj analógiája szerint gondoltak a társadalomra. Egy biológiai organizmusként, amely folytonos törődést igényel egészsége megőrzése érdekében, és melynek életerejé folytonosan veszélyben forog a gyengék és idegenek által hordozott fertőzésektől.

Karl Pearson statisztikus, a brit eugenika vezető szakembere fáradhatatlan kampányba kezdett. Úgy látta, csak a tudomány vethetett gátat a degenerációnak, és biztosíthatja a még fantasztikusabb fejlődés irányába vezető utat. A Pearson által leírt világ félelmetes hely volt. Az egészségtelen, nélkülöző fajok szabadon sokasodnak, miközben a kiválóbbak, az erősek és intelligensek korlátozzák utódszámukat, vagy már elpocsékolják biológiai készletüket a dekadens luxusban vagy az egészségtelen kapcsolatokban. A gyenge, a degenerált és a beteges így eláraszthatta a világot, és elfedheti az egészségest. Ugyanakkor a világ egy harcos világ is volt, amelyben a történelmet az életerős hímek párviadala határozta meg, mely összecsapás lehetett kulturális, tudományos, gazdasági vagy fizikai is. És mivel a jobbak elsősorban az alsóbbrendű fajok legyőzése által érvényesülhetnek, így az erősebb jogán való felemelkedésük és mások felett gyakorolt hatalmuk nem csak helyes, hanem sorsszerű volt. Ugyanakkor csak folytonosan kifejezett dominancia mellett tarthatják meg helyüket. Ahogy Pearson fogalmaz „A biológia tényezők dominálnak az emberiség evolúciójában, ezek, és csakis ezek vethetnek fényt a nemzetek felemelkedésére és bukására, a faji fejlődésre és a nemzeti elfajzásra.” (Pearson 1909:38.)

„A faj-kultúra tudja kezelni a csapásokat, melyek akkor jelentkeznek, mikor felfüggesztjük a természetes kiválasztódás tisztító hatását.” Pearson a lelkiismeret és az emberi szolidaritás érzetében a természet erőibe történő szükségtelen és káros beavatkozást látta. A gyenge és beteg elemek megtartása természetellenes és így káros, és most, hogy az orvostudomány segíthet nekünk, vissza lehet állítani az egészséges állapotot. „Hány évszázada, hány ezer éve birtokolta a kaffir vagy a néger Afrika hatalmas területeit zavartalanul a fehér embertől? Törzsközi küzdelmeik idáig mégse voltak képesek létrehozni egy civilizációt, mely akár csak részben összevethető lehetne az árjákéval. Óvják és neveljék őket, amennyit csak kívánják, én nem hiszem, hogy megváltoztatható az állományuk. A történelem egy, és csakis egy utat jelöl ki, amely lehetővé teszi egy magas civilizáció létrejöttét, nevezetesen a fajok közötti küzdelem, és a fizikailag és mentálisan rátermettebb túlélése.” (Pearson 1905:102.) A fajok keveredésének pedig kizárólag negatív következménye lehet. A gyengébb csak legyengíti az erőset. „Minden orvoslát, ami elválasztja őket a közösségtől, minden szegregáció, mely csökkenti esélyüket a gyermekvállalásra, megfontolásra érdemes kell hogy legyen.” (Pearson 1909:40.) A hanyatlásra tekintve egyértelmű, hogy az eugenikát állami irányelvvé kell tenni, ami biztosíthatja a nagyszerű jövőt. Egy egészséges, nagyszerű faj még nagyszerűbb, még kreatívabb társadalmat alkotna. A felvilágosodás elve, az ember megjobbíthatósága új alapot kapott a faji tudományban.

A német eugenika vezető személyisége, Alfred Ploetz brit kollégájához hasonlóan a faj problematikáját kívánta fő nemzeti kérdéssé tenni. „Minden spirituális és intellektuális fejlődés szorosan összefügg a fizikaival.” Ez szerinte az egyetlen „vastörvény”, amelyet nem másíthat meg emberi törekvés, és ezek a fejlődési folyamatok nem elválaszthatók a fajtól sem, mely csoportosítás a hasonló leszármazású, fertilitású és életpályájú egyedek közösségét jelenti. A biológiai faj nem kevesebb, mint az „élet teljességének fenntartása” és az „élet fejlődésének teljessége” (Weitz 2003:41.). A moralitás, a művészi kifejezőképesség mind-mind a faji alapokból levezethető képződmények, melyek így aztán vérségi leszármazás útján adhatók át.

Ploetz is tisztában volt azokkal a veszélyekkel, melyek az „árja hagyaték” minőségének és tisztaságának megtartását fenyegették. A fajok keveredése, a bűnöző rétegek, a gyengék, hitványok védelme, és „a jobb” néprétegek zsugorodó családja mind-mind olyan veszélyforrások voltak, melyeket Ploetz és kollégái azonosítottak kutatásaikban. A társadalom értékesebb állománya, a jogászok, orvosok, művészek, tudósok csak kisszámú utódot hoztak létre, vagy egyáltalán nem szaporodtak. Nemritkán – engedve a kicsapongó vagy tékozló életmód csábításának – nemi betegségek pusztították el nemzőképességüket. Megoldásként – Pearsonhoz hasonlóan – az eugenika német képviselői is a jobb egyedek központilag kikényszerített, támogatott nagyobb mértékű szaporodását, és a rosszabb emberállomány szaporulatának a korlátozását indítványozták. Ezen intézkedések eredménytelensége esetén az állam drasztikusabb lépésekhez lenne kénytelen folyamodni, mint az értéktelenek kötelező sterilizálása. A programot az egyre fejlettebb közegészségügyi rendszer hajthatná végre, a központilag, kormányzati szinten megtervezett, jóváhagyott fajelméleti és fajhigiéniai irányelvekre hagyatkozva. Ploetz javaslatokat tett a faji biológia, faji fiziológia, faji anatómia, faji patológia, faji higiénia diszciplínák létrehozására, melyeket értelemszerűen követne a faji pszichológia és a faji szociológia is (Weitz 2003:41.). A tudományosság látszata mögött azonban gyakran nem volt egyéb, mint üres előítéletesség, ami mindennemű eredményességet egyszerűen az árja vér jelenlétére vezetett vissza.

Ploetz életre hívott egy faji etikát is, amelyet szintén a tudományból származtatott. Az irányelvek a kivételes példányok számára feladattá tette a körültekintő párválasztást és az eredményes szaporodást. Mely irányelv egyben azt a törekvést is jelezte, amely az állam számára lehetővé tenné az egyének legitimebb terébe történő behatolást.

„A létező gyógyíthatatlan betegségek felszámolása csak a megsemmisítés vagy kiűzetés által valósítható meg [...]. A hiányos vagy hibás egyedek, amelyek még mindig felbukkannak, csak megsemmisítés vagy kiűzetés útján távolíthatók el.” (Weitz 2003:42.) Ploetz tehát kijelölte az

elmélethez egyedül hű és abból logikusan következő eljárást: a teljes faj érdekében a nemkívánatos tulajdonságokkal bíró egyedek megsemmisítését.

Petar Petrović Njegoš, Crna Gora (Montenegro) püspökfejedelme 1847-ben jelentette meg *Hegyek koszorúja* című, a tizennyolcadik század elején játszódó hőskölteményét. A költemény az iszlám hitre tért ortodox keresztények kiirtását idézi fel, amelyben a megmaradásért folytatott kegyetlen és hősies szerb küzdelem kel életre (Weitz 2003:43.). A küzdelem, amely nem csupán az országra rontó török, hanem a nyomában járó korcsosodás, az elfajzás ellen is folyik, ami az embereket méltatlanná teszi az életre, és végső soron a nemzetet és az élhető világot is felemészti.

Giuseppe Mazzini, az olasz nemzeti egységmozgalom első jelentős képviselője, 1854-ben adta ki könyvét, *Államod iránti kötelezettségeid* címmel, mely klasszikus szabadelvű állásfoglalás volt: felszólította a férfiakat, hogy szolgálják az emberiséget, melyet Isten teremtett, de másodsorban a nemzetet, melynek létezése szintén Isten akarata (Mazzini 1961:540.). A nemzetet, melynek természetes határain belül kötelezettsége az öngondoskodás. Amennyiben az emberek képesek együttműködni, helyre tudják állítani a rendet, amit a királyok és nemesek természetellenes tevékenységei bontottak meg. „Európa térképét újrarajzoljuk. A népek országai, melyeket szabad emberek szavazatai határozzák meg, emelkednek majd fel a nemesek és kiváltságosok országainak romjain, és ezen országok között harmónia és testvériség uralkodik majd.” (Mazzini 1961:541.)

Ez a két szerző képviseli a tizenkilencedik századi nacionalizmus két jellegzetes formáját. A militánst és kizárólagost, és a humanista demokratikust. eltéréseiktől függetlenül mindkettő teljességgel természetesnek fogadta el, hogy az államnak egy nemzeti csoportra kell épülnie. Területi elképzeléseik a nyelvi határookra épültek. Mindkét értelmezés – még ha Mazzini szekuláris politikus is volt – egy metafizikai beteljesedés-érzethez kötötte az önálló nemzetállam létrejöttét. Míg Njegoš kifejezetten elfogadható eszközként tekintett a nemzethez nem tartozók eliminálására, addig Mazzini egyszerűen csak nem vett tudomást a problémáról, de láthatóan egyikük sem tudott olyan államformát elképzelni, ami több nemzeti csoport együttélésére alapult volna. Ezáltal a nemzet és az általa alkotott állam fogalma mindkét esetben kizárólagos volt (Weitz 2003:44.).

A nemzet fogalma a tizenkilencedik században végigsöpört Európán. Kontinens-szerte nemzeti mozgalmak bontakoztak ki, amelyek mind a nép vagy nemzet elkülöníthető csoportja által uralt saját államot követeltek. Elmerültek népük történelmében, eredetében, újra felfedezték vagy épp maguk alkották meg népük múltjának dicső vagy épp gyászos történeteit

megjelenítő epikus költeményeket, szótárakat szerkesztettek, és modernizálni kezdték a nyelvet. Miközben a nemzet fogalmát ezek az értelmiségi csoportok dajkálták, a nemzetállam megteremtését célzó elképzelés a racionális politika világában született, ahol egymástól eltérő ideológiák széles skálája alkalmazkodott a nacionalizmus eszméjéhez. A nemzet és a nacionalizmus sokféle értelmezést kapott, konzervatív, liberálist vagy szocialistát, az idő és hely függvényében váltakozva.

A nemzeti eszme első intézményesülései a független Görögország 1820-as, majd a német és olasz egység megszületésében öltöttek testet az 1860-as és 1870-es években. Melyek azonban Mazzini vágyaival ellentétben nem közösségi alapon, hanem egy szűk modernizációs elit, vagy az általuk irányított népszerű képviselők munkássága nyomán alakult ki. Az elit csoportok egy nacionalista állampolgárság kinevelésben bíztak, akik aztán megértik és megerősítik uralmukat. Így aztán – bár a nemzet a szabadság és függetlenség eszméi mentén szerveződött – a megvalósult nemzetállam központosított nevelési irányelvet követett, amely az iskolán, a hadseregen és más intézményein keresztül elsősorban nacionalistákat igyekezett formálni. Miközben a kontinens meghatározó erői továbbra is a birodalmak voltak, a nemzeti hovatartozás egyre több ember önidentifikációjának központi tényezőjévé vált. Ennek a gondolatnak már a perifériákon is beépült mivoltát mutatja az eperjesi evangélikus teológiai tanár, Szlávik Mátyás 1900-ban, az Erdélyi Múzeum 9. számában Stewart Chamberlain könyvéről (pontosabban annak harmadik kötetéről) megjelent összefoglalója is.

„[A könyv] 'a germánokat, mint az új kultúra megteremtőit' tárgyalja – írja Szlávik. – Ez a gondolat különben az egész műnek az alapeszméje. Mingyárt az 1. fejezet a germán népszellemnek az államért való küzdelmeit ismerteti a XIII-ik század óta. E küzdelem az államért 'a római universalizmusnak a germán nationalizmussal való küzdelmével' azonos. A keresztény római császárságnak s a pápaságnak essentiája az egyetemes világalom, 'mely universális imperiumnak célja a menyország, a pokol s a föld feletti uralom'. [...] Majd a további fejezetekben 'az új világnézet' keletkezésének történetét ismerteti, s e téren a germánokat tartja 'az új világ megteremtőinek és megalkotóinak'. [...]"

A lelkes műkedvelő, bár a „néhol a túlzásoktól se mentes” művet némi távolságtartással kezeli, de kénytelen belátni, hogy [a szerző] „szerintünk is helyesen, éles bírálatot gyakorol 'az emberiség' s a 'renaissance' kollektív fogalmára”.

A nemzet konstrukciójára oly jellemző zavarodottságban a magukat egy nemzeti csoportba sorolók politikai, etnikai, faji közösségként, vagy mindhárom kombinációjaként tekintettek a nemzetre, de minden körülmények között a természet szépsége által ihletett teljességérzethez kapcsolva azt.

Az európai és észak-amerikai imperializmus a tizenkilencedik század utolsó évtizedeire lényegében az egész világra kiterjesztette befolyását, még ha ténylegesen nem is vont közvetlen irányítás alá minden területet. Az Amerika felfedezésével kezdődő új típusú kolonizáció első szakaszában az egyszerű nyereségvágy és a keresztény civilizáció terjesztésének vázlatos elképzelései keveredtek. Ezt a tizenkilencedik századra a strukturalista logika kezdte felváltani, a fejlődő ipari kapitalizmus nyersanyag- és felvevőpiac-igényének növekedése mellett. Minden hatalom úgy érezte, ki kell terjesztenie fennhatóságát más kontinenseken birtokolt területekre is. Nem véletlen, hogy az imperializmus és az eugenika együtt virágzott. Az imperializmus uralmi szükségleteinek tökéletes ideológiája volt az elképzelés, hogy a természet törvényei szerint alsóbbrendű népek fölötti uralom szintén természetes, sőt egyenesen morális. Másfelől – az útleírásokkal, a felfedezők tudományos megfigyeléseivel, a gyarmati tisztviselők statisztikáival – az imperializmus szállította az eugenika számára szükséges intellektuális nyersanyagot.

Az imperializmus nagy és összetett folyamat volt. Különböző birodalmak, eltérő célok érdekében, eltérő ideológiákra épülő változatos módszereket, uralmi formákat vetettek be. Általában azonban elmondható, hogy a birodalmi dominancia gyakorlása minden civilizáló célzata ellenére, kegyetlen és erőszakos volt (Betts 1975:33.). Az Amerikába szállított rabszolgákhoz hasonlóan a gyarmatosított népek is testükben hordozták fajukat. A Kongó vidékén a belga gyarmatosítók a természeti erőforrások hatékony kizsákmányolása érdekében nem idegenkedtek a végtelen erőszaktól. Csonkítások, rendszeres korbácsolás, és ellenállás esetén teljes falvak megsemmisítése is elfogadható volt a dominancia megtartása érdekében (Lindqvist 1996:53.). Az utólagos számítások milliós nagyságrendűre teszik a belgák áldozatainak számát. A németek Délnyugat- és Kelet-Afrikában kegyetlenül elfojtották a lázadásokat. Ezek a tettek nyilvánosak voltak. Az elnyomás technikája nyilvános megfélemlítést és megalázást igényelt. Az angol gyarmatosítók vezetőket, a közösség öregjeit végeztették ki gyermekeik előtt, törzsfőket kényszerítettek, hogy négykézláb csússzanak a brit hivatalnokok lábánál, és mindenekelőtt: a színes bőrűeket kitiltották a fehérek számára kialakított élettérből (Lindqvist 1996:54.). Mindezek a hatalomgyakorlási technikák az azokat végrehajtó állam vagy birodalom polgárainak tudtával és jóváhagyásával történtek meg.

Az erőszak széles körű elfogadásához hozzájárult, hogy a gyarmatosítást egyfajta „sportnak” minősítették. A gyarmati háborúkról sporteseményekként tudósítottak az újságok, mely tudósításokban testet öltött a birodalmi lét minden nagyszerűsége és fensőbbisége. A

z európaiak gyarmati tettei nem elválaszthatók a „hazai” politikától (Weitz 2003:46.). Ez az a

pillanat, mikor Gobineau faji meghatározottságú történelemszemlélete, a „primitivizált” darwinizmus, a szociáldarwinizmus, az imperializmus és az eugenika mind találkozott a faji gondolkodás egyik meghatározó változatában, az antiszemitizmusban. Magát a fogalmat elsőnek Wilhelm Marr írta le 1879-ben. Marr életét a sikertelen karrier, és házasság keserítette meg (Weitz 2003:46.).

Elmélete megalkotásakor az indoeurópai és szemita nyelvek elválasztását követő filológiai tradícióra épített. Az elemzés kedvéért érdemes különbséget tenni a több évszázados múltra visszatekintő antijudaizmus vagy judeofóbia, és Marr egyértelműen fajelméletre épülő antiszemitizmusa között. A középkori Európában is találunk példát a faji jelleget mutató zsidóság meghatározására. A spanyol inkvizíció a zsidóságot egyértelműen faji kategóriaként kezelte, hiszen

álláspontjuk szerint az emberek zsidóságukat az átörökített vérben hordozták, és nem hitelveikben (Sussman 2016:12.). A létező kisszámú ellenpélda dacára az általános álláspont az volt, hogy a kereszténység univerzális megváltástana mégis hosszú ideig meggátolta a zsidóság faji rendszerezésének elterjedését. Ami természetesen nem akadályozta meg a keresztény közösségeket, hogy a korlátozzák a velük élő zsidó népesség jogait, és nem akadályozta meg az ellenük időről időre fellángoló erőszakot.

Ironikus, hogy a faji gondolkodás, és ezáltal a modern antiszemitizmust megjelenését a szekuláris társadalom és a felvilágosodás emberek közti egyenlőséget hirdető eszméi tették lehetővé, melyek az európai zsidóságot kiszabadították a korábban számukra kijelölt társadalmi terekből. Az Ibériai-félszigetet leszámítva a kikeresztelkedés lehetősége egész Európa területén nyitva állt a zsidóság előtt, de nagyon kevesen választották ezt az utat (Sussman 2016:12.). A felvilágosodás és a francia forradalom merőben megváltoztatta mindezt, és a zsidó emancipáció elősegítésével megteremtette az asszimiláció dilemmáját (Weitz 2003:47.). Az asszimiláció kezdetben a zsidóságot érintő lelkiismereti, vallási probléma volt. A döntés, elhagyja-e valaki a kultúráját, hogy így – egy továbbra is antijudaista közegben – kihasználhassa a társadalmi mobilizáció megnyíló lehetőségeit, az alkalmazkodni kívánó egyén kezében volt. A tizenkilencedik század második felére, a faji gondolkodás előretörésével az asszimiláció problémáját a többségi társadalom vette magára. A vérben öröklődő zsidóság egy örökösen jelen lévő, a faji tisztaságot fenyegető veszéllyé nőtte ki magát. A fajok keveredésének kizárólag negatív következményeiről elterjedt hiedelmek mellett problémaként ott volt a zsidóság gyökértelensége. A „vándorló zsidó” képe különösen fenyegetően visszhangzott egy társadalomban, amely az eredetet nagymértékben a földhöz kötötte. A nemzet földje a világ metaforikus középpontja, mely a gyorsan változó században a

stabilitást képviselte. Ennek hiányában a zsidóság kizárólag a gazdasági dominancia, a vagyon meghatározottságában létezett. Veszélyessége pedig messze meghaladta a fekete vagy sárga fajokét, lévén képes volt elvegyülni, testében viselt mássága nem ütközött ki egyértelműen küllemében. A virulens nyelvezet pedig csak egyre rosszabb lett, ahogy a baktériumok és kórokozók tudományos felfedezése új fogalmi kereteket kínált fel. A parazitáktól, a kórokozóktól megszabadíthatja a testet a megfelelő gyógymód, visszaállítva a természetes állapotot, az egészséget. Gyógymód hiányában viszont elszaporodhatnak, és magát az életerőt szívhatják el a gazdatesttől. A sejtszintű létezés felfedezése ugyanakkor hirtelen sokkal megfoghatóbbá tette a nemiséggel kapcsolatos pszichológia félelmeket is: a testnedveken keresztül átadható kórokozók a testi megrontás új képzetait hívták életre. A mindezek következtében életre kelt „zsidó” – mocskos bujaságával, de egyben nőies, gyenge és groteszk mivoltával – a romantika tiszta fajú hősének tökéletes ellentétévé válhatott. A zsidók kipusztítása, eltávolítása a társadalomból nem kevesebbet jelentene tehát, mint a faji tisztaság győzelmét, amely a vágyott boldogság és fejlődés új korát nyitná meg. Az antiszemitizmus víziójában a zsidók elleni faji háború minden politikai és társadalmi probléma mellett – kimondatlanul ugyan – az összes mentális és szexuális félelmet is felszámolná. Az antiszemitizmus szívében mindemellett még egy ellentmondást találunk, amely a modern fajelméletre és a biológiai gondolkodáson alapuló előítéletességre jellemzően nem jelenik meg disszonanciaként a valóságukat ezen keretek között konstruálók számára. A „zsidó” egyszerre megvetni való, gyenge korcs, és kulturális identitását konzervativizmusán keresztül megőrző, „tisztaságát” a „vérvonalak” ellenőrzésével fenntartó faj. A „zsidó” konstrukciója tehát egyszerre volt a romlást hozó fertőzés – vagyis belső akadály – és veszélyes versenytárs a fennmaradásért folytatott küzdelemben. A modern antiszemitizmus példájában jól kirajzolódik, hogy a faji gondolkodás – a természettudományos világnézet mintájára – miként váltja fel az idegenséggel kapcsolatos „klasszikus” érzéseket, félelmeket „kemény igazságokkal”. A „tudományos” antiszemitizmus képzelete azért is olyan korlátlan, mivel a modernitás evidenciáit, konszenzuális gondolati alapjait használja fel végső soron önmaga ellen.

A faj és nemzet olyan erőteljes gondolati áramlatok, olyan alapvető hatást gyakoroltak az államok, a társadalom, de a személyek önmeghatározására is, hogy még csak elképzelni is nehéz egy olyan lehetséges valóságot, melyből hiányoznak. Olyan változatos eredetű és szándékú intellektuális eredőkből szökkentek szárba, hogy történeti felgöngyölítésük minden esetben leegyszerűsítő és hiányos lesz – ideértve ezt az áttekintést is –, és a nemzet

elképzelésének globális elterjedésével olyan mértékben váltak a teljes emberiség mindennapjait meghatározó valósággá, hogy elvonásukkal, pesszimista feltételezéssel élve, az egész társadalmi konstrukciónk értelmezhetetlenné válna.

Az Újvilág felfedezése, és az ott található népekkel kialakított kapcsolat alapjaiban változtatta meg a másságról alkotott elképzeléseket. A gyarmatok gazdasági motorját adó ültetvényesek, bár nem találtak fel semmi újat, a rabszolga-munkaerő méretéből és az egyéni szabadságról alkotott elképzelések változásából adódóan új gondolati alapra voltak kénytelenek helyezni az elnyomás és kizsákmányolás jogosságát. Ezt az új alapot a tudományos forradalmakkal és a felvilágosodással összekapcsolódva találták meg. Új alapra került az ember helye a természetben, ahogy a világot logikusan leírható rendszerekbe szorították. Az európaiak felfedezték a világot, és minden újabb lépés további lehetőséget biztosított a megismerésre és a már megszületett gondolatok terjesztésére. Ezzel egy időben a nemzet fogalma is a változatlan kultúra és nyelv, és végső soron egyfajta rendszertani elkülönülés gondolatain csírázott ki. Miközben mindez a jelenből visszanezve a „gonoszság” győzelmének tűnhet, a darwinizmus és az eugenika az orvostudománnyal karöltve, a felvilágosodás jó szándékától hajtva az emberiség megjobbítását tűzte ki célul. Még ha maga Darwin el is vetette a tökéletesítés gondolatát, és egy nem teológiai értelemben vett átalakulásról beszélt, az utókor mindenképpen az előbbi mellett tette le a voksát. A tökéletesedésre kínált megoldások a nagy francia forradalomtól Marxon át mind az emberiség végső potenciáljának megvalósítását célozták, de – a darwinizmus és az orvostudomány népszerűsítésével – Ploetz és Pearson adtak új dimenziókat ennek a váagnak. A fizikai megváltás felé vezető út ebben az esetben is veszélyes volt, melynek szélén az azt fenyegető ellenség leselkedett. Maga a fejlődés is természeti szükségszerűség, amelytől visszavonulni éppen olyan lehetetlen, mint magából a történelemből, és mely megfutamodási kísérletnek kizárólag tragikus következményei lehetnek, legjobb esetben is a lassú hanyatlás, majd a fejlődés szavának engedelmessé váló erősebbek elérése. A világ felfedezése nem csak a fejletlenebb, ezért irányításra szoruló népekkel, de annak a tudatával is együtt járt, hogy a világ változatos, és számtalan nép tölti be, melyek mindegyike lehetséges vetélytárs. A faji gondolkodás a huszadik századra tudományos rangra emelkedett. A biológia felfedezte a veszélyes baktériumok elleni védőoltásokat, fellebbentve ezáltal a biológia közvetlen befolyásolásának lehetőségét, melyet akár az egész emberi fajra is ki lehet terjeszteni. Ezen a ponton ki kell emelni, hogy a természetes kiválasztódás elméletei nem mind voltak rasszisták, és a bakteriológiai áttöréseket elérő kutatók többsége érző humanista volt, Thomas Huxley, a darwini evolúcióelmélet egyik fő védelmezője pedig hangos ellenfele volt a társadalmi darwinizmusnak. Franz Boas, az

amerikai antropológia megteremtője életművének jelentős részét a fajelmélet és a biológiai meghatározottság tudományos cáfolata teszi ki. Mindezen erőfeszítések ellenére 1914-re a faji gondolkodás eluralkodott a nyugati társadalmakban. Az társadalom minden rétege körében elterjedt, és elfogadott, triviális igazsággá vált az emberiség faji alapú, hierarchikus és megváltoztathatatlan tagoltsága, mely megosztottság a morális és gondolati térben éppen olyan meghatározó, mint a fizikaiban. A másik általánosan elfogadott, részben ehhez kötődő igazság a nemzetek különállásának igénye volt, mely igény természetességét látszólag visszaigazolták a multinacionális birodalmak bukásai.

Az első világháború traumája felerősítette a nemzeti és faji kategóriákat, és véglegesen beágyazta őket a közgondolkodásba. Az első totális háború minden résztvevőt arra kényszerített, hogy erőforrásai teljességét a pusztítás szolgálatába állítsa, és így a totális győzelem vagy totális vereség nyelvezetére fordítsa le a konfliktusokat. Az államok egymás elleni fegyveres konfliktusa inentől kezdve a nemzet mint faj harcává vált, melyet a megmaradásért folytat biológiai ellenségeivel szemben. George L. Mosse elemzése szerint a huszadik századot megelőző háborúk propagandája csak a legkritkább esetben jelölt ki egy teljes népet megsemmisíteni szükséges, oszthatatlan egységként (Mosse 1990:173.). A totális háború azonban az ellenség totális dehumanizálását is jelentette, ami a konfliktus brutalizálódásával elnyerte látszólagos visszaigazolását, és a kultúrában átadott megváltoztathatatlan igazsággá vált. A háborút lezáró egyezmények, amelyek tovább erősítették a nemzeti alapú megosztottság alapvetését, maradandóan összekapcsolódtak a másik dehumanizálásával. Az Amerikai Egyesült Államok elnöke, Woodrow Wilson 14 pontos javaslata hirdette meg „a népek önrendelkezésén” alapuló békét, s a wilsoni elvekkel érkezett a szempont, amely a demokráciát csak és kizárólag egy nemzetállamon belül tartotta életképesnek. Ez az álláspont rányomta bélyegét a háború utáni Európa újrendezésére, nemzeti önállóságot biztosítva minden önmagát nemzetként meghatározó csoport számára. Az elképzelés, hogy az állam egy partikuláris nemzeti csoport kizárólagos képviselője kell legyen, minden jó szándék ellenére szörnyű következményekkel járt a közép- és kelet-európai kisebbségi csoportok számára. A zsidó és cigány kisebbségek helyzete a húszas és harmincas években vált kritikussá mindenütt, ahol a nemzet alapú állam ideája lett normává. Jól mutatja ezt az antant és az ideiglenes Török Kalifátus képviselői által aláírt lausanne-i egyezmény, mely 1923-ban – a nemzeti alapú határok stabilizálása érdekében – 800 000 török és 1,2 millió görög erőszakos kitelepítését hagyta jóvá otthonaikból, vagy akár az örmények ellen elkövetett népirtás is (Weitz 2003:50.). Ebben a szellemében születtek a szovjetek azon döntései, melyek a határok biztosítása érdekében a harmincas–negyvenes években teljes

nép csoportokat távolítottak el, melyekben biztonságpolitikai veszélyforrást véltek látni, és érthetőbbé válik, honnan ered a náci azon elképzelése, hogy irtóháborúval kénytelenek helyet teremteni a nemzet élettere növekedésének biztosításához.

Az első világháború másik hatása az élet minden területén jelen lévő és mindent szabályozó „hadi állam” működése, amely szintén szükségszerű volt egy totális konfliktus ember- és nyersanyagigényeinek kielégítéséhez. A szovjet és a náci totális állam is közvetlen előképként tekintett az első világháború Német Birodalmára, mely elsőként mutatta meg, miként lehet egy teljes államot a hadi működés szolgálatába állítani.

Mindezek mellett az első világháború életre hívta az erőszak esztétikáját, mely napjainkig visszhangzik kultúránkban. A minden korábbit felülmúló véráldozat tömegek halálát és eltűnését tette természetessé, és olyan mértékben tette érzéketlenné az abban résztvevőket, ami elvitathatatlanul hozzájárult a későbbi tömeges erőszakcselekményekkel szembeni közömbösséghez. Miközben kétséget kizáróan a határtalan erőszak traumájából született meg egy humanista, pacifista szellem, legalább ilyen mértékben volt jelen a pragmatikus militarizmust dicsőítő, és az erőszakot majdhogynem az erotika szintjére emelő szellemi irányzat is. A háborút követően a baloldal is – melyen belül a háborúellenesség volt a domináns gondolat – a politikai erőszakban találta meg a jövőbe vezető utat. A politizáló értelmiség széles rétegeit hatotta át a végső győzelem elképzelése az egyre inkább faji alapon elkülönített ellenséges nemzetek felett.

Végső soron a háborúból forradalmak egész sora robbant ki, melyek nem csak az államhatárokat, de a kollektív és egyéni létezés mélyrétegeit is átrajzolták. Császárok és birodalmak buktak el, de fontosabb, hogy szertefoszlott minden azzal kapcsolatos illúzió is, hogy a kegyetlenségnek, amit az egyik ember a másikkal szemben el képes követni, határa lenne. Se Isten, se istenek, és ha nincs megváltás, nincs, aki megbocsásson, akkor a biológiai létállapotba szorult emberi csoportok számára az egyetlen bűn a dominanciáért folyó küzdelemben történő alulmaradás marad.

A faji gondolkodás megértése szorosan összefügg a faji gondolkodás problematikájával. Robert Wald Sussman éppen e tudománytalan elképzelés dekonstrukciójáról írt könyvében idézi Guy Harrison 2010-es cikkét: „Egy napon a nyolcvanas években az első sorban ültem életem első egyetemi antropológiai óráján, készen, hogy többet megtudjak erről a bizarr és érdekes fajról, amelybe beleszülettem. De aznap többet kaptam, mint vártam, ahogy először hallottam, hogy a biológiai fajok nem valóságosak. Miután számos teljesen értelmes érvet hallottam amellet, hogy a nagy biológiai kategorizációk miért nem működnek nagyon

jól, elkezdtem azt érezni, hogy a társadalmam elárult. Miért csak most hallok minderről? Miért nem mondta ezt el valaki már általános iskolában? Nem szabadott volna tizenkét év iskolán keresztüljutnom és bekerülnöm egy egyetemre anélkül, hogy hallottam volna a fontos újságot, miszerint az antropológusok többsége elveti a biológiai alapú fajok koncepcióját.” (Sussman 2016:1.) Ez az idézet megvilágító erejű, lévén megtalálhatók benne a korábban felvetett Miért? Kérdések válasza. Az emberiség faji alapon történő felosztásának gondolata olyan mértékben vált ama eszközkészlet részévé, melynek segítségével eligazodni próbálunk a minket körülölelő tapasztalati valóságban, hogy kétséges a szabadulásunk. A koncepció valóság tartalmának megszólítása nem hozhat feloldozást, még ha az emberiséget jellemző erőszak és kizsákmányolás ellen küzdünk is az elkülönítés logikája mentén, és annak szótárával fejezzük ki magunkat, ahogy tette azt az ENSZ is 1948-ban. Végző soron az ezen gondolkodással örökre összekapcsolódó népiertások problémája is pontosan ebben áll, bármilyen viszonyt is kívánunk kialakítani vele, nincs menekvés annak logikája elől, lévén a genocídium évszázadának szülöttei vagyunk.

5. A genocídium antropológiai vizsgálatának morális problémái

Az antropológia egy fiatalnak tekinthető tudomány, amely a gyarmati genocídiumok közepette született, valahogy mégis néma maradt a témával kapcsolatban, és a mai napig fellobbanó erőszakos nyelvezet vagy cselekedetek elsőként inkább a politikatudományok képviselői vagy akár az újságírók figyelmét keltik fel. A genocídium tudományos megértésének és vizsgálatának lehetőségét biztosító elméleti háttér túlnyomó része is más diszciplínáknak köszönhetően jött létre. Az antropológia tehát minden értelemben későn érkezett erre a kutatási területre, tette ezt annak ellenére, hogy kezdetektől annak fizikai közelségében létezett.

Már maga az erőszak sem természetes antropológiai kutatási téma. A diszciplína által elvárt, tanult kutatói habitus velejárója nem meglátni a vizsgálatunk alá vont közösség életében az erőszak megnyilvánulásait, de legalábbis nem e köré felépíteni narratívánkat (Scheper-Hughess 2002:348.). Egyfelől tény, hogy a genocídium mint modern jogi és filozófiai fogalom nem létezett 1944 előtt, ugyanakkor nyilvánvalóan nem állítható, hogy a csoportok közti totális konfliktus – amely az egyik csoport tényleges megsemmisülésével jár – a modernitás egyedi jelensége, vagy kizárólag a fejlett ipari társadalmak sajátja lenne (Lemkin 1944:79.). Ez a felismerés lehet az egyik indok, amiért az antropológia nem foglalkozott eddig a témával. Közelebbről a nyugati kultúrák erkölcsi relativizmusának ismeretén alapuló félelem attól, hogy az erőszak feltárásával a kutató jogalapot szolgáltatna a vizsgálat alá vont csoportok és kultúrák további jogfosztásához, stigmatizálásához. A huszadik század etnográfiai irányelve a „nem lát, nem hall és nem beszél” volt a nem többségi, és nem európai kultúrák vizsgálatakor. Mely döntés racionálisnak tekinthető, mivel a diszciplína a kutatott közösség megismerésekor éppen annak saját válaszait, saját konstrukcióit és saját értelmezéseit igyekszik megérteni, mely közösség önmagát minden körülmények között morálisnak, igazságosnak és racionálisnak fogja tekinteni. Egyes antropológusok, mint Elliot Leyton egyenesen amellet érveltek, hogy az antropológia alkalmatlan a gonosz megismerésére, lévén igen szerény eszközökkel rendelkezik az erőszak teljes skálájának feltárására, és a kulturális relativizmus módszertani elvének következetes betartása esetén az áldozat hibáztatás-stigmáját kaphatja. Ugyanakkor ez a moralitással szembeni vakság hermeneutikai nagyvonalúságot is kölcsönzött a diszciplínának. Bár a népirtások története jóval előbb kezdődik, mint a genocídium fogalmának megalkotása, és lényegesen korábban, mint a nyugati birodalmak gyarmatosítása, nem megkérdőjelezhető, hogy a tizenharmadik század végétől kezdődő, az antropológia formálódásával is egybeeső, jól leírt és dokumentált

időszak kegyetlenségben és genocídiumokban gazdag. A diszciplína szeme előtt történő nem kívánatos események azonban, az etnográfiai repedésekben megbújva, teljesen reflektálatlanok maradtak. Az erről a vakfoltról folytatott diskurzus az antropológia történetének általában, és a genocídiumok antropológiájának különösen fontos része. Ugyanakkor az antropológia – miközben elfordította tekintetét a közvetlenül előtte történő genocídiumokról és kegyetlenségekről – nagyon is szívesen foglalkozott az elidegenített erőszakkal. Elemzések születtek annak szimbolikusságáról (Bourdieu–Wacquant 1992), pszichológiai vonatkozásairól (Goffman 1961, Edgerton 1992) vagy strukturális formáiról (Bourgois 1995). Éppen e módszertani tapasztalat kiterjesztése, és a mindennapi erőszak – melyet oly sok társadalmi intézmény háttérében megtalálunk – sokrétű elemzése lehet az a hiányzó elem, amire a modern genocídium-kutatásnak szüksége van.

Nancy Scheper-Hughes saját kutatói életpályájára visszatekintve állapította meg (2002:349.), hogy miközben a hetvenes évek közepén Írországból kutatott, a hétköznapi drámák, a családon belüli bűnbakkeresés és elnyomási rendszer iránti érdeklődése elhomályosította előtte a másfajta jelen lévő erőszak jelentőségét. Ennek következtében, saját bevallása szerint, a társas kapcsolatok jelentős szegmensét hagyta feltáratlanul, és nem jutott eszébe, hogy a családon belüli direkt vagy indirekt drámákat összekösse az észak-írországi politikai erőszak természetével.

Clifford Geertz visszatekintő kötetében, az *After the Fact*ben (1995) kissé kényszeredetten szintén bevallotta, mindig az volt az érzése, túl későn vagy túl korán ért a terepre, elkerülve az igazán jelentős változásokat, politikai összeütközéseket, és az ezekkel járó erőszakos cselekedeteket. Ugyanakkor erről a hiányérzetről saját maga gondoskodott, mivel – nem elítélhető módon – tudatosan kerülte el a konfliktusok eszkalálódását, és látogatásait a nyugodt időszakokra ütemezte, mindig sikeresen „lekésve” a forradalmakat (Starn 1992:158.). Ennek egyenes következményeként Geertz kétségtelenül sebészi pontosságú etnográfijában semmi sem utalt Indonézia „gyilkos mezőire”, melyek nem sokkal távozása után kezdtek elemészteni az országot. 1965-ben indonéziai radikális muzulmánok szervezett mészárlások során igyekeztek megsemmisíteni valamennyi kommunistának vélt polgártársukat. Az erőszak egy elbukott marxista puccs ürügyén robbant ki, és közel hatvanezer balinéz halálához vezetett. Ez a hiány sehol se olyan kézenfekvő, mint híres elemzésében a balinéz kakasviadalokról (Scheper-Hughes 2002:350.). A történelmi tények fényében a felszín alatt fortyogó indulatok és erőszak kódolt kifejezésformájaként is értelmezhetnénk mindezt, egy olyan közösségben, melyet maga a kutató kivételesen visszafogottnak, kiegyensúlyozottnak és

illedelmesnek írt le.

Napjaink antropológiája összehasonlíthatatlanul megváltozott, ahogy a világ is, amit megérteni igyekszik. A komplex politikai rendszerek elemzése egyrészt nem teszi lehetővé a döntési folyamatok, titkok, tervek megismerését, melyek csak jóval a megvalósulás, a tett után kerülnek nyilvánosságra, már ha egyáltalán, másrészt megváltoztak a diszciplína etikai és morális kötelezettségei is.

Claude Lévi-Strauss karrierje vége felé, 1995-ben egy gondolatébresztő ellentmondással szólította meg olvasóit *Saudades do Brasil* című fotókötetének előszavában. Arra figyelmeztet, hogy bár a tiszta, érintetlen esőerdő indiánjait látva 1935 és 1939 között készített képein, elvarázsol bennünket a vad romantika és a eltölt szeptimentalizmus, ezekben az érzésekben mégsem szabad megbízunk. A képek illuzórikusak, mivel a világ, melyet időtlen szépségben konzervál, már régen nem létezik. Az általa megörökített törzsek feltételezhető maradványai – akik a vadon szélén düledező nyomortelepeken tengetik kizsákmányolt, kismizmizett életüket – csupán a túlélés látszatát keltik. Az aranyásók, a minimális bérért végzett földmunka, a prostitúció, a szenvedélybetegségek és a behurcolt betegségek talán visszafordíthatatlanul megtizedelték őket, és megsemmisítették hagyományaikat. Az öreg mester figyelmeztetése azonban nem áll meg itt. A meztelen, romantikus levélkunyhók árnyékában álomba merülő emberek képei valójában nem reflektálnak az azóta eltűnt létezésre. Már a fotók készítésének idején is jócskán látszottak a brutális kizsákmányoló ipari fejlődés első nyomai. Egy olyan életet mutatnak, ami nem „primitív”, inkább „megfeneklett”, melyet megfosztottak materiális és szimbolikus javaitól. Így kamerája egy olyan néma és láthatatlan genocídiumot örökített meg, melyről a területen folyamatosan jelen lévő antropológusok naiv módon nem vettek tudomást, csak mikor már túl késő volt. Lévi-Strauss már korábban is kinyilvánította véleményét, miszerint az antropológia célja nem lehet pusztán a részvétlen tudományosság. „Az antropológia nem lehet szenvedélymentes tudomány, mint a csillagászat, mely a távoli dolgokon merengésből ered. Hanem egy történelmi folyamatnak a végeredménye, mely az emberiség nagy részét a másik alávetettjévé tette, és mely során ártatlanok millióinak erőforrásait fosztották ki, szervezeteit és hiedelmeit semmisítették meg, miközben ő magukat meggyilkolták, rabságba vetették, és megfertőzték olyan betegségekkel, melyeknek nem voltak képesek ellenállni. Az antropológia az erőszak ezen korának a leánya: az emberi állapotokban tükröződő tények objektív értelmezésének képessége, episztemológiai szinten, az a tényállás, melyben az emberiség egyik része a másikat tárgynak tekintette.” (Lévi-Strauss 1966:126.) Ennek ellenére az antropológusok továbbra is inkább csak néma tanúi a genocídiumoknak, etnikai

tisztogatásoknak, állami erőszaknak, a csoportok csendes eltűnésének, melyekkel nap mint nap szembetalálkoznak hivatásuk gyakorlása közben.

