

Szabó Miklós

„Fölsír a hat, de mire mégy?” | Megismerés és igazság problematikája a genocídium példáján keresztül

„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. Érvényes ez így természetesen a jelenre csakúgy, mint bármi múltra, és bármi jövőre, a legtávolabbira és a közélire egyképp: mert érvényes magára az időre és a térre, amelyben mindez kizárólagosan megkülönböztetődik” (Schopenhauer 2002:33). A modern tudományos módszerek, bár lehetővé tették számunkra, hogy legalábbis elképzeléseink legyenek a megfigyelésünktől függetlenül is létező „valóságról”, de ezek az „igazságok” mégiscsak a képzeteken keresztül válnak megragadhatóvá számunkra, így ez a lassan kétszáz éves megállapítás továbbra is hasznos útjelző tábla, és kényelemben egybecseng Anderson elképzelt közösségek koncepciójával (Anderson 1991), valamint általában a posztmodern antropológia megközelítésmódjával. Ezt a kiindulópontot azonban lényegesen nehezebb a további megismerés eszközzé 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 cernája mentén. Saját képzeteink már sokkal megátalkodottabban ragaszkodnak valóságosságukhoz. Az alább kifejtett példán keresztül megmutatkozik majd, hogy 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, melyek megszorításokkal, de legalább elindíthatják az ez irányú gondolkodást más területekre vonatkozólag 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).

„Apró” kérdések ezrei merülnek fel, melyek mind teljes joggal igénylik a pontos fogalmi meghatározást, mint megannyi elengedhetetlen előfeltétele a „nagy” kérdés tisztázásának. Másfelől lehetségesnek tartja, hogy a filozófusok jelentős része egyszerűen nem lát partikuláris problémát a genocídiummal kapcsolatban. Ezt látszik alátámasztani Adam Morton munkája a „gonoszságról”, mely a genocídiumot egyszerűen az atrocitás egyik példajaként használja, mint olyan eseményt, mely bár méretében, hatásában igen, de lényegében nem tér el a „gonoszság” más formáitól (Morton 2004). Márpedig ez a megközelítés hallgatólagosan megegyezteteti a „gonosz” megértését a genocídium megértésével. Ezt a gondolatmenetet követve csábítóan kínálják magukat a megértési kísérletek, melyek a rasszizmust, a gyilkosságot, az elnyomást tennék meg kiindulópontnak, lévén ezek szintén magukba foglalják a genocídium témájának egy részét, de hasonlóan a „gonoszság” esetéhez, megint megkerülnék a probléma lényegét. Elmondható tehát, hogy a genocídium témája egyszerre túl egyszerű és túl bonyolult.

Egy másik megközelítés, mely megszólítja a genocídiumot, de nem kezeli azt partikuláris problémaként, és inkább valamely mélyebben fekvő zavar reprezentánsaként tekint rá, Robert B. Pippin munkájában érhető tetten. Meglátása szerint Heidegger a Holokausztot (és vélhetően más genocídiumokat is) a mélyben uralkodó nihilizmus megtestesülésének tekinti (Pippin 1999), ami „önmaga” pusztán a lét történelmi sorsának (Seingeschick) egy lépcsőfoka. A genocídium megközelíthető egy alapvető filozófiai probléma példajaként vagy illusztrációjaként. Például rákérdezhetünk a morális felelősség pontos változóira, és aztán hivatkozhatunk egy egyedi esetre egy adott genocídiumon belül, vélhetőleg feltárva a morális felelősség valamely jellegét. Az ilyenfajta megközelítésben lényegtelenné válik, hogy mely genocídiumról beszélünk, ahogyan az elkövetők és 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 vizsgálatok a második világháború genocídiumaira, specifikusan a náci 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). Egyrészt azt a téves következtetést erősítheti, hogy a náci által elkövetett genocídiummal kapcsolatos megállapítások egyszersmind minden más

genocídiumra is vonatkoztathatóak, másfelől a genocídiumok fontossági sorrendbe állíthatóságának tévképzetét keltheti a témához felszínesen közeledőkben.

Mindezen problémák után, a gondolatmenet végpontjaként ott vár a genocídiummal kapcsolatos egyik alapvető kérdés: Szándékoltan visznek-e véghez az elkövetők gonoszszágot? Más szóval: Az elkövetők tudatosan gonoszszágot akarnak-e elkövetni, avagy, legalább saját megközelítésük szerint, a jó érdekében cselekszenek? Ehhez elidegeníthetetlenül kapcsolódik a kérdés: Mit gondolnak az elkövetők az áldozataikról? Lehetséges lenne ténylegesen nem emberként tekinteni fajunk tagjaira? Avagy a cselekedet legyen bármilyen „embertelen”, alapvetően mégis feltételezik alanyának „emberi” mivoltát?