Az élete vége felé visszatekintő, a terhes lelkiismerettel vagy a mélyebb megismerés kihagyott lehetőségével szembenéző antropológus, az erőszak elnyomott vagy elhallgatott emlékeivel terhelt életút nem új keletű. Bronisław Malinowski az Osztrák–Magyar Monarchia által uralt Krakkóban született 1884-ben, mely történelmi szerencsétlensége következtében „ellenséges idegenként” megbélyegezve kezdte meg antropológiai karrierjét Ausztráliában, ahol ennek ellenére engedélyezték új-gineai terepmunkáját és ott-tartózkodását a háború végéig. Ilyenformán Malinowski, az első részt vevő megfigyelő, lényegében egy alternatív hadifogság keretei között végezte kutatásait. Ez nem pusztán mulatságosnak ható, mellékes körülmény. Naplója, melyet 1914 és 1918 között vezetett és özvegye publikálta a halála után, minden nehézségét és belső konfliktusát megörökítette. Malinowski, választott hazája, a Brit Birodalom elfogadásra vágyó mostohagyermeké, az imperializmus és tudományosság képviselője ennek érdekében új területet igyekezett kisajátítani, új módszer és ezáltal új diszciplína megteremtésével, amely az emberiség kulturális sokszínűségét hivatott feljegyezni és megérteni. Európai értékrendjéhez örökre és megmozdíthatatlanul hű maradt, az attól eltérő kultúra pontos és pártatlan feljegyzése, megértése mellett is ezt tartotta egyedül követésre érdemesnek. Naplója egy bekezdésében Joseph Conrad A sötétség mélyén című regényéből idéz. „Érzéseim a bennszülöttek iránt határozottan a »kiirtani a vadakat«.” (Malinowski 1967:69.). Az elfogadó antropológus és a rasszista imperialista látszólag egy testen osztozik. Ugyanakkor teljesen magányos, elszigetelt, bizonytalan, és mint Mr. Kurtz, Joseph Conrad regényének hőse, ő is attól fél, hogy elvész az idegen közegben. Kétségtelen, hogy Malinowski jelentőségét és zsenialitását tudományos munkáiban, és nem a kimerült, paranoia és hipochondria tüzelte lázalmában papírra vetett kétségbeesése alapján kell megítélnünk. Mikor a terepen töltött évek fáradalmi után nekikezdett leírni a résztvevő megfigyelés és a bennszülöttekkel való empatikus azonosulás alapvetéseire épülő új diszciplínájának morális alapelveit, így fogalmazott: „Az antropológus kötelessége, hogy igazságos és igaz tolmácsa legyen a bennszülöttnak és... lejegyezze, hogy az európaiak a múltban időnként szigetek teljes lakosságát irtották ki, hogy a vad fajok örökségének nagy részét kisajátították, hogy bevezették a rabszolgaság különösen kegyetlen és ártalmas formáját (Malinowski 1945:3–4.)”. Malinowski elfogultsága ellenére is rámutatott, hogy az európaiak spirituális és világnézeti exportjukkal nem voltak szűkmarkúak, a hatalom és önrendelkezés kulturális és materiális eszközei esetében azonban már jóval fukarabban jártak el (Malinowski 1945:54.). 1945-ben az afrikai népek európai szintű felfegyverzése mellett érvelt, hogy váljon lehetővé

hatékony önvédelmük, vagy akár a helyi konfliktusok kiegyensúlyozott agressziót igénylő rendezése. Utolsó éveiben az antropológia morális kívülállása ellen is felemelte a hangját. Ezek a megnyilvánulásai azonban nem találtak kedvező fogadtatásra, és maga a diszciplína is, amelyet részben ő maga hozott létre, már csak egy intellektuálisan hanyatló öregember zagyvaságiként értelmezte őket.

Alfred L. Kroeber meghalt, mielőtt még a semleges szemlélődő helyett mint elkötelezett tanú újraértelmezhetette volna az antropológus szerepét. Ő maga is személyesen szembesült az észak-kaliforniai őslakosok szenvedésével, kulturális pusztulásával és genocídiumával. 1901-ben érkezett San Franciscóba, hogy a Kaliforniai Egyetem etnológiai múzeumának antropológusa legyen. Ez az időszak volt a „észak-kaliforniai indiánok” aranylázzal kezdődő féktelen, rémisztő és hivatalosan szankcionált népirtásának végpontja.

„Mint a nyugati félteke minden őslakos népe, a Kalifornia indián népessége is jelentős számbeli hanyatláson ment keresztül a fehér civilizáció megjelenését követően. A folyamat elejétől a végéig a bennszülött populáció 310 000-ről körülbelül 20 000-re csökkent, mely csökkenés az eredeti számokhoz képest több mint 90%. Ez az összeomlás a fehér és vörös faj közti fizikai és társadalmi összeütközés tényezőinek következménye.” (Cook 1978:91.) Cook a népességfogyás első számú okaként a járványos betegségeket nevezi meg, de a későbbi kutatások fényében állíthatjuk, hogy jóval nagyobb szerepet játszottak a kevésbé természetközeli okok. A katonai irtóhadjáratok, a földkisajátítás, a földművesek és állattartók bekerítései lényegesen nagyobb kárt okoztak a nyugati indiánok populációjában, mint a bárányhimlő.

Az első kapcsolatfelvételtől 1860-ig az amerikai hadsereg hivatalos akcióinak dokumentumai alapján 4267 bennszülött kaliforniaival végeztek. 1848-ban kitört az aranyláz, és ezzel a totális háború, amit az indiánok közösségei ellen indítottak. 1852-ben a weaverville-i seriff vezetésével egy szabadcsapat megtámadott egy indián tábor, és minden lakosát meggyilkolta. A Daily Alta California című újság így számolt be az esetről „A rancheriát lakó 150 indián közül csak kettő, esetleg három menekült el, és sejtéseink szerint azok is súlyos sebesültek voltak, így valószínűleg egyetlenegy se maradt életben.” (Churchill 1997:220.) 1846-ban nyolcezer maidu indián élt a területen. Számuk 1850-re már csak háromezer-ötszáz és négyezer-ötszáz közé tehető, és 1910-re kevesebb mint kilencszázra csökkent (Riddell 1978:386.). 1850-ben a kaliforniai törvényhozás elfogadott egy jogszabályt, amely a fehérek lakta területeken feltűnő indiánokat automatikusan csavargónak minősítette, és lehetővé tette, hogy a hatóságok és a civil rendfenntartók – mint ilyen káros személyek ellen – eljárhassanak

velük szemben. Amennyiben az indián nem állt ellen, életben maradt, de bebörtönözték, és akár négy havi fizetetlen kényszermunkára is árverésre bocsáthatták. Ezzel a kaliforniai indiánok jogilag tulajdonképpen rabszolgák lettek egykori területeiken. A jogszabály azt is lehetővé tette, hogy az indián gyermekeket elválasszák családjuktól, gyakran erőszakos emberrabló rajtaütésekkel, mely gyakorlat a huszadik század elejéig elfogadott maradt. A marysville-i helyi újság 1861. december 6-i számában a következő szöveg olvasható: „Ezek azok a helyi hegyi törzsek, akiktől a telepések beszerezhetik az elrabolt gyermekeket. Akiket aztán szolgákká nevelhetnek, munkára, vagy lányok esetében vágyaik kielégítésére... Hírhedt módon az állam északi területein teljes csapatok szakosodtak a kisgyermek és nők elrablására. Akiken aztán jelentős összegekért adnak túl, a telepések, akiknek nagy többsége nőtlen, akár ötven-hatvan dollárt is hajlandó fizetni egy aranyos fiatal lányért.” (Castillo 1978:109.) A kor antropológusai mind érezték az eltűnő kultúrák sürgetését. Tanulmányozni, mielőtt eltűnik, volt a kor jelszava. Kroeber kutatásainak első két évtizedét értékmentő etnográfiával töltötte. Az eltűnőfélben lévő csoportok legidősebb tagjainak beszámolóit alapján igyekezett rekonstruálni, dokumentálni a kultúrájukat (Schepers-Hughes 2002:353.). Áldozatos munkájának eredménye a 925 oldalas Handbook of the Indians of California volt, amelyet a Smithsonian Intézetnek készített, és amely csak 1925-ben került a nyilvánosság elé. Kroeber abból a feltételezésből indult ki, hogy az amerikai őslakosok eltűnése elkerülhetetlen, mivel az a társadalmi evolúció következménye, a megállíthatatlan, progresszív civilizáció előretörésének természetes mellékhatása. Tudta, hogy a tizenkilencedik század vége felé még elszórtan megtalálható vadászó, gyűjtögető „bandák” is szükségszerűen eltűnnek majd a nyugati típusú farmok és a bányák további terjedésével. Kroeber csodálatosnak és tiszteletre méltónak találta a vadak kitartását a civilizációval szemben. Különösen a yahi indiánok esetében, akik a csirikava apacs Gernomónál 25 évvel tovább képesek voltak ellenállni a civilizációnak, hála az „amerikai vörös ember jellemének, bátorságának és kitartásának” (Kroeber 1972a:9.). Ugyanakkor megjósolta azt is, hogy – minden nemes erőfeszítésük ellenére – történetük a végéhez közeledik. Természetesen igaza volt.

Mire befejezte nagyszabású leíró munkáját, az értékmentő antropológiát már egyáltalán nem találta kielégítőnek. Lényegében nem látta másnak, mint a kihalás szélén álló őslakos közösségek, a kismizett, napjaikat farmert viselve tengető bennszülöttek emlékfoszlányainak szedegetése (Kroeber 1948a:427.), kulturális dögevés. Bizonyos értelemben ez volt végső kizsákmányolásuk, utolsó, számunkra még értékes tulajdonuk elbirtoklása, mielőtt végképp eltűnnek a dicsőségesen jövőbe menetelő civilizációnk nyomása alatt. Kroeber tudta, hogy a vég elkerülhetetlen, és úgy döntött, hogy a délnyugati indiánok

életét kielégítőbb lesz kutatnia. A pueblo indiánok élete kevésbé volt nyomorúságos, és csoportjaik messze álltak az eltűnéstől. Végül teljesen hátat fordított a partikularitásnak, és általános elméleti munkákkal fejezte be karrierjét, melyekben az idealista német tradíciót követve a kultúra kollektív géniusának szentelte figyelmét, amelyben az egyén szerepe elhanyagolható.

Kroeber kénytelen volt úgy tekinteni emberek teljes populációinak eltűnésére, mint a társadalmi evolúció hosszú történetének egy lábjegyzetére, eltávolítva magát az „eltűnés” közvetlen realitásától. „Némi tétovázás után kihagytam minden közvetlenül történeti elemzést a bennszülöttek és fehérek viszonyával és azon eseményekkel kapcsolatban, amelyek ilyen kapcsolatfelvételt követően bekövetkeztek. Nem abból fakadóan, hogy nem lenne fontos vagy érdekes, hanem abból a felismerésből: nem vagyok megfelelő helyzetben, hogy a megfelelő módon kezeljem. Mindemellett olyan téma, ami viszonylag kevésbé kötődik a bennszülött civilizációhoz.” (Buckley 1996:274.) Vagyis az indián népek és kultúráik már antropológiai értelemben leromlottak, és igen kevés adattal szolgálhatnak csak az autentikus őslakos civilizációval kapcsolatban, melyet Kroeber kutatása tényleges tárgyának tekintett.

Könnyen lehet, hogy észak-kaliforniai adatközlőinek nehéz sorsa és ebből fakadó korai halála túl sok volt számára. Mivel a valóság túl kegyetlen volt, inkább nem nézett szembe vele, és visszavonult az elmélet védművei mögé, ahol tágabb, kulturális, történelmi kontextusba helyezve értelmezhetővé és elviselhetővé váltak az emberek személyes veszteségei. Egy kollégájának bizalmasan elárulta, hogy azért nem merült el mélyebben a yurok „indián” informátorok kínálta adatokban, mert „nem tudta elviselni a könnyeket” (Schaper-Hughes 2002:361.). Mindezek fényében érthetővé válik, miért kezdte el kiírni munkájából az embert, mígnem eljutott egy teljesen személytelen kultúra-megközelítésig. Elfordulása az egyéni szenvedéstől és tragédiától azonban egyben antropológiájának is teljes elfordulását jelenti az őslakosokkal szembeni destruktív folyamatoktól. Ezzel 280 000 ember kiirtását egy viszonylag kis ügyként, „sajnálatos események kis történeteként” (Buckleyt idézi Schaper-Hughes 2002:355.) értelmezte. Azt ugyanakkor soha nem fogjuk megtudni, hogy a bennszülöttek hanyatlásának és eltűnésének természetességébe vetett hite oka vagy következménye volt-e fő adatközlőjével kialakult szoros, mély és tragikus kapcsolatának. A jelenből visszatekintve egyvalami bizonyosnak látszik: Ishi belépése Kroeber életébe, ezáltal az antropológia történelmi lelkiismeretébe hátborzongatóan sorsszerű volt.

A yahi indiánokról írt két napló jellegű cikkéből az első 1911 nyarán jelent meg. A cikkben a yahi túlélőkből álló, Mill Creek melletti indián csoport felfedezéséről számolt be. Az ügyesen elrejtett tábornak 1908-ban fedezték fel egy helyi elektromos vállalat szerelői. Ez volt Ishi és

még életben lévő rokonainak utolsó menedéke. A táborban egy középkorú és egy idős nőt, és egy idős férfit találtak. A tábor többi lakója feltételezésük szerint elmenekült. Bár a nyúlborók alatt reszkető, beteg öregasszonyt megittatták, ezt követően és érthetetlen módon az ott lévő összes „egzotikus” tárgyat: edényt, nyílveszőt, vagyis a túlélés minden eszközét magukhoz vették. Kroeber ebben a szélesebb olvasóközönségnek szánt cikkben másutt kifejezetten került szavakkal írta le a felfedezést: „Teljesen vad, független törzs, tűzfegyverek nélkül, akik elrohantak a fehér ember jöttére” (Kroeber 1972a:3.). Kroeber a yahik számára azt találta a legígéretesebbnek, ha az elfogásukra kiküldött katonaság sikeresen „befogja” őket. Máskülönből életmódjuk folytatása a biztos pusztulást jelenti számukra. Hiszen amennyiben „az indiánokat rajtakapják a fosztogatáson, valószínűleg keményen járnak el velük szemben, mivel a farmerek keze ügyéből ritkán hiányzik a puska, és aligha lehet azért vádolni őket, ha erőszakhoz folyamodnak, mikor javaikat folytatólagosan megdézsmálják”(Kroeber 1972a:8.). Mintha a próféta szólt volna belőle. 1911 júliusában, nem sokkal a cikk megjelenése után a yahi csoport utolsó életben maradt tagjára Oroville bányászváros mészárszékének egyik sarkában találtak rá, ahová a kimerültség, az éhezés és elkeseredettség hajtotta. Kroeber hamarosan hívatást kapott az oroville-i fogdából, hogy segítsen kommunikálni a vademberrel. A szakadt vászonköpenybe burkolódzott indián fázott, rémült volt, és láthatóan éhezett, de nem fogadta el a felajánlott ételt. Az indiánt az elfogása utáni néhány órában azonnal lefotózták. A férfi rémült szemei, kóros soványsága, megtört testtartása a kevesebb mint fél évszázaddal később bekövetkező holokauszt túlélőit juttatják a modern szemlélő eszébe. A férfit az őt megfigyelő antropológusok Ishinek nevezték el, és Kroeber Edward Sapirnak írt levelében csak úgy nevezte: az „utolsó kaliforniai őslakos”.

Ishi rövidre vágta a haját, ami a yahi kultúrában a gyász jele volt, így feltételezhetjük, hogy a táborban talált öregasszony a rokona volt, és azt is, hogy elhunyt. A száztizenöt éves fotón is érezhető a férfi intelligenciája és mélységes fájdalma; nem csoda, hogy Kroeber életét megváltoztatta találkozásuk. Ishire mint Észak-Kalifornia Anna Frankjára is szoktak hivatkozni – és a hasonlat valóban találó. Kegyetlenül üldözték, ellehetetlenítették, és végül utolsó rejtékhelyéről is kiűzték. Egyes találgatások szerint Ishi az észak-kaliforniai „emancipált” maidu indiánok farmterületére igyekezett, akik több yahi menekültnek is védelmet biztosítottak a múltban (Scheper-Hughess 2002:356.). Zavarodottsága, az éhség és az őrkutyák ébersége okán került a fehérek fogságába. Más értelmezések szerint túl sokat szenvedett, túl sokat volt egyedül, és az utolsó csoport tagjaként megtanulta, hogy ne bízson se fehérben, se indiánban. Egy biztos, Ishi máig ott van az egykori szállásterületén élő fehérek és indiánok lelkiismeretében. Nancy Scheper-Hughes beszámol egy helyi szarvasvadással

folytatott beszélgetéséről: „Úgy úzték Ishit, mint egy rókát. Nem tudom, hogyan teheték ezt egy olyan emberrel, mint ő.” (Schaper-Hughes 2002:358.) „Megmentését” követően az akkor San Franciscóban működő Kaliforniai Egyetem Antropológiai Múzeumának (Museum of Anthropology at the University of California) takarítójaként élte le hátralevő életét, heti 25 dolláros bérrel. 1916-ban halt meg. A múzeum „gyűjteményi darabja”, és Kroeber első számú adatközlője volt. Saját szobát kapott, de ez a szoba emberi koponyákkal és csontvázakkal teli teremből nyílt, ami visszataszította és nyomasztotta a férfit. Élete a fehérek között, antropológusok és tudós doktorok társaságában telt. Kroeber mellett Thomas Waterman és más vendégkutatók is élő forrásként használták, többek között Edward Sapir, akit Waterman azzal vádolt, túlterhelte Ishit, ami hozzájárult az indián egészségének romlásához. Ishi halálát végül a tuberkulózis okozta, ugyanaz a betegség, amely Kroeber első feleségét is elragadta. Ishi 1916 márciusában hunyt el, mikor Kroeber szombatnapon szabadságát töltötte New Yorkban.

Ishi írástudatlan volt, így nem írhatta meg naplóját, de élete egyes részleteit megosztotta Alfred Kroeberrel, aki kézzel lejegyezte a hallottakat, és hangfelvételeket készített, melyen Ishi yahi mítoszokat, meséket és eredettörténeteket mesél el. A dokumentumok felbecsülhetetlen értékűnek tűnnek, de Ishi sok mindenről nem volt hajlandó beszélni. Nem osztotta meg senkivel szerettei halálát, az utolsó néhány év borzalmait. Mely hallgatást részben a halottak nevének tabuja diktálta. Végül Kroeber nem írta meg Ishi és a yahik történetét. Barátja halála után került a témát, még személyes beszélgetésekben is, kutatási anyagait évekig érintetlenül hagyta. Kroeber fiatal felesége, Theodora volt az, aki magát az antropológust használta informátorként, és végül ő írta meg Ishi történetét, két munkában: *Ishi in Two Worlds* (1961) és *Ishi: Last of His Tribe* (1964). Érdeemes megjegyezni, hogy mindkettő Kroeber halála után jelent meg. Az *Ishi in Two Worlds*-ben éppen abba a témába vág bele, amit a férje igyekezett elkerülni: a kaliforniai indiánok genocídiumába. A könyv a kaliforniai telepések kegyetlenségének és embertelenségének egyik legteljesebb beszámolója. Theodora, Ishi emlékének felhasználásával, nevet és arcot adott a tragédiának, és az így megszemélyesített narratíva nem csak a yahit, de minden más őslakos nép ellen elkövetett rejtett genocídiumról is lerántotta a leplet. Ishi az őslakos amerikaiak szenvedésének jelképévé emelkedett.

Ishi hangfelvételeit, melyeket kezdetben Kroeber, majd Sapir készített, a múzeum túl közel tárolta a fűtőtesthez, így azok jelentős része megrongálódott (Schaper-Hughes 2002:361.). Az egyik fennmaradó lemezen a Prérifarkas a testvérével alszik című mítoszt Leanne Hinton és tanítványai fordították le 2000-ben, és összevetették más észak-kaliforniai indián mítoszokkal.

Ebben a yahi történetben a makkgyűjtés gyakorlata mellett egy tabu, a testvérek közötti szexuális kapcsolat tilalma is megjelenik. Ishi számára különösen fontos lehetett ez a történet, hisz megmaradt szűk csoportjában csupa számára szexuálisan tabunak számító nővel volt körülvéve. A fehérektől számos formában elszenvedett erőszak és sérelem közül ez lehetett az egyik legrosszabb, a szexuális kiteljesedés és a gyermeknemzés meggátlása, ami mély fájdalmat és frusztrációt váltott ki belőle. Ishi olyan lelki tünetegyüttest mutatott, ami leginkább a modern poszttraumatikus stressznek feleltethető meg. A hirtelen hangok, mozdulatok megrémítették, és menekülési ösztönt ébresztettek benne. Rettegett a tömegetől, de vasárnaponként látogatócsoportok érkeztek, hogy láthassák a „kaliforniai vadembert”. Ishi végül 1916-ban, szörnyű fájdalmak között halt meg. A tuberkulózis felemésztette testét, de mivel nem észlelték nála annak szokványos tüneteit, még barátja és orvosa, Saxton Pope is félrediaosztizálta, legjobb szándékai ellenére is (Pope 1920:192.). Az utolsó kórházi feljegyzésen ez áll: „Ishi – 11032-es számú beteg. 1916. március 19. Jól fejlett, de kórosan sovány, sötét bőrű indián. Ágyhoz kötött, hány és időnként öklendezik. Láthatóan nagyon szenved. Széles és jelentősen ívelt orr, magas arccsont és beesett arc, mélyen ráncolt homlok, láthatóan a leépüléstől.” Kroeber tudta, hogy valószínűleg utoljára látja barátját, mikor New Yorkba indult. Ishi búcsúzóul metafizikailag megfordította a helyzetet: „Én megyek, te maradsz.” (Scheper-Hughes 2002:360.) Kroeber végső tragédiája, hogy bár megesküdött Ishinek, hogy halála esetén „gondját viseli testének” – azaz yahi szokás szerint, „érintetlenül”, vagyis boncolás nélkül helyezik örök nyugalomra –, távolléte miatt nem tudta megtartani. Ishi testét felboncolták, és agyát – a tudomány nevében – eltávolították.

A Berkeleybe visszatérő Kroeber végül a Smithsonian Intézetnek küldte el az agyat, talán abban a meggyőződésben, hogy a baj megtörtént, és a testrészt eltemetése már nem teheti jóvá a test megszenteltetését. Erre utal Kroeber levele, melyet Ales Hrdlickának, az intézet vezető fizikai antropológusának írt. „Ishi múlt tavasszal bekövetkezett halálakor az agyát eltávolították és tartósították. Itt nincsen senki, aki tudományos munkájában fel tudná használni. Amennyiben kívánja, örömmre szolgálna, ha elhelyezhetném a Nemzeti Múzeum gyűjteményében.” Hrdlicka „nagyon boldogan” fogadta a felajánlást, és ígéretet tett az agy feldolgozására, ami valószínűleg nem történt meg. Nincsen olyan feljegyzés, amely arra utalna, bármilyen vizsgálatot elvégeztek Ishi agyán, valószínűleg valamelyik raktárban van a mai napig, egy formaldehiddel teli tárolóban, több száz más „lelet” társaságában, elfelejtve (Scheper-Hughes 2002:361.). Kroeber hét évig gyászolta barátját. Ezt az időszakot saját hidzsrájának nevezte, egy sötét utazásnak, melankóliával és fizikai rosszulletekkel (Kroeber, Th. 1970:163.). Hamarosan ismét elhagyta Kaliforniát, és New Yorkban, a

Természettudományi Múzeumban kezdett dolgozni egy időszakos megbízáson. Eközben az Anna Freud-tanítvány, dr. Jelliffe pszichoanalízis-óráit kezdte látogatni. Rájött, hogy első felesége és Ishi időben is közeli, ráadásul egyazon betegség okozta halála teljesen kizökkentette lelki egyensúlyából. Negyvenévesen ismét megkérdőjelezte szakirányválasztását, és mikor visszatért Berkeleybe, ezt már mint pszichoanalitikus tette.

1922-ben tért vissza az antropológiához, de új módszerek kidolgozásán fáradozott. A régészet és az objektívabb, statisztikai módszerek érdekelték, melyek lehetőséget adtak számára, hogy távolságot tartson a vizsgált emberi létezés intimebb részleteitől. A kis közösségek kultúráját már a kultúra mint „szuperorganizmus” részeként látta, s az összevethető adathalmazok redukálható kulturális területek iránti érdeklődése szintén az eltávolítást szolgálta. Az objektivitásba menekülés a kultúra univerzális áramlásának természetét volt hivatott feltárni, amely Kroeber elképzelése szerint éppen olyan megmásíthatatlan és elkerülhetetlen, mint a Föld keringése a Nap körül.

A modern megközelítések és a történelem ismerete nagyon könnyűvé teszi, hogy rálássunk elődeink hibáira és tévedéseire. Ebben az esetben Kroeber genocídium-tagadására. Ugyanakkor nem volt semleges kaliforniai adatközlőivel szemben. Otthona mindig nyitva állt barátai és adatközlői előtt, akik heteket is eltöltöttek a ház vendégeként. Az 1950-es években, karrierje és élete utolsó évtizedében az alkalmazott antropológia iránt kezdett érdeklődni, és a kaliforniai őslakosok oldalán lépett fel egy a szövetségi állammal szembeni földigénnyel kapcsolatban. Bár Kroeber nem bízott az indiánok sikerében, halála után hat évvel a bíróság kártérítést ítélt meg számukra. Theodora Kroeber azonban a fehér büntudat rosszhiszemű megnyilvánulásának nevezte ezt az ítéletet. (Kroeber, Th. 1970:163.) És valóban, Johnson elnök 1968. szeptemberi rendeletében minden megfelelően azonosítható indián gyermek, nő és férfi, aki az USA állampolgára, fejenként nyolcszáz dollár egyszeri támogatásra jogosult. Éppen ez az a teljesen jelentéktelen megoldás, amitől Kroeber tartott.

Felmerül a kérdés: mit tehetett volna másként? Segíthetett volna Ishinek eredeti célállomását elérni, amennyiben az tényleg a maidu közösség volt, ahogy ma a törzs egyes tagjai tartják? Mikor egészségi állapota leromlott, vajon valóban a múzeum és a kórház volt a legjobb közeg Ishi számára? Mindemellett vannak, akik amellet érvelnek, hogy Ishi többnyire remekül érezte magát új barátai között, és boldog élete volt. Ez a lehetőség sem cáfolható, de sokkal valószínűbb, hogy egy meneküléssel töltött élet után halálosan elfáradt, és elfogadta az Antropológiai Múzeumot mint az utolsó állomást. Az bizonyos, hogy Ishi elfogadta sorsát, és türelemmel, humorral és eleganciával fogadta a látogatók és a tudósok érdeklődését, akik közül Kroeber valóban a barátja volt.

Ishi történetének utolsó és nem kevésbé tragikus fejezete 1999-ben kezdődött, mikor Smithsonian Intézet egyik raktárában rátaláltak az agyára (Scheper-Hughes 2002:364.). A kaliforniai őslakos szervezetek azonnali visszaszolgáltatását követelték. A Berkeley Antropológia Szak munkatársainak véleménye eltérő volt azt illetően, hogy mit – ha bármit is – kéne tenni az új fejlemények ürügyén. Végül egy különleges tanszéki ülésen elfogadtak egy nyilatkozatot: „Elismerjük Szakunk szerepét abban, ami Ishivel történt, egy emberrel, aki mindent elveszített. Erőteljesen sürgetjük Ishi agyának mielőbbi visszajuttatását a megfelelő őslakos amerikai képviselőkhöz. Felkérjük a bennszülött kaliforniaiakat, segítsenek, miként szolgálhatnánk jobban közösségeik szükségleteit kutatáshoz kapcsolódó tevékenységeinkkel. Együtt talán biztosíthatjuk, hogy a következő évezred új korszakot nyit a bennszülött népek, az antropológusok és a nyilvánosság közötti kapcsolatokban.” (1999. március 29.) A gyűlésen az eredeti vázlatból az alábbiakat húzták ki: „Ami Ishi testével történt a tudomány nevében, az alapvető antropológiai értékek elfajzása volt. A tudomány a múlt hibáinak kijavításán és fokozatos kritikai önreflexión keresztül fejlődik... Sajnáljuk Szakunk szerepét, bármennyire nem is volt szándékos, amit Ishi végső elárulásában játszott, egy férfi elárulásában, aki a nyugati gyarmatosítók miatt már mindent elveszített, ami kedves volt neki. Elismerjük, hogy a bennszülött amerikaiak elárulása és kizsákmányolása ma is mindennapos az amerikai társadalomban. Az antropológia, amely a huszadik század elején felemelkedett, értékmentő antropológia volt, egy olyan, emberekkel foglalkozó tudomány, mely arra vállalkozott, hogy megmentse, ami az őslakos népekből és kultúráikból megmaradt egy az egész nemzetre kiterjedő genocídiumot követően.” (Scheper-Hughes 2002:363.)

Ezt az eredeti szöveget felolvasták Ishi maradványainak visszaszolgáltatásakor. A fogadtatás vegyes volt. Gerald Vizenor, a Berkeley Őslakos Amerikai Tanulmányok Tanszékének professzora elutasította a szöveg bánatos retorikáját, és egyben a bocsánatkérést is. „Túl kevés, túl későn” – mondta. Egy évszázadnyi rossz tapasztalatra épülő bizalmatlanságot valóban nem lehet egyetlen, szakmai körben felolvasott szöveggel helyrehozni. Ennek ellenére a pillanat, mikor Ishi földi maradványait visszaszolgáltatták a pit river törzsnek, lezárt egy szomorú fejezetet az antropológia történetében.

Összehasonlítva a náci Németország antropológusainak tevékenységével, akár elhanyagolhatónak is tűnhet amerikai kollégáik szerepe egy a diszciplínát jóval megelőző, valóban több évszázados folyamat összességéként létrejövő genocídiumban. Azonban nem szabad alábecsülni a természetességet, amellyel az antropológia elfogadta alanyainak kollektív és személyes tragédiáját és eltűnését. Ne essünk áldozatul az egocentrikus önsajnálatnak. A múlt tényeivel való szembenézés kizárólag a kíméletlenül őszinte analízisen

keresztül hozhat változást jövőben esedékes döntéseinket illetően. Mi magunk sem vagyunk kevésbé kiszolgáltatva a korszellemnek, mint Kroeber volt, és döntéseink autonóm mivolta is illuzórikus csupán. A kritikus megközelítés Kroeber esetében – ahogy Malinowski vagy akár Geertz esetében is – nem a személyes felelősség megállapítása, és nem is az ítéletalkotás. Ez bűnös öngazolás lenne, nem más, mint egyfajta jelenbeli etnocentrizmus, mellyel önnön morális megjobbításunkat ünnepeleink elődeink alávalóságának máglyája mellett. Kroeber érdemei, életművének jelentősége vitán felül áll. Önmaga által lenézett „kulturális dögevése” valójában arcot, nevet adott egy megsemmisülő kultúrának, és ezáltal lehetővé tette, hogy a modernitás áldozatait ne temesse maga alá a közöny és a felejtés. Ishi és Kroeber sorsának elemzésén keresztül az emberi létezés univerzális tragédiája bontakozik ki. Egy szép temetési beszéd és bocsánatkérés nem változtat meg semmit. Elsősorban mert a törzs, akinek kiszolgáltatták Ishi agyát, nem a sajátja volt. Vizenor, bár valószínűleg másként értelmezi szavait, valóban nem bocsáthatja meg, ami Ishivel történt, lévén szenvedése nem az övé, és nem is az ő felmenőivé volt. Így bukkan elő a népiertások valósága az etnográfia réseiből. A tettet követő valóság változtathatatlansága. Ishi nem tudta szavakba önteni fájalmát, Kroeber nem talált feloldozást, Nancy Scheper-Hughes nem kérhetett bocsánatot, és Vizoner nem bocsáthatott meg. Mivel Ishi valóban törzse utolsó tagja volt, halálával lényegesen több veszett oda, mint egy élet. Eltávozás után minden csoportközi reláció lehetetlenné vált a yahik irányában. Minden próbálkozás kétes, és újabb és újabb kizsákmányolása az eltávozottnak, ahogy a megemlékezés és jóvátétel lobogója alatt még létező csoportok saját pozíciójukat kívánják erősíteni, vagy egy tudományos diszciplína képviselői vélt történelmi bűneiktől kívánnak szabadulni. Az egyetlen tisztességes következtetés a végső közös emberi élmény megnevezése: a veszteség.

6. A genocídiumok emlékezetei, az emlékezetpolitika dilemmái

A világ, amelyben élünk, az emlékezet megszállottja. A nyugati kultúra kiemelt helyen kezeli az önéletrajzokat, életrajzokat, igaz történeteket. Különösen így van ez, ha valamilyen traumatikus eseményekhez köthetők. A gyermekkori bántalmazás, drogfüggőség, alkoholizmus, betegség és egyéb nehézségek megélésének vagy elszenvedésének kiárusított történeteibe burkolt trauma-narratívák kerültek figyelmünk középpontjába. A történelmi és kulturális örökség a fogyasztásra épül. A turizmus egy jelentős százaléka – múzeumok, várak, kastélyok vagy tradicionális vidéki menedékek látogatása – szintén ehhez kapcsolódik. A genocídiumok története, azok elbeszélési módja is változik, sőt sok szempontból ebben a kulturális trendben határozható meg. Már maga a genocídium elkövetésének ténye is a kollektív emlékezet mozgósítását követeli meg, s ugyanezt igényli az arról való megemlékezés. Mivel a genocídiumok túlélői számára a traumatikus emlékek elől nincs menekvés. A társadalmakra a genocídiumok mélységes hatással vannak, s ezek a hatások azonnal érzékelhetők. Az emberek arra ítéltettek, vállalkoznak, hogy soha ne felejtessenek. A „sötét turizmus” a haláltáborok és más kegyetlenségek helyszíneit célozza, és tökéletesen integrálódott a turizmus iparába.

Annak mikéntje, hogyan konstruálják, játsszák el, versenyeztetik, élük és értik meg a múltat az egyének, az antropológia terrénuma. Nehezebb kérdés, mi módon közelítsünk hozzá. Az elbeszélő történelem, az oral history több európai hagyományban már régóta a diszciplína részét, de az angol antropológia például a nyolcvanas évekig nem kívánt túlzott jelentőséget tulajdonítani az oral historyhoz kapcsolódó kérdéseknek. A változást Silverman és Gulliver 1992-es kötete hozta el, amely a múlt jelenének problémáját vetette fel, illetve ráirányította a figyelmet arra, hogy a történelem a társadalmi változások funkcionális részeként azonosítható. A kortárs antropológia ahelyett, hogy a múltat elsődlegesen a jelen előszavaként, vagy etnográfiailag feltárható, zárt világokként kezelné, inkább egy konstruktivistább, jelenorientált megközelítést képvisel, azaz, hogy milyen szelektív módon hívják elő és használják a jelenben a múlt eseményeinek képzetét. Az aprólékos antropológiai vizsgálat, ami feltárja, hogy miként kanyarítanak ki maguknak egyes közösségek saját szeleteket a történelemből, miként emlékeznek meg egyes eseményekről és hagynak figyelmen kívül másokat, ekképp létesítve kapcsolatot múlt, jelen és jövő között mindennapi létezésük során, a tudományterület európai képviselőinek egyik fő fókuszpontjává vált az elmúlt két évtizedben.

Az ez irányú munkák elsősorban a nemzeti történelem lokális megjelenési formáit, ezek

esetleges eltéréseinek minéműségét, az állami és a közösségi szinten megélt múlt kapcsolatát kívánták feltárni. A történelemtudomány monolitikus valóságainak árnyékában létező alternatív történelmi narratívák és élmények feltárásával az antropológia nem csak a partikuláris történetek jobb megértését segíti, de általában arra kíván rámutatni, milyen sokféleképpen lehet történelmet létrehozni. A modernitás nagyobb társadalmi szerveződése, mint a nemzetek vizsgálata során az antropológia kénytelen szembenézni azzal, hogy – amennyiben a kutató maga is hasonló, vagy éppen ugyanabban a társadalomban szocializálódott – a kutatót emberekével látszólag megegyező fogalmakat használ, mint például a „tradíció”, a „modernitás”, az „örökség”, és a „nosztalgia”. Ez egyfelől nehezen leküzdhető problémákat jelent, de ugyanakkor hasznos kérdések sorát veti fel a fogalmakkal és modellekkel kapcsolatban, melyek mint adott létezők fölött könnyedén átsiklottunk volna.

Sharon Macdonald fogalma, a „past presencing” hivatott megjeleníteni az emlékezet és a múlt kapcsolatának antropológiai vizsgálatát, melynek során a kutató azokat a változatos módokat hivatott feltárni, ahogy az egyének életük pillanatnyi jelenében átélik, újraalkotják és megjelenítik a múltat (Macdonald 2016:234.). Vagyis a kortárs diszciplína eltér a történelmi antropológiától, mert az elmúlt események etnográfiai feltárásán túllépve, figyelmének középpontjába azok jelenbeli megteremtődése került. Ahogy Silverman és Gulliver írja: „a múlt összekötése a jelennel jellegzetesen antropológiai cselekvés”. (Silverman–Gulliver 1992:35.) Ez a megközelítés a történelem és az emlékezet problematikus megkülönböztetését is áthidalja. Túllép mindazon elképzeléseken, melyekben a történelem igazolt, tényszerű valóságként jelenik meg, amihez képest az egyéni emlékezet csupán esetlegesen és viszonylagosan értelmezhető színpoltként kapcsolható; mindazon ellentétes elképzeléseken, ahol a történelem kanonizált, tehát erősen megkérdőjelezhető konstrukcióként jelenik meg, amelyet csak az egyéni emlékezetek széthúzó közlései képesek teljessé tenni. Ugyanakkor az emlékezet egy külön kutatásterületként is létezik, ahol a kognitív kapacitások és a mentális viszonyulások egyeztetése, a felejtés és emlékezés összetett folyamatai és a megemlékezés és visszaemlékezés közti különbségek mind felmerülhetnek. És új módszertani kihívást jelent annak rögzítése, hogy a társadalomtörténet és a kulturális emlékezet működését hajlamosak vagyunk megfélemlíteni a személyes emlékezet modelljeinek, és így a kapcsolódó folyamatokat is önkéntelenül társadalmi szinten honosítjuk meg. Sharon Macdonald mindezen problémák és vitatott fogalmi keretek „átugrása”, feloldása érdekében hozta létre a fogalmat. Némileg hasonló megközelítést nyújt az elsősorban a skandináv országokban és a német antropológia területén használatos fogalom, a „történelmi öntudat”. Ennek a használata – a történelem és

emlékezet helyett – azzal az előnnyel jár, hogy azonnal felhívja figyelmünket a mögöttes keretszerkezetekre, amelyek felhasználásával a múlt konceptualizálódik és megőrződik. Macdonald értelmezésében ugyanakkor „történelmi öntudat” fogalma olyan folyamatokra szűkíti a vizsgálatot, melyekben az egyének tudatosan, ha úgy tetszik, öntudatosan vesznek részt, és elsősorban a múlt megjelenítésének tudati folyamataira koncentrálnak, elhanyagolva a múlttal létesíthető performatív és gyakorlati kapcsolatokat. A „past presencing” ezzel szemben mindazon folyamatoknak figyelmet szentel, melyeken keresztül a múlt megjelenhet és megjeleníthető a jelenben (Macdonald 2016:335.).

Az ilyen elemzésekkor egy prezentista álláspontra kell helyezkedni, abból a megközelítésből kiindulva, hogy az elemzés jelene szükségszerűen múlttá válik, mint ahogy minden lejegyzett, jelenben bekövetkező esemény automatikusan múlttá lesz. A jelen így csak mint elemzési nézőpont jelenik meg, és nem állítható, hogy kiemelt jelentőséggel bírna a múlttal szemben, éppen ellenkezőleg, a jövő születése tulajdonképpen a múlt jelenben történő megtestesülésén keresztül történik.

A kutatás során fontos annak a tudatosítása, hogy az egyes elemzési ráközelítések nem jelentik azt, hogy az ezáltal eltűnő részletek érdektelenek lennének. Ez az elemzés különböző dimenziói között folyamatosan jelen lévő feszültség azonban olyan sajátossága a kortárs antropológiának, ami a diszciplína erejét és életközelségét biztosítja.

Hobsbawn „feltalált tradíciók” elképzelése a tradíciókat a gyors beágyazódás felől ragadta meg (Hobsbawn 1983a:1.) – ennek részeként jelenik meg az azokat a valóságosnál messzebbre visszavezető történelemgyártás. Egyben felveti a kitalált és nem kitalált tradíciók lehetséges elkülönítését, melyben az utóbbiak eredetét a politikai érdekképviselőken kívül helyezte és ezáltal autentikusabbnak feltételezte. A „tradicionális társadalmak” e feltevés szerint – politikai és társadalmi stabilitásuknak köszönhetően – kevesebb kitalált tradícióval dolgoznak. Eric Wolf 1982-ben megjelent, Európa és a történelem nélküli népek című könyve ugyanakkor rámutat, hogy több nem európai kultúrát is – tévesen – tradicionálisnak és változatlanul bélyegeztek, mint történelmen kívüli entitásokat, ami egybecsengett azzal a szereppel, amelyet Európa önképének konstrukciójában be kellett tölteniük. Az elindult diskurzus rávilágított, hogy ugyanez maga Európa egyes területeire is igaz, különösen azokra, amelyek az antropológusok körében kedvelt terepek számítottak, így a nemzeti és globális politikai-történelmi folyamatoktól kevésbé szennyezett, ideális területeknek minősítették őket, ahol még feltárhatóak az autentikus tradíciók. Ezt a megközelítést az antropológusok úgy kívánták megszelídíteni, hogy a marginális területek vélhetően egy nagyobb történelmi és

politikai folyamat részét képezik az etnográfiai jelenben, tehát nem „leválasztottak” a kutató idejéről (Macdonald 2016:238.). A Hebridákon kutatók a látszólagos tradicionális életstratégiákra példaként „crofting” gyakorlatát mutatták fel. A crofting egy kis bérelt földterületen végzett, önellátásra irányuló gazdálkodási rendszer, amely a romantikus közhiedelemmel ellentétben nem az ősi életmód maradványa volt, hanem a tizenkilencedik századi kapitalista fejlődés eredménye, melynek során a földtulajdonosok a profitmaximalizálás érdekében előnytelen bérleti feltételekbe kényszerítették a helyi közösségeket (Macdonald 2016:237.). Ez nem jelenti azt, hogy ez az életmód az azóta eltelt időben ne kapott volna új jelentéseket, de az etnográfusok feladatuknak érezték, hogy a jelenség mögé nézzenek, és feltárják, honnan eredeztethető a tradicionális értelmezés, a kapcsolódó fogalmak és az azokról folyó gondolatmenetek, és mit jelenthetnek a jelen számára.

A történelmi anyagok vizsgálata nem csak a megjelenített, de a meg nem jelenített emlékek regisztrálásában és megértésében is segíthet. Macdonald skót-felföldi kutatása során a helyi történelem ismerete nélkül könnyen átsiklott volna azokon a félszavas megjegyzéseken, melyek a tizenkilencedik századi földviták utáni újraelosztásokat érintették, és így áldozatul eshetett volna a szorosán összetartó közösség képét erősítő önpropagandának. Ez ugyanakkor nem jelenti azt, hogy az antropológus feladata a romantikus önmitológiák lerombolása lenne. Éppen ellenkezőleg: a cél annak a megértése, hogy a különböző valóság-elemek elhallgatása vagy kiemelése, a különböző morális pozíciók kommunikálása miként működteti a közösség mindennapi életét.

A lokális emlékezetek és a múlt más mindennapi megjelenítési módjainak, valamint a kevésbé használt forrásoknak a kutatásával az antropológusoknak sikerült valamit feltárni, amit Kristen Hastrup „más történelmeknek” nevezett (Hastrup 1992:1.). Vagyis olyan narratívákat, amelyek eltérnek a hivatalos vagy szélesebb körben elismert értelmezésektől, ezzel demonstrálva a történelem belső pluralitását. Némely esetben az ilyen eltérő történelmek erős kihívást jelentenek, képviselnek, akár dühöt és felháborodást, vagy egyes hivatalos álláspontok szélesebb körű újraértelmezésének igényét is kiválthatják, de mindenképpen megmutatják a múlt és az állandóság természetének alternatív konceptualizálhatóságát.

Görögország több ilyen irányú kutatásnak is terepet adott. Michael Herzfeld értelmezésében a terület egyedi ambivalenciában létezik: egyfelől Európa őse, tehát bizonyos értelemben európaibb minden más országnál, másfelől az új európai gazdasági és politikai berendezkedésben relatíve marginálisnak tekintett (Herzfeld 1987:6 57.). Ehhez hozzájárul az

Oszmán Birodalom, a második világháború, valamint a görög polgárháborúk komplex történelme és a hozzá kapcsolódó erős nacionalizmus, valamint az ezzel egy időben megfigyelhető erős szigeti, területi, etnikai identitás és a mozgó határok problematikája. Mindezek Görögországot igen gazdag forrásterületté tették a jelen és a múlt kapcsolatát, az emlékezet mikéntjének és hogyanjának megértését remélő kutatók számára.

Az egyik kutatási téma a nemzeti történelmek konstruálása és a lokális és regionális emlékezet viszonya, melyben a hivatalos narratívák megerősödhetnek vagy megkérdőjeleződhetnek. Anastasia Karakasidou *Fields of Wheat, hills of Blood: Passage to Greek Macedonia 1870–1990* című könyvében (Karakasidou 1997) több kérdés is felmerül a nacionalista narratívával szemben. Karakasidou egy olyan modell felállításával kezdi elemzését, melyben a „helyi görögök” elkülöníthetők a „menekültektől”, akik a későbbiekben érkeztek, és etnográfiai-történeti kutatásai során visszafelé dolgozva kérdőjelezte meg a „tisza görög történelem” az ókori Makedón Királyságig vezető hivatalos narratíváját, amely a mai görögséget közvetlenül és evidensen az ókori Hellász görögségéből eredezteti, és az újkori Görögországot Hellász egyenes folytatójának tekinti. Miközben szláv nyelvű népcsoportok nem csak hogy jelen voltak Makedónia területén, de szerves részét képezték a mindenkori államalakulatnak, a hivatalos nemzeti történelemből egyszerűen „kiírták” őket, ami családtörténeti szinten a származás elfedéséhez vezetett. A független szláv Macedónia nemzetközi elismertetése körüli feszült légkörben Karakasidou munkáját széles körben nemzetellenesnek nyilvánította a görög politikai és akadémiai közvélemény (Macdonald 2016:239.). Ez a példa nem csak azt mutatja meg, mekkora jelentőséget tulajdonítanak a nemzeti történelemnek, hanem azt is, hogy milyen nehézségekre számíthat egy antropológus, aki a saját országában kíván foglalkozni a kérdéskörrel. Nyilvánvalóan nem tekinthető véletlennek, hogy a görög történelmet tárgyaló, hasonló kutatásokat végző antropológusok mind más országból érkeztek, és maga Karakasidou is részben külföldön végezte tanulmányait, és bár a hazájában élt, könyvét nem görögül publikálta. Karakasidou számára a legnagyobb kihívást az jelentette, hogy az a „tisza görög történelem” modell, melyet elemzés alá vont, a többségi görög társadalom, a kutatásban résztvevők és az adatközlők számára is elfogadott és valóságos volt (Macdonald 2016:244.). Az alternatív vagy más történelmek nem csak a történelmi forrásművekben, de a hétköznapokban is másodlagosak és láthatatlanok voltak. Michael Herzfeld a krétai Réthimnóban végzett kutatása kapcsán így írt a történelmi eseményekkel kapcsolatos kötelező kerülőutakról: „a nemzeti ideál kritikája elképzelhetetlen”, Anna Collard Görögország középső részén végzett terepmunkája során meglepetten észlelte, hogy adatközlői az oszmán megszállással kapcsolatban olyan

megjegyzéseket tettek mindennapi kommunikációjukban, mintha maguk is átéltek volna a periódust, miközben a közelmúlt traumatikus eseményeit, a görög zsidóság elhurcolását és a német megszállást egyszerűen ignorálták. A „réggebbi múlt” preferálása érthetővé válik, amennyiben belátjuk, hogy az oszmán elnyomást a „szabadságharc, a nemzeti ellenállás, a hazafias és hősi cselekedetek” időszakaként ünnepelték a már független és egységes Görögország polgárai, akik ezt a korszakot „fontos építőelemnek tekintették a nemzeti hazafias kultúra, a görög hősiesség és az egységes görög nemzet” történetében (Collard 1989:96.), ráadásul lehetőséget adott rá, hogy beszéljenek a nagy nemzeti narratívába kevésbé illeszkedő, és épp az oszmán uralom idején itt-ott megélt területi függetlenségről (Collard 1989:97.). Ez is jól mutatja, milyen szelektíven használható a társadalmi emlékezet, hogy morálisan visszaigazolja a jelent. Collard munkája arra is rávilágít, hogy a falusiak nem csak saját szelektált történelmüket hozták létre, hanem egyben átléptek bizonyos állandókat is, mint amilyen egyes korszakok egymásra tolása, felecserelése, és távoli emlékek közvetlen tapasztalattá emelése.

Michael Herzfield kutatása nem csak más történelmek, hanem más történelmi öntudatok létezésére is ráirányítja a figyelmünket. 1991-es könyvében – *Place in History – Réthimno* város lakosainak küzdelméről ír, amit a központi bürokráciával folytatnak azzal kapcsolatban, milyen változtatások megengedettek régi lakóházaikon. Herzfield e banálisnak tetsző civakodás mögött egy valódi küzdelmet fedezett fel, amelyben a polgárok „az időből kiszakított múltból és az elidegenített jelenből igyekeznek visszakövetelni az életüket, és kialakítani más típusú történelmi öntudatokat” (Herzfield 1991:9.), amelyek eltérnek a modern bürokratikus nemzetállam által létrehozott „monumentális történelem és idő” elvárásaitól. Ezek az eltérő öntudatok véleménye szerint a „történelmi időben” gyökereznek, és nem a hivatalos narratívákban. „A monumentális és a társadalmi idő között diszkurzív szakadék tátong, amely elválasztja egymástól a történelem köznapi és hivatalos megértését. A társadalmi idő a mindennapi tapasztalások örleménye. Felette áll annak az időnek, amelyben az eseményeket nem lehet megjósolni, de minden erőfeszítés megtehető azok befolyásolása érdekében. Ez az az idő, amely az események valóságosságát megadja, lévén mindegyiket egyediként kezeli. A monumentális idő ellenben reduktív és generikus. Az eseményeket valami felsőbbrendű végzet megtestesüléseként kezeli, és a társadalmi tapasztalatot kollektív kiszámíthatósággá redukálja. Központjában a múlt áll, melyet kategóriák és sztereotípiák építenek fel.” (Herzfeld 1991:11.) Herzfeld a műemlékvédelem körül kialakuló küzdelemben nem csupán azt mutatja meg, hogy az egyes emberek eltérő történelmi narratívákat

alkalmaznak saját valóságuk megalkotására, hanem azt is, hogy e narratívák miként kapcsolódnak össze az aktuális társadalmi viszonylatokkal, és ekképp milyen hatással vannak a város jelenére, sőt jövőjére is.

David Sutton *Memories Cast in Stone: The Relevance of the Past in Everyday Life* című, 1998-as könyve Kálimnosz szigetének közösségével kapcsolatban veti fel a kérdést: „Miként nyer fontosságot a múlt a jelenben?” (Sutton 1998:9.) Sutton könyve a hétköznapi diszkurzív jelenetekre koncentrálnak, párbeszéd, megjegyzések és hosszabb narratívák elemzése köré épül fel. Ennek köszönhetően gazdag tárát mutatja fel a történelemtől beszélés módjainak, mint amilyen a múlt-darabok a jelennel analóg mintázatokként történő felhasználása. Mint írja, a történelmi tudat „sokféle formában jelenik meg, túl az írott és szóbeli történelmen” (Sutton 1998:11.), és ezek nem szükségszerűen az igazságok azonos verzióit képviselik: „a diszkurzív, narratív történelmi tudat olykor megerősítést, máskor cáfolatot nyer a rokonsági és ritualizált gyakorlatokon keresztül”.

Az modern társadalmak a „múltat a jelenben aktív és élő erőként értelmezik” (Sutton 1998:203.). Sutton véleménye szerint a múlt ilyen jelenvalósága veszélyes lehet a jelenre nézve. A „leválasztott történelem”, melyet a turisták számára fogyaszthatóvá tettek és múzeumokba zártak, és amely a nosztalgia tárgyává silányult, az antropológiai kutatásoknak köszönhetően megmutatta igazi arcát és valódi természetét, amely közel sem olyan leválasztott, mint gondolhatnánk.

Az emlékezet paradoxona, hogy miközben egy már elmúlt eseményre irányul, szükségszerűen csakis a jelenben valósul meg. Ezáltal az el nem múlás egyetlen hatékony eszköze, amely nagy erővel kapaszkodik a mentálisan, sőt a fizikailag megélt jelenbe is. Az emlékezet így nagyon is fizikai dolgokon keresztül ragadható meg, amint arra Alyssa Grossman is utal „sétáló-kutatásai” során, amikor Bukarest társadalmi emlékezetét igyekszik film formájában rögzíteni, illetve az „emlékezet-étkezések” során, amikor a szocialista múlt jellemző ízeinek elfogyasztásán keresztül hívja életre adatközlői a korra vonatkozó összetett emlékeit.

Az emlékezés kiemelt helyet foglal el a modernitásban, ám a felejtés is szükségszerű a társadalom fennmaradása és egészsége érdekében, ahogy arra Paul Ricoeur, Friedrich Nietzsche és Marc Augé is rámutatott (Stone 2013:102.). A genocídiumon azonban kevésbé fog az akaratlagos feledés. A genocídium olyan mélyre ható sebeket okozott, hogy még az emlékezésen keresztül is megsebezheti a társadalmakat – tényleges bekövetkezése előtt és után is. A genocídium összekötődik az emlékezettel, az egyén szintjén a trauma, a kollektíva

szintjén a sztereotípiák létrehozása, az előítéletek és népiertásokat követő politikai tettek formájában. A kollektív emlékezet nem egy kvázi misztikus hitre épít, és nem is a társadalmak organikus létezésére, ahogy azt egyébiránt a genocídiumot elkövetők egy része gondolja, sokkal inkább arra a gondolatra, hogy az egyénnek az értékes emberi létezéshez, vagyis ahhoz, hogy értelmezhető emlékezete legyen, társadalmi környezetben kell léteznie (Kansteiner 2002:188.). A neurológusok újabb kutatásai arra engednek következtetni, hogy az emlékezet és az én képzelete eredendően összekapcsolódik. Ez az elképzelés Émile Durkheim és Maurice Halbwachs munkásságában gyökerezik, és bizonyos értelemben Paul Ricoeur egyik utolsó munkájában, a 2000-ben megjelent *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*-ben (Emlékezet, történelem, felejtés) éri el a csúcspontját, melyben a metodológiai individualizmust a metodológiai holizmus felé fordítja el (Stone 2013:103.). A társadalmaknak, közösségeknek nincs a szó objektív neurológiai értelmében memóriája, de mégis beszélhetünk kollektív emlékezetéről, az azt alkotó személyek emlékeinek kommunikációjáról és annak értelmezéséről. Ilyen módon a közösség emlékezete megfigyelhetővé válik a kutató számára, a genderhez és osztályhoz hasonlóan kritikai analízis tárgya lehet, és elméleti összevetésben megvizsgálható. Mi az, ami kiemelt jelentőséggel bír benne, és mi az, amit kihagynak belőle?

A történészek korábban a nemzetek emlékműveinek és az emlékezés egyéb helyszíneinek vizsgálatával igyekeztek következtetéseket levonni a nemzet önidentifikációjával kapcsolatban, amely ezeken a helyeken van a térbe horgonyozva. Különös tekintettel arra, mit emelnek ki, és mit hagynak el a múlt eme teátrális reprezentációjakor. A kortárs kutatók azonban egyre kritikusabban fordulnak az ilyen megközelítések felé, azzal érvelve, hogy túlságosan nagy hangsúlyt fektetnek a materiálisan megjelenő esztétikára, melynek értelmezése a társadalomban az idővel változik, így maguk a jelentések sem tekinthetők állandónak (Confino–Fritzsche 2002; Confino 2006; Stone 2013). A katolikus lengyel társadalom számára Auschwitz jelentése a hidegháború után, a helyszín internacionalizálódásával, eltér a szocialista diktatúra alatt megéltől. Az idegen megszállás szörnyűségének metaforájából a holokauszt-bűntudat europánizációjának helyszínévé vált (Kansteiner 2002:180.). A kritikusok szerint arra kell helyezni a hangsúlyt, hogy az emlékezettel kapcsolatos konfliktusok miként befolyásolják a társadalmi kapcsolatokat. Más szavakkal: az emlékezet és hatalom kapcsolatát kell kutatni.

Wulf Kansteiner az emlékezet kutatóit arra vezetné, hogy pontosabban határozzák meg az egyéni és közösségi emlékezetet, és a reprezentáció helyett a befogadásra összpontosítsanak. A közösségi emlékezet értelmezésére három történelmi faktort javasol. Az intellektuális és

kulturális tradíciókat, amelyek a kulturális emlékezet reprezentációjának keretét adják. Az emlékezet-alkotókat, akik szelektíven használják és módosítják ezeket a tradíciókat. Az emlékezet-fogyasztókat, akik az így létrehozottakat használják, ignorálják, módosítják pillanatnyi érdekeik szerint (Kansteiner 2002:181.).

A történészek nem csak vizsgálják az emlékezetet, ők maguk is részei egy kultúrának, amely az emlékezet csömörétől szenved. Az emlékezetkultúra kritikusai arra hívják fel figyelmünket, hogy az örökséghez hasonlóan az emlékezet is kirekesztő, reakciós és nosztalgikus.

Az emlékezet a veszélyesebb identitásteremtő eszközök közé tartozik (Stone 2013:105.). Ezért aztán a szerzőknek el kell gondolkodniuk saját szerepükön, amit az emlékezetpolitikában betöltenek, különösen az olyan témák esetén, mint a genocídium. Az emlékezet és a történelem azonban elválaszthatatlanok. Az a pillanat, amikor az emberek el tudják mondani, „mi történt”, továbbra is történetírás kezdőpontja lesz. A genocídium és emlékezet kapcsolatának vizsgálata nem más, mint annak megértése, miként mozgósítják múltbeli atrocitások és győzelmek az egyén jelenbeli közösségi emlékezetét, megmutatva, miként traumatizálódtak egyének és társadalmak egy genocídium során, és annak a vizsgálatát, hogy a poszt-genocídium megemlékezések miként tartják fenn az emlékezetet és a traumát (O'Neill–Hinton 2009:16.). A genocídium jogi koncepciója, a genocídium mint jogi fogalom nem csak az egyének bűnösségének megállapítását szolgálta, legalább olyan mértékben a történelem és kollektív emlékezet kérdése. A genocídium és az emlékezet elválaszthatatlanok, hiszen a kulturális teher, amit képvisel, legalább akkora, mint a bűncselekmény borzalma.

Egy genocídium megítélésékor vonzó azt gondolni, hogy az elkövetők felsőbbrendűségük teljes tudatában, egy arrogáns ideológia teljes elfogadásával felfegyverkezve indulnak a gyengék ellen. Létezik egy elmélet, mely szerint a holokauszt mögötti mélylélektani törekvés az erkölcsi törvények, a tízparancsolat elleni lázadás volt, és a népirtás elkövetéséhez való jog visszaállításának kísérlete, hasonlóan a potens, militáns antik kultúrákhoz (Heinsohn 2000:414.). Nem nehéz ilyen retorikát találni, s nem csak a náci ideológiában – bármely gyarmati birodalom legitimációs ideológiájában. Mindezek ellenére a genocídium bekövetkezését mindig a hatalom – és a hatalom erejébe vetett bizalom – megrendülése előzi meg. Egy olyan birodalmi vagy nemzeti krízis, melyet bizonytalanság, egzisztenciális fenyegetettség-érzet követ. A szomorú igazság, hogy tetteiket abban a bizonyosságban követik el, miszerint ellenkező esetben elkerülhetetlenül velük történe meg ugyanez. Más szavakkal: a barbár tettek igazolása a barbár tettektől való félelem. A németek nem azért követték el mészárlásokat Német Délnyugat-Afrikában, a mai Namíbia területén 1904 és 1908 között,

mert arrogáns magabiztossággal uralták a gyarmatot és annak népességét. Éppen ellenkezőleg, az indíték a saját életben maradásuk (vélt) egyetlen biztosítéka volt. Ruandában a legalább 1959-től éleződő tuszi–hutu ellentét adta a genocídium előzményét. Az Oszmán Birodalomban az örmény lakosságnak csak kis százaléka csatlakozott az állami hatalom elleni felkeléshez. Ezen indokok egyike sem teszi szükségessé a megcélzott populáció megsemmisítését. Ami mobilizálta őket, ami a fenyegetettség-érzetet elviselhetetlen szintre juttatta, egészen addig a pontig, ahol a genocídium már elfogadható lépésnek tűnt – az emlékezet által alátámasztott félelem volt (Schaller - Zimmerer 2008:311.). Az elnyomás vagy az árulás emléke. A múlt szenvedéseinek kollektív emlékezete mindig hozzákapcsolódik a jelenben megélt krízishez, kulturális jelentéssel töltve fel azt. A krízis pillanatában a közösség teljes történelmének kudarcai, fájdalmai és félelmei sűrűsödnek össze s egyesülnek a feloldhatatlanság érzetével.

Sztálin diktatúrája és Pol Pot Kambodzsája is jó példák erre. A Szovjetunióban a kulákok konstrukciója, az éhezéstől és belső konfliktusoktól való félelem, az elképzelés, mely szerint a mezőgazdaságot kézben tartó földművesek felhalmozzák az élelmet, és megtagadják azt a nekik kiszolgáltatott többségtől, tette elfogadhatóvá a vidék elnyomását és terrorizálását. Hasonlóan a Vörös Khmer támogatottsága is részben az amerikai légicsapásokkal magyarázható. Pol Pot rezsimjének kegyetlensége, a kambodzsai lakosság önmaga ellen elkövetett, négy évig elhúzódó genocídiuma azonban aligha magyarázható ezzel. A vietnami megszállástól való ősi rettegés, a franciákkal vívott gyarmati háborúk szenvedései, Norodom Szihanuk herceg parasztsággal szembeni ellenszenvé olyan emlékezethalmaz lehetett, amely tömegeket sodort a Vörös Khmer karjaiba. A rezsim ígérete agrárkommunista programja megvalósításán túl a hajdani Khmer Birodalom nagyságának visszaállítása volt. Ben Kiernan értelmezésében „a kambodzsai társadalom totális újrarendezése Pol Pot alatt a mítosz erejét demonstrálta” (Kiernan 2008:219.). Ruandában ugyancsak a félelmek, tévképzetek, fantáziák, a tényleges tuszi–hutu ellentét és a koloniális uralom emlékeire épült a genocídium 1994-ben. A szomszédos Ugandában született tuszik az RPF katonáiként, a hazatérés érzetével és erős ruandai identitással tekintettek szüleik hazája felé. Ahogy az 1990-ben kirobbant polgárháborút lezáró 1993-as arushai megállapodás kezdett halványulni, a hutu szélsőségesek uszító tusziellenes propagandába fogtak, mobilizálták a kolonialista időszakban kívülről elrendezett tuszi hatalom emlékezetét (Stone 2013:106.). Miközben a nyugati gyarmatosítók valóban etnicizálták a két népcsoportot, az 1960-as évek polgárháborúit leszámítva nem volt történelmi háborúskodás közöttük. Csak az egyre elkerülhetlenebbnek tűnő háború fenyegetettségével kezdték el a hutu szélsőségesek felkorbácsolni a kedélyeket az 1959 előtti

tuszi uralom és a gyarmatosítás elnyomásának emlékeivel. Sikeresen meggyőzve a hutu népesség egy jelentős részét, hogy meg kell támadnia tuszi honfitársait, ha el akarja kerülni saját pusztulát. Mindezen hatásmechanizmusok fontosságának megállapítása mellett le kell szögezni, hogy a genocídiumban való részvételi hajlandóság és az események véressége mégsem az állami propaganda médiaüzenetének elfogadásától függött, hanem a frontvonalhoz való közelségétől és a közeledő RPF-től való félelemtől (Pottier 2002:130.). Hasonló eredményességgel mozgósította a közösségi emlékezetet az RPF is a háború alatt és a genocídiumot követő hatalomátvételüket követően is. Az RPF kormányát viszont egyre több kritika érte, amiért a társadalom harmonizációját az úgynevezett „gyarmatosítás előtti” társadalmi berendezkedésről kívánja mintázni, ami kizárólag a tuszi származású lakosságot akarja vezető pozícióba helyezni, és mely az áldozat-szereppel legitimálja dominancia-törekvéseit. Félelmekre ad okot, hogy mind a hivatkozott történelmi időszak, mind a 1994-es genocídium emlékezete politikai eszközzé vált. Melyet elsősorban nem a megbékítésre és a társadalmi kapcsolatok újraépítésére használnak, hanem a környező országokba menekült hutu állampolgárok kollektív elkövetőként való azonosítására, és a nemzetközi szintű „büntudat-narratívák” erősítésére, vagyis lényegében az RPF hatalmának megerősítésére, és a Kivu-tó környékén végrehajtott kegyetlenkedések és természeti kizsákmányolás igazolására (Pottier 2002:130.).

Alighanem az ide kapcsolódó leghírhedtebb példa Slobodan Milošević 1989. június 28-i beszéde, amit a rigómezei (Koszovó Polje-i) csata hatszázadik évfordulóján mondott el. A csata a szerb kulturális emlékezetben az önálló államiság végét, a török hódoltság kezdetét jelentette, de egyben a morális győzelmet is. A csatát övező legenda szakralizálta az eseményt, Koszovót a szerbség „mennyei királyságává” tette, amire örökös joga van. És Milošević most ezt a mennyei királyságot ígéri nekik, amelyet, ha kell, fegyverrel vesznek vissza. A mítosz nem csak a szerb nemzet helyét jelöli ki a metafizikai térben, de megerősíti történelmi kontinuitását és ezzel együtt Koszovó feletti uralmának örökös jogát is (Stone 2013:108.). Ugyanakkor annak az elképzelésnek is értelmet ad, miszerint Koszovó iszlám közösségének tagjai a szerbség árulói. A beszéd a szerb sovinizmus hatalomra jutásának kulcspillanata, a mítosz pedig alapvetően határozta meg etnonacionalista politikát és a szerb nemzeti öntudat felkorbácsolását. Bár a jelentőségét lehet túlbecsülni, a szerb nemzeti emlékezet ezen manipulációja – melynek működtetése Milošević mellett a helyiek aktivitását is megkövetelte – elengedhetetlen kulcsa a jugoszláv háború etnikai tisztogatásainak megértésének. Különösen az „etnikai albánok” Koszovóból történő kizsákmányolásának kísérlete

esetében, melynek bekövetkeztekor Szerbia már pária állam volt a nemzetközi közösség szemében. A szélsőségesek azért tudták átvenni a hatalmat a józanabbak felett, mert kellően nagyszámú befogadóra talált az elképzelés, hogy – mint azt a Koszovó Polje-i csata megmutatta – az erősebbeknek kell félnie a gyengéktől.

A Koszovó-mítosznál, ami a szerb mélyemlékezetet jelenti, talán fontosabb a második világháborús emlékezet. A szerb és horvát paramilitáris csoportok csetnikekként, illetve usztasákként való önazonosítása a háborús események tudatos visszhangja volt. Annak a felelevenítése, amikor a független Horvátország – valójában klerikális-fasiszta vezetésű náci bábállam – katonái szerbek, zsidók és romák tízezreit mészárolták le (Stone 2013:109.). A történetírás ma nem vonja kétségbe, hogy a második világháború alatt a horvátországi szerbek genocídium áldozataivá váltak, de a tényleges halottak számának manipulációja a nyolcvanas és kilencvenes években radikálisan hozzájárult a szerb–horvát viszonyok elmergesedéséhez. Frnajo Tudjman, Horvátország 1990-ben megválasztott elnöke nem csak neofasiszta holokauszt-tagadó volt, de a szerbekkel szembeni atrocitásokat is tagadta. A szerb politikusok és történészek ezzel szemben előszeretettel túlozták el a szerb áldozatok számát, hogy növeljék a félelemérzetet a szerb lakosság, különösen a szerb határokon kívül élők körében. A stratégia nagyon hatékonynak bizonyult. A közösségi emlékezetben gyökerező, egy lehetséges jövőbeli genocídiumtól való félelem a korábban békés közösségeket etnikai csoportokra osztotta. „Mindenkit traumatizált a második világháború atrocitásainak emlegetése, még azokat is, akikre a nacionalizmus szólamai hatástalannak tűntek.” (Denitch 1996:81.)

A holokauszt is megvizsgálható az emlékezet lencséjén keresztül. Dirk Moses elmélete szerint a megértéshez ebben az esetben is keretként használható a gyarmati terjeszkedés, a biztonsági félelmek, az alárendeltség megbosszulása. Hitler az indiai és amerikai gyarmatosítási tapasztalatokból építette fel saját európai gyarmati stratégiáját. Az ukránokkal, lengyelekkel és más leigázott népekkel szembeni eljárás is igazolni látszik a gyarmati mintázatot, amelyben a „bennszülöttek” rabszolgamunka-tartalékká, pusztá emberi erőforrássá váltak. A zsidó lakosság kiirtása Moses értelmezésében csak részben tekinthető efféle „gyarmatosító” szándék következményének, mivel Hitler ezzel az eszközzel akarta felszabadítani a „német” populációt a vélelmezett idegen, ebben az esetben a „zsidó” uralom alól. Míg a szlávokat Untermenschnek, ember alatti entitásnak, tehát szolgaságra alkalmasnak tekintette, a zsidóságot félte, mint a világot uralni akaró erőt, ezért megsemmisítésükre nemzeti felszabadulásként tekintett. Moses rendszerében a második világháború genocídiuma legalább

annyira a nemzet biztonságának megteremtésére irányuló eszköz, mint a faji gyűlölet aktusa volt (Moses 2008:261.).

Az ezen az értelmezésen elindult gondolkodás egyetértést teremthet a holokausztot a genocídium modern, komparatív rendszerében értelmezni akaró kutatók és azok között, akik a náci Weltanschauung szívet alkotó faji paradigmát kevésbé kötik a fajhoz mint tudományos elmélethez, sokkal inkább az üldözési mániás, összeesküvés-elméletekhez kapcsolják. Ez utóbbi megközelítésben a nácikat kevésbé vezérelte a felsőbbrendűség érzete, és nagyobb hangsúlyt kell kapjon a zsidók hatalmától való félelmük. Ezzel jobban megérthetővé válna Goebbels törekvése, hogy propagandájában a „zsidók mindenben bűnösök” paradigma jelenjen meg a lehető leghangsúlyosabban, és ezt építse a német közvélemény gondolati mélyrétegeibe, és miért nem volt elégséges a zsidók faji különállásának bizonyítása (Moses 2008:34.). Az egzisztencialista fenyegetettség-érzet eredete a „hátba döfött nemzet” mítoszában keresendő, amely nagyon leegyszerűsítve abból áll, hogy 1918-ban a németek azért vesztették el a háborút, katonai sikereik ellenére is, mert a zsidók háttországi manipulációi térdre kényszerítették a nemzetet. Az Endkampf retorikája így legpotensebb ellenségét a zsidó figurájában találta meg. 1918 emlékezetének beépítése a náci ideológiába a traumatikus emlékezet erejének iskolapéldája, amit Mark Levene az elkövetők „soha többé” szindrómájának nevez. 1939-ben Hitler így fakadt ki a cseh külügyminiszternek: „1918. november 9-ét nem rendezhették meg büntetlenül. Azt a napot meg fogjuk bosszulni... A zsidók meg lesznek semmisítve a földünkön.” (Herf 2008:450.)

Amikor egy genocídium megtörténik, mi marad? Sokszor semmi más, csak az emlékezet, amely maga is hiányos és tépett. A túlélők befelé fordulnak, saját testük és szellemük, illetve a közösség újraalkotására koncentrálnak (Levene 2005:197.). Ez a folyamat elválaszthatatlanul összekapcsolódik az emlékezettel. Emlékkönyvek, megemlékezések, emlékművek, a szélesebb világgal történő interakciók, mind a történetek megismertetéséről, elismertetéséről és a bűnösök felelősségre vonásáról szólnak. Ahogy az emlékezet traumái hozzájárultak az elkövetők mozgósításához, úgy a megemlékezés a túlélők számára is a védelem és az igazság eszköze lett.

Egyre több ország állít fel nemzeti vizsgálóbizottságot a saját történelmében felmerülő genocídiumok tisztázására. Az osztrákok „hosszú” amnéziája kirívó esete az emlékezéssel kapcsolatos kollektív attitűdöknek. A közép-kelet-európai országok most kezdik felfedezni, hogy a holokauszt és a nácizmus szerepet játszott az ő történetükben is. A hidegháború vége

óta meglepően sok kutatás született az európai államok kollaborációjáról, második világháborús emlékezetükről, a náci kizsákmányolásról és az áldozatok kompenzációjának lehetőségeiről. Dan Diner a kárpótlás és emlékezet kapcsolatával foglalkozik, a Holokauszt-emléknap európai naptárakba iktatása, és az európai kulturális identitás vonatkozásában. „Létezik az az egyszerű antropológiai feltevés, hogy természetes kapcsolat van a visszaszolgáltatott tulajdonjogok és a múlt emlékeinek felidézése között, vagy fordítva. A tulajdonjogok visszaszolgáltatása mint az újra felfedezett emlékezet hozománya.” (Diner 2003:39.) A tulajdon és az emlékezet közti kapcsolat valószínű, és problematikus. A nürnbergi perek jó példái az utóbbinak. A vádlottak padján ülő 22 vezető náci fotója a huszadik század egyik ikonikus képe, mely végső soron hajlamos azt az objektív valósággal ellentétes képzetet kelteni, hogy igazságot sikerült szolgáltatni az ügyben (Stone 2013:111.). A kompenzációs és/vagy helyreállító igazságszolgáltatás és a büntető igazságszolgáltatás láthatóan másfajta eredményekre törekszik, attól függően, hogy helyreállítás vagy büntetés a cél. Eichmann pere arra irányuló kísérlet volt, hogy a holokauszt emlékezetét Izrael állampolgárainak személyes tudatából a nemzetközi közösség tudatába emeljék. A poszt-genocídium perek nem alábecsülendő emlékezet-teremtő eszközök. Annak ellenére, hogy általános a vélekedés, miszerint a büntetés soha sem képes felérni a bűn mértékéhez, vagy helyrehozni azt. „A náci bűnök véleményem szerint áttörnek a jog határait, és éppen ebben áll szörnyűségük.” (Arendt 1992:54.) Érthető, hogy Kambodzától Franciaországig igyekeztek a hasonló tárgyalásokat a halogatás taktikájával elkerülni, ezáltal elkerülni a kérdés aktualitásának megőrzését. A kutatók megosztottak ebben a kérdésben is. Az ilyen mulasztások egyfelől kártékonyak és gátolják a kollektív genocídium-emlékezet létrejöttét, de a hatóságok sokszor jó okkal állnak ellen és nehezítik a poszt-genocídium tárgyalások megtartását.

Az emlékezet esetében a hangsúly sokszor a megemlékezés gyakorlatán van. Elképesztő méretű irodalom áll rendelkezésünkre a holokauszt-múzeumokról és emlékművekről. De nem csak a holokauszttal kapcsolatban lehet megvizsgálni, igaza volt-e James E. Youngnak, mikor azt mondta: az emlékművek a „közös emlékezet illúzióit” terjesztik (Young 1993:6.). A traumatikus esetekről való megemlékezés igénye származhat a felejtés vágyából is, mivel az elképzelés, miszerint az emlékmű mindig ott lesz, a problémától való elszakadást bátorítja. Bármely városon végigsétálva felfedezhetjük, hogy az emberrel emlékművek tömegei mellett haladnak el úgy, hogy azok észrevétlenek és értelmezetlenek maradnak. Eltekintve attól a tényről, hogy a genocídiumok emlékművei túlságosan kézenfekvően merítenek a holokauszt-reprezentáció tradíciójából, érdemes elgondolkodni azon, milyen emlékezetet teremt és tart

fenn egy emlékmű vagy egy múzeum. A tagadástól és felejtéstől való félelem egyre grafikusabb megjelenítésekhez vezet. A ruandai Murambiban egy iskolában, ahol több ezer tuszit mészároltak le, a halottak földi maradványait emlékműként a helyszínen hagyták. Ehhez hasonlóan az emlékhely funkciója Nyamatában, Nyarabuye-ban és Ntraramában sem a bizonyítékok bemutatása, hanem tapasztalati emlékezet bevésése. Ilyesféle célt szolgál a kambodzsai a Toul Sleng Múzeum és a Choeung Ek-emlékmű is (Stone 2013:113.). A genocídium emlékének megőrzése – a többnyire nyugati látogatók sokkolása mellett – egy új nemzeti narratíva elültetését is szolgálja. Miközben ez a fajta megemlékezés, a tények ismeretében keserű ízt is hagy az ember szájában: a Vörös Khmer vezetőinek ugyanis majdnem mindegyike elkerülte a felelősségre vonást. Az emlékhely jelentősége mindkét állam esetében abban áll, hogy a földi maradványok a helyi szokásokkal ellentétben váltak kiállítási darabokká. Mindez érthető, ha az emlékhely az átkozottság és pusztulás permanens jellegére utal. A csontok mennyisége rettegéssel és megrökönyödéssel tölti el a látogatót, ami megfelelő reprezentációja egy genocídiumnak, de e tömeges anonimitás megőrökíti a genocídium logikáját is: az egyéni emberi lények egy az elkövetők által meghatározott csoport tagjaivá történő redukcióját (Stone 2013:113.). Ebből fakad a kambodzsai emlékezet-fesztiválok megrendezése, és az áldozatul esetek nevének nevek jelentősége általában, amelyek már túlmutatnak a „nyugat” felé irányuló reprezentációs igényeken.

A genocídiumra való emlékezés azonban csak az egyik válaszlehetőség egy ilyen eseményekre. A másik elterjedt gyakorlat az akaratlagos felejtés. Az emlékezet felé forduláshoz, bár nem minden esetben, de általában időre van szükség. Az eseményekhez közel még túl mélyek a sebek. Különösen akkor, ha elkövetők és áldozatok egymás közelében kell hogy éljenek, az emlékezet elfojtása vagy legalább ennek kísérlete a múlt kezelésének egy tényleges eszköze. Buckley-Zistel ruandai interjúiban az a döbbenetes, hogy bár mindenki hivatkozik a 1994-es népirtásra, annak okait, és a tuszik és hutuk közötti ellentétek évtizedeit, a korábbi polgárháborút és tömeggyilkosságokat senki sem említette (Buckley-Zistel 2006:131.). Ami érthető, mivel az 1959-es polgárháború folyamatosan növekvő feszültsége, az ezzel kapcsolatos emlékezet mozgósítása pontosan az az időszak, amit el kellett felejteni, vagy legalábbis elkerülni, miközben maga a genocídium emlékezete nem vált tabuvá.

Boszniaiban a traumatikus események továbbra is hatással vannak a társadalomra, továbbra is fenntartják az ellenségességet, amiből a konfliktus eredetileg kirobbant. Richard Sorabji helyesen hívja fel a figyelmet rá, hogy az emlékezet vizsgálatának csapdája, ha azt a konfliktus hordozójaként azonosítjuk (Sorabji 2006:8.). Ezzel „ösi gyűlölet” típusú

érveléseket hívunk életre, és azt a képzetet alakítjuk ki, hogy a háború valami természetes esemény az adott területen. Célravezetőbb az egyéneket és emlékeiket (legyenek azok saját vagy már továbbított emlékek) az emlékezet-politika kontextusába kell helyezni, ami keretet ad az egymással versengő narratíváknak, csoport vagy állami szinten egyaránt, és ami az emberek emlékezetét egy bizonyos módon igyekszik továbbítani. Mivel a kollektív emlékezet nem valami organikus folyamat eredménye, az emlékezetet használó egyének és az emlékezetgyártó csoportok közötti kapcsolatot kell vizsgálni (Stone 2013:115.). Nem szabad azt gondolnunk, hogy az emberi elme végtelenül manipulálható, és az oktatáson vagy állami ünnepeken keresztül alapvetően lehet megváltoztatni az erősen érzelmi töltetű egyéni emlékeket.

A trauma alapvető tulajdonsága, hogy nem lehet tudatosan elnyomni. Kontrollálhatatlanul és váratlanul tör felszínre, hogy kísértse az egyént és a társadalmakat. Nincs szükség a genocídium emlékének feltárására, mivel soha nem is tűntek el. Ma már egyre többen kritikusak a kilencvenes években divatos elképzeléssel kapcsolatban, amely „traumatikus emlékezetről” beszélt. Az az elképzelés is komoly kritika tárgyává vált, hogy teljes társadalmak traumatizálhatók. Így viszont nem marad más, mint egy többé-kevésbé alkalmas metafora, és nem egy tiszta, precíz, klinikai jelentés, amit egyének esetében használhatunk.

A „holokauszt-trauma” létező koncepcióinak egyike sem alkalmas rá, hogy leírja a holokauszt-reprezentációk hatását azokra az egyénekre vagy közösségekre, amelyek az Endlösung realitásával pusztán a média közvetítésén keresztül találkoztak, oktatási vagy szórakoztató céllal. Ugyanakkor bőven találunk olyan társadalmakat, amelyek a közelmúltban, közvetlenül találkoztak a genocídiummal. Csak ezekben az esetekben használható a traumatikus emlékezet fogalma, ha használható egyáltalán. Az akaratlagos felejtés a genocídium esetében nem lehetséges. A genocídiumot átélő társadalmakban az egészséges felejtés helyett inkább az emlékezet-elnyomás kísérleteit láthatjuk. Amit elfojtunk, előbb utóbb visszatér, ahogy azt a spanyol polgárháború emlékével kapcsolatban láthatjuk napjainkban. A Boszniában tapasztalható feszültség és a Kongói Demokratikus Köztársaság esete, ahol az 1994-es erőszakot követő regionális háborúban már több millióan veszítették életüket, rámutatnak, hogy a poszt-genocídium emlékezet élet és halál kérdése.

2008 februárjában Kevin Rudd, az akkor új ausztrál miniszterelnök hivatalosan bocsánatot kért az ország bennszülött lakosságától az elrabolt gyermekeknek és családjaiknak okozott

fájdalomért, ezzel szakítva a korábbi konzervatív vezetés politikájával (Stone 2013:115.). Rudd arra a programra utalt, melynek keretein belül – a huszadik század elejétől egészen a hatvanas évekig – a félvérnek tekintett gyermekeket eltávolították az aboriginal közösségekből, és asszimilációs céllal állami intézményekbe helyezték őket. Ez a már önmagában is elítélendő program egy korábbi biológiai megoldási tervet váltott fel, mely egy szaporodási programmal a „feketék túlszaporodását” volt hivatott. Ez a program a negyvenes években véget ért, de az eredményeként megszületett gyermekekben testet öltő „probléma” megmaradt. Egy 1997-es vizsgálat megállapította, hogy a gyakorlat a Genocídium-egyezmény 2-es cikkének értelmében genocídium volt (Manne 2004:229.). Vajon megfelelő értelmezése-e ez a törvénynek, ebben kontextusban? A jelen megközelítésben érdektelen. Maga Rudd természetesen tagadja, hogy tényleges genocídium bekövetkezett volna. Tökéletes példa rá, hogy a történelmi genocídiumokkal kapcsolatos ellentmondások miként kísértik a nemzeti emlékezetet, akár generációkkal a gyarmatosító konfliktusokat követően. A genocídium elkövetése megköveteli az emlékezet mozgósítását, ahogy annak a megbüntetése is. Az eset a genocídiumot követő, különösen a nemzeti emlékezet esetében tapasztalható emlékezet-konfliktusok egy újabb aspektusára hívja fel a figyelmünket, Az ilyen konfliktusok váratlanul módokon szólhatnak bele a nemzeti politikába, és kérdőjelezhetik meg a nagy múltú és ünnepeelt nemzeti narratívákat.

Hosszú idővel a genocídium után is fellobbanhat az emlékezet-háború, mikor a csoport-narratívák veszélyeztetve érzik magukat. A nemzetépítés nem elválasztható a nemzet által létrehozott emlékezettől. A közösségi emlékezet nem a nemzet létrejötte után teremődik, hanem a nemzetalkotás folyamatának szerves része. Az emlékezés indítékai azonban ritkán tiszták.

7. Esettanulmány: Az igazság politikai reprezentációja és az egyén közvetlen tapasztalata közti eltérés problematikája a ruandai genocídiumot követően

23 évvel ezelőtt nyolcszázezer tuszi és politikailag mérsékelt hutu vesztett életét az állami irányítással végbement genocídiumban. A genocídiumot követően mind Ruanda, mind a nemzetközi közösség egyik központi célja az elkövetők és áldozatok azonosítása és rendszerezése volt. Ugyanakkor Ruanda államnak az újjáépítéssel és egy végletesen kettészakított lakossággal is kezdenie kellett valamit. Ennek érdekében a „nemzeti egység” kialakítását tette meg legfontosabb programjának, és hivatalosan megszüntette a korábban központilag jegyzett etnikai kategóriákat (Burnet 2009:80.). Ezzel az állam látszólag szakított a korábbi gyakorlattal, ám a központilag irányított nemzeti emlékezettel – az áldozat-státus politizálásán keresztül – továbbra is életben tartja az etnikai dichotómiát. Az állami hatalom, amely kizárólagos jogot formál az „ártatlanság” és „bűnösség” meghatározására, ezt a képességet uralmának alapkövévé tette. Ez az állami beavatkozás a hutu populáció többségét, akik nem vettek részt a genocídiumban, illetve a vegyes etnikai háttérű családban élőket is kitörölte a nemzeti önképből. Ezáltal az 1994-es genocídium államilag meghatározott emlékezete kizárta a nyilvános gyász megélésének lehetőségét az 1990–94-es polgárháború, az 1994-es genocídium és az 1997–2000 között zajló fegyveres felkelés áldozatainak teljes spektruma számára (Mcdoom 2013:553.).

Az 1994-es genocídium a legismertebb Ruandához kötött erőszakos esemény, ám ez az esemény egy évtizedet felölelő fegyveres konfliktus kiugróan kegyetlen epizódja volt. A kilencvenes évek egymást követő rezsimjei az államilag vezérelt erőszak légkörét teremtették meg, mely erőszak az emberek változatos osztályozása alapján találta meg az áldozatait. Ennek következményeként ruandaiak tömegei érzik magukat áldozatnak, miközben ezt a státust a genocídium utáni Ruanda vezetése nem ismeri el.

1990 októberében a Ruandai Hazafias Front (RPF), egy nagyrészt száműzetésben élő tuszikból álló lázadó csoport, megtámadta Ruandát. Szándékuk az volt, hogy felszabadítsák az országot Juvénal Habyarimana elnök diktatúrája alól. Így vette kezdetét a polgárháború, és egyenes következményeként megjelent az etnikai gyűlölet retorikája, melyet a radikalizálódó hutu hatalmi csoportok aztán felhasználtak az 1994-es események során. Ezzel egy időben, és némileg ellentmondásosan, a kilencvenes évek eleje a demokratizálódás, az ellenzéki csoportok megjelenésének időszaka is volt. Habyarimana rezsimje végül kénytelen volt béketárgyalásokat kezdeményezni az RPF-fel, és létrejött egy hatalommegosztási egyezmény,

melynek értelmében az az RPF és a ruandai belső ellenzék is helyet kapott az ország életében. Ám a hadsereg, a Forces Armées Rwandan (FAR) és az elnök erői is zaklatták, megfélemlítették és meggyilkolták a rezsim ellenzéki erőit és a helyzettel kapcsolatban kritikát megfogalmazó újságírókat és jogvédőket (Mcdoom 2013:574.).

1994 áprilisában, Habyarimana elnök meggyilkolását követően, radikális hutu csoportok a hatalommegosztási egyezmény ellen foglaltak állást, és azonnal elkezdték a gyilkosságsorozatot, melyet ma ruandai népirtásnak nevezünk. Április és július között a tuszi lakosság mellett a elnök korábbi ellenzéke, az emberi jogi aktivisták, újságírók és az erőszakban részt venni nem kívánók mind célponttá váltak. A genocídiumnak végül az vetett véget, hogy az RPF az ország területének többsége felett megszerezte az uralmat (Mcdoom 2013:574). Ez a fegyveres területfoglalás azonban a radikális hutu vezetők mellett több mint egymillió polgárt is az ország elhagyására kényszerített. Az RPF a konfliktust követően is hatalmon marad, és 1994 és 2003 között „egyezményes diktatúra” formájában irányította az országot, majd a parlamenti és elnökválasztást követően névlegesen végbement demokratizálódás után más formában, de továbbra is a hatalom kizárólagos birtokosa maradt. Az RPF béketeremtő, megmentő erőként jelenik meg a ruandai, de még a nemzetközi diskurzusban is, uralmuk azonban, etnikai származástól függetlenül, távolról se univerzálisan pozitív. 1994 és 1995 során az RPF katonai ága tisztázatlan számú hutu és tuszi civilt gyilkolt meg. 1996-ban az RPF elrendelte a zairei határon élő menekültek százezreinek erőszakos visszatelepítését, és a „banyamulenge felkelés” álcája alatt további több százezer menekültet mészároltak le Kelet-Zaire területén. A Ruanda belső területein élő polgárok pedig 1997 és 1999 között az RPF és az (főleg korábbi) FAR katonák, illetve a menekülttáborokból toborzott fiatalok alkotta ellenálló erők szorításában találták magukat. A kegyetlen három év során mindkét oldal a civil lakosságot terrorizálta. 1999-ben az RPF új taktikát választott, és a civil lakosságot áttelepítette az ország északnyugati részére, így választva el az ellenállókat az erőforrásaiktól. Az áttelepítés civil áldozatainak száma tisztázatlan, de a taktika sikeres volt, és a felkelőket a Kongói Demokratikus Köztársaság (1977-ig Zaire) keleti területeire szorították (Mcdoom 2013:566.).

A genocídiumot követően, 1994 júliusától az RPF a hatalom birtokosa Ruandában. A militáns lázadó csoport hatalomra kerülésekor egy lerombolt országgal szembesült, mely rombolás egy részéért ő maga volt a felelős. Az országban maradt polgárok a genocídium sokkjának hatására minden etnikai megkülönböztetést – és annak bármilyen politikai megjelenését – elleneztek, és a nemzetközi figyelemben bízva, az RPF-től gyors újjáépítést, demokratizálódást reméltek. Az RPF az elvárásoknak megfelelően az „Új Ruanda”

nemzetépítési projektbe kezdett, amely egyfelől az etnikai megosztottság felszámolását, másfelől óriási menekülthullámok okán kialakult társadalmi különbségek kezelését célozta (Burnet 2009:82.).

Az RPF hatalomra kerülését követően az ötvenes, hatvanas és hetvenes években a környező országokba menekült ruandaiak és leszármazottaik tömegei kezdtek el visszaáramlani az országba. A „visszatérők”, ahogy Ruandában nevezték őket, az RPF-re mint a „mi hadseregünkre” tekintettek, és maguk is győztes hódítok attitűdjével tértek vissza korábbi hazájukba, amit tovább erősített a lelki elválasztottság, a Ruandát el nem hagyó civil társadalommal szembeni bizalmatlanság tovább erősített (Burnet 2009:83.). Minden túlélővel, még a konfliktuszónákat elkerülő civilekkel szembeni bánásmódot is, etnikai hovatartozástól függetlenül, a kollaboráció gyanúja határozta meg. A visszatérők között is gyakoriak voltak a konfliktusok, mivel száműzetésük változatos körülményeinek következtében eltérő élményekkel, gazdasági lehetőségekkel, és akár nyelvvvel rendelkeztek.

Az állampolgárok ilyen eltérő és egymással szembehelyezkedő marginalizáltság-élménye, a száműzetés, az identitás alapú erőszak, az állami erőszak a genocídium alatt, azt megelőzően és azt követően, valamint a nyelvi törésvonalak mind olyan tényezők, melyek megnehezítik egy közös nemzeti identitás kialakítását.

A Ruanda területén született és felnőtt népesség számára az RPF győzelme először megkönnyebbülést jelentett, és a genocídium végét, de a hamarosan kibontakozó politikai elnyomás megkérdőjelezte, hogy az RPF valóban az ő érdekükben kíván-e eljárni. A tuszi genocídium-túlélők folyamatos veszélyben éltek, mivel mind a „visszatérők”, mind az RPF-katonák bűnrészesnek tekintették őket (Burnet 2005:13.). A hutu lakosság minden tagja szintén a gyilkosság vagy letartóztatás árnyékában élt, mivel az RPF megalakulásától a hutu hatalom ellenében határozta meg magát, amit most a kollektív bűnösség vádjával tudott igazolni. Ezenfelül a genocídiumot átélő polgárok fizikai és lelki sebei, életük és környezetük totális lerombolása olyan probléma volt, amellyel az RPF nem kívánt foglalkozni, és melyek egyik okozója éppen ő maga volt.

A Tanzánia és Zaire területén élő másfél millió menekült számára a genocídiumot követő erőszak hírei nem tették lehetővé a hazatérést. Végül 1996 és 1997 során, miután az új kormány biztonsági kockázatnak minősítette őket, az RPF fegyveres erői megtámadták a menekülttáborokat, és az infrastruktúra megsemmisítésével kényszerítették a támadás túlélőit, hogy visszatérjenek az országba (Human Rights Watch [HRW] 2001:65.). Ezek az új visszatérők diszkriminációval és lehetetlen gazdasági helyzettel szembesültek. Lakóhelyeiket

már elfoglalták a korábbi visszatérők, vagy a genocídium túlélői. Nehezen találtak munkát is, mivel elkövetőknek, kollaboránsoknak, de legalábbis szimpatizánsoknak minősítették őket. Ezeket tartóztatták le genocídium vádjával. Miközben ezeknek a letartóztatásoknak egy része talán jogos is lehetett volna, a letartóztatások körülményei teljességgel lehetetlenné teszik az igazság megismerését, és ezáltal egy újabb etnikai alapú erőszakos tetteknek kell tekinteni őket.

Az RPF a késő nyolcvanas években történt létrehozásától kezdődően az etnikai határok felszámolását tette meg fő ideológiájának, mely elképzelésnek a „nemzeti egység” nevet adták. Kiemelték a nyelvet, a kultúrát, a történelem képviselte egységet. A problémákat, a megosztottságot, az etnikai ellentéteket pedig a gyarmatosítás következményeként határozták meg. Ez a narratíva nem idegen a helyzet nyugati értelmezésétől sem, de mint általában, most sem ilyen egyszerű a történet. 1994-es hatalomra kerülésekor az RPF a nemzeti egység kormányát hozta létre, amely a hatalommegosztásról szóló arushai egyezmény szellemét kívánta visszaállítani. Az ígéret az volt, hogy egy ötéves átmeneti időszak után országos választásokat tartanak. Úgy tűnt, az RPF valóban elkötelezett ideológiai alapjai mellett. És valóban tett néhány lépést annak érdekében, hogy csökkentse az etnikai hovatartozás jelentőségét (Burnet 2009:84.). A kormány elsőként elrendelte, hogy az etnikai hovatartozás a továbbiakban nem lehet hivatalos szempont a munkaerőpiacon vagy a felsőoktatásban. Ezzel az RPF eltörölte Habyarimana elnök etnikai egyensúly rendeletét, amely a hetvenes évektől kezdődően meghatározta a ruandai hétköznapokat, s amely kvótarendszerekkel igyekezett a gyarmati kormányzat által előnyben részesített tuszi népességgel szembeni iskolázottsági és gazdasági lemaradást behozni. A kormány másik jelentős lépése az etnikai hovatartozás megjelölésének megszüntetése volt a személyazonosító iratokon.

A genocídium alatt a személyazonosító iratok fontos szerepet játszottak. A tuszi megjelölésű utazókat azonnal megölték a hírhedt úttorlaszokon, miközben a hutu és a twa bejegyzéssel rendelkezők életben maradhattak, amennyiben nem látszottak tuszinak, vagy nem voltak az RPF vagy más ellenzéki párt ismert szimpatizánsai.

Az új személyazonosító kártya, bár a felszínen a genocídium ideológiájának, a származás állami számon tartásának elvetése volt, egy másik célt is szolgált. Az RPF hatalomra kerülését követő zavaros körülmények között, a bujkáló FAR-katonák, az ellenálló erők és a menekülttáborokba húzódó állampolgárok millióinak árnyékában az új kártya a rendfenntartás és a lázadó elemek kiszűrésének eszköze volt. Az igazoltatások a ruandai hétköznapok szerves részévé váltak. A főutak mentén és a nagyobb települések közelében felállított ellenőrző pontok lehetővé tették, hogy a hadsereg minden utazót azonosítson. Az ENSZ- és a kizárólag

fehéreket szállító járműveken kívül mindenkit megállítottak, a rendőrök, katonák és a helyi rendfenntartó erők bármikor bárkit igazoltathattak. Az ellenőrzés a magánszférába is beférkőzött, mivel minden éjszakára is maradó vendéget vagy családtagot regisztrálni kellett a helyi rendőrségen.

Az új személyazonosító kártyákat mindenkinek az eredeti származási helyén kellett igényelnie, ezáltal kiszűrhetővé váltak a lakosság között rejtőzködő katonaszökevények és ellenállók. A regisztrációs folyamat lehetőséget teremtett a tisztázatlan szerepű vagy addig bujkáló polgárok kikérdezésére és letartóztatására. Mely gyakorlat az elkövetők kézre kerítésének igénye felől nem elítélhető, de a helyi vezetők önkényessége rányomta bélyegét az eljárásra. Akik nem tudtak, vagy nem mertek új személyazonosítót szerezni, azonnal gyanúsítottá váltak. A nemzeti egység megteremtésének eszközeként ünnepezt eszköz tehát a civil lakosság szempontjából nem minden esetben tetszett annak.

Miközben az etnikai hovatartozás hivatalosan nem volt a bürokratikus élet része, továbbra is megőrizte fontosságát az állam életében. Az 1997-ben fellángoló erőszak idején a katonakorú férfiak jelentős része elmenekült az ország északnyugati területeiről, hogy így kerüljék el az erőszakos sorozást. Mindeközben az állami kommunikáció az ellenállókat kizárólag hutu származásúnak tekintette, és ezért különösen nagy figyelmet fordítottak a 15 és 30 közötti fiatal férfiakra. Azok a fiatalok, akik nem rendelkeztek diákigazolvánnyal, vagy már nem voltak tagjai valamilyen állami rendfenntartó szervezetnek, az igazoltatást követően könnyen egy katonai kiképzőtáborban találhatták magukat, különösen, ha hutunak látszottak (Mcdoom 2013:575.).

1995 áprilisában, a genocídium első megemlékezésének a nemzeti egység ideológiája sikerét is meg kellett jelenítenie, mivel a genocídium minden áldozatáról, tuszikról és hutukról egyaránt megemlékezett. A tuszi és a hutu áldozatok koporsóit az RPF magas rangú hutu tagjai kísérték (Vidal 2001:6.). Ezzel a gesztussal az új hatalom azt üzenté az állampolgároknak, hogy tartós békét kíván építeni, és valóban nyugtatóan hatott abban a közegben, ahol mindenki attól tartott, hogy valamely fegyveres csoport célpontjává válhat, és az országban maradó hutuk egy második genocídium bekövetkezésétől is féltek. A félelem jogos volt, mivel az RPF a genocídium alatt és azt követően is követett el helyi tömeggyilkosságokat és csoportos nemi erőszakot az ország teljes területén. A tuszi túlélők pedig tömegesen követtek el megtorló gyilkosságokat, nem elsősorban tényleges elkövetők, hanem bármely hutu ellen. A tuszik viszont pedig attól tartottak, hogy az FAR, a milíciák és a menekülttáborokban toborzott felkelők támadásokat indítanak majd a kisebb települések ellen. Mely félelem szintén nem volt alaptalan (Burnet 2009:88.).

Az első megemlékezést minden pozitív felhangja ellenére is beárnyékolta ez a bizonytalanság és félelem, és az idő előrehaladtával a lakosság egyre inkább kezdte megkérdőjelezni az RPF elkötelezettségét egy etnikailag és politikailag szabad ország megteremtése mellett. A hatalom ideológiai szinten továbbra is az egység és az újjáépítés mellett állt ki, de tetteiben egyre távolabb sodródott hangoztatott céljaitól. 1995-ben, csupán három héttel a közös jövőt hirdető megemlékezést követően az RPF csapatai hutu civilek ezreit mészárolták le az ország déli és északnyugati részében felállított átmeneti táborokban. A hasonló tömeggyilkosságok mellett a vélelmezett elkövetők tömeges letartóztatása és tárgyalás nélküli kivégzése, az ellenzéki hangot megütő civilek megfélemlítése és meggyilkolása kétségeket ébresztett az új kormányzat tagjaiban is, és egyre többen kezdték bírálni az RPF tetteit. A kritikákra azonnali válaszként a jórészt hutu politikusokat nyilvánosan megszegényítették, és nem hivatalosan halálosan megfenyegették, aminek következtében az átmeneti kormány jelentős hutu tagjai valamennyien lemondtak és elmenekültek az országból. Az újrászervezett kormányba szintén kineveztek hutukat, de a tényleges döntési hatalom a mögöttük álló kabinetet alkotó, jellemzően tuszi RPF-tagok kezébe került (Reyntjens 2004:180.).

A genocídium utáni Ruandában a „túlélő” fogalma, a kontextustól függően, többféle jelentéssel is rendelkezett, de ezek mindegyike politikai természetű volt. Értve ezt abban az értelemben, hogy a társadalmi, gazdasági és politikai kontextusok olyan módon formálták a fogalmat, hogy alkalmassá tegyék hatalmi területek kijelölésére, azáltal, hogy a szenvedés egyes kategóriáit „legitimébbnek” tekintettek másoknál. Miközben a „túlélő” alkalmazható fogalom a genocídium alatt megcélzott hutukra is, idővel alapvetően a tuszi szinonimájává változott, függetlenül a genocídiumban viselt szereptől. Ez az átváltozás a változó nemzeti diskurzuson keresztül ment végbe. Az RPF nemzeti egység programja az etnicitást tabuvá tette, és a tuszi, hutu, twa megnevezések politikailag inkorrekté váltak, használatuk eltűnt a politikai és közéleti beszédből. Ugyanakkor Ruanda társadalma messze állt az egységességtől, és az etnikai különállás megőrizte fontosságát a hétköznapiakban. Ebben a közegben megjelent az etnicitás kommunikálására szolgáló új beszédmód. Ruandaiak és az országban dolgozó más nemzetiségűek is elkezdtek az etnicitást jelölő kísérleti kategóriákat használni, amelyek a genocídiumra és a két jelentős menekülthullámra koncentráltak. A ruandai közbeszédben kimagasló fontosságú az 1957 és 1964 között távozó és a genocídium után visszatérő, többségében tuszi, és a genocídium idején elmenekült, 1996 és 1997 között nagyrészt külső kényszer hatására visszatérő, főként hutu menekülthullám volt. A tuszival szinonim fogalmak a „túlélők”, az „áldozatok”, a „genocídium özvegyei” és a

korábbi menekültekre vonatkozó „a nép, mely visszatért” lettek. A hutu új megfelelői pedig az „elkövetők”, „rabok”, „behatolók” és – az 1996–97-es eseményekre utalva – az „új visszatérők” (Burnet 2009:88.).

Miközben ezek a megjelölések pontosabbnak tűnhetnek, lévén látszólag egyes személyek partikuláris történeteikhez és tapasztalataikhoz, és nem egy elképzelt és tulajdonított vérségi leszármazáshoz kapcsolódnak, a jelenség visszafordíthatatlanul polarizálta a genocídiumról szóló diskurzust, nem hagyva helyet a kevert vagy hutu háttérű áldozatok számára, és egyértelműen a teljes hutu lakosságot tette meg bűnbakká, az egyedi részvételtől függetlenül. A „nemzeti egység” diskurzusa ilyen módon tömegeket – főleg a vegyes háttérű családokat, és az RPF támadásainak áldozatul esőket – fosztott meg a nemzet elképzelt közösségében történő megnyugvástól.

1995-ben Paul Kagame, akkor az átmeneti kormány alelnöke a tömeges megtorlásokról szóló félelmek kapcsán ezt nyilatkozta a *Le Soir*-nak: „Sok irányból megvizsgálhatnánk a jelenséget. Az első, hogy ez a félelem jogosnak tekinthető. Sok ember tisztában van azzal, hogy elkövetett vagy kapcsolatba került a bűncselekményekkel, és tartanak a felelősségre vonástól. A másik magyarázat a történelmileg megmérgezett gondolkodás. Folyamatosan azt hallgatták, hogy a tuszik veszélyesek, és hatalmat akarnak.” (Vidal 2000:8.) Kagame két lehetséges magyarázatának mindegyike – igazságtartalmától függetlenül – egyértelműen az RPF „megkerülhetetlen igazsága” mellett tette le a voksát, miszerint a teljes hutu lakosság bűnösnek tekintendő a genocídium büntetében, vagy az RPF és a tuszik elleni propaganda elfogadásában. Az alelnök körültekintően elkerülte a harmadik lehetőséget, melyben a félelmek nemcsak hogy jogosak, de megalapozottak is voltak, lévén az RPF 1994 júliusától rendszeresen követett el tömeggyilkosságokat, igaz, etnikai válogatás nélkül. A gyilkosságok ténye közismert volt Ruanda lakossága számára, ahogy azt Jennie E. Burnet 1998 és 2005 között végzett terepmunkája visszaigazolta, de az atrocitások mégsem kerültek be a nemzetközi megfigyelő szervezetek jelentéseibe. Az emberi jogi szakértők, nyugati önkéntesek és segélyszervezetek beszámolóí alapján csupán annyit tudtak bizonyítani, hogy az RPF szigorúan ellenőrizte és limitálta a vidéki közösségekkel történő kapcsolatfelvételt (Burnet 2009:90.). A civilek azért sem számoltak be a gyilkosságsorozatokról, mivel ezzel maguk is könnyen áldozatokká válhattak volna, ezen túl a genocídium közelsége miatt bármely megszólaló, főleg hutu vagy vegyes háttérű polgár, éppen a genocídium vádjával könnyen elhallgatható és eltüntethető lett volna. Különösen az 1994 és 2005 közti kormányokban részt vevő hutu politikusok esetében figyelhető meg, hogy a genocídiumban való részvétel vádjá, esetenként jogosan, azonnal megjelent, ha az illető kritizálni merte az

RPF uralmát, vagy már nem bizonyult hasznosnak a rezsim számára.

Burnet egyik interjúalanyának története jól példázza a hutuk genocídiumban betöltött szerepének problematikusságát. Seraphine, egy hutu származású nő, Kigali külvárosában élt tuszi férjével és négy gyermekükkel. A férjét Habyarimana elnök gépének lezuhanása után 24 órán belül elhívták egy gyűlésre, ami a helyi tuszi férfiak meggyilkolására állított csapda volt. A férfit szomszédai hozták haza: a fejére mért ütésekkel származó súlyos sérülésekkel, halomba rakott holttestek között találták meg. Seraphine hónapokon keresztül rejtegette a súlyosan sérült férjét, és azt remélve, hogy így megmenekülhet, mindenkinek azt mondta, meghalt. Néhány nappal a férje „meggyilkolását” követően egy FAR-tiszt kezdte látogatni, aki mindennap megerőszakolta. Sérült férje és gyermekei életét féltve a nő nem állt ellen. Az egész család túlélte a genocídiumot, de a férje csak részben épült fel, Seraphine szavaival valami „nem volt rendben a fejében”, így a továbbiakban nem tudott hozzájárulni a család fenntartásához. Mindezen fizikai és lelki szenvedések ellenére az új rendszer és a társadalom szemében sem minősült genocídium-túlélőnek, mivel hutu volt, és a férje nem halt meg. Ráadásul az új, polarizált és áttételes etnikai nyelvezetben, mivel nem minősült „túlélőnek”, automatikusan „elkövetőnek” minősült. Mivel Seraphine tökéletesen tisztában volt vele, hogy közösségében milyen elbírálás alá esik egy megszegényített nő, az erőszakról hallgatott, ezzel azonban a cinkosság gyanúját vonta magára: a FAR-tiszt látogatásai nem maradhattak titokban a szomszédok előtt (Burnet 2009:91.).

Seraphine az „áldozat” és az „elkövető” kategóriája közé szorult, zavaros státusa a genocídium utáni nemzeti diskurzus problematikus természetének tökéletes példája. Az interjú során elmondta Burnetnek, hogy „értünk akartam elmondani a történetet”, „értünk” alatt a tuszi férjjel rendelkező hutu nőket érve. „Túlélő vagyok, még ha az emberek ezt nem is így látják. A genocídium óta a férjem feje nincs rendben. Ezért viselkedik néha ilyen furcsán. Nem tud koncentrálni, nem tud dolgozni. Így minden rám marad. Hála Istennek, megmaradt a férjem, de így rám marad minden, a gyermekek tanítása és minden más is.”

A polarizált etnikai diskurzus mellett az erőszak címkézése is politikai és ideológiai nézőpont függvénye. Az RPF által létrehozott és használatba emelt címkék tovább alakították a hivatalos ruandai történelem-magyarázatot és az etnikai megosztottságot. 1994-ben az erőszak legalább három formája jelent meg, mind különböző motivációval. Az első a gyilkosság, nemi erőszak, kínzás és más kegyetlenségek, melyeket civilek sérelmére követett el az FAR, az Interahamwe-milíciák és a genocídiumba bevont állampolgárok. A második a célzott támadások katonai célpontok ellen, és a járulékos, de nem szándékolt civil áldozatok kárára. Ez főleg az FAR és a RPA összecsapásait fedi le. A harmadik az RPA civilek kárára elkövetett

gyilkosságai. Ezek mellett még a káoszban kialakult fosztogatások és zavargások is számtalan áldozattal jártak. A genocídiumot követő Ruandában a harmadik típusú erőszakról szóló diskurzus szinte egyáltalán nem jelenik meg, és a rá való utalás is kockázatos, így ezek az események és áldozataik kitörlődnek a nemzeti emlékezetből. A másik két erőszakforma megnevezése azonban sokat elárul a beszélő politikai beállítottságáról. A nyugati kutatók munkáiban az erőszak első kategóriájával kapcsolatban a genocídium nyitottabb fogalma használatos, amely a politikai és társadalmi csoportokat is elismeri lehetséges célpontokként (Burnet 2005:6–8.). A politikai csoportok bevonása azért is helyénvaló, mert tükrözi azt a folyamatot, ahogy az áldozatokat kijelölték. Ezáltal pedig hutu és vegyes háttérű áldozatok tízezreire is kiterjesztjük a genocídium áldozat-kategóriáit, akiktől ezt a hivatalos ruandai állami gyakorlat és emlékezetpolitika megtagadja (Vidal 2007:3.). Az elsők, akik áldozatul estek a genocídiumnak, a politikailag mérsékelt hutuk, hutu újságírók és hutu emberi jogi aktivisták voltak, akik szembehelyezkedtek a Hutu Hatalom mozgalommal (Des Forges 1999:202.). A Hutu Hatalom propagandája mindenkit arra biztatott, hogy szűrjék ki a nemzet ellenségeit, az RPF cinkosait, és a beszivárgókat. Miközben ezek a címkék a genocídium előrehaladtával egyre inkább a tuszikat jelölték, annak kezdetén kifejezetten a genocídiummal szemben fellépni képes hutuk azonosítására és meggyilkolására irányultak. Az állami irányelv szerint azt, aki „túl toleránsnak mutatkozik a tuszikkal szemben” vagy „hiányzik belőle az elkötelezettség a hutu szolidaritás mellett”, azonnal tuszinak kellett minősíteni (Des Forges 1999:75.).

Burnet 1997 és 2001 között készített interjúiban Ruanda belső területén élő ruandaiak leggyakrabban a „lés événements de 1994” (1994 eseményei), vagy egyszerűen az „en 1994” (1994-ben) kifejezéseket használták a genocídiumra. Mikor Burnet rákérdezett a szóhasználatra, rendszerint azt a választ kapta, hogy ezek minden eseményre vonatkoznak, ami 1994 során megtörtént, nem csak a genocídiumra (Burnet 2009:92.). Így a lés événements megemlékezik a genocídium áldozatairól, a keresztúzbe került civilekről, az RPF áldozatairól. A civilek szóhasználatával szemben a hivatalos állami kommunikáció kizárólag a „mészárlás és genocídium” kifejezésre korlátozódik. Pottier megállapítása szerint ez a hivatalos állami diskurzus „fenntartja az etnikai megosztottság gyakorlatát, amelyet az RPF vezetett kormány elméletben elítél” (Pottier 2002:126.). Lévén, hogy ebben a megközelítésben a genocídium kizárólagos áldozatai tuszik voltak, miközben a genocídiummal szembeszálló hutuk vagy vegyes háttérű áldozatok mészárlásokban veszítették életüket. Miközben a hatalom mellett álló tuszi túlélők egy része helyesnek tartja ezt megkülönböztetést, azok a hutuk, mint Seraphine, akit ugyanazok az elkövetők kínoztak és erőszakoltak meg, jogosan tekint magára

genocídium túlélőjeként, és a ruandai társadalom egy része elismeri ezt. Jól példázza ezt a támogatottságot, hogy Butare kerületben egy olyan hutu nő nyerte meg 1999-ben a polgármester-választást, aki a genocídiumban elvesztette tuszi férjét, és egy a genocídium özvegyeit segítő szervezetet irányított (Burnet 2009:93.). Az ő esetében egyértelműen beszélhetünk a közösség támogatásáról.

Az RPF vezetési gyakorlata a Genocídium Túlélő Alap, a FARG (Fonds d'Assistance pour les Rescapés du Génocide) kezelésével szintén aláásta a nemzeti egységet. A nemzetközi adományokból finanszírozott pénzügyi alapot az állam kezelte, és célja a genocídium áldozatainak megsegítése, egészen pontosan az árvák helyzetének javítása volt, a tanulmányaik támogatásával. A támogatás elnyeréséhez azonban a FARG-adminisztrációnak el kell ismernie a jelentkezőt mint genocídium-túlélőt. Az azonosítási folyamat részeként a régiója genocídium-áldozatokat támogató szervezeteitől kell igazolásokat beszereznie, és legalább két szemtanú nyilatkozatát. Miközben az alap névlegesen minden túlélő segítségére jött létre, a gyakorlatban a támogatást kizárólag „tisztá” tuszi háttérű fiatalok kapták meg. Lehetne azzal érvelni e gyakorlat mellett, hogy ténylegesen a tuszi népességből került ki az érintettek többsége, de érdemes megemlíteni, hogy az első migrációs hullámban, az országot 1957 és 1964 között elhagyó, és a genocídium után visszatérő tuszi családok gyermekei is hozzájuthattak támogatáshoz. A „régii visszatérők” a szükséges igazolások megszerzése érdekében többnyire megvesztegették az illetékes szervezeteket, ami nem okozott nehézséget, tekintve, hogy különösen a Tanzániából és Kenyából visszatérők a ruandai gazdasági viszonyokhoz képest lényegesen jobb anyagi lehetőségekkel rendelkeztek. Ez a gyakorlat nem csak a hutu és twa háttérű túlélőket fosztotta meg a segítségtől. Azon fiatalok kérelmét, akik bár tuszi származásúak voltak, de szüleik halála miatt egy távolabbi hutu rokon, vagy hutu keresztszülők gyámsága alá kerültek, a FARG elutasította. Burnet megfigyelései alapján az elutasított kérelmek mögött a helyi közösségeken belüli hatalmi viszonyok, és egymás családjai pontos etnikai térképének ismerete állt (Burnet 2009:94.).

A FARG működését nehéz az oktatáshoz jutás etnikai alapon működő intézményesített szabályozójaként értelmezni. Miközben a közvélemény nem kérdőjelezte meg a rendszer szükségességét, de különösen a vidéki, szegény hutu családok véleménye szerint igazságosabb lenne rászorultsági alapon, és nem a genocídium érintettsége alapján segíteni a fiataloknak. Mely érintettség ráadásul nem is esik egybe a tényleges áldozatisággal, inkább csak az etnikai elkülönítés új eszköze. Ez a gyakorlat a társadalom etnikai megosztásának fenntartásán túl azt a veszélyt is magában hordozza, hogy hosszú távon ismét megerősíti azt a gazdasági és hatalmi szakadékot, ami részben az 1994-es eseményekhez vezetett.

1995-tel kezdődően az RPF-rezsim minden áprilisban megemlékezik a genocídiumról, a Nemzeti Gyász Hónapja keretei között. A televízió és a rádió illő zene és a túlélők visszaemlékezéseinek sugárzásával segít a megemlékezésben, valamint bátorítják a helyi közösségeket, hogy szervezzenek megemlékezéseket, ahol párbeszéd formájában lépéseket tehetnek a megbékélés felé. A Hónap első hetében a bárok és mulatók zárva tartanak. Az hét csúcspontja a központi megemlékezés, amelyet minden évben más helyszínen tartanak április 7-én, az 1994-es genocídium első napján. Ezen a megemlékezésen az RPF-rezsim a nemzeti emlékezet sajátos verzióját igyekszik kialakítani és megerősíteni. Az esemény szimbolikája és retorikája az események etnikailag polarizált elbeszélésére épül, amely teljesen kiradírozza a hutu áldozatokat és az RPF által elkövetett bűncselekményeket egyaránt. Ennek azért van jelentősége, mert a genocídium-megemlékezés a legfontosabb nemzetépítő ceremónia az új Ruanda életében.

A megemlékezés kulcspillantata az elnök beszéde, melyben kitér az aktuális eseményekre, a kormány döntéseire és terveire is. A másik állandó jellemző a nemzetközi közösség jelenléte, többnyire nagykövetek képviselőiben, de előfordulnak államfői látogatások és feltűnnek a nemzetközi szervezetek vezetői is, akiknek felszólalásait általában a be nem avatkozás felett érzett büntudat határozza meg.

Az első, 1995-ös ünnepségen egyetlen nyugati vezető sem vett részt, csupán a Kigaliból odarendelt diplomatákon keresztül képviseltették magukat (Vidal 2001:6.). Ez a távolmaradás egyértelművé tette a ruandai lakosság számára, hogy a nemzetközi közösség a genocídium elmúltával az érdeklődését is elveszítette. Kagame alelnök beszédében emlékeztette bűnére a nemzetközi közösséget, amiért „elmulasztotta megakadályozni a népirtást, mely morális hiba most morális kötelességévé tette Ruanda újjáépítésének segítségét” (Pottier 2002:158.).

A nemzetközi bűnrészesség a genocídiumban továbbra is központi szerepet játszik a megemlékezésben. A 2001-ben Kibungo tartományban tartott megemlékezésen az akkor már elnök Kagame az áldozatok kiásott testét vonultatta fel, ezzel nyomatékosítva vádiratát a nemzetközi közösséggel szemben. A gesztus közvetlen válasz volt a megemlékezés után pár nappal kiadott, de már hetekkel korábban kiszivárgott ENSZ-jelentésre, amely elítélte az országot Kongó nyersanyagkészletének jogtalan kizsákmányolásáért (UN Security Council Expert Panel Reports on the Illegal Exploitation of Natural Resources and Other Forms of Wealth of the Democratic Republic of Congo, 2001). Kagame beszéde – bár a gyászról és a megemlékezésről szólt – egyben reagálni kívánt azokra az állításokra is, melyek szerint a hatalmi elit személyes vagyonát növelte a Kongói Demokratikus Köztársaságban dúló háború

kínálta lehetőségeken keresztül. Az állami hatalom egyre inkább az RPF-tagok kezében koncentrálódott, mára kizárólagosan ők alkotják a hatalmi struktúra minden elemét, egyben elkezdtek „eszközösíteni a genocídiumot”, hogy parancsuralmi rendszerüket igazolják (Brauman–Smith–Vidal 2000:7.). Ahogy hatalma első felében a rezsim belső kritikusai dehonesztálására és bebörtönzésére az „elkövetés” gyanúját használta fel, úgy nemzetközi politikájában is politikai fegyverként alkalmazza a genocídiumot (Pottier 2002:151.). Ez a technika állandóan jelen van a politikai eszközök között, de ebben az esetben az exhumált testek és a megcsonkított túlélők szó szerinti felvonultatásának sokkhatásával alátámasztott beszédében Kagame a nemzetközi közösség bűnrészességét is a mitikus történelem-értelmezés részévé tette. A beszéd kezdetén a testeket mint bizonyítékokat terítette az egybegyűltek elé. „Ezek az éppen csak eltemetett testek a tanúi annak, ami itt és az ország más részein történt.” Majd a beszéd későbbi részében közvetlenül a felelősség kérdését vetette fel. „Ez a világ nem ismeri a könyörületet. Azok, akik hazudnak nektek, akiket jóakarótoknak hisztek, nem ismerik a könyörületet. Ha lett volna bennetek könyörület, mindez (a testekre mutat) nem történt volna meg. Ez az ő figyelő tekintetük előtt történt.” Ebben az egyszerű szövegben Kagame nem csak a nemzetközi közösség bűnös távolmaradását hangsúlyozta ki, egyben saját kormányzata és az RPF morális felsőbbrendűségét is megalapozta, lévén ebben a narratívában ők voltak, akik megállították a gyilkolást. Kagame egy harmadik alkalommal is visszatért a testekhez, ekkor már saját kormányzati döntéseinek morális mivolta mellett használva azokat érvként. „Az emberek nem tudják elfogadni, hogy ami 1994-ben megtörtént, megtörténhet megint (a testek felé mutat), ezért kellett a Nemzeti Egység kormányának és az államnak bizonyos műveleteket támogatnia, hogy meggátoljuk az újra bekövetkezését.” A beszéd későbbi részében egyértelművé tette, hogy a „bizonyos műveletek” alatt az RPF-erők kongói bevetését, és ruandai polgárok ellen országhatáron kívül és belül elkövetett atrocitásokat értette, mindezt a további genocídium megakadályozásának érdekében.

Miközben a nemzetközi felelősség napirenden tartása állandó része volt a megemlékezéseknek, 1996 után a halottak dramaturgiai felhasználása drámaian megváltozott. 1995-ben a tuszi és hutu áldozatok testéi egymás mellett temették el, és közösen emlékeztek meg róluk, közös ökumenikus szertartással bocsátva el őket. 1996-ban a közös halottakról és veszteségekről történő megemlékezés másodlagossá vált, a központi elem az áldozatok és elkövetők köré épített narratíva lett. Melyben az áldozat értelemszerűen tuszit, az elkövető pedig hutut jelölt.

Az 1996-os megemlékezés helyszíne Murambi volt, egész pontosan az École Technique,

amely az egyik legkegyetlenebb vérengzés helyszíne volt. 27 000 test került elő a tömegsírokból (Vidal 2001:27.). 1994 augusztusa és októbere között az ENSZ Assistance Mission for Rwanda (UNAMIR) katonái több ezer holttestet temettek el kápródva, melyeket az épületekben és a környékükön találtak. A túszok úgy vélték, a holttestek eltemetésével az UNAMIR egyszerűen el kívánta tussolni a genocídiumot. Ezekben a vádakban egyértelműen megjelent a ruandai lakosság ellenszenvé az ENSZ-haderővel szemben, amiért az tétlenül nézte szenvedéseiket. Az 1996-os megemlékezés során a testek többségét szépen kialakított tömegsírokban helyezték el, de 1800 test a felszínen maradt, kiállítási tárgyként, az iskola termeiben elhelyezve (Vidal 2001:24.). Az egyik magyarázat szerint az UNAMIR-katonák a sietős elhantolás során a járványveszély ellen lúggal fedték be a testeket, melynek következtében azok mumifikálódtak, mások szerint az új rezsim utasítására „tartósították” a testek egy részét. A szándéktól függetlenül, itt nem csontokról beszélünk, hanem felismerhető testekről, melyek haláluk pillanatába fagytak, örökre eltakarva arcukat, vagy egy csecsemő köré kulcsolódva védelmezően. A mumifikálás felelőseitől függetlenül a mitikus történelem fontos szereplőivé váltak. Rendszeresen feltűnnek a nemzeti televízióban, különösen nemzetközi delegációk érkezésekor. A túszok tiltakoztak a testek kiállítása ellen, és tiltakoztak az őket tömörítő szervezetek is (Burnet 2009:98.). De ellenvéleményüket hamar elhallgattatták. E sajnálatos epizódnak különösen nagy jelentősége van, ha figyelembe vesszük Uli Linke megállapításait a németországi Bodies-kiállítással kapcsolatban. Uli Linke arra emlékeztet minket, hogy a testek kiállítása, a velük szemben elkövetett ellenállás nélküli szimbolikus agresszió a genocídium ideológiájának magjához kapcsolódik (Linke 2009:150.).

A ruandai kultúrában nevelkedettek elborzadnak a holttestektől (Burnet 2009:98.). A gyarmatosítás előtti időkben a holtakat takarókba kötötték és kint hagyták az erdőben, a testet nem övezte különös figyelem, és nem készítettek jelölt sírokat. A test mellőzöttségével szemben az elhunyt lelke az ős szellemévé változott, és fontos társadalmi szerepet töltött be. A boldogtalan szellem bajok forrása lehetett, így rendszeresen megemlékeztek róluk, és igyekeztek kielégíteni szükségleteiket, kikérni véleményüket, és a lakóhely egy kijelölt részén elhelyezett kis házikóban menedéket biztosítani nekik. A gyarmati időszakban elterjedtek a behurcolt vallások, különösen a római katolikus hit, de az ősök tisztelete nem tűnt el, és különösen a vidéki régiókban továbbra is a hitélet központi formája maradt. Ebben a kulturális környezetben a holttestek kiállítása és haláluk pillanatába kötése megfosztotta őket a lehetőségtől, hogy az élők mindennapjainak részévé váljanak (Vidal 2001:24.), vagyis megtagadta tőlük a sorsuk kiteljesedését. Magányos, meggyötört testek, melyeknek nem

maradt hozzátartozójuk, akik eltemetnék vagy megemlékeznének róluk. Ezáltal másodsorra is a genocídium áldozatává váltak, most azért, hogy annak emlékét a mindenkori jelenbe kössék.

Az első megemlékezéshez képest 1996-ban eltérés volt az ökumenikus szertartás hiánya is. Afrikai kontextusban lehetetlen a vallást nélkülöző megemlékezés a halottakról (Vidal 2000:26.). A nyugatosodott ruandaiak számára a gyász elképzelhetetlen egy katolikus szertartás nélkül, amelyet a temetést követően, majd egy hónap gyász leteltével ismét megtartanak. Az ökumenikus szertartás hiánya a ruandai társadalomban ismét a testekkel szembeni atrocitásként jelent meg. A vallás megbékélést és nyugalmat hozó jelenléte helyett egy tuszi genocídium-túlélő számolt be az általa is átélt gyilkosságokról, majd beszéde végén a tömegben ülőkre ujjal mutatva nevezte meg az általa elkövetőknek vélteket, köztük Gikongo püspökét, Augustino Misagót (Vidal 2001:25.). Az ilyen és hasonló vádaskodások hutu résztvevőkkel szemben azóta a megemlékezés részévé váltak.

A változások szimbolikusan nem csak az átjárhatatlan határvonalat jelölik ki, ami meghatározza, ki tekinthető áldozatnak, de a nemzeti és nemzetközi közösségen belül is elkülöníti a morális és jó, valamint a megvetendő és bukott szereplőket, az egykori és a jövőbeli lehetséges elkövetőket. Emellett a nemzeti szintű megemlékezés elhomályosítja a kis közösségek és családok gyászát, és teljes mértékben tabusítja a nemzeti narratívába nem illeszkedő emlékeket, így az RPA gyilkosságai áldozatainak emlékét is (Burnet 2005:176.). A nemzeti megemlékezés egészen más szimbolikus szinten működik, mint a közösségi és a családi. Ez utóbbiak a gyászt a szeretteik elvesztéséből eredő fájdalom feloldására használják, hagyományok és vallási rítusok formájában tudják teljesíteni kötelességüket halottaikkal szemben. A nemzeti megemlékezés azonban a mitikus történelem építését szolgálja, egy olyan narratíva domináns és erőszakos megjelenítésével, amely nem egyezik vagy egyenesen ellentétes a ruandai civilek erőszakkal kapcsolatos egyéni élményeivel, melyeket a polgárháborúban, a genocídiumban és azt követően megélték (Burnet 2005:176.). Az 1994-ben, kis közösségekben és családi körben végzett gyászszertartások, melyeket többnyire a helyi katolikus plébánia vezetett, lényegesen jobban szolgálták a pszichológiai gyógyulást és a társadalmi megbékélést, mint a későbbi központi rendezvények. Ismerve a kormányzat szigorú hatalmi gyakorlatát és azt a – nem csupán Ruandára jellemző – tendenciát, mely szerint a központi gyakorlatok meghatározzák a helyi ceremóniákat is, a ruandai polgárok közösségi tere, amelyben szükségleteiknek megfelelően tudnának gyászolni, jelentősen beszűkült.

Az 1994-es genocídiumot a diplomáciai testületek, az Egyesült Nemzetek, az emberi jogi

szervezetek és a társadalomtudósok egyaránt szinte azonnal „etnikai erőszakként” azonosították. Ezzel szemben igen kevés kutató és egyetlen nemzetközi szervezet sem állítja, hogy a jelenlegi ruandai uralom az etnikai erőszak intézményesített formája lenne. Az etnicitással kapcsolatos nyílt párbeszéd elfojtása, amelyet a rezsim a „nemzeti egység” jelszavával vitt végbe, és az áldozatiság politizálása olyan eszközök, amelyekkel az RPF saját sovinizmusát kendőzi el. Miközben az elkövetők azonosítása és elítélése, valamint az áldozatok segítése az állam felelőssége és kötelessége lenne, a Ruandában tapasztalható lassan mozgó igazságszolgáltatás, és a civil társadalomnak a hatalom indítékaival és legitimitásával kapcsolatos kételyei visszafordíthatatlanul a szimbolikus politizálás territóriumába száműzték ezt a feladatot.

Az RPF rezsimje – a gyász nacionalizálásán és a történelmi reprezentáció központi irányításán keresztül – saját politikai eszközévé tette a genocídiumot. A központi narratívába nem illeszkedő áldozatok kitöröltettek a hivatalos emlékezetből. A közösség hallgatása ezekről az áldozatokról és az RPF bűneiről az állami ünnepségek kontrasztjában szinte elviselhetetlen feszültséget teremt. A félelem ruandaiak tömegei számára, mindazok számára, akiknek megélt és családi emlékezete nem egyezik a hivatalos verziókkal, életmóddá vált. Miközben az áldozatiságukkal kapcsolatos közösségi hallgatás fenntartása lehetőséget teremt a létezésre a komplex és kockázatos ruandai hétköznapokban, ugyanez a hallgatás fenntartja traumájukat és állandósítja szenvedésüket. Ilyen módon, ha az RPF-rezsim civilekkel szemben elkövetett tettei nem is minősíthetők genocídiumnak, az áldozatok egy részének politikai célú felhasználásával és egy másik részük kisémmizésével az 1994-es események mindennap „megtörténnek”, és így, ha el nem is követték, de állandósították a genocídium létezését.

8. A megőrzött háborús emlékezet megismerése a kulturális antropológia segítségével

A háborúkra úgy tekintünk, mint a politikai és gazdasági átalakulásokat mozgató eseményekre. A huszadik század konfliktusai nélkül még elképzelni is nehéz, miként nézne ki jelenünk. Kulturális, gazdasági és társadalmi hatásaik még inkább jelentősek, mert – a korábbi évszázadok európai konfliktusaitól eltérően – totális háborúk voltak, melyekben kis túlzással a teljes lakosság érintetté vált. A háborúk következtében nem csak a szociokulturális és gazdasági berendezkedés alakult át, de a század második felének végén az a vágy is fészket vert az európaiak szívében, hogy szűkebb értelemben vett kontinensükön örökre véget kell érjenek a fegyveres konfliktusok. Aminek vérrel és halállal meg kellett változnia, az már megváltozott. Ám az elmúlt évszázad utolsó évtizedének békés átalakulása magával hozta a fegyveres konfliktusokat is. A jugoszláv háború, a csecsen háborúk és a három éve folyamatosan zajló ukrán konfliktus mind arra emlékeztet minket, hogy a fegyverekkel vívott emberi konfliktusok nem alkotnak valami olyan „korszakot”, amely lezárható és hátrahagyható.

A háborús időszakokban megtapasztalt élethelyzetekkel leginkább történészek foglalkoztak (Atkin 2008). A háborús időkben végzett etnográfiai kutatások a háborútól nem sújtott területeken folytak – mint Malinowski a teljes diszciplínára meghatározó hatású Trobriand-szigeteki állomásozó terepmunkája –, vagy bár háborús hátszágban folytatták őket, de tárgyukban nem kapcsolódtak közvetlenül a háború mindennapi realitásához. Ilyen volt a német Eva Justin roma gyerekekkel végzett kutatása, mely nem melleleg etikailag és tudományosan is erősen aggályosnak számít. Az antropológusok tehát vagy száműzetésbe szorulva éltek a körülmények adta lehetőségekkel, korábbi kutatási anyagaikat felhasználva igyekeztek segíteni a hadi cselekményeket, vagy a rendszer ideológiai kiszolgálóivá váltak, de magával a háborús nyomás alatt álló társadalommal nem foglalkoztak. Az 1991–1995 között vívott jugoszláv háború volt az első olyan konfliktus, melynek harci cselekményeivel párhuzamosan zajlottak antropológiai és etnográfiai kutatások (Povrzanović Frykman 2016:253.).

A Jugoszlávia felbomlását követő háborúk egyik problémája, hogy miközben a konfliktus zajlott, magának a háborúnak a meghatározása minden más kapcsolódó kérdést elhomályosított, így lehetett a konfliktust pusztán etnikai dimenziókra leszűkíteni. A háborúviselés mögötti gazdasági érdekek (Andreas 2004), a politikai és katonai események folyamatai (Bax 2000a) az egyes régiókra lebontva változó múltú és jelenű interetnikus kapcsolatokra vezethetők vissza (Allcock 2002). Bougarel rávilágít, hogy az elemzések

többsége – szerzőik többségi jogi és politikatudományi háttéréből adódóan – továbbra is „felülről” tekint az eseményekre, s leginkább a nemzetközi szervezetek hivatalos beszámolóira és adataira támaszkodik. Ezek a kutatási források azonban figyelmen kívül hagyják az átélt háborús tapasztalat, a konfliktust követő bizonytalanság sokszor ellentmondásos és nehezen elemezhető dimenzióját, vagy legrosszabb esetben félrevezető adatokká redukálják őket (Bougarel 2007:34.).

Az etnográfiai és antropológiai munka a „bottom-up” perspektívával, és az ezen keresztül megkísérelhető személyközeleli megértéssel igyekszik megközelíteni egy jelenséget. Vagyis a konfliktust nem egy már létező elemzési keretben próbálja elhelyezni, hanem minden egyes elemet a saját jogán igyekszik érthetővé tenni az arról belső tudással nem rendelkezők számára, anélkül azonban, hogy mindenáron beleerőltesse egy már létező szélesebb értelmezési rendszerbe. A már a háború kirobbanása előtt publikált antropológiai írások (Donia–Fine 1994; Malcolm 1994), és a háborúk alatt és azokat követően végzett kutatások is határozottan cáfolják az „ősi etnikai konfliktus” megközelítést (Kaplan 1993), és azt, hogy az erőszak kirobbanása egyszerűen innen eredő, atavisztikus vagy primitív indulatok gátszakadását jelentette volna.

A Jugoszlávia felbomlását követő háborúk megértése legjobb esetben is legfeljebb részleges lehet a civil tapasztalatok, attitűdök háborús és háborút követő működésének megismerése nélkül. A mindennapi élet, a másság azonosításának hétköznapi folyamatai és az ezekből kirajzolódó cselekvések másodlagosakká váltak a politikai elemzések, a média szerepére irányuló vizsgálatok és a nemzetközi szervezetek által tömegével létrehozott dokumentációk kínálta, „kezelhetőbb” adatokkal szemben. Ám ezek inkább elhomályosítják a monolitikus igazságok árnyékában szükségszerűen létrejövő szürke zónákat, ahová az egyéni túlélési stratégiák és a mindennapi egzisztenciális döntések az eseményeket ténylegesen megélt populációt kényszerítik. A megértésnek ez a kerete központi jelentőségűvé válik a katonai erőszak egyénekre gyakorolt hatása és az egyéni és társadalmi szinten tapasztalt túllépési nehézségek feltárásakor. Ez a megértési módszer megköveteli a megfélemlítés, megalázás, a beszűkített választási lehetőségek és a hovatartozás kérdései változó jellegének ismeretét a katonai erőszak nyomása alatt. Ezáltal a megélt háborús tapasztalatok megértése nem csak a konfliktus és az erőszak megértését szolgálja, de segíthet a konfliktust követő társadalmi problémák feloldásában is.

A megélt tapasztalatok nem tekinthetők a kutatás történetmesélés részének, amely olvasmányosabbá teszi az egyéb módszerekkel elért kutatási eredményeket. Éppen ellenkezőleg, az etnográfiai anyag nem kiegészíti, de nem is helyettesítheti a más kutatási

módszerekkel megszerezhető adatokat, hanem olyan tudásbázist hoz létre, amelyen keresztül minden más kutatási eredmény értelmezhetővé válik.

A jugoszláv háborúkkal kapcsolatos kutatások visszatérő közös pontja, amely megvilágítja megélt tapasztalatok feltárásának jelentőségét, az „etnikai gyűlölet” megközelítés árnyalása, amely többnyire a probléma túlegyszerűsítése, és némely esetekben egyenesen téves. Míg az etnikai paradigma politikai implikációi messzemenőek, addig az antropológiai kutatások, melyek a konfliktust megelőzően, közben és azt követően is vizsgálták az eseményeket, ráadásul azon emberek nézőpontjából, akik megélték, elszenvedték, elkövették őket, folyamatosan megkérdőjelezi az etnikai paradigma érvényességét. A megközelítés inkább empirikus kutatás tárgyává igyekszik tenni az etnicitást, és nem valami lencsévé, melyen keresztül a Jugoszlávia felbomlása utáni háborúkra és az azt követő feszültségekre tekintünk.

A háborúk átható és merev etnonacionalista kategóriákat indukáltak (Halpern–Kideckel 2000), szorosan kötődve vallási markerekhez és intézményekhez (Bringa 2002). Ezek a kategóriák ugyanakkor relatívak és vitatottak maradtak (Kolind 2008), ami lehetőséget teremtett interetnikus együttműködésekre is. A civil lakosság körében kutató antropológusok számára a vallásos háttér indikálta etnikai hovatartozás jelentősége csak a lakóhely, életkor, nem, iskolázottság, foglalkozás, illetve a vidéki és városi megosztottság változóival összekeveredve kapott jelentőséget (Macek 2009:124.). Ezáltal válik értelmezhetővé, miként fogadták, utasították, esetleg kerülték el az egyének – többségi vagy kisebbségi pozícióban – a saját csoportjuk politikai döntését. A jugoszláv háborúkra nem létezik egyetlen, jólfésült, egyszerű és általános magyarázat. Az antropológia kontextualizált magyarázatokat tud kínálni, melyek kellő figyelmet szentelnek azoknak az ellentmondásoknak és kétértelműségeknek, amelyek az identitásformálás működésének sajátosságai vetnek fényt a bizonytalan, zavaros, és fenyegető körülmények között.

A kulturális antropológiai megközelítés vagy terepmunka alapú elemzések, melyek az erőszakkal, a társadalmi szinten megélt szenvedéssel és a felépüléssel foglalkoznak, elsődlegesen a megélt tapasztalatokra támaszkodva igyekeznek megérteni az erőszakot és annak hatásait, eltérnek azoktól, melyek nem foglalkoznak a konfliktusok mögött meghúzódó, kulturálisan lefordított erőszakkal, annak a kollektív emlékezetben elfoglalt helyével, az erőszak erőforrásokért vagy befolyásért vívott küzdelmekben való instrumentális használatával, vagy az erőszakos képzetekkel, azok narratív, performatív vagy vizuális megjelenésével, vagyis mindazokkal a változókkal, amelyek rámutatnak egy esemény „oldalakra” bontásának problematikájára.

A Schmidt és Schröder szerkesztésében megjelent *Anthropology of Violence and Conflict* azt

a megközelítést ajánlja, amely az erőszakot „az emberi természet általános alkotóelemeihez, a racionalitáshoz és a tárgyi körülményekhez történő társadalmi alkalmazkodáshoz” köti (Schmidt– Schröder eds. 2001:17.). Amivel az erőszak elemzése átléphet a tér és idő korlátain. Az erőszakot kulturálisan konstruálnak tekintik, melynek elemzésekor a fragmentált szubjektivitáson túlmutató kulturális általánosságok segítségével próbálják átlépni az erőszak kutatásának „véletlenszerűségét”, melyek elszigetelt egyediségek gyártásával lehetetlenné teszik az antropológiai összehasonlítást.

Ennek az összehasonlításnak az érdekében azt állítják, hogy az identitás a különbségeken alapul, és az erőszak annak érdekében kerül alkalmazásra, hogy újraterejtse ezeket a különbségeket, amennyiben azok túl kicsivé válnának. Ugyanakkor ezek az identitások – még ha azok újraterejtése céljából is alakulnak ki konfliktusok – csupán okozatai, és nem okai az erőszaknak (Kolind 2006:448.). Annak ténye, hogy a „mi” és az „ők” között polarizáció figyelhető meg, nem árul el semmit arról, hogy egyes emberek vagy emberek egyes csoportja miként reagálnak erre.

A második világháborút követően létrehozott Jugoszlávia hat köztársaságot és két, Szerbia területén található autonóm területet foglalt magába. A destabilizáció időszaka Tito jugoszláv elnök 1980-as halálával kezdődött, és csúcspontját az a fegyveres konfliktus jelentette, melyben a Jugoszláv Népi Hadsereg, különböző paramilitáris csoportok, új nemzeti hadseregek és milliányi viktimizált civil vett részt (Bringa 2002:206.; Povrzanović Frykman 2008:163–171.). A megárvult, meggyilkolt, megerőszakolt, megkínzott, megcsonkított, kitelepített és elűzött civilek tömegei juttatták a jugoszláv konfliktust a címoldalakra, indították el a nemzetközi humanitárius akciókat, a politikai tárgyalásokat, és a felelősök megbüntetése céljából Hágában létrehozott Nemzetközi Törvényszéket. A nemzetközi hajlandóság a szervezett erőszak megállítására nem társult kellő mélységű belátással annak politikai okait illetően (Povrzanović Frykman 2008:256.). Azok az elemzések, melyek a szövetségi állam destabilizációját követő etnikai mozgósításra összpontosítanak, elsősorban a lokális identitások és azok történelmi szembenállásának geopolitikai megértését szorgalmazzák (Fenton 2010:162–163.). Jugoszlávia létezésének legitimitációját a Nyugat és Kelet között feszülő „buffer” mivolta, és az ideológiai antifasizmus (sokkal inkább, mint a kommunizmus) adta (Sekulic 1997:174.). A szlovén és a horvát nyugatbarát elkötelezettség összeütközésbe került a Jugoszláviába vetett hitet felváltó szerb imperializmussal, és annak meghatározó gondolatával, a területén kívül szakadt, „veszélyeztetett” szerbek védelmével (Fenton 2010:164.). Röviden: az emberek a körülmények nyomása alatt, az etnikai kategóriáknak megfelelően vágytak cselekedni, vagy ez készítette őket cselekvésre.

A jugoszláv szocialista politikai berendezkedés tehetetlensége az egyre erősödő gazdasági, politikai, és társadalmi válságokkal szemben a nyolcvanas évekre először a rendszeren belüli ellentétek kiéleződéséhez, majd az etnonacionalista mozgalmak lendületnyeréséhez, végül fegyveres konfliktushoz vezettek (Povrzanović Frykman 2008:257.). Mindezen folyamatok látszólagos nyilvánvalósága ellenére a konfliktus – különösen Bosznia-Hercegovina és Horvátország területén folyó háborúk – értelmezhetetlen maradt a nemzetközi megfigyelők számára. A földrajzi közelség és a szociokulturális távolság okozta zavart tetézte, hogy a résztvevők nem voltak egyértelműen „jó” és „rossz” oldalra választhatók. Amely megkülönböztetés a második világháború utáni nemzetközi jogi gyakorlat fényében vélelmezett univerzális civilizációs normarendszer alapján tisztázta volna a konfliktus jellegét. Ennek eldöntésére a nemzetközi közvélemény a konfliktus kezdetétől igyekezett az atrocitásokat egymáshoz képest „felmérni”. Csakhogy amikor egy etnikai csoport áldozatisága bebizonyosodott az egyik faluban, egy másikban éppen elkövetői szerepben figyelték meg. Az áldozatok elkövetőkké válásának és az elkövetők áldozattá válásának ellentmondásos jelensége éppen annak az etnikai megközelítésnek az eredménye, mely nem az egyéneket, hanem a csoportjuk képviselőit látja az emberekben. A tulajdonított felelősség és bűn csupán akkor válik értelmezhetővé, ha etnikai csoportokra és „oldalakra” tagoljuk a világot, és politikai térképek, kormányzati egységek alapján, és nem a halál és pusztítás tényleges helyszíneiként értelmezzük azt. Az ilyen elemzések a balkáni háború vagy a jugoszláv háború megnevezésre hagyatkoznak, azt a nem lényegtelen tény is figyelmen kívül hagyva, hogy a konfliktus a térségnek csak egyes területein zajlott (Čale Feldman–Prica–Senjković eds. 1993). A vonatkozó etnográfiai munkák nem csak az ilyen megnevezések félrevezető általánosítására adnak példát, de az ilyen típusú magyarázatok korlátaira is, amikor azokat egy egész országra – államra – próbálják alkalmazni. A „horvát háború” például az ország egyes területein pusztítást és háborús bűncselekményeket jelentett, miközben másutt a televízió által közvetített szörnyűség volt csupán. De – helyszíntől függően – Bosznia esetében is radikálisan más képet festhetett, akár egymással szomszédos falvakban is eltérő intenzitással és végeredményekkel járhatott.

A posztjugoszláv államok nemzeti politikája a kilencvenes évek nagyobb részében a teljes lakosságot a harcos nacionalizmus „képviselőjévé” tette. A nemzetközi diskurzusokat uraló közbeszédben a jugoszláv melléknév a Balkán, az etnikai gyűlölet, az etnikai tisztogatás kifejezésekhez kapcsolódott, melyek egzotikussá tették a háborút, és elmosták a határokat elkövetők és áldozatok között. Lehetővé tette a részt vevő oldalak „bűnösségének” egyenlősítését, ezáltal racionalizálva az áldozatok számának tényleges csökkentését

eredményező beavatkozás elmaradását (Bringa 2002:203.).

Az „évszázados gyűlölet” és a „nem lehetséges együtt élni” szófordulatok sarajevói barikádok felállítása előtt pár héttel hangzottak el egy szerb nacionalista vezető, Radovan Karadžić beszédében (Povrzanović Frykman 2016:257.). Karadžić beszédének fordulatait nem csak a szerb nacionalista közbeszéd, de a nyugati sajtó és a nemzetközi elemzők is átvették. Tone Bringa norvég antropológus szerint ezek a „mantrák” tették lehetővé, hogy a háborút valami megállíthatatlan természeti erőként lássák. Lord Owen, az ENSZ közvetítője szerint a résztvevőnek egyenesen „meg kell vívniuk ezt a harcot”. Vagyis a nemzetközi közösség felelőssége – a dolgok természetes menetének tehetetlen szemlélése mellett – pusztán a túlélők szenvedéseinek enyhítésében merül ki (Bringa 2002:202.).

A konfliktust az ősi balkáni gyűlölet táplálta, borzongató törzsi egzotikumként értelmező megközelítéssel szemben a társadalomtudósok a hatalomgyakorlás és tudás modern technológiai köré épülő versengő nacionalizmus jelentőségére hívták fel a figyelmet (Jansen 2005; Frykman 2012). Az etnikai disztribúció térképei megmutatni látszanak a hatalom megoszlásának komplexitását a háborút megelőzően, különösen a konfliktus utáni, nemzetileg homogenizált helyzettel összehasonlítva, ezáltal tanúskodva a véres folyamatokról, melyekkel ezt elérték (Jansen 2005:47.). Stef Jansen elemzésében továbbmenve rávilágít, hogy a háborút megelőző térképek kontextualizálatlan használata, és az etnikai területek mozaikja megtévesztő lehet. Az „etnikai megoszlás térképeinek” használata az etnikai határok állandóságát és fontosságát feltételezi, amely elhanyagolható szerepet játszhatott az emberek önképnek kialakítása és mindennapi életének szervezése szempontjából (Povrzanović Frykman 2016:260.). Az etnicitás az esetek többségében nem játszott szerepet a jugoszláv lakosság mindennapi interakcióiban. Az élet etnonacionalista megosztottság körüli újraszervezése a többség számára zavaró és felzaklató folyamat volt (Macek 2009:124.). Az etnikai tisztogatások elsődlegesen a választási lehetőségek megsemmisítését, és az alternatívákat – legyenek azok etnikaiak vagy politikaiak – megtestesítő személyek semlegesítését célozták (Bringa 2002:213.). A személyessé tett erőszak, amely a tisztogatás jellemzője, éppen azt bizonyítja, hogy az emberek többsége nem óhajtotta az új rendet. Az erőszak és a félelem mértéke, amely az emberek bevonásához (vagy még inkább elriasztásához – azaz ellenvéleményük elnémításához) szükségeltetett, az etnikai érzelmek mozgósítási potenciáljának gyengeségét mutatja (Bringa 2002:218.). A horvát származású svéd antropológus, Ivana Macek etnográfijából kiderül, hogy az etnikai és vallási háttérrel nem azonosuló személyek számára is egyre fontosabbá váltak ezek a kategóriák, ahogy a konfliktus előrehaladtával olyan embereket kerestek, akikben megbízhatnak. Ez a viselkedés

nem egyszerűsíthető etnonacionalista identitáson alapuló nyereszkesedésre, hanem egy a háború által létrehozott és erősített folyamatként kell értelmeznünk (Macek 2009:127.). Az állítást erősíti V. P. Gagnon Jr. 2004-es analízise a konfliktus politikai és gazdasági háttéréről. Gagnon rámutat, hogy a konfliktusban álló etnikai csoportok képe egy szelektív ideológiai konstrukció részét alkotja, amelyben az etnikai csoportokat aktorokként festik le a nacionalista politikusok és történészek (Gagnon 2004:32.). Az ilyen feszültségek valódi jelentősége abban áll, hogy hozzájárultak a csoporton belüli határok fenntartásához, és megalapozták a bizalmatlanságot, melyet felhasználva a politikusok mozgósíthatták az egyik csoportot a másik ellenében. Gagnon szerint e politika kulcsa az volt, hogy bizonyos identitásokat relevánsabbá tegyen, mint másokat, és egyben ezeket a „másokat” politikailag is irrelevánsá tegye. Ami nem feltétlenül jelenti azt, hogy meg kell változtatni az egyének önmeghatározását, sokkal inkább jelenti azt, hogy olyan szűk, identitás alapú kontextusba kell őket kényszeríteni, ahol csak és kizárólag ennek megfelelően dönthetnek a cselekvés és a nem cselekvés között (Gagnon 2004:26–27.). A csoporthoz tartozás biztonságérzete nem fontos stabil és békés körülmények között, de a szó szoros értelmében válik létfontosságúvá, mikor ez a hovatartozás a lét és nemlét tapasztalati különbségévé válik.

Srebrenicában 1995 júliusában, a szerb megszállás heteiben hétezer bosnyák férfit gyilkoltak meg, miközben a Bosznián belüli hat, ENSZ által biztosított biztonságos övezet egyike volt. Az ENSZ páncélos csapatzállítói segítették a civilek átkelését az orvlövészek által fenyegetett útszakaszokon, de nem állították meg az 1395 napig tartó ostromot, ami így a modern történelem leghosszabb ilyen harci eseménye (Kapić 2006:74). Az Open Society Fund kétmillió dollár értékben küldött a városi körülmények között is megtermő vetőmagot. Ez a szimbolikus gesztus reménnyel töltötte el az ostromállapot nyomásától szenvedő lakosságot, és emlékeztette őket, hogy továbbra is létezik a világ háborútól érintetlen kerete (Povranovic Frykman 2002), de egyben annak is példája, hogy a nyugati világ nem kívánt ténylegesen beavatkozni. Szarajevó a terror szimbólumává vált az évekig tartó elszigeteltség, a napi szinten megélt nehézségek nyomása alatt, és egyben a lakosság önmeghatározásába is oly módon épült be, ami feloldja és igazolja a nyugati tétlenséget (Macek 2009:122). Ami ugyanakkor megnehezíti a kutatók számára, hogy megfelelő kontextust találjanak az 1991 és 1995 közötti események megértéséhez. A hazai kutatók számára különösen problematikusá vált a helyzet, mivel a tudományos távolságtartás a küszöbük előtt szenvedő emberek esetében morálisan nem volt megoldható. A horvát kutatók háborús etnográfiait széles körben bírálták anyaguk kiegyensúlyozatlansága miatt, és egyenesen „botrányos” vagy „militáns” etnográfianak nevezték, ahol nem válik el a kutató és az áldozat személye (Naumovic

2002:11.). A horvát kutatók nem tartották jogosnak ezeket a kritikákat, és hangsúlyozták, hogy az egyoldalúság nem feloldható, lévén a „másik oldal” kutatása a kilencvenes évek végéig teljességgel lehetetlen lett volna. Érzékenységük éppúgy érthető, mint ahogy fogalomhasználatuk is, amellyel ki tudták fejezni és egyensúlyban is tudták tartani a megélt elutasítottság és a büntudat érzéseit (Halpern–Kideckel 2002:5–7.). Ugyanakkor ahelyett, hogy kritikailag lebontották volna politikusaik nacionalista diskurzusát, az etnográfusok inkább a fegyverekre koncentráltak, mint addig hiányzó láncszemre – fegyvereikkel az emberek a politikai diskurzusban való részvétel és a halál közötti mezőben igyekeztek magukat elhelyezni. Azt próbálták feltárni, miként cselekedtek az emberek a nemzeti narratívákon túl (Bennett 1995; Jambrešić 1995). Kutatásaik alapján a megélt háborús tapasztalat nem a „szenvető nemzet” narratív keretében jelenik meg; az emberek személyes háborús elbeszélései változatos, összetett élményeket tártak fel, amelyek megkérdőjelezik az élmények egyneműségét (Kirin Jambrešić 1996:69.). Az etnográfiai módszerek alkalmazása Horvátországban, és a háborúról írás folyamata alapvető antropológiai kérdések újragondolását tette szükségessé, mint a kívülálló vagy elkötelezett megközelítés dilemmája, és a szenvedés antropológiai kutatásának és megjelenítésének nehézsége. A lebontás és a dekonstrukció közötti episztemológiai önreflexió új kutatási dimenziókat adott a reprezentációk és igazságok rendszerének kérdéseire. A háborús etnográfia készítő kutatók saját életükre alkalmazták az interpretációs leírást, ellenpontot hozva létre a közösségüket fenyegető univerzalizáló külső és belső narratívákkal szemben (Povrzanovic Frykman 2016:261.). Ebben az értelemben az etnográfiaírás maga is a háborús cselekmény részévé, a küzdelem eszközévé vált.

A civil lakosság számára az alkalmazkodás, a megaláztatás, az ellenállás, a kötődés és a választások jelentőségének megnövekedése alkotják a fogalmi keretet, amelyen keresztül a háborús tapasztalat leírható. A higiénia, a víz, az élelmiszer, a szomszédok, a barátok, a segítségnyújtás stratégiái, a félelem leíratain keresztül jelennek meg a mindennapi túlélési technikák, a rutin cselekmények és kis rituálék, melyek lehetővé tették a túlélést a háborús hétköznapiakban (Petan 1998). Maja Povrzanovic Frykman az ostromgyűrűbe vont Dubrovnikban végzett kutatásait összefoglaló etnográfijában leírta, hogy a megélt nélkülözés és erőszak közvetlen eredményeként miként növekedett meg az egyének identitásában a térbeli elhelyezkedés jelentősége e hatvanezer fős városban. A lakosok számára fontossá vált a fizikai környezetben elfoglalt helyük. Testi, fizikai tapasztalataikat nemritkán a helyszínekbe, a fizikai térbe kapcsolt szituációkon keresztül mesélték el. Ebben az értelmezési keretben az „én városom” kifejezés nem nacionalizmust fejez ki, hanem a helyhez kötődő, nem

közvetített élmények előtérbe kerülését (Povrzanovic Frykman 2016:261.). Az aknavető első civil áldozata egy szerb volt, akinek találatot kapott a lakása. Etnikai hovatartozása mit sem árul el halálának mikéntjéről és miértjéről: az eseményt a „hol” és a „mikor” teszi értelmezhetővé. A személy kötődése a birtokában lévő helyhez, és a pillanat, mikor a véletlenszerű erőszak egy otthont a halál helyszínévé változtatott. A magyarázat nem kapcsolható a személy származásához, pusztán ahhoz a tényhez, hogy a férfi úgy döntött, nem hagyja el tulajdonát és városát (Povrzanovic Frykman 2016:261). A civilek több stratégiát is kidolgoztak, hogy elkerüljék a rájuk kényszerített áldozati szerepet, és ellenlépéseket tegyenek a külső akarattal szemben, amely városukat bevetési helyszínné, katonai célponttá kívánta redukálni. A rituális esti séták, a születésnapok megünneplése, a koncertek szervezése mind olyan túlélési stratégiák voltak, melyekkel a lakosság igyekezett fenntartani, még ha korlátozott formában is, a kialakított városi életet és struktúrát, ezen keresztül pedig a közösség és kultúra megtartó formáit. Frykman megállapítása szerint a tengerben fürdés, a kávézók látogatása nem irracionális és kétségbeesett cselekmények voltak, hanem „kísérleti-tapasztalati, kultúraspecifikus kísérletek arra nézve, vajon a »normalitás« mely aspektusai voltak még mindig lehetségesek az erőszak által megváltoztatott városban” (Povrzanovic Frykman 2016:261.). Az orvlövészeknek való kitettség, az ágyúzások állandó veszélye mellett a fürdés, a tisztálkodás, a kávézók látogatása, a palackozott vízhez jutás és az információcsere nagyon is racionális helyszínei voltak, a legalább ilyen fontos, nem fizikai erőforrások mozgósításán túl. Dubrovnik UNESCO világörökség-státusának és a lakosok erős európai identitásnak nagy jelentőség volt. A lakosság önidentifikációjában komoly szerepet játszott az európai történelem fontos emlékeinek védelme, és az állam függetlenedése mellett a város Horvátországhoz tartozásának is az egyik fő érve volt (Povrzanovic Frykman 2002:71). Az ostromlott város lakói számára az ellenállás helyszínévé vált, ahol a minimális „normalitás” – a környező káosz mértékétől függetlenül – fenntartható. Amikor a lövegek elkezdtek pusztítani a várost, a világörökség építészeti struktúrái a veszélyeztetett testek védelmezőivé váltak, a turizmus jelképeként tekintett pálmafák fűtőanyagává, a tenger a fertőzések és bűz elleni harc eszközévé. A lakosok védettnek tekintették az óvárost, amelyet Európa egyszerűen nem hagyhat elpusztulni. Amikor 1991 december 6-án az UNESCO-zászlókkal megjelölt helyeket is tűz alá vették, az emberek „sírva járták a város utcáit – felismerve, hogy a történelmi városrész falai mégsem nyújtanak védelmet a háborús sorstól (Frykman 1997:158.). A felismerés sokkoló volt: a szimbólumok mégsem állíthatják meg a háború realitását, és a kultúra sem fékezheti meg a fegyvereket, ahogy az „Európához tartozás” érzete sem (Povrzanovic Frykman 2002:71.). Ez a tapasztalat még kegyetlenebbül érte azokat, akik

Szarajevóban maradtak. Miközben mindennapjaik normái és szokásai tekintetében azonosnak érezték magukat háborút megelőző énjükkel, az európaiságra egyben a mégiscsak elveszőben levő normalitás szimbólumaként hivatkoztak (Macek 2009:12). Ez a kulturális és földrajzi kötődés azonban nem volt elegendő a segítségnyújtás felelősségének felébresztéséhez. Ahogy az 1984-es téli olimpiára, ezáltal a város európaiságára utaló, szögesdrótból tekert olimpiai karikák jelképe is válasz nélküli segélykiáltás maradt.

A csoport-hovatartozás, és az etnicitás jelentősége felértékelődik, amikor erre hivatkozva embereket ölnek meg vagy üznek el az otthonaikból, legyen ez a hovatartozás akár válaszreakció, akár külsőleg kényszerített eredetű. Ugyanakkor az etnikai hovatartozás el is veszítheti a jelentőségét, amennyiben feloldódik a megélt háborús élményben. Szarajevóban a három nagy etnikai csoporthoz tartozás – a háború kikényszerítette jelentősége ellenére – másodlagossá vált a lokális identitással szemben. Egy „negyedik nemzet” érzete alakult ki azok között, akik átértékelték és értékelték Bosznia multietnikus életmódját és ezáltal szarajevóiként határozták meg magukat, és nem engedték, hogy hétköznapjaikba éket verjenek az etnikai ellentétek. Ezek az emberek alkották a magját annak a közösségnek, amely nem hagyta el az ostrom alá vett várost. Ivana Macek az ostrom alatt végzett terepmunkát Szarajevóban. Adatközlőinek narratívái és megfigyelései alapján kirajzolódott a lakosok mindennapi küzdelme, mely folyamatot a „normalitásalkunak” nevezett (Macek 2009:5.). Az éhezéssel, szomjúsággal, hideggel, kosszal szemben kreatív módokon léptek fel, mindezt áthatotta egy sötét humorérzés, különösen a békefenntartók jelenlétét illetően. A szarajevói polgárok ellentmondásos moralitásokat utilizáltak, hogy a normális élet látszatát fenntartsák. Mikor a békeidőben elfogadott társadalmi normák tarthatatlanná váltak az erőszak nyomása alatt, az emberek a „civil”, a „katona” és a „dezertőr” váltakozó nézőpontjába helyezkedtek, hogy megfigyeljék és értelmet találjanak a háborúban. A civil álláspont a hitetlenség, az erőszak elutasító meg nem értése és a békeidő normáinak megtartása köré rendeződött. A katona megközelítést a háború realitásának megértése, az oldalakra szakadás logikájának felfogása, és a gyilkosság és pusztítás szükségszerűségének jóváhagyása mozgatta. A dezertőr azonban a korábbi kettőhöz kapcsolódó struktúrák, ideológiák, csoportok, barátok és ellenségek eltávolítására és az erőszakkal szembeni szkepticizmusra épült fel, és a független egyéni felelősséget tette morális központtá. Az érzés és gondolkodás ezen három módusza erősen kontextualizált, akár egyszerre mindhárom aktív lehetett, vagy csak az éppen az alkalom értelmezésére leginkább megfelelőnek tűnő (Macek 2009:5.). Macek a vallás jelentőségének megnövekedését is megfigyelte, ahogy a halál közelsége a mindennapi tapasztalat részévé vált, de nem mellékesen annak köszönhetően is, hogy az egyházak a

segélycsomagok elsődleges forrásaivá váltak. Az éhezés és a háború a hitetlen polgárokat is arra kényszerítette, hogy megtalálják vallási elhivatottságukat. Ahogy a vallás intézményesült és szervezett módon a mindennapok részévé vált, a vallási megoszlás az etnikai vonalakat követte. A horvátok katolikusok, a szerbek ortodoxok, a bosnyákok muzulmánok lettek, függetlenül a békeidőben gyakorolt vallási tevékenységüktől (Macek 2009:85.). Ennek ellenére az etnicitás mégsem játszott kimagasló szerepet a félelmek narratívájában és az adaptációs stratégiákban. Maceknek egy tízéves fiú a következőt mondta: „Ha három gyermekem lesz, Elektromosságnak, Víznek és Gáznak fogom nevezni őket” (Macek 2009:62.). Alapvető szükségletei tisztán látását és világgképét nem csoport-hovatartozása, hanem a megélt háborús tapasztalat szülte. Lehetett volna bármilyen etnikai háttérű, válaszában ez nem változtatott volna. Az etnikum elhanyagolható, mikor az identifikáció kusza, és a mindennapi megszégyenülésen van, ahogy az embereknek a sárban térdelve kellett az összetört tojásokat összeszedniük (Povrzanovic Frykman 2008). Tone Bringa a nyolcvanas években végzett terepmunkája adatközlő muzulmán családjait látogatta újra 1993-as *We Are All Neighbours* című dokumentumfilmjében. Bringa lefilmezhette a helyi etnikai konszolidáció folyamatait, miközben a katonai erőszak először körbezárta, majd elérte a falut, és végül viktimizálta annak muzulmán lakosságát. A néhány hét alatt lezajló események különleges, egyedi bepillantást engednek a háborúba. Az emberek makacsul tagaszkodnak a képzethez, hogy a háború elkerüli őket, miközben a felvételen is hallhatók az ágyúlövések. Ezt a képzetet a szomszédok közötti, etnikai hovatartozástól független erős barátság és kötődés táplálta. A félelem nyomása alatt aztán mégis megadták magukat az etnikai gondolkodásnak, mely félelem realitását a folytatólagos, célzott erőszak vissza is igazolta. A film azt is megmutatja, milyen nehéz a visszaemlékezés és az események kiegyensúlyozott értékelése a közvetlen tapasztalattal rendelkezők számára, de mindeközben – a korábbi erős kötelékre támaszkodva – miként állnak ellen a kísértésnek, hogy az egyéni tettek felelősségét az elkövető etnikai csoportjára terheljék. Ezzel igazolva, hogy az etnikai gondolkodásnak történő behódolás végső soron nem vált maradandóvá.

Mart Bax a holland antropológus a jugoszláv konfliktussal kapcsolatban helytelennek nevezte a központi, nemzeti megközelítést, melyet a legtöbb nyugati elemzés alkalmaz (Bax 2000b:332.). Véleménye szerint az erőszak megértéséhez elengedhetetlen a lentről építkező elemzés, a folyamatok dinamikájának és az eseményeket alakító logikáknak a feltárása. A hercegovinai Medugorje esetében a klánok közötti gazdasági ellentétek történelmi háttere alapvetően határozta a lokális események alakulását. Bax részletesen elemzi a klánok között lezajlott, célzott erőszakos cselekményeket, melyek érthetővé teszik, hogy a gyilkosságok

nem magyarázhatók sem központilag meghatározott akarattal, sem etnikai feszültségekkel. Az erőszak egy etnikai csoporton belül történt, nem etnikai indíttatású volt, de az erőszak fejlődése során etnicizálódott. „Ami egy magasabb társadalmi szinten vizsgálva véletlenszerűnek és kiszámíthatatlannak tűnik, lokális szinten nagyfokú rendszerszerűséget és magyarázatot nyer (Bax 2000:333.).

A nyugati narratívák elzárkózását a komplex magyarázatoktól az is mutatja, hogy Stef Jansen nem talált angol nyelvű kiadót disszertációjának. Munkája értelmiségek „béke-hálózatát” mutatta be, melyet a háború alatt Zágráb és Belgrád között hoztak létre, és mely az antinacionalizmust tűzte zászlajára. Az elutasítás indoka – nem meglepő módon – visszatérően az volt, hogy nem illeszkedik a korábban létrejött szakirodalomba (Povrzanovic Frykman 2016:264.).

A jugoszláv háborúkat követően a vonatkozó antropológia munkák közül többet is lefordítottak horvát és bosnyák nyelvre (Bringa 1995, 2009; Macek 2009; Jansen 2008). A munkákat Povrzanović Frykman megállapítása szerint az ottani értelmiség nagyobb érdeklődéssel és pozitívabban fogadta, mint a nyugati tudományos közeg, amelyben születtek (Povrzanovic Frykman 2016:267.). A megélt tapasztalattal rendelkező olvasók értéknek tekintették, hogy a kutatók nem váltak a »törzs részévé«, megkísérelték az objektív értelmezést, kutatásuk fókuszába pedig olyan kérdéseket helyeztek, amelyeket a kutatott közösség fontosnak tekintett. Munkájuk nagymértékben járul hozzá az erőszak megértéséhez, olyan módon, hogy tisztázni igyekeztek az emlékezet és történelem felügyeletéért folytatott közdelem, a sérelmek kultúraspecifikus narratívái – a »választás«, »versenyhelyzet«, »opportunitizmus« – lokális konstruálásának jelentőségét.” (Povrzanovic Frykman 2016:267.)

A konfliktus utáni kutatások, mint Elissa Helms kutatásai, azt is feltárták, hogy genderizálódtak a mindennapi problémák háború utáni Boszniában, ahogy a nők „láthatósága” megváltozott. A nő, pontosabban a megerőszakolt, elrabolt, gyászoló nő az áldozatiság, az ártatlanul elszenvedett atrocitás szimbólumává vált (Helms 2007:236.). Mely szimbolikus pozíció kettős helyzetet teremt a politikailag aktív nők számára, akik egyszerre szeretnék megtartani a tulajdonított morális tisztaságot, de komolyan vehető politikai cselekvőként is jogot követelnek maguknak (Helms 2007:240.). E küzdelemben a nemzetközi civil szervezetek, NGO-k női aktivistáinak befolyása mint példa, és a nemzetközi közösség „jövőhagyása” is érvként jelenik meg.

A civilek háborús emlékezetét célzó etnográfiai munkák további kérdéseket tárnak fel, melyeken keresztül újra kell gondolnunk a „balkáni vadság”, az „erőszakos ösztönök” és az irracionális gyűlölet fogalmaira épített magyarázatokat. A háború utáni társadalmi

folyamatokat célzó kutatások – melyek az otthont, a reményt és a mobilitást teszik meg kiinduló fogalmakká – nagyobb magyarázó erővel bírnak, mint a túlegyszerűsítő elemzések. Ezek a kutatási kérdések hasznos érvekkül szolgálnak azokkal az elméletekkel szemben, amelyek önmagában magyarázó szerepet tulajdonítanak a politikai propagandának, és kollektív strukturális faktorokkal próbálják magyarázni a hétköznapi emberek behódolását a nacionalizmusnak. Az ilyen magyarázatok politikai és talán morális hátránya az, hogy figyelmen kívül hagyják az egyéni működést, eleve kizárva ezáltal a felelősség kérdéseit, és tovább marginalizálják a múlt és a jelen eltérő narratíváit, mint ahogy az eltérő cselekvési lehetőségeket is, amelyek dekonstruálják a látszólagos belső homogenitást és a látszólagosan nacionalista dominanciát (Povrzanovic Frykman 2016:268.).

Az angol antropológus, Cornelia Sorabji – a háború utáni Szarajevóban végzett kutatásai alapján – szintén az egyéni cselekvések jelentőségét hangsúlyozza. Az általa javasolt kutatási megközelítés az egyént mint saját emlékei aktív rendezőjét állítja a középpontba, amivel megkérdőjelezhető a háborúval és a traumával kapcsolatos berögzült elképzelések. Véleménye szerint az emlékezet megközelítésének egyik végpontját az „ősi etnikai gyűlölet” alapú elemzések alkotják, melyek egyben azt is sugallják, hogy minden háborús traumát átélt egyén maradandó lelki sérüléseket szenved, melyek a történetek újramesélésével változatlanul kerülnek a következő generációk birtokába. Ez az implikáció Boszniát az ősi harcok, a bosszú kvázi-vallásos ethoszának mélységesen megosztott helyszínévé redukálja. Ami felveti a kérdést, hogy egyáltalán miként képes változni bármi is, ha a generációk saját akarat nélkül, pusztán újraélik felmenőik háborúit és ellenségességeit (Sorabji 2006:2.). Sorabji munkájából kiderül, hogy a konfliktus folyamatában – és annak lezárulta után is – a jelentések, indítékok és az erőszak előjeleinek fokozatos változásai figyelhetők meg. A városi–falusi ellentét, a szerbeknek tulajdonított teljesen vagy részben velük született agresszió, és a háborús vezetők mint a nemzetközi hatalmak bábjai mind olyan belső narratívák részei, amelyek az idő előrehaladtával jelentősen más értelmezést kaptak (Sorabji 2006:13.). A Szarajevóba visszatérő szerb lakosság fogadtatásának elemzésekor érdekes ellentmondást talált. Az ostromot a városban átvészelők számára morális kérdéssé vált a mindennapi társadalmi kapcsolatok kezelése. Mivel nem lehetett tudomásuk a visszatérők háborús cselekményeiről, de erős ellenérzéssel viseltettek a kollektív ítéletalkotással szemben, inkább a visszatérőkkel szembeni passzivitás és a társas érintkezés kerülése vált a normává, ami ugyanakkor mégis egyfajta értékítéletet hordozott magában. A szerbek visszatérésének kérdése ugyanakkor nem a szerbekkel mint csoporttal szembeni attitűd, hanem a visszatérésükkel felzaklatott emlékezet-szerkesztési problémák szempontjából közelítendő meg, ami azt is mutatja, hogy a

probléma nem jelentkezett a várost el nem hagyó, tehát a közösség szempontjából „leellenőrizhető” szerb egyénekkal szemben (Sorabji 2006:14.).

Az emlékezet, az identitás és az erkölcsi követelések megközelítése a konfliktust követően újraépítkező társadalomban „lentől” induló elemzéssel lehetséges, amely felismeri a mikro-lokalitásban megvalósuló megbékélési kezdeményezéseket. Amennyiben a politikai folyamatokat a férfiasság–nőiesség, a politika és a társadalom kapcsolatai, a magánszféra, a moralitás és áldozatiság kategóriáin keresztül vizsgáljuk meg, feltárulhatnak a különben rejtett folyamatok, melyekben megkérdőjeleződik a hatalom és identitás, és újraalkotásra kerül a folytonosan változó kontextusokban. Az újraalkotás folyamán szerepet kaphat az etnonacionalizmus is, de nem az az egyedüli meghatározó (Povrzanovic Fryman 2016:269.).

A terepmunka alapú elemzések jelentősége a konfliktusokat túlélő társadalmakban abban áll, hogy feltárják az önmeghatározás és a másokhoz viszonyulás sokrétű lehetőségeit, szemben a nacionalista narratívák monolitikus igazságaival. Ugyanakkor feltétlenül fontos, hogy a traumák jelentőségének kellő teret adjunk a kutatások során, még akkor is, ha azok hatásmechanizmusainak dogmatizált kereteit megkérdőjelezzük. A kiegyensúlyozottságot azonban úgy kell megteremteni, hogy figyelembe vesszünk olyan változókat is, melyek értelmezhetetlenek egy pusztán csoporttagságon alapuló meghatározáson. A megélt háborús tapasztalat elválaszthatatlanul átszövi a mindennapi létezést. Elengedhetetlen interpretálni a heterogén egyéni és csoportérdekek, valamint a tapasztalati emlékezet közötti ellentmondásokat is, amelyek az egyéneken nap mint nap feszültséget teremtenek.

9. A genocídium fogalom problémás alkalmazhatósága a délszláv háborúk tapasztalati alapján

Mikor a jugoszláv kommunista partizánok a második világháború során és azt követően elkezdtek kialakítani az új kormányzatot, ráébredtek, hogy a Karađorđević-monarchia által figyelmen kívül hagyott sokszólamú nemzeti érdekek egyensúlyban tartása lehet a siker kulcsa. Josip Broz Tito, a karizmatikus vezető személyes kultusza volt ezen érdekek tiszteletben tartásának biztosítója – legalábbis a retorika szintjén –, ami a hetvenes évek végéig képes volt fenntartani a „testvéri összetartást”. A belső határok, amelyeket Edvard Kardelj alakított ki 1946-ban, és 1974-ben felülvizsgált, Tito halála után, a kommunizmus hanyatlásával kezdtek instabillá válni. Miközben Jugoszlávia minden területén fontos vezető helyzetben voltak a helyi szerb közösségek tagjai, az egyesített ország mögöttes rendező elve mégis az volt, hogy Szerbia ne szerezhesen túlhatalmat. (Pavlovitch 2004:102.). Az 1974-es alkotmány a szerb szövetségi köztársaságon belüli két autonóm tartományt, Koszovót és a Vajdaságot autonóm területnek minősítette, vagy növelte az önállóságukat, amit 1946-ban még megtagadtak tőlük (Conversi 2000:340.).

A korábbi háborúk és népiirtások emlékezete a tapasztalati valóság részévé vált az azt át nem élő generációk számára is. Több mint egymillió jugoszláv vesztette életét a negyvenes évek háborús eseményeiben, és ezek többsége nem egy idegen hatalom ellen folytatott területvédő háború, hanem más jugoszlávok áldozata volt. Ennek következményeként a bizalmatlanság sok jugoszláv állampolgár számára a mindennapi létezés meghatározó élménye lett (Judah 1997:132.). Ez a kontextus a jugoszláv társadalom jelentős része számára megélt tapasztalatokra helyezte a háborús nacionalista narratívát, amely a kortárs eseményeket egy történelmen kívüli, mitikus időbe transzportálta (Clovic 2002:13.). A nemzeti radikálisok számára a történelmi sérelmek jelentősége meghaladta az emberi életüket.

A szerb lakosság egy része attól is tartott, hogy a koszovói albán és muzulmán lakosság növekedésével az ott élő szerbek lehetőségei beszűkülhetnek. A szerb lakosság kivándorlása az ország, illetve Európa az ipari és gazdasági központjai felé Jugoszlávia modernizációjával egy időben kezdődött. Ennek eredményeként a magát szerbnek tekintő lakosság Koszovó népességének tíz százalékára csökkent; 1912-ben, amikor a területet elcsatolták az Oszmán Birodalomtól, még meghaladta huszonöt százalékot. Miközben a fiatal szerbek számára egyre kevésbé volt vonzó egy Koszovóban leélt élet, Koszovó – középkori öröksége és az iszlám világot a keresztény civilizációtól elválasztó bástya-szerepe okán – továbbra is őrizte jelentőségét a nemzeti narratívában. 1945-ben a kommunista vezetés rövid töprengés után

inkább nem adta át a területet Albániának, éppen a szerb érdekek és kötődés jelentőségének elismeréseként, és kifejezetten azért, hogy elkerüljék az esetleges erőszakot és etnikai tisztogatást. Tito 1980-as halálát követően a nacionalista hangok felerősödtek, és egyre élesebb bírálatot kapott az 1974-ben megadott területi autonómia. A szerb nacionalisták nem kevesebbet állítottak, mint hogy Koszovóban genocídium folyik a szerb lakossággal szemben, rendszeresen megerősökljék a nőket, és senki sem érezheti biztonságban magát. Az ortodox egyház, a nacionalista médiumok, de még a Szerb Tudományos és Művészeti Akadémia is erősítette az állítások nyomán keletkező félelmeket – az utóbbi 1986-ban memorandumot adott ki a koszovói „kínzásokkal” kapcsolatban. Ez volt az a közhangulat, melyben Slobodan Milošević hatalomba juttatta magát. Politikai kommunikációjának középpontjában a szerbek megvédelmezésének ígérete állt, és szimbolikusan koszovói szerb kísérettel vette körül magát. A Milošević által biztosított háttérrel a szerb nacionalista csoportok a negyvenes években muzulmánokat és albánokat gyilkoló csetnikek által kidolgozott erőszak-forgatókönyvek alapján kezdtek terveket készíteni. Ezzel egy időben a horvát vezetést vádolták meg azzal, hogy az usztasák szellemi leszármazottai, akik a nácik bábállandát irányították és tömeggyilkosságokat követtek el, többek között a szerb lakossággal szemben. Mindebben a szerb nacionalista identifikáció két fontos viszonyítási pontja jelent meg. A muzulmán veszéllyel szembeni fellépés szükségessége és az áruló, a kis balkáni népeket kizsákmányoló Nyugattal szembeni bizalmatlanság és éberség.

A Daily Mirror nem sokkal a harcok megkezdése után címlapon jelentetett meg egy képet „Belsen 92: A kép, melytől elszégyelli magát a világ” szalagcímmel. A kép a Bosznia-Hercegovinából újonnan kivált Szerb Köztársaság egyik ideiglenes, Trnopolje mellett felállított börtöntáborának szögesdrót mögé zárt muzulmán foglyait, szenvedő, elgyengült embereket ábrázolt. A hasonló képek és az atrocitásokat a Harmadik Birodalom cselekedeteihez hasonlító más tudósítások azonban – a nemzetközi beavatkozás elmaradásának fényében – propagandának, szenzációhajhászásnak tündek. A horvát származású amerikai szociológus, Stjepan Mestrovic és kollégája, Norman Cigar ragaszkodott hozzá, hogy a konfliktus genocídiumnak minősül. Álláspontjukat némileg talán gyengítette, hogy egymástól függetlenül, Mestrovic a horvát területeken, Cigar pedig a Boszniában zajló eseményekkel kapcsolatban fordult a közvéleményhez. 2007-ben az ENSZ Nemzetközi Bírósága Szerbiát mint államot felmentette a genocídium vádja alól, de ugyanakkor az 1995 júliusában a nyolcezer srebrenicai férfi és fiúgyermek – a szerb vélemény szerint „harcoló katonák” – meggyilkolását genocídiumnak minősítette.

Milošević 1999-ben az első olyan hivatalban lévő államfő lett, akit háborús bűncselekmények

vádjával állítottak bíróság elé. Sokan az események szinte kizárólagos felelősét látták benne, mivel 1987 és 1999 közötti, folyamatos morális és anyagi támogatása nélkül a kisebbségben lévő radikális nacionalista szerb erők nem szerveződhetek volna meg. Slobodan Milošević ítélete fontos mérföldkő lehetett volna a genocídiummal kapcsolatos nemzetközi jogi gyakorlatban, de a pere alatt bekövetkezett 2007-es halálával, ügye – és ezáltal sok szempontból a konfliktus számos kérdése is – befejezetlen maradt.

1990 januárjában Milošević és támogatói kezdeményezték a Jugoszláv Kommunista Szövetség felszámolását. Az ezáltal egyre növekvő önállósággal rendelkező jugoszláv köztársaságok nemzetállami ébredésük első lépéseként a szabad választásokra készültek. A jelöltek többsége nacionalista volt. Horvátországban Franjo Tuđman alakíthatott kormányt, aki nemzetközi hírhedségre tett szert azzal, hogy felülvizsgáltatta a Jasenovac haláltábor, és a fasiszta Horvátország – véleménye szerint túlbecsült – áldozatainak számát. Provokatív lépéseket tett a szerb kisebbséggel szemben, többek között a cirill betűs utcatáblák betiltásával és az usztasa háborús bűnösök rehabilitációjával. Az egyik ilyen egykori usztasa, az 1945-ben kivégzett Mile Budak, a fasiszta horvát állam főideológusa élesztette fel az 1914-es Habsburg-szerb ellenes szlogent: „Srbe na vrbe”, vagyis „akasszátok a szerbeket a fűzfákra” (Carmichael 2013:518.). Így aztán 1990-es rehabilitációja komoly üzenet volt a helyi szerb lakosság felé. A második világháború alatt az usztasa kormányzat – Tomislav Dulic szóhasználatával élve – „genocídium-kísérletet” hajtott végre, amely a szerb lakosság tizenhét százalékának halálát jelentette (Dulic 2006:274.). A szerb lakosság történelmi traumáinak jelentősége nem lebecsülendő. Az első világháború is nagyszámú civil áldozattal járt az osztrák–magyar hadsereg agressziója és egy tífuszjárvány miatt, mely emlékezet ráépült a korábbi „genocídiumok”, az oszmán elnyomás sérelmeire. A nacionalista politikusok erre aztán könnyen építkeztek szimbolikus intézkedéseikkel, mint a Krajnában a negyvenes években a kőbányákban sietve elhantolt szerb civilek holttesteinek exhumálása és újratemetése. Horvátország függetlenedése és nacionalista kommunikációja a koszovói kérdéssel egyre radikalizálódó szerb közhangulattal találkozott, és mire Tuđman egy teljesen független államot tudhatott az irányítása alatt, a szerb kisebbség egy része már nyílt ellenállást szervezett, amelynek vezetője a Szerb Demokrata Párt (SDS) volt, és amely egy szerb autonóm terület kialakítását követelte. Krajna és Slavonija régióban fegyveres harc tört ki a két fél között, amely 1991 végére elérte az adriai térséget is. Az „etnikai tisztogatás” fogalom használatát maguk a szerbek vezették be, hogy leírják az őket Koszovóban ért atrocitásokat, de az így jelölt események legalább olyan gyorsan terjedtek, mint maga a kifejezés. A

Jugoszláv Néphadsereg maradványa és az általa támogatott szerb paramilitáris csapatok hosszan tartó, véres harcok után lerombolták Vukovár városát, ahol magukat a résztvevő katonákat is demoralizálta az erőszak (Baljak–Hedl 2006, Vukovar – Final Cut, dokumentumfilm.). Az Arkan néven ismert egykori bűnöző, Željko Ražnatović, a hírhedt paramilitáris csoport, a Szerb Önkéntes Gárda vezetője körülbelül 250 horvát civilt gyilkolt meg egy mészárszéken. A környéken taposóaknákat telepítettek és mindent leromboltak, hogy a horvát lakosság ne tudjon vagy akarjon visszatérni. Mindeközben a horváth hatóságok nem tettek semmit a szerb állampolgárokkal szembeni atrocitások megfékezésére. Több mint tízezer szerb civilt gyilkolt meg négy év leforgása alatt, és több mint háromszázezer szerb kényszerült elhagyni otthonát. 1992 januárjában vonultak fel az ENSZ-békefenntartók, hogy biztosítsák az autonóm területek és a nemzetállamok által felügyelt országrészek közötti határvonalakat. Ez – bár megteremtette a béke látszatát – kézzelfoghatóvá tette a közösségek közti távolságot. 1995 augusztusában az amerikai támogatással újra felszerelt horvát hadsereg visszafoglalta Krajina régiót; a hadműveletek alatt majdnem a teljes szerb lakosság elmenekült, félve a horvát bosszútól. A Franciaországba delegált horvát nagykövet az eseményeket úgy írta le, mint „auto-nettoyage ethnique”, vagyis önmegvalósított etnikai tisztogatás, ugyanakkor a hadműveletet irányító, 1994-ben vezérőrnaggyá előléptetett Ante Gotovinat 2001-ben emberiség elleni bűncselekményekkel vádolta meg a hágai Nemzetközi Törvényszék. (Az ellene indított bírósági eljárás során 2005-ben huszonnégy évi börtönre ítélték, 2012-ben, a fellebbezési tárgyaláson felmentették a vádak alól.) Ezzel Horvátország 1995-re tulajdonképpen szinte teljes egészében elveszítette történelmi szerb kisebbségét. Az elmenekült szerbek később sem tértek vissza korábbi otthonaikba. Ami érthető, mivel a győzedelmes háborút ünneplő Tuđman elnök a „szerb exodus” az „évszázados probléma” megoldásaként üdvözölte, és tagadott mindenfajta felelősséget az események alakulásáért. „Mi nem kértük a szerbeket, hogy távozzanak. És az legyen az ő bajuk, ha 90%-uk összecsomagolta a táskájukat.” (Hartmann 1999:244.)

Bosznia-Hercegovinában a horvát forgatókönyvet követték az események. A Szerb Demokrata Párt (SDS) vezetője, Radovan Karadžić a „pokollal” fenyegette Alija Izetbegović kormányát, amennyiben Bosznia-Hercegovina hátat fordít a jugoszláv egységnek (Hartmann 1999:244.). 1992. február 19-én és március 1-jén mégis referendumot írtak ki a függetlenedésről egész Bosznia-Hercegovinában, és bár a lakosság egyharmada – az SDS utasítását követve – távolmaradásával tüntetett, a leadott szavazatok 99%-a a teljes függetlenség mellett tette le a voksot. A népszavazás jól mutatta, milyen nagy szakadék keletkezett a lakosságon belül a függetlenségpártiak és azok között, akik egy szerb többségű

államalakulaton belül képzelték el a jövőt. Karadžić egyenesen azzal érvelt, hogy a függetlenedés csak akkor tekinthető legálisnak, ha mindhárom nemzet – bosnyákok, horvátok, szerbek – többsége támogatná azt, mely három közül a szerb lenne a többségi, ha korábban nem váltak volna genocídium áldozataivá. A kormány bejelentette függetlenedési szándékát, mellyel szemben azonnal megkezdődött a szervezett szerb ellenállás. A fegyveres ellenállók gyorsan átvették az irányítást az ország északi és keleti területei felett. Szarajevó azonban a bosnyák kormányzat központja maradt. A muzulmán lakosság Gorazde, Srebrenica és Zepa városába menekült, melyek gyakorlatilag elzárt gettókká alakultak, ahogy a szerb harci tevékenység következtében a közlekedés, a kommunikáció és az utánpótlás lehetetlenné vált. Az első hetekben szerb paramilitáris csapatok – a jugoszláv hadsereg védelmét élvezve – megkezdtek a civil lakosság terrorizálását. Az első áldozatok a menekülésre képtelen idősök voltak, akiknek megcsónkított holttestét közszemlére tették. Ezzel egy időben meggyilkolták az ismert aktivistákat, a közösségek vezető személyiségeit, és egy külföldi újságíró (Rieff 1995:113.). Az SDS támogatásával még 1992-ben létrehozták a Boszniai Szerb Hadsereget (VRS), melynek vezetője a volt kommunista ezredes, Radko Mladić lett, és gyorsan megszállás alá vonták az egész Bosznia-Hercegovinát. Börtöntáborokat hoztak létre (Manjaca, Prijedor és Omarska), ahová „hétvégi” harcosokat is vártak, hogy megkínózzák egykori szomszédaikat (Carmichael 2013:522.), mely lépéssel a teljes szerb lakosságot igyekeztek bűnrészessé tenni, így a felelősséget is az SDS-en, VRS-en és a paramilitáris csoportokon túlra terjesztették. Az itt elkövetett emberi jogi sérelmekről szóló beszámolók nagymértékben hozzájárultak a volt Jugoszlávia területén 1991 óta elkövetett, a nemzetközi humanitárius jogot súlyosan sértő cselekményekért felelős személyek megbüntetésére létrejött Nemzetközi Törvényszék (ICTY) felállításához, mely több mint száz vádlott esetében hozott elmarasztaló ítéletet (Carmichael 2013:522.). Alija Izetbegović elnök, egy muzulmán disszidens, akit a kommunista rendszer bebörtönzött nézeteiért, a nemzetközi közösség segítségét kérte. A harcok korai szakaszában az ENSZ jó szándékú fegyverembargója ugyanis gyakorlatilag védtelenné tette az újonnan függetlenedett országot, miközben az egykori szerb hadsereg felszerelése a szerb nacionalisták rendelkezésére álltak. A nemzetközi zavarodottság ezáltal nem elhanyagolható mértékben felelős a helyzet „elfajulásáráért”. A Cyrus Vance és David Owen által kezdeményezett béketervezetek pedig felgyorsíthatták az etnikai tisztogatásokat, mivel az országot etnikai alapú területekre kívánták bontani. A Horvát Védelmi Tanács nevű paramilitáris csoport, a HVO Bosznia lehetséges felosztásának hírére reagálva kezdett 1993-ban muzulmánokat célzó támadássorozatba. Ahmici városában több mint száz civillel végezett a HVO, melynek következtében Tihomir Blaškićot, egy horvát

tisztet 1997-ben kilenc év börtönbüntetésre ítélte az ICTY. Az ítélet szerint „parancs-felelőssége” lehetett az eseményekben (Carmichael 2013:522.). Az 1992 júniusában megkezdődő ENSZ békefenntartó akciók következtében a harcok stagnáltak, eltekintve Szarajevó ostromától és a Bihács városáért folyó küzdelemtől, mely utóbbi biztosította volna a szerb uralmat Krajina felett. A békefenntartók védelme alatt álló keleti városokba szállított muzulmánok fizikailag elszigetelődtek a harcoktól, de az „utánpótlás” sem tudott elérni hozzájuk, így gyakorlatilag csapdába kerültek, és az ENSZ védelmi megállapodás feltételeinek megfelelően le is fegyverezték őket, ami totálisan kiszolgáltatotta őket a nemzetközi erők jelenlétének. 1995-re a bosnyák kormánynak sikerült megszerveznie a katonai válaszlépéseket, és a három évig fennálló stratégiai helyzet változni kezdett. A szerb lázadókat Krajina területéről kiszorították az amerikai támogatású horvát csapatok, és nem sikerült elfoglalniuk az ENSZ-csapatok által védett Bihácsot sem. A változások és a demoralizáció azonban szélsőségesebbé és elkeseredettebbé tették a szerb hadmozdulatokat. 1995 júliusában az ENSZ-csapatok hiányos védelmét és stratégiai hibáit kihasználva Radko Mladić csapatai elfoglalták az egyik „biztonságos várost”, Srebrenicát, és nyolcezer muzulmán férfit és fiúgyermeket gyilkoltak meg – lényegében a terület teljes férfi lakosságát. A harcok következtében több mint százezer ember, katona és civil vesztette életét, többségük 1992 nyarán, vagy Szarajevó és Bihács ostromakor, utólagos becslések szerint hatvanötezer muzulmán, huszonötezer szerb és nyolcezer horvát. Mindezen túl közel kétfélmillióan hagyták el örökre Bosznia-Hercegovinát, hogy másutt kezdjenek új életet. 1995 végén a bosnyák politikusok aláírták a daytoni békeszerződést. A megállapodás egy szerb fennhatóság alatt lévő keleti, és egy horvát és bosnyák irányítás alá kerülő délnyugati terület létrehozásáról rendelkezett, ami lehetővé tette ugyan az emberek visszatérését, de lényegében intézményesítette a közösségben végbement szakadásokat is.

A daytoni egyezmény nem foglalkozott a szerb politikát a hetvenes évektől foglalkoztató problémával, Koszovóval. Aleksandar Ranković korábbi belügyminiszter 1983-as temetésén a tiszteletüket leróni kívánó emberek megtöltötték az utcákat, mely érdeklődés közvetlenül annak szolgált, hogy harcos szószólója volt a régió feletti szerb dominancia szükségszerűségének (Velikonja 2003:223.). Ranković a belgrádi centralizáció szószólója volt, és a gyűlölt 1974-es alkotmány nagy ellensége. Milošević 1989-ben részben az ő politikai munkásságára hivatkozva törölte el Koszovó 1974-ben garantált jogait. A következő tíz évben Koszovót Belgrádból irányították, a „koszovarok” teljes kizárásával. 1992-ben a lakosság nyolcvan százalékának részvételével megtartott népszavazáson a szavazók kilencven százaléka a függetlenedés mellett tette le voksát. A népszavazást nem csak a szerb kisebbség bojkottálta,

de nemzetközi közvélemény se vett róla tudomást. A helyi albán vezető, a függetlenségért békés úton küzdő Ibrahim Rugova, aki Ghandit tekintette példaképének, ennek ellenére még az 1999-es NATO-bombázások alatt is többször kijelentette, hogy nyitott a megegyezésre, és tárgyalna Milošević-tyel (Carmichael 2013:524.). Miközben pacifista megközelítése valóban képes volt a béke látszatát fenntartani, a koszovói fiatalok egész generációja nőtt fel mindenfajta politikai jog nélkül. 1981-től kezdődően a férfi lakosság jelentős része vendégmunkát vállalt. Az így kialakult férfi diaszpóra alkotta a hátteret, amelyben a Koszovói Felszabadítási Hadsereg (UCK) nevet felvevő gerillaszervezet létrejött, s elindította a koszovói albánok függetlenségi harcát. Az UCK több ENSZ-tagállam csendes támogatásával megkezdte a fegyveres ellenállást. A kacak „banditák” hegyi taktikáit alkalmazva Drenica régióban összecsapásokat provokált ki a szerb hatóságokkal, és rövidesen a helyi lakosság támogatását is elnyerte. 1998-ban az egyik alapítót, Adem Jasharit és egész családját meggyilkolták. A mészárlásnak nemzetközi következményei lettek. A NATO-tagállamok 1999-ben ultimátumot adtak Belgrádnak, hogy elkerülhető legyen egy újabb Bosznia. Milošević a belső radikálisok és a nemzetközi katonai nyomás között találta magát. A radikálisok nyomása alatt nem engedhetett a nemzetközi követelésnek, nem hagyhatta Koszovót függetlenedni, de a NATO légi fölénye esélytelenné tette a fegyveres ellenszegülést. Szorongatott helyzetében végül engedélyezte a Jugoszláv Hadseregnek, hogy etnikai tisztogatást hajtson végre, annak a reményében, hogy a szörnyű tettek hatására elnéptelenedik Koszovó, és a többségi albán lakosság a szomszédos Macedóniába vagy Albániába menekül. A hadsereg több mint tízezer civillel végzett, és további legalább ötszáz civil pusztult el a nagyobb városokat célzó NATO-légicsapások alatt Szerbiában és Macedóniában. A háborús cselekmények, a légicsapások és az ellenzékhez köthető civileket célzó gyilkosságok keltette pánikhangulatban Milošević rezsimje összeomlott. Szerbia kapitulációját követően 1999 nyarán a kaszovar lakosság bosszúhadjáratba kezdett, melynek több mint hétszáz szerb és roma esett áldozatul. Koszovó az eseményeket követően – 2008-as függetlenedéséig – az ENSZ-adminisztráció irányítása alatt volt.

Jugoszlávia felbomlása több mint 120 000 ezer ember életébe, és milliók elvándorlásába került. A konfliktus okaként a szerb agressziót szokás megjelölni. A szerbek valóban nem voltak kibékülve a kirajzolódó új határokkal, és céljuk egy új állam létrehozása volt, még az új kormányzatok felállása és megerősödése előtt. Úgy vélték, ezzel megelőzhetik, hogy az új államok – már megerősödve – elnyomják a kisebbségbe került szerbeket. Céljuk eléréséhez a második világháborús taktikákat, etnikai alapú hadviselést választottak. A szerb radikálisokkal

szembeni nemzetközi fellépés arra vezethető vissza, hogy kezdőlépésként az erőszakhoz fordultak. A koszovói és boszniai muzulmánokkal szembeni bizalmatlanság, a horvát nacionalizmussal szembeni ellenségesség a szerb kultúra részét képezte, de nem ezek az indulatok vezettek elsősorban a harcok kirobbanásához. A tényleges „casus belli” a lehető legtöbb terület és népesség megszerzése volt egy jövőbeli szerb állam vagy államok számára, amelyeket egy későbbi egyesítésig a szerb területekről irányítanak. Ez a stratégia Koszovó és Horvátország esetében megbukott, de sikeres volt Boszniában, ahol a daytoni békeszerződés tulajdonképpen „megjutalmazta” az erőszakot. Hosszú távon azonban ez sem tekinthető valódi nyereségnek, mivel Szerbia a 2006-os népszavazással elveszítette Montenegrót. A teljes függetlenedés melletti népszavazást a jugoszláv háborúk során otthonaikból elűzött bosnyákok és albánok döntötték el. Az etnikai gyűlölet és az erőszakos balkáni mentalitás, amit oly gyakran emelnek ki a nyugati médiumok, igencsak elhanyagolható szerepet játszott a konfliktusban. Az amerikai szociológus, Stjepan Mestrovic és kollégái megfigyelése szerint a délszláv háborút az összeütközések során tapasztalt brutalitás és a barbarizmus jellemezte, ami a Balkán történelmének fényében „tipikusnak” tekinthető (Mestrovic–Leticia–Garota 1993:61.). Ez a megközelítés rányomta bélyegét a politikai megnyilvánulásokra is. 1993 februárjában Warren Christopher, az USA újonnan kinevezett külügyminisztere az ENSZ Genocídium-egyezménye szellemének ellenében beszélt, amikor azt mondta, hogy a kommunista elnyomás megszűnésével egyszerűen felszabadult az elnyomott „ősi etnikai gyűlölet”, illetve kitért arra, hogy a terület „hosszú ideje Európa konfliktusainak bölcsője, és az is maradt a mai napig” (Allen–Seaton 1999:1.). Ugyanakkor maradtak, akik kevésbé esszenciális magyarázatokat kerestek. Bojan Basker szerint a posztkommunista politikusok cinizmusa vezetett a hágai egyezmény megszegéséhez, az, hogy a konfliktus rendezése érdekében a társadalom bűnözőit használták fel. A Szerbiában élő muzulmán lakosság a konfliktus nagyobb részében mentes maradt az atrocitásoktól, ahogy az 1999-ben Belgrádban élő százezres koszovói lakosság is. Az erőszakra azért és akkor került sor, mikor egy területről el akarták távolítani a lakosság egy részét, és nem valamiféle mitikus homályban gyökerező gyűlölet miatt.

Mennyiben tekinthetők hát genocídiumnak?

A kilencvenes években a volt Jugoszlávia területén lezajlott konfliktusok? A nacionalista radikális szerbek el akarták távolítani a nem szerb lakosságot olyan területekről, melyekre igényt tartottak, és ennek érdekében készek voltak tömeggyilkosságokat is végrehajtani,

elsősorban 1995 nyarán Kelet-Boszniában, és 1999-ben Koszovóban. A Norman Naimark által javasolt megközelítésben az etnikai tisztogatás genocídiumba fordult (Naimark 2001:3.). A második világháborús náci gépezettel ellentétben nem tekintették feladatuknak a vélelmezett ellenséges csoport teljes megsemmisítését, csak tagjai meggyilkolásának azon mértékét, ami biztosítja céljuk elérését. A területek felügyeletéért folytatott harcban alkalmazott erőszak nem csupán az egyének elpusztítását célozták, hanem a közösség kohéziójának és moráljának megtörését is. Az Európai Bizottság 1993-ban megállapította, hogy Boszniában legalább húszezer nőt erőszakoltak meg, ami a legmagasabb számú ilyen atrocitás a modern történelemben.

A konfliktus által felszínre hozott problémák egyike az államhatárok, az államok autonómiája és a politikai elvek konzisztenciája. A nemzetközi közösség elismerte az Izetbegović-kormányzatot, annak ellenére, hogy Bosznia lakosságának harmada nem. Elismerte Tudman kormányát, miközben nyílt forradalom folyt Krajínában. Koszovót pedig – a lakosság kilencven százalékanak függetlenedési szándéka ellenére – évekig ignorálta, ezáltal egyértelműen üzenve a szerb radikálisoknak, hogy nem érdekli, mi történik a terület határain belül.

A balkáni háborúk elsődleges oka a kommunista hatalmi központ összeomlása, ami megoldatlan határkérdéseket, és a vitatott területeken nagyszámú kisebbségeket hagyott maga után. Mindez a posztkommunista vezetők hajlandóságával párosult, hogy a „zavaros” helyzetet kihasználva, a nemzetközi szabályok ellenében ériék el céljaikat, amihez asszisztált a nemzetközi közösség érdektelensége.

Bringa megállapítása szerint a jugoszláv háborúk megítélésének egyik problémája, hogy a genocídium ott volt mindenhol, ezért aztán sehol (Bringa 2002:202.). A nacionalista politikusok retorikai fordulataiban, a gyűlöletbeszédben kedvelt fogalom volt a genocídium. A fogalom találékony felhasználása 1986-ban, a Szerb Tudományos és Művészeti Akadémia memorandumával kezdődött. „A koszovói és metóhiai szerb lakosságot ért fizikai, politikai, jogi és kulturális genocídium a legnagyobb vereség...” (Bringa 2002:203.) Roger Cohen szerint a genocídium volt a legtöbbször használt fogalom Slobodan Milošević politikai megnyilvánulásiban is. A koszovói albánok magasabb születésszámával kapcsolatban a „szerbeket érő demográfiai genocídiumról” beszélt, a második világháborús usztasa rezsím bűneit pedig a szerbek ellen irányuló horvát genocídiumnak nevezte. A konfliktus kitörését követően az ENSZ Biztonsági Tanácsa által elrendelt nemzetközi embargókat a legújabb,

szerbeket érő genocídiumként értelmezte (Bringa 2002:203.). A genocídium nagyon gyakran jelenik meg a konfliktussal kapcsolatos külső és belső közbeszédben egyaránt, legtöbbször nem önmagában, hanem egy melléknévvel kiegészítve; Bringa értelmezése szerint legalább három implikációja létezett: a folyamatosan ismételt propagandán keresztül a veszélyeztetettség érzetét keltette, illetve mélyítette el a szerb lakosságban, és a fenyegetettséget a szerbek közvetlen környezetére vetítette. A szerb radikális vezetők így a nem szerbeket célzó agressziójukat védekezésként értelmezhető kontextusban kommunikálhatták, s a nem szerb lakosságot érő atrocitások genocídiumként történő kommunikációját a propagandaként tudták láttatni (Bringa 2002:203.).

Az európai és amerikai elemzők számára kényelmes volt az eseményeket „etnikai tisztogatásként” leírni. A nem szerb civilek elleni, szervezett agresszió genocídiumként történő megnevezése azonban egyben beavatkozási kötelezettséget is jelentett volna. Itt érdemes kitérni rá, hogy a beavatkozási kötelezettségnek nincs tiszta jogi háttere. Az 1948-as Genocídium-egyezmény nem tisztázza, hogy milyen megelőzés szükséges, és milyen körülmények között tekinthető kötelezőnek a beavatkozás (Schabas 1999). A tiszta kommunikáció mindenképpen erős morális nyomást jelentett volna. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy az etnikai tisztogatás minden esetben a genocídium eufemizmusává vált volna. A kelet- és észak-boszniai horvát és muzulmán civilekkel szembeni szervezett támadások nem tekinthetők tipikusnak a teljes boszniai konfliktusra nézve, másrészt az etnikai tisztogatás önmagában is a genfi egyezmény súlyosan büntethető megszegése, és emberiség elleni bűncselekménynek minősül. A szóhasználat ugyanakkor a konfliktus első szakaszában mindenképpen valamiféle egzotikumot kölcsönzött annak, amely Bringa véleménye szerint magyarázatot ad a nemzetközi közvélemény inaktivitására, és elmosta a határvonalat az agressziót elkövetők és elszenvedők között (Bringa 2002:204.).

Az etnikai tisztogatás eredetileg a nemkívánatos populáció egy területről történő eltüntetését jelentette: megfélemlítéssel, diszkriminációval, a nemi erőszakkal, a kínzással, a gyilkossággal, a fosztogatással és az otthonok, a kulturális és vallási tárgyak és szimbólumok megsemmisítésével. A fogalom túlhasználtsága azonban elinflálta realitásának brutalitását. A helyi politikusok, a nemzetközi megfigyelők és a konfliktust közvetítő médiumok mindkét fogalmat előszeretettel alkalmazták, de a genocídium inkább a szerb propaganda részeként jelent meg, az etnikai tisztogatás pedig az óvatos nemzetközi megnyilvánulások eszköze maradt.

Az ENSZ szakértői tanácsának végső beszámolója (Final Report of the United Nations

Commission of Experts S/1994/674/Add.) alapján az etnikai tisztogatás „egy terület etnikailag homogénné alakítása más etnikai vagy vallási csoportba tartozó egyének eltávolításával, az erőszak vagy a megfélemlítés eszközének alkalmazásával”. Ez a nagyon általános megfogalmazás nem is törekszik az erőszak pontosítására. Ugyanakkor az etnikai tisztogatás konkrét eseteire nézve megállapítja, hogy a folyamat részeként megvalósított tettek közé tartozik a civilek tömeges meggyilkolása, a szexuális bántalmazás, a városok ágyúzása, a mecsetek és templomok lerombolása és a magántulajdon kisajátítása, mindez annak érdekében, hogy a szerbek által felügyelt területeken radikálisan lecsökkentsék, vagy megszüntessék a horvát és a muzulmán populációt. A jelentés arra is kitér, hogy a horvát erők is véghezvittek etnikai tisztogatást a szerb és a muzulmán civilekkel szemben. Érdekesen fogalmaz a boszniai muzulmánok részvételével kapcsolatban: „Miközben boszniai muzulmánok végrehajtottak olyan tetteket, melyek súlyosan megsértették a genfi egyezményt és a nemzetközi jog más rendelkezéseit, de nem hajtottak végre etnikai tisztogatást, és a boszniai muzulmánok által végrehajtott erőszakos népesség-áthelyezés nem egy központilag irányított politika részeként valósult meg.”

Nem világos, honnan származik az etnikai tisztogatás kifejezés, de Bringa bosnyák adatközlője szerint a „rasčistiti” szó megtisztítást vagy kitakarítást jelent, és a második világháborúban előszeretettel használták katonai értelemben, egy terület megtisztítására. Bringa véleménye szerint az „etnikai” jelző csak a nyugati elemzőkön keresztül jelent meg Boszniában, de az idősebb emberek jól emlékeztek a „rasčistiti” szó katonai másodjelentésére. Az etnikai megtisztítás, az „etničko čišćenje” szó szerinti fordítása talán alkalmasabb az események brutalitásának leírására. Bizonyosnak látszik, hogy az etnikai tisztogatás kifejezés túlhasználata a nyugati médiában megnehezítette a konfliktus realitásának megértését, és valami tipikusan balkáni esemény fényében tüntette azt fel. Másfelől a balkáni értelmiség számára az etnikai tisztogatás ismerősnek, a populáció-transzferhez, népesség-kicseréléshez hasonló kifejezésnek tűnhetett, különösen a második világháborút követő, Törökország és Görögország közötti területrendezés elemzésének fényében. Ez pedig akár pozitív tartalmat is rendelhet a fogalomhoz. Az értelmezésnek azonban van egy nagy problémája: annak eltagadása, hogy az etnikai sokféleség nem megoldandó probléma, és a huszadik századi emberi jogi gyakorlatot figyelembe véve még a békés lakosság-áttelepítés is az egyéni jogok és érdekek súlyos megsértése. Ráadásul azt sugallhatja, hogy az események a lakosság érdekében, annak megóvása szándékával történt, miközben az etnikai tisztogatás realitása, a személyeket érő erőszak és az annak hátteret biztosító háborúk a lakosság akaratának és

érdekeinek ellenében valósultak meg.

Bringa egyik adatközlője így beszélt a személyeket célzó erőszakról: „Nem félek a lövegektől, mert nem kérdezik meg a nevemet. Csak a rohamosztagosoktól félek, akik betörnek a házádba és mindenfélét tesznek veled. A lövedékek véletlenszerűen hullanak rád, és a halál azonnali. Nem kérdezik meg, hogy hívnak.” (Bringa 2002:207.) Az etnikai tisztogatás realitása a személyes erőszak, amely specifikusan az egyén ellen irányul, és a csoport minden tagjára nézve magában hordozza az erőszak lehetőségét, amelyhez az áldozat tartozik. A terror célja a mindennapokban megélt heterogén helyzettel konfliktusba kerülő homogén etnikai, politikai, és földrajzi territórium víziójának megvalósítása, és a rugalmas etnikai identitások fölülírása a központilag megálmodott, totális etnikai koncepcióval. Vagyis az etnikai tisztogatás nem kevesebbet céloz, mint a tapasztalati valóság felszámolását.

Minden társadalomban folyamatosan jelen van a konfliktus lehetősége, éppúgy, mint a békés együttélésé is. Az, hogy adott pillanatban melyik realizálódik, a társadalom gazdasági és politikai hatalmát birtoklók választása (Bringa 2002:215.). Ezt a választást azonban nem feltétlenül kell annak teljes mélységében tudatosnak feltételezni. Ezek az egyének is éppen annyira kötöttek saját környezetük valóság-érzékelésében, mint bárki más, és adott esetben racionálisnak vélt döntéseik nem tudatos választást jelentenek béke és konfliktus között. A rendszer szintű átrendeződések minden társadalom számára problematikusak, megbomlanak a struktúrák, az intézményrendszerek, megbomlik a törvényes rend, és ezáltal megnő a konfliktus lehetősége. A politikai vezetők, akik a jugoszláv háborúk bekövetkezéséért, de talán elsősorban azok lefolyásának milyenségéért felelősek, visszaéltek a társadalomban felismert konfliktuspotenciállal. A radikálisok elsődleges eszközévé a félelemek alakítása vált (Bringa 2002:216.). A médiában fontos szerepet kaptak az aktuális politikai célok és realitások fényében újraértelmezett múltbeli atrocitások, legyenek azok történelmi tények vagy a mitizált nemzeti emlékezet részei. Vagy egyszerűen fiktív eseményeket tettek a társadalmi valóság részévé – azáltal, hogy autorikus figurák valóságként tálalták őket a közvéleménynek. A radikális nacionalisták által irányított médiumokban folyamatosan jelen voltak a társadalmat veszélyeztető „másik csoport” által elkövetett mézszárlások vagy nem erőszak. A szélesebb körű konfliktusok kirobbanását a hatóságok vagy a paramilitáris alakulatok által kiprovokált lokális összetűzések előzték meg, azzal a céllal, hogy a kisebb jelentőségű támadások majd olyan széles körű reakciót váltanak ki, amely igazolhatja az erőszakosabb szervezett fellépést. Az „ellenséges csoport” megfélemlítése, a magányosan közlekedő emberek megverése, boltjaik megrongálása Bosznia esetében is a stratégia része

volt, melynek következtében a lakosság barikádokat épített, megfosztotta saját magát a mobilitás lehetőségétől, még mielőtt a tényleges harcok elérték volna őket (Bringa 2002:217.). Boszniában azonban a manipuláció nem érte el a kívánt hatást, így az együttélés lehetetlenségének doktrínáját háborúval kellett a valóságra erőltetni. A lakosság sokáig ellenállt a szétválasztásnak, különösen a kis közösségekben, és sokáig nem voltak hajlandók szomszédaikra mint ellenséges csoport tagjaira tekinteni. Maradtak olyan helyek, ahol a közösséget nem sikerült az etnonacionalista törésvonalak mentén szétzilálni, míg másutt az elválasztás időszakosan célt ért, de a konfliktust követően az emberek visszarendeződtek a korábbi közösségbe (Bringa 2002:218.). Másutt viszont az együttélés ellehetetlenedett, vagy azért, mert a terület továbbra sem volt biztonságos valamely etnikai csoport számára, vagy mert a helyi vezetés gazdasági érdekei nem engedték az elmenekült lakosság egy részének visszatérését, esetleg a korábbi lakosság egy része nem is volt képes visszatérni korábbi életébe, az oda kötődő traumák miatt.

Miért az etnikai szolidaritásra alapozva kívánták a lakosságot mobilizálni, vagy legalább csendes egyetértésüket elérni a hatalmi viszonyok újrendezésére a szerb és horvát vezetők? (Bringa 2002:213.) Bosznia a konfliktust megelőzően nem volt se előítéletektől mentes multietnikus utópia, se „puskaporos hordó”, ahol folytonosan jelen lévő agresszióról beszélhetnénk. Bringa megállapítása szerint sokkal inkább számos egymást kiegészítő vagy egymás mellett létező együttélési modell színhelye volt (Bringa 2002:218.). A konfliktus ezeket a lokális realitásokhoz alkalmazkodó stratégiákat redukálta le két lehetséges modellre: a radikális nacionalisták által vágyott etnikai homogenitásra, és a nemzetközi közösség szemében „helyes” pluralista multietnikusra. Ez a redukció megtörte az „intimitás fokozatainak kontinuumát” (Bringa 2002:217.), mely lehetővé tette az egyének szabad elhelyezkedését azon a társadalmi közelség skálán, mely skála a közösségi terekre szűkített együttéléstől a szoros barátságok és vegyes házasságok közelségéig terjedt. Az együttélés közelsége régióként, de közösségenként, családonként és személyenként is változott. A falusi közösségekben együtt éltek, de ritkán vagy soha nem keveredtek a különböző háttérű családok, egyes községekben fizikailag is elkülönülhettek, és napi szinten nem is kerültek interakcióba. A városokban, elsősorban az értelmiségi közegekben gyakoriak voltak a vegyes házasságok, és a családok vallási és etnikai háttértől független összefonódása több generációra is visszanyúlhatott, lévén, hogy itt a társadalmi és gazdasági státus bírt nagyobb jelentőséggel. A mindennapi együttélés békessége legalább ilyen vegyes képet mutatott, a feszültség és a lokális békétlenség gyakran a második világháborús atrocitásokból – elsősorban azok rendezetlenségéből –, vagy családok közötti nézeteltérésekből eredtek

(Bringa 1995:4.). Talán itt kell keresni a nacionalista retorika érzelmi vonzását is. Bosznia rurális részein a rokonsági hálózatok a mindennapi életet meghatározó struktúrák, és mivel a vegyes házasságok nem gyakoriak, ezek a hálózatok egyben az etnikai csoporthatárokkal is egybeesnek. A nacionalista mozgósítás gyakran él a vérségi kötelékek, a rokonság fogalmaival (Bringa 2002:217.). Más szóval: a rokoni hálózatok fontossága, és nem az etnicitás áll a nemzeti ideológia mobilizációs potenciálja mögött. Azt is hangsúlyozni kell, hogy a mozgósítás mögött elsősorban a félelem húzódott, ezáltal a politikai verbális és fizikai erőszakot az egyének a védekezés fogalmain keresztül fogalmazták meg. Ugyanakkor a félelem szükséges mértéke, ami bevonta, de leginkább távol tartotta az egyéneket a konfliktustól, rámutat, hogy ez mindenképpen másodlagos indikátora az erőszaknak. A közvetlen indíték az azt elkövetők esetében a gazdasági gyarapodás, a hatalom megélése és a presztíznövekedés reménye volt. A presztízs jelentősége kimagasló, mivel a működő törvényi keretek között kriminálisnak tekinthető cselekmények a konfliktusban felbomlott rendben hősiessé tettek minősültek az elkövetők, és azok szemében is, akiknek az „érdekében” elkövették őket. Lényegében nem elkövetőként, hanem a nemzet védelmezőjeként jelentek meg, egyéni és közösségi szinten egyaránt. A nacionalista narratívában hordozott etnikai szolidaritás érzetének szinte lehetetlen ellenállni, mivel a konfliktus során a nemzeti identitás válik az egyetlen releváns identitássá, a nacionalizmus az egyetlen releváns diskurzussá, így az ezzel szembehelyezkedő embereket mint árulókat bélyegzik meg, elűzik, megsemmisítik, vagy sokkal hatékonyabb eszközzel törik meg ellenállásukat: bűnrészessébe kényszerítik őket a csoport „érdekében elkövetett” cselekményekben.

Július 11-e a srebrenicai mészárlás mészárlás évfordulója. Az emlékezni vágyók, a gyászoló családtagok és a túlélők Potočariba utaznak, az egykori ENSZ-tábor helyszínére, ahol 1995-ben mintegy 25 000 bosnyák menekült gyűlt össze az evakuálásra várva, és ahol a boszniai szerb erők sok bosnyák férfit és fiút különítettek el és öltek meg, mielőtt a túlélőket Tuzlába evakuálták volna. Itt emlékeznek meg a halottaikról. Egy Tuzlához közeli alagútban, Srebrenicától északra négyezer azonosítatlan holttestet tárolnak, és még ezrek nyugszanak azonosítatlan tömegsírokban a hegyek között. A genocídium tényének nincsen se hivatalos, se közösségi elismertsége sem Szerbiában, sem Bosznia-Hercegovina szerb irányítású területén. A legtöbb szerb a genocídiumot nem tartja valóságosnak, és nem látnak ezzel ellentétes érvényes bizonyítékokat. „Ha muzulmánok meghaltak, akkor azok harc közben estek el, vagy mikor szerbekre támadtak” – tartja az általános vélekedés, és valójában a szerb áldozatoké az egyetlen elfogadható narratíva, akik muzulmán támadások áldozatául estek, vagy otthonaik védelme közben veszítették életüket.

Amennyiben komolyan akarjuk venni a Genocídium-egyezmény megelőzésre vonatkozó utasítását, akkor a kutatóknak, kulturális antropológusoknak aktívan részt kell vennünk a jugoszláv konfliktusok utáni társadalmak vizsgálatában, annak érdekében, hogy a konfliktus ne ismétlődhessen meg. Sem azok között, akik a halottaikat gyászolják, sem azok között, akik nem tudtak az eseményekről. A kutatók felelőssége, hogy a konfliktust annak komplexitásában értelmezzék, együtt dolgozzanak a régiókat mély etnográfiai beágyazottságukon keresztül jól ismerő kollégáikkal, és megpróbáljanak a múlt feldolgozására olyan megoldásokat találni, amelyek alternatívát nyújtanak a feledés és tagadás gyakorlataival szemben.

10. Összegzés. Bevezetés a genocídiumok antropológiájába

Az antropológia egyik legfontosabb szerepe kétségtelenül az, hogy képes felhívni a figyelmünket azokra a kategóriákra, stigmákra, nevekre és logikai rendszerekre, amelyek segítségével az egy kultúrában élők formálják cselekvéseiket, és kommunikálhatóvá, megoszthatóvá teszik az érzékelt valóságot. Mindezen összetett értelmezési keretek segíthetnek – többek között – az egyes társadalmak közös narratíváinak, a politikai mezőket formáló diskurzusainak azonosításában és megértésében. Értelmezhetővé válik, hogy egy konfliktusban miért, milyen rendszerezési elv alapján alakulnak ki a részt vevő csoportok és az általuk betöltött szerepek. E megértés igénye nem korlátozódhat a „távoli”, „idegen” és jól körülhatárolható társadalmakra. A kulturális antropológia egyik fontos felismerése, hogy egy emberi csoport tagjai nem feltétlenül vannak tudatában az őket a világban eligazító, kulturálisan meghatározott gondolati sémáknak, más szóval, az egyének nem tudatos felhasználói kultúrájuknak, mint ahogy az esetek többségében a légzés vagy a járás sem akaratlagos folyamat. Az emberi együttélés rendszereinek automatizmusai a kutatói interpretáción keresztül nem csak a külső szemlélő, de a rendszer felhasználói számára is hasznosak lehetnek.

Az „etnikai konfliktus”, az „ősi ellentét” és a „vallásháború” kifejezések például „helyi”, „belső eredetű”, „mély történelmi beágyazottságú” konfliktusokra utalnak. Miközben kifejezések egy másik csoportja, mint a „genocídium”, a „politikai gyilkosság”, az „etnikai tisztogatás” közvetlenebb okokra visszavezethető, külső eredetű eseményekre utal. Mégis mindkét kifejezéscsoport lényegében egy problémát jelez, és ehhez egy narratívakészletet és különböző foratókönyveket rendel.

Az „etnikai konfliktus” a csoportok közti különbözőségeket teszi meg az erőszak forrásának, és az ellenségességhez egy ősiségérzetet csatol. A fogalomban hallgatólagosan megjelenő narratíva háttérben helyezkedik el a politika és az állam, ahogy az etnikaitól eltérő önidentifikációk is. A címke alulról építkező, szinte elkerülhetetlen történelmi folyamatokra utal, melyek a gyilkosok stabil és egyszerű indítékait segítenek azonosítani. Indítékokat, melyek a történelmi ellenszenvre, gyűlöletre épülnek, melyeknek pszichológiai elsőbbségük van a felszínebb és kevésbé megfogható indítékokkal szemben, mint amilyen a politikai mozgalmak gerjesztette vagy az erőforrások elvesztése okán érzett félelem és harag.

A genocídium mint fogalom nem szakadt el születésének körülményeitől, és elsősorban nemzetközi jogi fogalom, még ha könnyű szívvvel használják is másképp a közbeszédben. Ilyen módon egyfelől a huszadik század ismertebb konfliktusainak egyszerűbb narratívái

kapcsolódnak hozzá, másfelől olyan esemény, amely bekövetkeztének kimondását valamilyen nemzetközi autoritással rendelkező szervezet döntésétől tesszük függővé, illetve ez a döntés, mint minden „ítélet”, vitathatóságot is kapcsol hozzá. A nemzetközi joggyakorlat azt a képzetet erősíti, hogy a „legyőzöttek” követtek el genocídiumot, vagy legalábbis olyan jogalanyok, akik nem rendelkeznek olyan nemzetközi kényszerítő erővel, hogy ez ellen az ítélet ellen aktívan fellépjenek. Ebből a bizalmatlanságból is következik, hogy a sztálinista rendszer, vagy az Oszmán Birodalom huszadik századi cselekményei – jogi értelemben bizonyosan – vitatottak maradnak. De a genocídiumhoz egészen más narratívák is kapcsolódnak. Egy megnevezhető vezéregyéniség egy kiszemelt csoport megsemmisítésének – és személyes céljai elérésének – érdekében ravasz módszerekkel mozgósítja támogatóit, akiken keresztül az egész társadalom irányítása alá kerül. A vezér indítékait nem nevesíti a kifejezés, de a meghatározott cél mindenképpen tervezést feltételez.

Ezáltal a „genocídium” akár alkalmatlannak is tűnhetne bizonyos események leírására, mint amilyenek például Jugoszlávia széthullását kísérték. Amit az antropológusoknak talán érdemes lenne vizsgálni, az a nyugat-európai és amerikai diskurzus, ami a világ más területein kialakuló konfliktusokat ezekbe a fogalmi keretekbe igyekszik sűríteni. Egyre virulensebb a hajlandóság, hogy a közbeszéd minden politikai erőszakhullámot genocídiumként bélyegezzon meg, és a helyi konfliktusokhoz azonnal etnikai és vallási jelzöt csatoljon. Ez a felcédulázás azonban helytelen kulturális értelmezést kapcsolhat a vérengzésekhez, és tovább erősítheti a véleményt, miszerint ezek az események különféle helyi közösségek között létező feloldhatatlan konfliktusok következményei, melyek egyes csoportok morális felsőbbrendűségén keresztül más emberi csoportok alsóbbrendűségét igazolják. Az 1998 után fellángoló indonéziai konfliktusokat például gyakran írják le vallási vagy etnikai összetűzéseként az amboni, kalimantani és acehi gyilkosságok esetén, és genocídiumként a kelet-timori atrocitásokkal kapcsolatban. Mivel a „genocídium” fogalmához nagyobb kényszerítő erő képzete társul, azt is gondolhatnánk, hogy a probléma ilyen esetben az egyik konfliktus lebecsülése a másikkal szemben, valójában azonban mindkét fogalomhasználat félrevezető lehet. Kelet-Timor a megszálló kormányerők, és az azt megelőzően egymással is hadban álló (ez a konfliktus adta Jakarta számára a megszállás ürügyét) ellenálló erők közötti elhúzódozó harcok színtere volt. A terület autonómiáját biztosító 1999-es referendumot megelőző és a referendum elfogadása utáni atrocitásokat az indonéz hadsereg és a Jakarta-párti milíciák követték el, azzal a céllal, hogy a referendum jogszerűségét aláássák, és megbüntessék a függetlenséget támogatókat (Bowen 2002:384.). A cél politikai érdekérvényesítés volt, a szavazók megfélemlítése, az ellenvélemények elhallgattatása, és a

mégis ellenállók csoport-hovatartozásuktól független megbüntetése, nem egy kijelölt csoport megsemmisítése. Ambon, Kalimantan és Aceh esetében a konfliktus különböző indítékok kombinációjából származtatható, de mindegyik kapcsolódik az erőforrások feletti uralomhoz (Bowen 2002:384.). Ambonban a rivális utcai bandák a város elkülönült muzulmán és keresztény részeiből szerveződtek, központjaik templomokban és mecsetekben voltak, ezáltal az erőszak valóban vallási színezetet kapott. A kirobbanó erőszak a bevándorlók és régebben ott élők közti elhúzódó feszültségekből táplálkozott, és egyik oldal se tudta a szélesebb társadalom muzulmán vagy keresztény tagjait mozgósítani. Kalimantanban hasonlóan izolált módon, de két muzulmán közösség, a celebeszi (szulavézi) migránsok, a helyi dajakok és az őket támogató maláj bevándorlók között robbant ki az erőszak. Az acehi konfliktus pedig a Jakarta által kizsákmányolt helyi olajmezők, és a felszabadítási mozgalom ellenében elkövetett atrocitások megtorlásaként robbant ki. A konfliktusok mindezen esetekben – bár számos más félrevezető bélyeget is rásüthetnénk – az autonómia, az irányítás és a túlélés problematikája körül szerveződtek.

A genocídium és más rokon fogalmak nagyjából érintetlenül hagyják az elkövetők indítékait, nyitva hagyva az analízis lehetőségét olyan összetett motivációk értelmezésére, mint a félelem, a vágy és a mások megsemmisítése által remélt tisztaság és fejlődés. Ezek a fogalmak – a szelektív történelemszemlélet és a megemlékezés formáinak és értelmezéseinek vizsgálatával – a harag, a gyűlölet és a félelem megteremtése és erősítése irányába terelik a kutatást. Ezek a kutatások megmutathatják félelem közvetlen és környezeti forrásait, a szűkös erőforrásokat, és a versenyhelyzet kiéleződését, melyek megnövelik egy csoportközi konfliktus kialakulásának veszélyét. Helyesen mutatnak rá a konfliktusok mélyebb okaira, és vetik el az „természetes ellentétek” megnyugtató magyarázatát. A Jugoszlávia felbomlása körül kirobbanó erőszak az „etnikai konfliktus” címkét kapta az analitikus diskurzusból, ami egyfajta legitimitást kölcsönzött az eseményeknek. Hiszen ebben az esetben, a cselekmények szörnyűségének elismerése mellett, a kiváltó okokat mégis legitimnek tekintjük. Valóban nem élhet együtt egy népesség, melyet „ősi gyűlölet szakít szét”: ilyen körülmények között az erőszak megszűnésének egyetlen logikus módját a felek elszigetelésében, vagy az egyik csoport totális megsemmisülésében határozhatjuk meg. Ez a meghatározás eltávolítja a felelősséget az egyéntől, ahelyett, hogy elkülönítené és azonosítaná a lépéseket, amelyek fokozatosan megerősítették a félelmet és gyűlöletet. Azt a tévképzetet kelti, hogy hagyni kell „kifutni” a konfliktust, mivel elkerülhetetlen – ahelyett, hogy megakadályoznánk civil lakosság ágyúzását. Egyben kényelmes viszonyítási pontot is szolgáltat az „embertelenséget” szemlélő társadalmak számára, melyben megcsodálhatják önnön nagyszerűségüket, és

elfedhetik a saját kultúrájukban kódolt hétköznapi erőszak realitását. Ezek gondolatmenetek minden országban más kulturális válaszokat aktivizálnak. Franciaországban például megerősítik a gondolatot, hogy egy unitárius, egységre törekvő köztársaság lényegesen hatékonyabb és emberségesebb szervezeti egység, mint a „multikulturális társadalom” zavaros és ellentmondásos víziója, és háttérbe szorítja a francia társadalomnak a modern antiszemitizmus kialakulásban, és magában a holokausztban játszott szerepe feldolgozatlan közösségi emlékezetét. Az USA esetében pedig a társadalom azon képzetét erősítik, hogy államuk kizárólag megmentőként, és nem elkövetőként kapcsolódik a fogalmak által jelölt erőszakhoz.

Az egyik létező diszkurzív keretből a másikba lépve könnyen botrányt kelthetünk. Daniel Goldhagen 1996-os érvelése, mely szerint a németek többsége magától értetődően internalizálta a mély történelmi gyökerekkel rendelkező antiszemita politikai kultúrát, és ennek az eredményeként vált lehetővé a holokauszt sikeressége, etnikai konfliktusként teremtette újra a modern kori genocídiumot. Eme új keretbe helyezés fogadtatása nem volt kedvező, és érdemes megvizsgálni, miért váltott ki botrányt (Bowen 2002:385.). Először is a tömeges gyilkosságok felelősségét a világ teljes német népességére terjeszti ki, amely már önmagában is problémákat vet fel. Ennél azonban a felháborodásnak lényegesebb oka volt, hogy a felvilágosodás egyik alapvetését kérdőjelezi meg. A társadalom evolucionista önfelfogásával nem összeegyeztethető az a megközelítés, melyben egy modern európai társadalom az etnikai konfliktus szintjére „süllyed vissza”. Elsősorban azért, mert ez egy olyan csoportközi konfliktus, amelyet a „fejletlen” társadalmak sajátjának tekint, ezáltal az „etnikai konfliktus” az egyik olyan kategória, mellyel különbséget tud tenni önmaga és a hozzá képest „visszamaradottabb” társadalmak között (GogWilt 1997:890.). „Mi, európaiak” legsötétebb pillanatainkban is „civilizáltak maradunk.” A „prágai mészáros” gúnynevet viselő SS-Obergruppenführer Reinhard Heydrich életét feldolgozó Robert Gerwarth 2012-es és Charles Whitting 1999-es könyvében is kiemelt helyet kap érzékenysége, szeretetteljes kapcsolata feleségével, vagyis a kifinomultsága. Ami ezekben a narratívákban nem ellentételezi, hanem kiegészíti hideg precizitását, mellyel NSDAP-t (a Harmadik Birodalom titkosszolgálatát) irányította, és a kontinens zsidósága megsemmisítésének tervét létrehozta. Mindezekkel látszólag alátámasztva azt az önellentmondásos képzetet, hogy a „nyugati ember” a „barbarizmus” elkövetése közben is „civilizált” marad. Mindehhez képest a világ „primitívebb népei” nem urai „késztetéseiknek”, ellentéteik így kaotikus mészárlásban robbanhatnak ki. Robert M. Hayden 1996-os állítása, amely a jugoszláv konfliktus esetében hívta fel a figyelmet arra, hogy az ilyen „etnikai tisztogatások” lényegesen gyakoribbak az

európai közelmúltban, mint ahogy azt hinni szeretnénk, szintén hasonló ellenállásba ütközött. Olybá tűnik, hogy minél inkább kultúraközpontú a tömeges vagy politikai erőszak leírása, annál nagyobb hangsúlyt kap a gyilkosságok kulturális eredete, és számúzik a politikai tényezőket. Ebben áll az antropológia egyik fő kihívása a területen. Képesek vagyunk-e kulturális megismerésre irányuló eszközkészletünket használni anélkül, hogy tovább erősítsük azt a közvélekedést, miszerint „ezek” között elkerülhetetlen az ilyen erőszakosság? Mely előfeltevések megerősítése nem csupán retorikai, de analitikus hiba is lenne részünkről.

Christopher Taylor a ruandai népirtásról írt tanulmányában ezen a vékony vonalon igyekszik eljárni. A politikai gyilkosságokat annak mutatja be, amik: felülről szervezett, pénzelt, és lentről a félelem és bosszúvágy táplálta átlagemberek keze által megvalósult erőszak (Taylor 2002:140.). És ezen tényezők kiegészítéseként mutatja be a kulturális logikát, mely mentén az erőszak megvalósult. Nagy odafigyeléssel különbözteti meg a gyilkosság és kínzás indítékát, és a mély kulturális mintázatokat, amelyek meghatározták annak mikéntjét. Leírta az államhatalmi szándékot, amely az országot az „eticista politika” irányába mozdította el, és tette ezt gyilkosságokkal és megfélemlítéssel, az ez ellen fellépő állampolgárok és politikai pártok ellenében. Ugyanakkor azt is megmutatta, miként formálta a gyilkosságok módszereit a ruandai gondolkodás, a rokoni kapcsolatok és az egészséggel kapcsolatos hagyományok (Taylor 2002:155.). Megmutatja a szervezett eseményeket, melyek pusztán a gyilkosság objektivitásának vizsgálatával nem voltak racionálisan értelmezhetők, de világossá váltak a kultúra saját logikájának fényében. Feltárja a retorikai és pszichológiai folyamatokat is, melyek során az állam saját erőszakos céljait a „nép haragjává” alakította át, és az állampolgárokat annak eszközévé tette. Például a hutu állampolgárokat minden útzáron arra kényszerítették, hogy egy tuszi fogolyra lesújtsanak egy kalapáccsal, ezzel biztosítva, hogy az állampolgár „közénk” tartozik.

Az 1965–1966-os események során az indonéz hadsereg is a lehető legtöbb állampolgárt igyekezett akcióiban bűnrészessé tenni, egyszerre biztosítva ezzel a későbbi némaságot, a hatalom megerősítését és annak látszatát, hogy az erőszakos cselekmények egy népi felkelés folyamatában következtek be. Nagy figyelmet kell fordítanunk a hatalom és hierarchia körüli kulturális logikára, amely az erőszak formálásában játszik szerepet, anélkül, hogy magának az erőszaknak az okát látnánk benne. Taylor az etnicitást nem tekinti eredő változónak – reprezentációk történelmileg konstruált halmazát látja benne.

Linke hasonló értelemben mutatja meg a kontinuitást a náci ideológia és a kortárs politikai mozgalmak között a meztelen férfitest ideáján keresztül. A nácik, neonácik, antifasiszták és

zöldek mind meg akarják tisztítani Németországot a környezetszennyezéstől, s végül eljutnak a kiűzés logikájáig. Linke felidézi, hogy milyen sok német akadémikus utasította el az írását, arra hivatkozva, hogy ez csak érdektelen politikai nyelvezet (Linke 2002:237.). Ugyanakkor nem felejtethetjük el, hogy a képek és nyelvezet éppen azt az eszközt jelentik, amellyel az átlagos németeket – vagy akárki mást – a tömeggyilkosság részesévé lehet tenni. A világ kultúrában megjelenített ábrázolása megadhatja a gyilkosság logikáját, de annak elkövetése még további lökést igényel.

A Vörös Khmer a zenét és a táncot igyekezett forradalmi célok érdekében felhasználni, az új esztétika megteremtése a terror része volt (Shapiro-Pim 2002:185.). Ennek ellenére, a nosztalgia következtében, sokszor megkímélték a régi művészeket, előadókat. A képek, hangok és mozdulatok mint a kultúra szimbólumai és hordozói átugranak a gyors ideológiai változásokon (Ebihara–Ledgerwood 2002:275.).

Ezekből a példákból kezd kirajzolódni, hogy az erőszak antropológiai elemzése miként mutathatja meg a kulturális logikát, ami lehetővé teszi, hogy az egyszerű emberek elfogadják embertársaik zaklatásának és elpusztításának szükségességét. Ez az erőszak nem minden esetben válik genocídiummá, de ennek ellenére vizsgálat alá kell vonni a hétköznapi elnyomás és erőszak rendszereit, melyek a többségi vélekedés jóváhagyásával működnek. Mivel ezek azok a faktorok, melyek a körülmények függvényében átalakulhatnak és meghatározóvá válhatnak egy genocídium bekövetkezésekor. A kihívás nem más, mint a kulturális logika és az egyének indítékainak egyidejű vizsgálata, anélkül, hogy az egyiket a másik rovására felnagyítanánk.

Többek között az antropológia helye a reprezentáció és erőszak struktúrájában attól függ, hogy miként határozza meg az emberi kulturális, társadalmi és biológiai eltéréseket, és miként foglal állást közösségi problémák esetén. Az antropológia szereti magát annak a tudományos diszciplínának tekinteni, amely képes megmutatni és magyarázni az emberi sokféleséget, és erről megfelelően informálni a közélet gondolkodóit, politikusait, véleményformálóit, az egész társadalom és az emberiség javára.

A diszciplína legsötétebb pillanata talán a Harmadik Birodalomban betöltött szerepe volt. A Kaiser Wilhelm Institute a Reich szolgálatába állított alkalmazott antropológiája a zsidó kultúra – eltűnését megelőző – megörökítését, és újra felemelkedésük megakadályozását célozta. Ugyanakkor lényegesen fontosabb az a tevékenység, amit az emberi sokféleségben rendet teremteni kívánó tipológia kialakítása céljából végeztek, s ami nem a diszciplína kifacsarása volt, hanem maga az alapötlet helyezte azt a nácikkal egy platformra.

A „faji típusok” meghatározása és a náci uralomban való részvétel szorosan összefügg, és a történelmi események fényében fel kell tennünk a kérdést, helyes-e egyáltalán az ilyen irányú kutatás? Ma már nyilvánvalónak tűnhet, hogy emberi tipológiát készíteni kártékony is lehet. A kérdés az, hogy az emberi variációk azonosításának melyik módszere növeli lényegesen az ellenük irányuló erőszak megjelenésének veszélyét. Mert miközben igaz, hogy az eugenika, az embertípusokra vonatkozó kutatások nem szükségszerűen vezetnek tragédiához, de figyelmeztetésként elég, ha arra gondolunk, miként tették ezek az irányzatok „hasznos tudománnyá” az antropológiát a Harmadik Birodalomban. Az alapkérdés tárgyává a tipizálás válik, és szükségképpen ehhez rendelődik a jóság és normalitás. Az antropológia akkor is káros lehet, ha ártatlan szándékkal vezetünk be olyan fogalmakat, mint az „átlagos magyar polgár”, vagy egy „átlagos belga”, mely fogalomhoz automatikusan és kimondatlanul hozzárendődik a fehér, középosztálybeli, átlagos testalkatú, átlagos magasságú. A méricskélés és meghatározás igénye pedig nem áll meg, és ahogy egyre bővül a jelzők köre, úgy bővül azok száma is, akik hirtelen kívül kerülnek a „normalitás” keretein. A fogalom beágyazottsága mellett is nagyon képlékeny, és bármely politikai akarat saját igényei szerint alakíthatja, hogy pillanatnyi rendszerének megfelelően magyarázó tényezője legyen az uralmi viszonyoknak.

Az emberi kategóriák képzésének problémája messze túlmutat a „faji” kategóriák történelmileg bebizonyosodott hibáin. A régészet által feltárt tárgyi kultúrákból származó ismeretanyag igen könnyen célzatos értelmezésekhez vezethet a népek és kultúrák mozgásával és fejlődésével kapcsolatban, s ugyanilyen könnyen szolgálhat különböző politikai programok igazolására, ahogy az a Harmadik Birodalomban történt. Ez a működés azonban nem kizárólag a totális rendszerek sajátja, hasonló logikai elvek működése figyelhető meg többek között az Egyesült Államokban, Izraelben, de akár Magyarországon is, mikor politikai szereplők a geopolitika, kultúrpolitika vitás kérdéseiben történelmi narratívákra hivatkozva akarják pozícióikat erősíteni. A Solutrean-teória, vagyis az amerikai kontinensre „elsőként” érkezőket Európához kötő elmélet, vagy akár a magyar–hun kontinuitás, vagy a magyar–török nyelvrokonság nem kizárólag tudományos jelentőséggel bírnak. A tel-avivi egyetem 2015 februárjában az archeológia és az izraeli társadalom konfliktusainak viszonyát tárgyaló konferenciát is szervezett, hogy kezeljék a diszciplínára nehezedő politikai nyomást. Hasonlóan problematikus a nemzetállam képzete, ahogy azt megfigyelhettük a népek, nemzetek felosztása, elrendezése körül a volt Jugoszlávia területi rendezése során is. „A határok helyes megrajzolása” mint a béke záloga ennek az elképzelésnek a „sűrítménye”, mint ahogyan az a törekvés is, amely az emberek csoportjait valamilyen „egységes” politikai

egységekbe próbálja beleerőszakolni. Bruno Mégret, a szélsőjobboldali Nemzeti Köztársasági Mozgalom (MNR) politikusa az állítja, hogy az ő Franciaországa a gallok országa, amely jóval túlnyúlik a francia állam határain.

A kulturális logika, amely materiális kultúrával azonosítja emberek csoportjait, nem csak arra használható, hogy jogalapot szolgáltatson egy területi igény számára, de a történelmi folytonosság tagadására is felhasználható, amennyiben a politikai érdek ezt kívánja. Az ősi amerikai leletek alapján megismert mound-kultúrák és a területen élő őslakos indián kultúra közti folytonosság feltételezése sokáig lehetetlen volt, hiszen ebben az esetben el kellett volna ismerni a mound-kultúrát létrehozók képességeit, és egyáltalán e népcsoportok történelmét. Melyekből olyan jogok elismerésének szükségszerűsége származott volna, melyektől éppen megfosztani kívánták őket. Az Egyesült Államok esetében is működik a gyakorlat, amely a tárgyi alapon „bizonyítható” történelmi kontinuitást a területi jogokkal azonosítja.

Ezek a példák is megmutatják a nemzetállam körüli nagyfokú bizonytalanságot, és azt, hogy milyen nehezen egyeztethetők össze egy történelmileg kialakult kulturális egységgel. Ez a meghatározatlanság magyarázhatja a kulturális és nyelvi pluralizmus körüli félelmeket. Még az önazonosításában a kulturális diverzitást fontosnak tartó Egyesült Államok lakosainak egy része is bizonytalanságot és félelmet érez a spanyol nyelv terjedésével kapcsolatban (Nagengast 2002:330.). Nagengast szerint ez a félelem teszi lehetővé, hogy az átlagos állampolgár jóváhagyja a tőle eltérőkkel szembeni atrocitásokat, visszaéléseket. Ahogy azt egy 1997. májusi eset példázza, mikor határőrök agyonlőtték a juhait terelő amerikai állampolgárt, Ezeguiel Hernandezt. A tizennyolc éves gimnazista családjának kártérítést fizetett az állam, de a bíróság nem állapított meg „előítéletességet” a „baleset” indokaként, mivel a fiúra illetékes körözött drogfutár személyleírása, vagyis hogy sötét a bőre, fiatal, és magányosan jár a határvidéken (Nagengast 2002:333.). Vagyis a bíróság maga is jóváhagyta, hogy a kisebbség egyes tagjaihoz köthető bűnök szolgáltatva bizonyítékokon keresztül a szimbolikus és a fizikai erőszak szükségessége kiterjeszhető a teljes csoportra. A fentebb nevesített példák közös eleme az „eredeti” lakosok és az „idegenek” fogalompárja. De bármilyen eset, ahol emberek csoportjainak, és nem egyéneknek tulajdonítunk bizonyos tulajdonságokat, veszélyt rejt magában. Ezt Martha Minow-ra hivatkozva Nagengast a „másság dilemmájának” nevezi (Nagengast 2002:330.). Mikor elfogadjuk egy társadalmi kategória legitimitását (nők, férfiak, zsidók, német ajkúak), ez egyben megteremti a lehetőséget, hogy az ezen kategóriákba sorolt egyénekhez csoporttagságuk alapján csatoljanak sztereotípiákat. Nem az a fő probléma tehát, hogy nem tudjuk helyesen kategorizálni az emberiséget, hanem az, hogy ezzel egy időben az egyének indítékait, cselekedeteit, erényeit

és hibáit a csoportkarakterisztika fogalmai alá soroljuk, mely többek között lehet akár vallási, etnikai, faji vagy nemzeti.

Az emberi kategóriák problémája szorosan kötődik a nemzetközi jog hatályának és eredményességének kiterjesztéséhez. A nemzetközi jog kategóriái a múltbeli bűncselekmények ismeretében keletkeznek, és alkalmazhatóságuknak megfelelőnek kell lennie a jövőre nézve is, ezért elég pontosnak kell lenniük, hogy specifikus esetekre alkalmazhassák őket, de elég szélesen értelmezhetőnek is kell lenniük, hogy az alkalmazhatóság folytonos lehessen. Ezek az újraértelmezések egyre távolabb vezetik a fogalmat a prototípusától, mely alatt a kategóriai modelljét és a pszichológiailag életre hívott képet egyszerre érthetjük.

Többségünk számára a genocídium prototípusa a náciok zsidók kiirtása érdekében tett lépéseit hívja elő az emlékezetből. Másodsorban pszichológiai, morális és jogi egyértelműséggel alkalmazható a nagy földrajzi felfedezésekhez és a gyarmatbirodalmak kialakításához kapcsolódó tettekre.

A jogi prototípus az 1948-as ENSZ-egyezmény. Egészen pontosan a 2. cikk, amely nemzeti, etnikai, faji és vallási csoportok megsemmisítésének szándékaként határozza meg a genocídiumot. Stabil és permanens csoportokként határozva meg a genocídium elszennvedőit, melyek bizonyos értelemben objektív létezőként azonosíthatóak a tett elkövetését megelőzően. Ennek a megközelítésnek a jogalkotás szempontjából van létjogosultsága. Ugyanakkor az etnikai, nemzeti, faji identitás, ahogy azt az antropológia már felismerte, problematikus konstrukciók, amire a nemzetközi bíróság is hamar ráébredt.

Az etnikai identifikáció önmagában is egy társadalmi folyamat, amely ki van téve a folyamatos társadalmi változásoknak és a politikai manipulációnak. Az európai történelem utolsó kétszáz éve többé-kevésbé a nemzetállami keretek közötti önmegvalósítás története. A Jugoszlávia felbomlását kísérő erőszakos események a jugoszláv identitás legitimitásának megvonásaként is felfoghatók.

A ruandai büntetőbíróság, amikor az 1948-as Genocídium-egyezményt igyekezett alkalmazni, „váratlan” akadályba ütközött. Az egyezmény második cikkének jogalkalmazási gyakorlata az atrocitást elszennvedő csoportot „permanensen és stabilan”, lényegében objektívan létezőnek határozza meg. Mely „létezésnek” – a genocídium szándékának bizonyításához – ráadásul már a megsemmisítési kísérletet megelőzően is fenn kell állnia. A tuszik és hutuk a felszínes szemlélődő számára egyértelműnek és „fizikailag” meghatározhatónak tűnő különválásával szemben valójában képlékeny és nehezen meghatározható kategóriákat alkottak. Mivel társadalomban eredetileg létező elválasztásokra épülő gyarmatosító és azt követő rezsimek

kategorizáló gyakorlata is folytonosan változott, és változott ezáltal a csoporttagság is, a meghatározás idővel a testi különbségekre, az állam vezetésében betöltött pozícióra, vagy éppen a birtokolt szarvasmarhák számára is épülhetett (Magnarella 2002:314.). Így a csoportok stabil létezésének jogi értelemben történő bizonyítása problematikusává vált. Ennek hiányában azonban a bírák nehéz helyzetbe kerültek, mivel a politikailag tisztának tűnő helyzet ellenére az etnikai kategóriák objektívan létező csoportként történő azonosítása nélkül a mézszárlások jogi értelemben nem nevezhetők genocídiumnak. Ugyanakkor a ruandai állam és annak polgárai számára ezek a csoportok nagyon is létező etnikai csoportok voltak. A bírák ezért úgy döntöttek, hogy mivel az erőszak ezen pszichológiailag létező kategóriák köré fonódott, így azokat társadalmilag is létezőnek kell tekinteni (Magnarella 2002:317.). Így ezek az etnikai kategóriák jogi értelemben akkor jönnek létre, mikor valaki ki akarja irtani őket. Ebben az esetben a nemzetközi bíróság a társadalmi és kulturális folyamatok ismeretében, azokhoz alakítva alkalmazta a jogot. Kétségtelen, hogy a jövőben is tovább fogja finomítani kategóriáit és fogalmait, ahogy egyre több esetben kell eljárnia. Az ENSZ által meghatározott genocídium mellett a büntetőbíróságok az állami erőszak szélesebb fogalmát is ki fogják alakítani, hogy eljárhassanak azon erőszakformák ellen, legyenek azok akár fizikai vagy nem fizikai cselekmények a politikai, társadalmi, etnikai csoportok elnyomására, megfélemlítésére, önrendelkezésük korlátozására, vagy bizonyos csoportok korábbi területeikről történő kizorítására, illetve meghatározott területekre történő beköltözésük megakadályozására, amelyre jó példa Izrael területfoglalási politikája. Ezek az állami cselekvések nem tekinthetők genocídiumnak, de ahhoz hasonlóan emberek meghatározható csoportja vagy csoportjai ellen irányulnak. Megint más példát jelentenek a nem genocídium jellegű csoport elleni támadásra a nyelvi, vallási vagy kulturális sajátosságok eltüntetését célzó elnyomási rendszerek.

Az ezen erőszakformákkal szembeni kulturális túlélés problematikája az úgynevezett őslakos népek felé fordította a modern antropológia figyelmét, amelyek az elnyomás ilyen rendszerei mellett egyben gyakran genocídium áldozatai is. Történelmileg érdemes megemlékezni arról, hogy az európai gyarmatbirodalmak kiépítése genocídiumokként is értelmezhető erőszakkal járt a folyamat kezdetén, vagy fokozatosan az új uralmi rend megszilárdulásával. A kulturális antropológia mégis csak viszonylag keveset tudott elmondani ezekről. Ezekben az esetekben ráadásul a határvonalak történelmi távolságba kerültek, és a konfliktus hátterében meghúzódó materiális indítékok elvesztették „aktualitásukat” – az ellenérdekelt felek megsemmisítésével vagy visszafordíthatatlan marginalizálásukkal – elvesztették „aktualitásukat”; a veszélyes vadember helyébe az ellenálló bennszülött lépett. Például a wampanoag vezér, Metacomat –

az angolok által neki adott néven Fülöp Király – a tizenhetedik században még a telepeseket fenyegető pogány kegyetlenség, a tizennyolcadik században pedig már az angol elnyomás ellen folytatott amerikai küzdelem szimbóluma. Ezek a folyamatok sok szálon kötődnek az amerikai kontinens angolszász gyarmatosítást követő történelméhez, amelyben a bennszülött népekről alkotott képzetek modern archetípusai megszülettek, magukban foglalva a törzsi bölcsességet, a gyógyítást, a földdel fennálló különleges kapcsolatot és az arra vonatkozó természetes jogokat. Ez a konceptuális csomag különösen alkalmas volt rá, hogy az antropológia nagy magabiztossággal álljon ki a törzsi jog mellett, például a földtulajdont érintő viták esetén. Minimalizálva annak a kockázatát, hogy ez a morális vállalás a meg nem értésből fakadó szándékolatlan ártalommal járjon. De valóban lehetséges lenne az „őslakos népek” koncepcióját a teljes világra kiterjeszteni? Az 1994-es ENSZ Draft Declaration on the Rights of Indigenous People a világ valamennyi „őslakosára” nézve kijelentette azok jogait: önrendelkezés, megmaradt területeik megtartása és akár „állampolgárságuk meghatározása szokásaiknak és hagyományaiknak megfelelően”. A határozat azonban nem fogalmazza meg, hogy mit is ért „őslakos népek” alatt. Igaz, José Martínez Cobo 1986-ban előállt egy lehetséges meghatározással abban a tanulmányában, amelynek megírására az ENSZ Diszkriminációellenes és Kisebbségvédelmi Albizottsága kérte fel, s amely végül nagymértékben megalapozta a határozat megszületését (Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations [Tanulmány az őshonos lakosokkal szembeni diszkrimináció kérdéseiről]). Eszerint azok tekinthetők őslakos közösségeknek, népeknek vagy nemzeteknek, melyek történelmi folytonosságot képeznek a hódítást megelőzően a területeiken kialakult társadalmakkal, megkülönböztetik magukat a területeiken vagy azok részein jelenleg domináns többi szegmensétől.. Napjainkban a társadalom nem domináns csoportjait alkotják, és határozott törekvésük, hogy ősi területeiket és etnikai identitásukat megvédjék, fejlesszék és átörökítsék az eljövendő generációknak, mert kulturális mintáikkal, társadalmi intézményeikkel és jogrendszerükkel összhangban ez képezi népként való folytonos létezésük alapját. Vagyis „őslakosnak” lenni nem lenne más, mint demonstrálható folyamatos kapcsolat az ősök területeivel, és etnikai elkülönülés érzete azoktól, akik ebből az elkülönülésből fakadóan nem „őslakosok”.

Miközben az újjvilági őslakosokra látszólag könnyen alkalmazható ez a meghatározás, más őshonos népekre való kiterjesztése, a nemzetközi jog kívánalmai szerint, könnyen problematikussá válhat. Azon túl, hogy egy csoport jogait megint csak a területi elrendeződés időben és térben mérhető kérdésévé redukálja, Totten, Parsons és Hitchcock tanulmányaikban (2002) több problémát is felvetnek az afrikai bennszülött népek azonosításával kapcsolatban,

mely problémák értelemszerűen más földrészeken is felmerülnek. A területi és más erőforrások feletti konfliktus hatására megfigyelhető etnogenzis (Bowen 2002:394.), vagyis új etnikai kategóriák kialakulása jól mutatja, hogy az emberiség bármikor újabb kategóriákra tudja lebontani önmagát. Elsősorban a népmozgások teszik érdekes kérdéssé az „eredeti lakosok” és ősi területeinek fogalmát. Természetesen egyes csoportok őslakos státus elérésére törekedhetnek, hogy más csoportokkal szemben jogi előnyre tegyenek szert, de az ősi terület létezése és az azzal fenntartott folytonos önazonosító kapcsolat nehezen bizonyítható. Ironikus, hogy a nomád népek számára különös problémát vet fel az őslakosság kategóriájának valamilyen területhez kötöttsége, miközben ezek a csoportok nemritkán az „őslakosság mintapéldái”. Némely társadalomban az állampolgárok közötti különbségtétel eszközei nem is esnek egybe a „nép” fogalmával. Sokkal inkább a szülőhely, klán, vallás mentén alakulnak, ami akár nem is feltétlenül olyan kirekesztő, mint a „nép” nyugati megközelítése, mely oly könnyen beilleszthető a „faji” és „vérségi” meghatározás rendszerébe.

Indonéziában például az Ache Felszabadítási Front azt állítja, hogy a jávaiak gyarmatosították őket, miután a hollandok gyarmatosították Jávat, Bowen terepmunkájára alapozott feltételezése szerint e történelmi narratíva-állításnak eredményeként került fel az ache mint csoport az őslakos népek listájára, annak ellenére, hogy korábban nem azonosították magukat őslakosként, és már a név népi etimológiai eredete is „arab, kínai, európai, hindi”, jelezve a terület migrációs központ mivoltát (Bowen 2002:392.). Ez a példa is azt a következtetést látszik erősíteni, mely szerint az „őslakos” önidentifikáció nagyon is a modern nemzetközi jogi gyakorlatban gyökerező érdekvégyesítés következménye. Másodsorban egy államnak jó oka lehet arra, hogy azon érdekeket, karakterisztikákat és jogokat hangsúlyozza, melyeken minden állampolgáruk osztozik, ahelyett, hogy a lakosságot őslakos és nem őslakos részre osztanák. A különbségtétel a bennszülöttek és mások közt éppen az apartheid illatát hordozza magán, a belső kisebbségek azon logikáját, amely többek között a dél-afrikai intézkedésekhez vezetett. Létezhetnek természetesen alternatívák. Az államok használhatnak olyan kategóriákat – például a gazdaságilag hátrányos helyzetűek azonosítására –, amelyek nem vonják magukkal azonnal a stigmatizáció rémét, és elsősorban a nekik nyújtható segítséget teszik lehetővé. Botswana ezzel a megközelítéssel igyekszik a szan nép igényeit tiszteletben tartani és egyben a társadalom részévé tenni őket, elkerülve ezzel a „primitív múzeum” megközelítést, melyet Dél-Afrika választott. Harmadrészt egyes államokban az „őslakos népek” megnevezés az „idegenként” azonosított kisebbségek ellen irányuló erőszak bátorításával, az „önvédelem” jogosságával mosódik össze. Az európai államok felé irányuló

afrikai és közel-keleti migráció feltételezhető erősödésével, a „bevándorlóként” azonosított csoportok várható létszámgyarapodásával ez a gondolat óhatatlanul beszivárog a nyugati társadalmak önmeghatározásába is, így potenciális veszélyt hordoz magában. Mert miközben a meghatározás éppen marginalizált csoportok érdekérvényesítését célozza, mégis messzire vezetnek egy olyan gondolatnak a következményei, amely megerősíti az „új” és „eredeti” lakosok közti különbségtételt. A meghatározás természetesen nem domináns csoportokról beszél – persze felmerül a kérdés, hogy miért ne lehetne egy őslakos nép domináns egy országban –, de az összetett bürokratikus meghatározások nem zárják ki annak lehetőségét, hogy más érdekcsoportok saját meghatározással álljanak elő. A koncepciót eltulajdoníthatják olyan csoportok, melyek bizonyos módon dominánsak, de más megközelítésből tagadhatják ennek a tényét. Bármilyen valóságtól elrugaskodott is ez a jelenből visszatekintve, a náci is arra hivatkozta, hogy a „nemzetközi zsidóság” a valódi domináns csoport. Ahogy a hutuk is arra hivatkozta az erőszak alkalmazásakor, hogy ők Ruanda „őslakosai”, akik jogosan lépnek fel a tuszi „gyarmatosítók” ellen. Az Észak-India falvaiban élő őslakos hindu népesség is ezt a narratívát teszi a muzulmán-ellenesség magyarázatává, és hindu–muzulmán rokoni szálakat az erőszakos térítés, a gyarmatosítás, és nem a történelmi együttélés bizonyítékként értelmezik.

És végezetül: az antropológusok sokat küzdöttek az emberiség egyszerű „faji” alapú megkülönböztetése, mint az emberi sokféleség megismerésére alkalmatlan rendszerezési elv ellen. Hasonlóan indokolt a túlegyszerűsítő és túláltalánosító őslakos–idegen különbségpár elleni fellépés, ez a megkülönböztetés alkalmatlan a migrációk, népvándorlások, megállapodások, birtokviszonyok változatos fogalmainak és történelmének megértésére. Egyszerű leíró kategóriáink – mint „etnikai konfliktus”, „genocídium”, „őslakos népek” – nem csak arra vonatkozóan vetnek fel kérdéseket, miként tesszük fel kutatási kérdéseinket, és miként kíséreljük megválaszolni őket. Ezek a kategóriák a szélesebb közösség számára is küldenek üzeneteket arra nézve, hogy mit tud elmondani a tudomány a csoportok közötti erőszak láthatatlan mozgatóiról, egyszerű okairól és történelmi gyökereiről. E „szélesebb közösség” nem csupán saját államunkat és kultúránkat jelenti, hanem magukat az embereket, akik kényszerű résztvevői ezeknek az erőszakos eseményeknek, és a nemzetközi aktorokat, melyek igyekeznek megoldásokat találni az ilyen konfliktusokra.

A kulturális antropológia számára talán az erőszak és az ahhoz elvezető félelmek, ellenérzések, politikai manipulációk etnográfija lesz az a megközelítés, melyen keresztül megragadhatóvá válik a népi társadalom. A cél pedig a társadalmi csoportokat körülvevő retorika és megjelenítés jelentőségének kihangsúlyozása kell legyen, amelyet Linke kritikussai „egyszerű

diskurzusoknak” minősítettek. Egyben kifelé és messzebbre kell tekintenünk, azokra a kategóriákra, amelyeken keresztül a világ megérteni, megmagyarázni és kiiktatni igyekszik az erőszakot. A genocídium antropológiájának kulcsa talán éppen abban áll, hogy magát a fogalmat ragadja meg kritikai élel, ahogy tette azt a rassz és rasszizmus esetében (Sussman 2016:147.). A „genocídiumok antropológiája” saját kulturális antropológiai kategóriáink megalkotásával, talán politikai, emberi jogi felhasználása érdekében kifejtett lobbitevékenységgel nem csak a tudományos megismerés előmozdítását, de egyben Franz Boas és Raphael Lemkin humanista örökségét is szolgálhatja. Hiszen az elnagyolt értelmezések, a megkérdőjelezhetetlen igazságok, az érzelemmentes intézményesülés a genocídium logikájának győzelmét is jelentik. A testközeli megismerés, a megélt tapasztalatokon alapuló narratívák, a szürke zónák, féligazságok megértése – lényegében az „emberség” megtalálása az „embertelenségben” lehet a feladatunk.

Irodalom.

Agamben, Giorgio (1999): *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*. Zone Books, New York.

Allcock, John B. (2002): Rural-Urban Differences and the Break-Up of Yugoslavia. *Balkanologie*, 6(1–2): 101–134.

Allen, Tim–Seaton, Jean eds. (1999): *The Media of Conflict: War Reporting and Representation of Ethnic Violence*. Zed Books, London.

Anaya, S. James (1996): *Indigenous Peoples in International Law*. Oxford University Press, New York.

Anderson, Benedict (1991): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso, London.

Andreas, Peter (2004): The Clandestine Political Economy of War and Peace in Bosnia. *International Studies Quarterly*, 48(1): 29–51.

Appleby, Joyce (2003): *Thomas Jefferson: The American Presidents Series: The 3rd President, 1801–1809*. Times Books, New York.

Arendt, Hannah (1944): Race-Thinking Before Racism. *Review of Politics*, 6(1): 36–73.

Arendt, Hannah (1958): *The Origins of Totalitarianism*. Meridian Books, Cleveland.

Arendt, Hannah (1963): *Eichmann in Jerusalem: A Report on Banality of Evil*. Viking Press, New York.

Arendt, Hannah (1969): *On Violence*. Harcourt, Brace and World, New York.

Arendt, Hannah (1992): Hannah Arendt to Karl Jaspers, 17 August 1946. In *Arendt/Jasper Correspondence 1926–1969*. Eds. Lotte Kohler–Hans Saner. Harcourt Brace, San Diego.

Atkin, Nicholas (2008): *Daily Lives of Civilians in Wartime Twentieth-Century Europe*. Greenwood Press, Westport.

Balibar, Étienne (1991): *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. Verso, London.

Balibar, Étienne (2015): *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*. Columbia University Press, New York.

Baljak, Janko–Hedl, Drago (2006): *Vukovar Poslednji Rez. Documetary. B92*. Belgrade.

Barth, Fredrik (ed.) (1969): *Ethnic Groups and Boundaries*. Little, Brown and Co., Boston.

Basaglia, Franco (1987): *Psychiatry Inside Out: Selected Writings of Franco Basaglia*. Columbia University Press, New York.

Bauer, Yehuda (1987): The Place of the Holocaust in History. *Holocaust and Genocide Studies*, 2(2): 211–215.

Bausiger, Hermann (1990): *Folk Culture in a World of Technology*. Indiana University Press, Bloomington.

Bax, Mart (2000a): Warlords, Priests and the Politics of Ethnic Cleansing: A Case Study from Rural Bosnia-Herzegovina. *Ethnic and Racial Studies*, 23(1): 16–36,

Bax, Mart (2000b): Planned Policy or Primitive Balkanism? A Local Contribution to the Ethnography of the War in Bosnia-Herzegovina. *Ethnos*, 65(3): 317–340.

Bayart, Jean-Francois (1993): *The State in Africa: The Politics of the Belly*. Longman, London.

Becker, Ernest (2016): *The Denial of Death*. Souvenir Press, London.

Bellamy, Alex J. (2013): Military Intervention. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp. 597–616.

Bendix, Regina (1997): *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. University of Wisconsin Press, Madison.

Bennett, Brian C. (1995): *Medjugorje: Religion, Politics and Violence in Rural Bosnia*. VU Uitgeverij, Amsterdam.

Bernard, H. Russel (2006): *Research Methodology in Anthropology*. AltaMira Press, Lanham.

Betts, Raymond F. (1975): *The False Dawn: European Imperialism in the Nineteenth Century*. University of Minnesota Press, Minneapolis.

Blackburn, Robert (1997): *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492–1800*. Verso, London.

Borneman, John (1997): *Settling Accounts: Violence, Justice, and Accountability in Postsocialist Europe*. Princeton University Press, Princeton.

Bougarel, Xavier (2007): *New Bosnian Mosaic: Identities, Memories and Moral Claims in Post-War Society*. Ashgate, Aldershot.

Bourdieu, Pierre–Loïc Wacquant (1992): *Invitation to Reflexive Sociology*. University of Chicago Press, Chicago.

Bourgois, Philippe (1995): *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*. Cambridge University Press, New York.

Bowen, John R. (1996): The Myth of Global Ethnic Conflict. *Journal of Democracy*, 7(4): 3–14.

Bowen, John R. (2002): Culture, Genocide, and a Public Anthropology. In *Annihilating Difference. The Anthropology of genocide*. Ed. Alexander Laben Hinton. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London.

Braude, Benjamin (1997): *The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods*. *William and Mary Quarterly*, 54(1): 103–141.

Brauman, Rony–Smith, Stephen–Vidal, Claudine (2000): *Rwanda: Politique de terreur, privilege d'impunité*. *Esprit*, 267(August–September): 147–161.

Bringa, Tone (1993): *We Are All Neighbours*. Documentary. Directed: Debbie Christie. Granda Television, Manchester.

Bringa, Tone (1995): *Being Muslim the Bosnian Way: Identity and Community in Central Bosnian Village*. Princeton University Press, Princeton.

Bringa, Tone (2002): *Adverted Gaze: Genocide in Bosnia-Herzegovina, 1992–1995*. In *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laban Hinton. University of California Press, Berkeley, pp. 194–225

Bringa, Tone–Loizes, Peter (2001): *Returning Home: Revival of a Bosnian Village*. Documentary. Saga Video, Sarajevo.

Browne, Craig (2017): *Critical Social Theory*. SAGE Publications Ltd., London.

Brubaker, Rogers (1996): *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.

Brubaker, Rogers (2004): *Ethnicity without Groups*. In *Facing Ethnic Conflicts: Towards a New Realism*. Ed. Andreas Wimmer. Rowman and Littlefield, Lanham, pp. 34–52.

Brubaker, Rogers–Laitin, David D. (1998): *Ethnic and Nationalist Violence*. *Annual Review of Sociology*, 24 (August): 423–452.

Buckley, Thomas (1989a): *Kroeber's Theory of Culture Areas and the Ethnology of Northwestern California*. *Anthropological Quarterly*, 62(1): 15–26.

Buckley, Thomas (1989b): *Suffering in the Cultural Construction of Others: Robert Spott and A. L. Kroeber*. *American Indian Quarterly*, 13(4): 437–45.

Buckley, Thomas (1996): *The Little History of Pitiful Events: The Epistemological and Moral Contexts of Kroeber's Californian Ethnology*. In *Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. *History of Anthropology Series*, Volume 8. Ed. George W. Stocking Jr. University of Wisconsin Press, Madison, pp. 257–297.

Buckley-Zistel, Susanne (2006): *Remembering to Forget: Chosen Amnesia as a Strategy for Local Coexistence in Post-Genocide Rwanda*. *Africa: Journal of the International African Institute*, 76(2): 131–150.

Burnet, Jennie E. (2005): *Genocide Lives in Us: Amplified Silence and the Politics of Memory in Rwanda*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Burnet, Jennie E. (2009): *Whose Genocide? Whose Truth? Representation of Victims and Perpetrators in Rwanda*. In *Genocide. Truth, Memory, and Representation*. Eds. Alexander Laben Hinton–Kevin Lewis O'Neill. Duke University Press, Durham, North Carolina, pp. 80–100.

Čale Feldman, Lada–Ines Prica–Reanna Senjković eds. (1993): *Fear, Death and Resistance. An Ethnography of War: Croatia 1991–1992*. Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb.

Carmichael, Cathie (2003): *Neither Water, nor Wine, Neither Turks nor Slavs, But Odious Renegades. Anti-Islam and Ideologies of Ethnic Cleansing in the Balkans*. In Steven Vardy–Hunt Tooley (eds.): *Ethnic Cleansing in Twentieth Century Europe*. Columbia University Press, New York, pp. 113–132.

Carmichael, Cathie (2013): *Genocide and Population Displacement in Post-Communist Eastern Europe*. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies* Donald Bloxhman. Ed. A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp. 508–528.

Castillo, Edward D. (1978): The Impact of Euro-American Exploration and Settlement. In *Handbook of North American Indians* 8. California. Ed. William C. Sturtevant. Smithsonian Institution, Washington, pp. 99–127.

Cederman, Lars-Erik (2002): Nationalism and Ethnicity. In *Handbook of International Relations*. Eds. Walte Carlnaes–Thomas Risse–Beth A. Simmons. Sage, London.

Chamberlain, Houston Stewart (1910): *Foundations of the Nineteenth Century*. John Lane, New York.

Churchill, Ward (1997): *A Little Matter of Genocide: Holocaust and Denial in the Americas: 1492 to the Present*. City Lights Books, San Francisco.

Clovic, Ivan (2002) *The Politics of Symbol in Serbia: Essays in Political Anthropology*. Hurst, London.

Cobo, Martínez J. R. (1986): Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations. Annex I. § 379–381. ENSZ, New York.

Collard, Anna (1989): Investigating Social Memory in a Greek Context. In *History and Ethnicity*. Eds. E. Tonkin–M. McDonald–M. Chapman. Routledge, London, pp. 89–103.

Confino, Alon–Fritzsche, Peter (eds.) (2002): *The Work of Memory: New Directions in the Study of German Society and Culture*. University of Illinois Press, Urbana.

Confino, Alon (2006): *Germany as a Cultural Remembrance: Promises and Limits of Writing History*. University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Connerton, Paul (1989): *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.

Conversi, Daniele (2000): Central Secession: Towards a New Analytical Concept? The Case of Former Yugoslavia. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 26(2): 333–355.

Cook, Sherburne F. (1978): Historical Demography. In Handbook of North American Indians 8. California. Ed. Robert F. Heizer. Smithsonian Institution, Washington D.C., pp. 91–98.

Cooper, John (2008): Raphael Lemkin and the Struggle for the Genocide Convention. Palgrave MacMillan, Houndmills.

Cornell, Stephan–Hartmann, Douglas (1998): Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World. Pine Forge Press, Thousand Oaks, California.

Cribb, Robert (2013): Political Genocides in Postcolonial Asia. In The Oxford Handbook of Genocide Studies. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp. 445–465.

Darwin, Charles (2004): On the Origin of Species. Penguin Books, London.

Darwin, Charles (2004): The Descent of Men. Penguin Books, London.

Davidson, Donald (2001): Actions, Reasons, and Causes. In uó: Essays on Actions and Events. University of California, Berkeley, pp. 3–21.

Degnen, Cathrine (2005): Relationality, Place and Absence: A Three-Dimensional Perspective on Social Memory. Sociological Review, 53(4): 729–744.

Denitch, Bogdan (1996): Ethnic Nationalism: The Tragic Death of Yugoslavia. University of Minneapolis Press, Minneapolis.

Descartes, René (1994): Elmékedések az első filozófiáról. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.

Des Forges, Alison (1999): Leave None to Tell the Story: Genocide in Rwanda. Human Rights Watch, New York.

Diner, Dan (2003): Restitution and Memory: The Holocaust in European Political Cultures. New German Critique, 90: 36–44.

Donia, Robert J.–Fine, John V. A. (1994): *Bosnia and Hercegovina: A Tradition Betrayed*. Hurst, London.

Dulic, Tomislav (2006): *Mass Killing in the Independent State of Croatia 1941–1945: A Case for Comperative Research*. *Journal of Genocide Research*, 8(3): 255–281.

Ebihara, May–Ledgerwood, Judy (2002): *Aftermath of Genocide: Cambodian Villagers*. In *Annihilating Difference. The Antropology of Genocide*. Ed. Alexander Laban Hinton. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, pp. 272–291.

Edgerton, Robert B. (1992): *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. Free Press, New York.

Ekoko, François (2001): *Report of the Panel of Experts on the Illegal Exploitation on Natural Resources and Other Forms of Wealth of the Democratic Republic of the Congo*. United States National Security Council, New York.

Epikurosz (1958): *Epikurosz levele Menoikeuszhoz*. Ford. Sárosi Gyula. In Simon Endre (szerk.): *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. kötet*. Tankönyvkiadó, Budapest, 124–127.

Fenton, Steve (2010): *Ethnicity*. Polity Press, Cambridge.

Ferling, John E. (2002): *Setting the World Ablaze: Washington, Adams, Jefferson, and American Revolution*. Oxford University Press, New York.

Ferrone, Vincenzo (2017): *The Enlightenment. History of an Idea*. Princeton University Press, Princeton–Oxford.

Fischer, Kirsten (2002): *Suspect Relations: Sex, Race, and Resistance in Colonial North Carolina*. Cornell University Press, Ithaca NY.

Fox, Kate (2004): *Watching the English. The Hidden Rules of English Behaviour*. Hodder Papperback, London.

Franklin, John Hope–Starr, Isidore (1967): *The Negro in 20th Century America*. Vintage Original, New York.

Fredrickson, George M. (2002): *Racism: A short history*. Princeton University Press, Princeton–Oxford.

Gagnon, Valere Philip Jr. (2004): *The Myth of Ethnic War: Serbia and Croatia in the 1990s*. Cornell University Press, Ithaca NY.

Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.

Geertz, Clifford (1995): *After the Fact*. Harvard University Press, Cambridge.

Gehlen, Arnold (1976): *Az ember*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest

Gellner, Ernest (1998): *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge University Press, Cambridge.

Girard, René (1987): *Generative Scapegoating*. In *Violent Origins*. Ed. Robert G. Hamerton-Kelly. Stanford University Press, Stanford, pp. 73–105.

Glenny, Misha (1992): *The Fall of Yugoslavia*. Penguin, New York.

Gobineau, Arthur comte de (1970): *Essay on the Inequality of the Human Races*. In: *Gobineau: Selected Political Writings*. Ed. Michael D. Biddiss. Harper and Row, New York.

Goffman, Erving (1961): *Asylums*. Doubleday, New York.

GogWilt, Christopher (1997): *The Invention of the West: Joseph Conrad and the Double-Mapping of Europe and Empire*. Stanford University Press, Redwood City.

Goldhagen, Daniel (1996): *Hitler's Willing Executioners*. Knopf, New York.

Gould, Stephen Jay (1981): *The Mismeasure of Man*. W. W. Norton, New York.

Gourevitch, Philip (1998): *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will Be Killed with Our Families: Stories from Rwanda*. Farrar, Strauss and Giroux, New York,

Grossman, Alyssa (2010): *Choreographies of Memory: Everyday Practices of Remembrance Work in Post-Socialist EU Accession Era Bucharest*. University of Manchester, Manchester.

Halliday, M. N. (2001): *Understanding Thomas Jefferson*. Harper Perennial, New York.

Hall, M. Jonathan (1997). *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge University Press, Cambridge.

Halpern, Joel M.–Kideckel, David A. (2000): Introduction: The End of Yugoslavia Observed. In *Neighbors at War: Anthropological Perspective on Yugoslav Ethnicity, Culture, and History*.

Eds. Halpern, Joel M.–Kideckel, David A. The Pennsylvania State University Press, University Park, PA, pp. 3–18.

Hannaford, Ivan (1996): *Race: The History of an Idea in the West*. Woodrow Wilson Center Press, Washington D.C.

Hardin, Russell (1995): *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton University Press, Princeton.

Hartmann, Florence (1999): *Milosevic*. Denoel, Paris.

Hastrup, Kristen (1992): Introduction. In *Other Histories*. Ed. Hastrup. K. Routledge, London, pp. 1–13.

Hayden, Robert M. (1996): Schindler's Fate: Genocide, Ethnic Cleansing, and Population Transfers. *Slavic Review*, 55(4): 727–778.

Heinsohn, Gunnar (2000): What Makes the Holocaust a Unique Genocide? *Journal of Genocide Research*, 2(3): 411–430.

Helms, Elissa (2007): *Politics is a Whore: Women, Morality and Victimhood in Post-Ear Bosnia-Herzegovina*. In *The New Bosnian Mosaic: Identities, Memories, and Moral Claims in a Post-War Society*, Eds. Xavier Bougarel–Elissa Helms–Ger Duijzings. Ashgate. Aldershot, pp. 235–253.

Henry, Jules (1973): *Sham, Vulnerability and Other Forms of Self-Destruction*. Vintage Books, New York.

Herf, Jeffrey (2008): *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda During World War II. and the Holocaust*. Harvard University Press, Cambridge.

Hermann, Ulrich (1998): *A megjobbíthatatlan tökéletesítése?* In Kamper, Dietmar–Wulf, Christoph (szerk.): *Antropológia az ember halála után*. József Műhely, Budapest, 28–52.

Herodotus (1996): *The Histories*. Intr. John M. Marincola. Penguin, London. /Penguin Classics./

Herzfeld, Michael (1982): *Ours Once More: Folklore, Ideology and the Making of Modern Greece*. University of Texas Press, Austin.

Herzfeld, Michael (1987): *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.

Herzfeld, Michael (1991): *A Place in History: Social and Monumental time in a Cretan Town*. Princeton University Press, Princeton–New Jersey.

Hinton, Leanne (1999): *Ishi's Brain*. *News from Native California*, 13(1): 4–9.

Hobsbawm, Eric (1983): *Introduction: Inventing Traditions*. In *The Invention of Tradition*. Eds. Eric Hobsbawm–Terence Ranger. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1–14.

Hobsbawm, Eric (1990): *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth, reality*. Cambridge University Press, Cambridge.

Holmes, Steven (2002): Looking Away. *London Review of Books*, 24(22): 3–8.

(<https://www.lrb.co.uk/v24/n22/stephen-holmes/looking-away>)

Horowitz, Donald L. (1985): *Ethnic Groups in Conflict*. University of California Press, Berkeley.

Howes, Hilary S. (2013): *The Race Question in Oceania*. Peter Lang GmbH., Frankfurt am Main.

Human Rights Watch (HRW) (2001): *Uprooting the rural Poor in Rwanda*. Human Rights Watch, New York.

Hunt, Lynn (1996): *The French Revolution and Human Rights*. Bedford Books, Boston.

Huszárik Zoltán (rend.) (1971): *Szindbád*. Színes magyar filmdráma. Író: Krúdy Gyula, operatőr: Sára Sándor. Főszerepben: Latinovits Zoltán, Dayka Margit, Ruttkai Éva.

International Military Tribunal Nuremberg (1946): *Judgement of 1 October 1946 in Trial of the Major War Criminals*. Proceedings of the International Military Tribunal sitting at Nuremberg, Germany. Published at Nuremberg, Germany.

https://crimeofaggression.info/documents/6/1946_Nuremberg_Judgement.pdf

International Military Tribunal Nuremberg (1947): *Trial of the Major War Criminals Before the International Military Tribunal Nuremberg 14 November 1945 – 1 October 1946*. Volume 1.; 3.; 22. Published at Nuremberg, Germany.

https://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/pdf/NT_Vol-I.pdf

https://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/pdf/NT_Vol-III.pdf

https://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/pdf/NT_Vol-XXIII.pdf

Israel v Eichmann (1962): *The American Journal of International Law*, 56(3): 805–845.

Ignatieff, Michael (2001): *The Danger of a World without Enemies: Lemkins Word*. *The New Republic*, 21. February 2001.

<http://www.anti-rev.org/textes/Ignatieff01a/>

Jackson, Robert H.(1945): Report of Robert H. Jackson, United States Representative to the International Conference on Military Trials. US Government Printing Office, London.

Jackson, Robert H. (1949): Report of Robert H. Jackson, United States Representative to the International Conference on Military Trials. US Government Printing Office, Washington, D.C.

https://www.loc.gov/rr/frd/Military_Law/pdf/jackson-rpt-military-trials.pdf

Jambresic, Renata (1995): Testimonial Discourse between National Narrative and Ethnography as Socio-Cultural Analysis. *Collegium Antropologicum*, 19(1): 17–27.

Jambresic Kirin, Renata (1996): Narrating War and Exile Experience. In Renata Kirin–Maja Povrzanovic (eds.): *War, Exile, Everyday Life: Cultural Perspectives*. Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb, pp. 63–82.

Jansen, Stef (2005): National Numbers in Context: Maps and Stats in Representation of the Post-Yugoslav Wars. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 12: 45–68.

Judah, Tim (1997): *The Serbs: History, Myth and Destruction of Yugoslavia*. Yale University Press, New Haven.

Kansteiner, Wulf (2002): Finding Meaning in Memory: A methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*, 41(2): 179–197.

Kapić, Suada (2006): *Sarajevo Survival Map*. Fama International, Sarajevo.

Kaplan, Robert D. (1993): *Balkan Ghosts: A Journey Through History*. St. Martin's Press, New York.

Kaplan, Robert D. (1994): The Coming of Anarchy. *Atlantic Monthly*, 273(2): 44–76.

Karakasidou, Anastasia N. (1997): *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Greek Nationhood in Geek Macedonia 1870–1990*. Chicago University Press, Chicago.

Kerényi Károly (1977): *Görög mitológia*. Gondolat Könyvkiadó, Budapest.

Kiernan, Ben (2008): *Serial Colonialism and Genocide in Nineteenth-Century Cambodia*. In A. Dirk Moses (ed.): *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*. Berghahn Books, New York, pp. 205–228.

King, Jr. Henry T. (2007): *Origins of Genocide Convention*. In *Case Western Reserve Journal of International Law*, 40(1.). School of Law, Case Western Reserve University.

Kolind, Torsten (2006): *Violence and Identification in a Bosnian Town: An Empirical Critique of Structural Theory of Violence*. In *Warfare and Society: Archeological and Social Anthropological Perspectives*. Eds. Ton Otto–Henrik Thrane–Helle Vandkilde. Aarhus University Press, Aarhus, pp. 447–468.

Kolind, Torsten (2008): *Post-war Identification: Everyday Muslim Counterdiscourse in Bosnia Herzegovina*. Aarhus University Press, Aarhus.

Korey, William (2002): *An Epitaph for Raphael Lemkin*. Blaustein Institute for the Advancement of Human Rights, New York. Kroeber, Alfred L. (1911a): *The Elusive Mill Creeks: A Band of Wild Indians Roaming in Northern California Today*. *Travel*, 17(4): 510–513., 548., 550. New York.

Kroeber, Alfred L. (1911b): *Ishi, the Last Aborigine*. *World's Work Magazine*, 24(3): 304–308. New York.

Kroeber, Alfred L. (1917): *The Superorganic*. *American Anthropologist*, 19(2): 163–213.

Kroeber, Alfred L. (1925): *Handbook of the Indians of California*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. Bulletin 78. Government Printing Office. Washington, D.C.

Kroeber, Alfred L.(1939): *Cultural and Natural Areas of Native North America*. University of California Press, Berkely.

Kroeber, Alfred L. (1948a): *Anthropology: Race, Language, Culture, Psychology and*

Prehistory. Harcourt, Brace and Company, New York.

Kroeber, Alfred L. (1948b): My Faith. In *The Faith of Great Scientists: A Collection from the American Weekly*. Hearst Pub. Co., New York, pp. 22–24.

Kroeber, Alfred L. (1952): *The Nature of Culture*. University of Chicago Press, Chicago.

Kroeber, Alfred L. (1972a): *The Mill Creek Indians and Ishi – Early Reports by A. L. Kroeber*. University of California Printing Department, Berkeley. [Reprint of 1911 articles.]

Kroeber, Alfred L. (1972b): *More Mohave Myths*. University of California Press, Berkeley. /University of California Anthropological Records, 27./

Kroeber, Alfred L. (1976): *Yurok Myths*. University of California Press, Berkeley.

Kroeber, A. L.–Waterman, T. R. (1931): *Source Book in Anthropology*. Harcourt, Brace and Company, New York.

Kroeber, Theodora (1961): *Ishi in Two Worlds*. University of California Press, Berkeley.

Kroeber, Theodora (1964): *Ishi, Last of His Tribe*. Parnassus Press, Berkeley.

Kroeber, Theodora (1970): *Alfred Kroeber: A Personal Configuration*. University of California Press, Berkeley.

Kuper, Leo (1981): *Genocide: It's Political Use in the Twentieth Century*. Yale University Press, New Haven.

Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship*. Oxford University Press, Oxford.

Landes, Joan (1988): *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Cornell University Press, Ithaca.

Lawson, Tom (2014): *The Last Man. A British Genocide in Tasmania*. I.B. Tauris & Co., London.

Lemkin, Raphael (1944): *Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*. Carnegie Endowment for International Peace, Washington D.C.

Lemkin, Raphael (1946): *Genocide*. *American Scholar* 15(1): 227–230. In *Key Writings of Raphael Lemkin on Genocide 1933–1947*. Ed. James T. Fussel. Prevent Genocide International. <http://www.preventgenocide.org/lemkin/index.htm>

Levene, Mark (2005): *The Meaning of Genocide*. I. B. Tauris, London.

Lévi-Strauss, Claude (1966): *The Savage Mind*. Univeristy of Chicago Press, Chicago.

Lieberman, Benjamin (2013): *Ethnic Cleansing versus Genocide?* In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp.42–60.

Lindqvist, Sven (1996): *Exterminate All the Brutes: One Man's Odyssey into the Heart of Darkness and the Origins of European Genocide*. New Press, New York.

Linke, Uli (2002): *Archives of Violence: The Holocaust and the German Politics of Memory*. In *Annihilating Difference. The Antropology of Genocide*. Ed. Alexander Laban Hinton. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, pp. 229—270.

Linke, Uli (2009): *The Limits of Empathy: Emotional Anesthesia and the Museum of Corpses in Post-Holocaust Germany*. In *Genocide. Truth, Memory, and Representation*. Eds. Alexander Laben Hinton–Kevin Lewis O'Neill. Duke University Press, Durham, North Carolina, pp. 147–191.

Lippman, Matthew (1985): *The Drafting of the 1948 Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide*. *Boston University International Law Journal*, 3(1): 1–66.

Macdooom, Omar (2013): War and Genocide in Africa's Great Lakes since Independence. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp. 550–578.

Macdonald, Sharon (1997): A People's Story Heritage. Identity and Authenticity. In *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*. Eds. C. Rojek–J. Urry. Routledge. London, pp. 155–175.

Macdonald, Sharon (2016): Presencing Europe's Past. In *A Companion to the Anthropology of Europe*. Eds. Mairead Nick Craith–Jonas Frykman. Blackwell Publishing, Chichester, pp. 233–252.

Macek, Ivana (2009): *Sarajevo Under Siege: Anthropology in Wartime*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Magnarella, Paul J. (2002): Recent Developments in the International Law of Genocide: An Anthropological Perspective on the International Criminal Tribunal for Rwanda. In *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laban Hinton. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, pp. 310–324.

Malcolm, Noel (1994): *Bosnia: A Short History*. Macmillan, Basingstoke.

Malinowski, Bronisław (1945): *The Dynamics of Culture Change*. Yale University Press, New Haven.

Malinowski, Bronislaw (1954): *Magic, Science and Religion*. Doubleday Anchor Books. New York.

Malinowski, Bronisław (1967): *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Harcourt, Brace and World, New York.

Malkki, Liisa (1995): *Purity and Exile*. University of Chicago Press, Chicago.

Manne, Robert (2004): *Aboriginal Child Removal and the Question of Genocide, 1900–1940*.

In *Genocide and Settler Society*. Ed. A. Dirk Moses. Berghahn Books, New York, pp. 217–243.

Marsovszky Magdolna (2013): *Antiszemitizmus és a Nemzeti Áldozati Mítosz*. Beszélő Online, 2013. május 20.
<http://beszelo.c3.hu/onlinecikk/antiszemitizmus-es-nemzeti-aldozati-mitosz>

Mayr, Ernst (1982): *The Growth of Biological Thought*. Harvard University Press, Cambridge.

Mazzini, Giuseppe (1961): *Duties towards Your Country*. In *Introduction to Contemporary Civilization in the West*. Columbia University Press, New York, pp. 2:540–543.

Mcdoom, Omar (2013): *War and Genocide in Africa's Great Lakes since Independence*. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp. 550–578.

Mestrovic, Stjepan–Leticia, Slaven–Garota, Miroslav (1993): *Habits of the Balkan Heart: Social Character and the Fall of Communism*. Texas A&M University Press, College Station, Texas.

Minow, Martha (1990): *Making All the Difference: Inclusion, Exclusion, and American Law*. Cornell University Press, Ithaca.

Morton, Adam (2004): *On Evil*. Routledge, New York.

Moses, Dirk E. (2008): *Moving the Genocide Debate beyond the History Wars*. *Australian Journal of Politics and History*, 54(2): 248–270.

Moses, A. Dirk (2013): *Raphael Lemkin, Culture, and the Concept of Genocide*. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp. 19–41.

Mosse, George L. (1985): *Toward the Final Solution: A History of European Racism*. University of Wisconsin Press, Madison.

Mosse, George L. (1990): *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. Oxford University Press. New York.

Murphy, Cullen (2012): *God's Jury: The Inquisition and the Making of the Modern World*. Houghton Mifflin Harcourt, New York.

Nagengast, Carole (1994): Violence, Terror, and the Crisis of the State. *Annual Review of Anthropology*, 23: 109–36.

Nagengast, Carole (2002): Inoculations of Evil in the U.S.–Mexican Border Region: Reflections on the Genocidal Potential of Symbolic Violence. In *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laben Hinton. University of California Press, Berkeley–London–Los Angeles, pp. 325–347.

Nagengast, Carole–Michael Kearney (1990): Mixtec Ethnicity: Social Identity, Political Consciousness, and Political Activism. *Latin American Research Review*, 25(1): 61–91.

Nagengast, Carole–Rodolfo Stavenhagen–Michael Kearney (1992): *Human Rights and Indigenous Workers: The Mixtecs in Mexico and the United States*. Center for U.S.–Mexican Studies, University of California, San Diego.

Naimark, Norman M. (2001): *Fires of Hatred: Ethnic Cleansing in Twentieth Century Europe*. Harvard University Press, New York.

Naumovic, Slobodan (2002): The Ethnology of Transformation as Transformed Ethnology: The Serbian Case. *Ethnologica Balkanica*, 6:7–37.

Navaro Yasin, Yael (2009): Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the Production of Anthropological Knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(1): 1–18.

Nelson, Diane (2003): *The More You Kill the More You Will Live: The Maya, Race, and Biopolitical Hopes for Peace in Guatemala*. In Moore, Donald S.–Kosek, Jake–Pandian, Anand (eds.): *Race, Nature, and Politics of Difference*. Duke University Press, Durham, pp. 122–146.

O'Neill, Kevin Lewis (2005): *Writing Guatemala's Genocide: Christianity and Truth and Reconciliation Commissions*. *Journal for Genocide Research*, 7(3):310–331.

O'Neill, Kevin Lewis (2013): *Anthropology and Genocide*. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp. 182–197.

O'Neill, Kevin Lewis–Hinton, Alexander Laban (2009): *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. In *Genocide*. Eds. Alexander Laban Hinton–Kevin Lewis O'Neill. Duke University Press, Durham, pp. 1–25.

Onuf, Peter S. (2000): *Jefferson's Empire: The Language of American Nationhood*. University Press of Virginia, Charlottesville.

Orwell, George (1961): 1984. Signet Classic, New York.

Parman, Susan (1990): *Scottish Crofters: A Historical Ethnography of a Celtic Village*. Holt, Reinhart and Winston, London.

Papp Richárd (2007): *A kulturális antropológia autentikussága, avagy tanítható-e az empátia?* In *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. Szerk. Boglár Lajos–Papp Richárd. Nyitott Könyvműhely, Budapest, pp.150–156.

Pavlovitch, Stevan K. (2004): *Serbia and Yugoslavia – The Relationship*. *Southeast European and Black Sea Studies*, 4(1): 96–106.

Pearson, Karl (1905): *National life from the standpoint of science*. A. and C. Black, London.

Pearson, Karl (1909): *The Scope and Importance to the State of Science of National Eugenics*. University of London. Galton Laboratory for National Eugenics, Eugenic Laboratory Section no 1. Dulau and Co., London.

Pettan, Svanibor (1998): *Music, Politics, and War: Views from Croatia*. Institute of Ethnology and Folklore Research, Zagreb.

Phillips, Anne (1995): *The Politics of Presence*. Oxford University Press, Oxford.

Pippin, Robert P. (1999): *Modernism as a Philosophical Problem. On the Dissatisfactions of European High Culture*. Wiley, London.

Poliakov, Leon (1971): *The Aryan Myth*. Basic Books, New York.

Pope, Saxton (1920): *The Medical History of Ishi*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology 13(5): 175–213.

Popkin, Richard H. (1973): *The Marrano Theology of Isaac Peyrere*. *Studi Internazionali Di Filosofia*, 5: 97–126.

Pottier, Johan (2002): *Re-Imagining Rwanda: Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press, New York.

Povrzanovic, Maja (1997): *Identities in War: Embodiments of Violence and Places of Belonging*. *Ethnologia Europaea*, 27: 153–162.

Povrzanovic, Maja (2000): *The Imposed and the Imagined as Encountered by Croatian War Ethnographers*. *Current Anthropology*, 41(2): 151–162.

Povrzanovic Frykman, Maja (2002): *Violence and the Re-Discovery of Place*. *Ethnologia Europaea*, 32(2): 69–88.

Povraznovic Frykman, Maja (2008): *Staying Behind: Civilians in the Post-Yugoslav Wars 1991–1995*. In *Daily Lives of civilians in Wartime Twentieth-Century Europe*. Ed. Nicholas Atkin. Greenwood Press, Westport, pp. 163–193.

Povrzanovic Frykman, Maja (2016): *An Anthropology of War and Recovery: Lived War Experiences*. In *A Companion to the Anthropology of Europe*. Eds. Ullrich Kockell–Máiréad Nic Craith–Jonas Frykman. Blackwell Publishing Ltd., Chichester, pp. 253–274.

Powell, Jim (2008): *Greatest Emancipations: How the West Abolished Slavery*. St. Martin's Press, New York.

Power, Samantha (2002): *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide*. Basic Books, New York.

Pritchard, Sarah (ed.) (1998): *Indigenous Peoples, the United Nations and Human Rights*. Zed Books, London.

Rakowski, Tomasz (2006): *Body and Fate: The Pension as a Practice of Social Remembering*. *Anthropological Yearbook of European Culture*, (15): 37–48.

Recovery of Historical Memory Project (REMHI) 1999 Guatemala: *Never Again*. Orbis, New York. <http://www.orbisbooks.com/guatemala-never-again.html>

Reno, William (1998): *Warlord Politics and African States*. Lynn Rienner, Boulder Colorado.

Reynjens, Filip (2004): *Rwanda, Ten Years On: From Genocide to Dictatorship*. *African Affairs*, 103(410): 177–210.

Riddell, Francis A. (1978): *Maidu and Konkow*. In *Handbook of the Indians of North America*. Volume 8: California. Ed. Robert F. Heizer. Smithsonian Institution, Washington D.C., pp. 370–386.

Rieff, David (1995): *Slaughterhouse: Bosnia and the Failure of the West*. Simon and Schuster, New York.

Sagan, Carl (2008): *Az éden sárkányai. Tűnődések az emberi intelligencia evolúciójáról.* Ford.: Szilágyi Tibor. Európa Könyvkiadó, Budapest.

Savage, Mike (2017): Are we seeing a new ‘inequality paradigm’ in social science? *British Politics and Policy Blog.* The London School of Economics and Political Science. <http://blogs.lse.ac.uk/politicsandpolicy/are-we-seeing-a-new-inequality-paradigm-in-social-science/>

Schabas, William (1999): *The Genocide Convention at Fifty.* United States Institute of Peace, Washington D.C. /Special Report 7 January 1999./

Schabas, William A. (2000): *Genocide in International Law: The Crime of Crimes.* Cambridge University Press, Cambridge.

Schabas, William A. (2009): *Genocide and International Court of Justice: Finally, a Duty to Prevent the Crime of Crimes.* In *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, Vol. 2: Iss. 2: Article 2. .

Schabas, William A. (2013): *The Law and Genocide.* In: *The Oxford Handbook of Genocide Studies.* Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. New York, Oxford University Press. Pp. 123–141.

Schaller, Dominik (2008): *From Conquest to Genocide: Colonial Rule in German Southwest Africa and German East Africa.* In A. Dirk Moses (ed.): *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History.* Berghahn Books, New York.

Schmidt, Bettina E.–Schröder, Ingo W. (2001): *Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices.* In *Anthropology of Violence and Conflict.* Eds. Bettina E. Schmidt–Ingo W. Schröder. Routledge, London–New York, pp. 1–24.

Scheper-Hughes, Nancy (1993): *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil.* University of California Press, Berkeley.

Scheper-Hughes, Nancy (1994): *The Last White Christmas: The Heidelberg Pub Massacre*. *American Anthropologist*, 96(4):805–832.

Scheper-Hughes, Nancy (1995a): *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*. *Current Anthropology*, 36(3): 409–440.

Scheper-Hughes, Nancy (1995b): *Who's the Killer? Popular Justice and Human Rights in a South African Squatter Camp*. *Social Justice*, 22(3): 143–164.

Scheper-Hughes, Nancy (1996): *Reply – White Writing*. *Current Anthropology*, 37(2): 344–346.

Scheper-Hughes, Nancy (1997): *Peace-Time Crimes*. *Social Identities*, 3(3): 471–497.

Scheper-Hughes, Nancy (1998): *Undoing – Social Suffering and the Politics of Remorse in the New South Africa*. *Social Justice*, 25(4): 114–142.

Scheper-Hughes, Nancy (1999): *The Body and Violence*. *Theater Symposium*, 7(1): 7–30.

Scheper-Hughes, Nancy (2000a): *The Global Traffic in Organs*. *Current Anthropology*, 41(2): 191–224.

Scheper-Hughes, Nancy (2000b): *Preface and Epilogue to the new, expanded edition of Saints, Scholars and Schizophrenics: Mental Illness in Rural Ireland*. University of California Press, Berkeley.

Scheper-Hughes, Nancy (2000c): *Sacred Wounds: Writing with the Body*. Introduction to *The Soft Vengeance of a Freedom Fighter*, by Albie Sachs. University of California Press, Berkeley, pp. xi–xxiv.

Scheper-Hughes, Nancy (2001): *The Genocidal Continuum*. In *Power and Self*. Ed. Jeanette Marie Mageo. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 29–47.

Scheper-Hughes Nancy (2002): *Coming to our Senses: Anthropology and Genocide*. In *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laben Hinton. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, pp. 348–381.

Schmidt, Bettina E.–Schröder, Ingo W. (2001) Introduction: Violent Imaginaries and Violent Practices. In *Anthropology of Violence and Conflict*. Eds. Bettina E. Schmidt–Ingo W. Schroder. Routledge. London., pp. 1–24.

Schopenhauer, Arthur (2002): *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső. Osiris Kiadó, Budapest.

Scott, James C. (1998): *Seeing Like a State*. Yale University Press, New Haven.

Segesser, Marc–Gessler, Myriam (2005): Raphael Lemkin and the International Debate on the Punishment of War Crimes (1919–1948). *Journal of Genocide Research*, 7(4): 453–468.

Sekulic, Dusko (1997): The Creation and Dissolution of Multinational State: The Case of Yugoslavia. *Nations and Nationalism*, 19(1): 53–63.

Serematakis, C. Nadia (1994a): The Memory of Senses. Part I. Marks of the Transitory. In *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. Ed. C. N. Serematakis. University of Chicago Press, Chicago, pp. 1–18.

Serematakis, C. Nadia (1994b): *The Senses Still: Perception and Memory as Material Culture in Modernity*. University of Chicago Press, Chicago.

Sewell, William H. Jr. (1994): *A Rhetoric of Bourgeois Revolution: The Abbé Sieyès and ‘What is the Third Estate?’* Duke University Press, Durham–London.

Shanklin, Eugenia (1985): *Donegal's Changing Traditions: An Ethnographic Study*. Gordon and Breach, New York.

Shapiro-Phim, Toni (2002): Dance, Music, and the Nature of Terror in Democratic Kampuchea. In *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laben Hinton. University of California Press. Berkeley–Los Angeles–London, pp. 179–193.

Shaw, Martin (2015): *What is Genocide*. Polity Press, Cambridge.

Shoemaker, Nancy (1997): How Indians got to be Red. *American Historical Review*, 102(3): 625–644.

Shuster, Martin (2010): Philosophy and Genocide. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Bloxham, Donald–Moses A. Dirk. Oxford University Press, New York, pp. 217–238.

Shuster, Martin (2013): Philosophy and Genocide In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp.217–238.

Silverman, Marilyn–Gulliver, P. H. (1992): Historical Anthropology and the Ethnographic Tradition: A Personal, Historical, and Intellectual Account. In *Approaching the Past: Historical Anthropology through Irish Case Studies*. Eds. M. Silverman–P. H. Gulliver. Columbia University Press, New York, pp. 3–72.

Snowden, Frank M. Jr. (1983) *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Harvard University Press, Cambridge.

Sontag, Susan (1964): The Anthropologist as Hero. In *Against Interpretation*. Dell, New York, pp. 68–81.

Sorabji, Cornelia (1995): A Very Modern War: Terror and Territory in Bosnia-Herzegovina. In *War: A Cruel Necessity? The Bases of Institutional Violence*. Eds. Robert A. Hinde–Helen Watson. Taurius, London, pp. 80–95.

Sorabji, Cornelia (2006): Managing Memories in Post-War Sarajevo: Individuals, Bad Memories, and New Wars. *Journal of Royal Anthropological Institute* 12. pp.1–18.

Starn, Orin (1992): Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. In Rereading Cultural Anthropology. Ed. George Marcus. Duke University Press, Durham–London, pp. 152–179.

Steichen, Edward (1955): The Family of Man. New York: Museum of Modern Art.

Stewart, Pamela J.–Strathern, Andrew (2002): Violence: Theory and Ethnography. Continuum, London–New York.

Stoler, Ann Laura (1995): Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things. Duke University Press, Durham.

Stone, Dan (2013): Genocide and Memory In The Oxford Handbook of Genocide Studies. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp. 102–122.

Straus, Scott (2001): Contested Meanings and Conflicting Imperatives: A Conceptual Analysis of Genocide. *Journal of Genocide Research* 3(3): 349–375. Sussman, Robert Wald (2016): The Myth of Race. The Troubling Persistence of an Unscientific Idea. Harvard University Press, New York.

Sutton, David E. (1998): Memories Cast in Stone: The Relevance in Post-Soviet Latvia. Routledge, London.

Taylor, Christopher C. (2002): The Cultural Face of Terror in the Rwandan Genocide of 1994. In *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laben Hinton. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, pp. 137–148.

The Prosecutor v Radoslav Brđanin (2007): International Criminal Tribunal for the former Yugoslavia (ICTY), Appeals Chamber, The Netherlands, ICTY Press, Hague.

Totten, Samuel–Jacobs, Steven L. (2002): Pioneers of Genocide Studies: Confronting Mass Death in the Century of Genocide. Greenwood Press, Westport.

Totten, Samuel–Parsons, William S.–Hitchcock, Robert K. (2002): *Confronting Genocide and Ethnocide of Indigenous Peoples: An Interdisciplinary Approach to Definition, Intervention, Prevention, and Advocacy*. In *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. Ed. Alexander Laben Hinton. University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, pp. 54–94.

UN Doc. A/C.6/SR22.

UN Doc. A/BUR/50.

United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, Adopted by the General Assembly 13 September 2007 <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/declaration.html>

“Universal Declaration of Human Rights”. General Assembly res.217A (III), UN Doc A/810 at 71 (1948).

Velikonja, Mitja (2003): *Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina*. Texas A&M University Press, College Station, Texas.

Vidal, Claudine (2001): *Les commémorations du génocide au Rwanda*. *Les Temps Modernes*, 613: 1–46.

Wees, Hans Van (2013): *Genocide in the Ancient World*. In *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, pp.239–258.

Wiencek, Henry (2012): *Master of the Mountain: Thomas Jefferson and His Slaves*. Farrar, Straus and Giroux, New York.

Weindling, Paul (1989): *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870–1945*. Cambridge University Press, New York.

Weitz, Eric D. (2003): *A Century of Genocide – Utopias of Race and Nation*. Princeton University Press, New Jersey.

Whitaker, Benjamin (1985): Revised and Updated Report on the Question of Prevention and Punishment of the Crime of Genocide. UN Doc. E/CN.4/Sub.2/1985/6.

Wieviorka, Michel (2012): *Evil*. Polity Press, London.

Wolf, Eric (1992): *Europe and People without History*. University of California Press, Berkeley.

Wulf, Christoph (2007): *Az antropológia rövid összefoglalása*. Enciklopédia Kiadó, Budapest

Young, James Edward (1993): *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. Yale University Press, New Haven.

Zernatto, Guido (1944): Nation: The History of a World. In *Review of Politics*, 6(3): 351–366.

Zimmermann, Jürgen–Schaller, Dominik (2009): *The Origins of Genocide: Raphael Lemkin as a Historian of Mass Violence*. Routledge, London