Ugyanitt felmerül 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). Vagyis a magyarázat függvényében egy cselekmény szándékolt és szándékolatlan 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 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, mellyel 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). Amennyiben legalább feltételezzük, hogy ennek a hiánynak a 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 problémás kapcsolatot ápol a halállal, hiszen érdeklődésének 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, bár érthetővé teszi annak elkerülhetetlenségét, tehát az alkalmatlan példányok elhullása, még ha tragikus is az egyed szintjén, 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). Az emberi faj fejlődése, mely sikerességével egyedülálló az állatvilágban, némi önteltséggel, de tekinthető az intelligencia történetének. Abban az értelemben mindenképpen, 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 kezdettől 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 akaratlanul is elválik az ember biológiai létezése a tudatától. 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 – mely lehetővé tette a jövőről alkotott elképzelés kialakulását – a homloklebenyek fejlődésének következménye, akkor teremtett közegünkben történő kiűzetésünk mítoszai is újabb értelmezési keretet kapnak (Sagan 2008). 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 nehezdedett 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 megválaszolhatatlan 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 nem létet a nincs, nem pedig a lét felől gondoljuk el... a gondolkodás nem tud nem gondolni a nincsrre” (Hermann 1997:28). Wulf értelmezésében ez annyit tesz, hogy a gondolkodásnak meg kell ragadnia valamit, a halál viszont nem valami, amit meg lehetne ragadni (Wulf 2007). 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 élőknél 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 a néha rá törő félelmet elnyomhatja, 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 szembesülnek saját halandóságukkal. Aki állt már halott felett, ismeri az érzést, melyből 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 semi”. (Hermann 1998:32)

A halállal kialakított viszonyban újabb korlátot képez, hogy lehetetlen bármiféle megfigyelés, mely 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 fantazmagóriák. Ami tudományosan bizonyosnak tűnik, hogy a Homo Sapiens már korai fejlődési szakaszaiban is gondoskodott halottairól. A temetkezési rítusok nyomai már háromezrézer évvel ezelőtt, az alsó paleolit korszakban megjelentek. A neandervölgyi ember temetkezési helyeinek feltárásakor pollenréteget

találtak a test fölött (Sagan 2008), ami arra enged következtetni, hogy nem csak elhantolták a testet, de virágágyra is fektették. 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 társulásnak alapvető feladata, hogy önmaga fenntartása érdekében folyamatosságot teremtsen egyének és nemzedékek között. Minden kultúra lehetőséget teremt egyén és közössége számára, hogy szabályozott keretek között kialakítson egy viszonyrendszert a halállal, gondolkozzék róla, és rítusokon keresztül foglalkozzon vele.

Kutatói oldalra fordítva egy rituálisan megélt viszonyrendszer elemzésének segítségével tekinthetünk a halálra. Ahogy Szindbád mondja Huszárik Zoltán filmjében (1971) „A halálnak nincs fénye, sem árnyéka, de van valami rozmaring szaga.” Az emberi létezés végének vizsgálata tehát szinte lehetetlen, lévén, hogy megragadhatatlan, teljesen láthatatlan, de ebben a képlékenységében is megérezhető valami, ami folytonosan kíséri. Az ember halandóságával folytatott párbeszéde az, ami megfigyelésünk tárgyát képezheti. Ez az a „rozmaring illat”, amin 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 hatékonyabban képes fajunk szembeszegülni az elmúlással. A cselekvésnek ezen képessége még a halál okozásánál is jelentősebb. Magára az élet elvételének pillanatára is értelmezhető a halál közelségében tapasztalható bizonytalanság. 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. Lévén az emlékezés akkor töltődik fel jelentéssel, ha az átadásra, átélésre kerül, a mítosz, a szó hétköznapi értelmében, nem „kitaláció”, sokkal inkább egy cselekvés. A kultúra, melyben elmesélik őket, tudja, hogy annak a

viszonyrendszernek a teljes ábrázolására szolgálnak, mely életük minden területére kihat. Az egyén megtudhatja, milyen a világ, amelyben él, miért vált olyanná, és milyen benne az ember, miként kell viselkednie, és miként jár el morálisan kritikus pillanatokban. Ezeken keresztül tanulható meg, hogy az adott kultúra keretei között kit ölhet vagy kímélhet meg, és miként élhet együtt ezekkel a döntésekkel. Kerényi igen bölcsen utasítja el azt a téves felvetést, hogy a hőrostörténetek régi mesék fejlesztett, aktualizált verziói lennének, ami 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 hőroszokkal nem járunk el igazságosan, ha bizonyítjuk történelmi mivoltukat (Kerényi 1977), hiszen a történetet újra és újra megjelenítő rítusokon keresztül az istenek és hőroszok a jogos elválasztás ellenére is egyazon teret népesítik be. A történet belső kronológiájának kezelése szempontjából igaza van Kerényinek abban, hogy a hőrosztörténetek elválnak az isteni történetek első korszakától, melyek az idő előtti időben játszódnak, és tetteik „történeti időben” vagy szoros közelében kapnak helyet. Ugyanakkor a mítosz belső, totális logikájában ez az elválasztás szükségtelen. Tekintve, hogy mindkettő egy és ugyanazon totális valóság megformálására és magyarázatára szolgál. Az antropológiai megközelítésben nem tekinthetünk el attól a Malinowski által is lefektetett alapelvtől, hogy a mítosz olyan integráns része a társadalmi életnek, mely szakrális alátámasztását adja egy közösség gondolatvilágának (Malinowski 1954). Vagyis a mítoszok olyan meghatározó részét képezik egy embercsoport tanult hagyományainak és életmódjának, hogy maguk sem érthetőek meg az eredeti társadalmi környezet nélkül. A mítosz tehát nem egy része a kultúrának, 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, kiinduló pontja lehet egy máshogy 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 fontossággal bír az antikvitásra történő hivatkozás, 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 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 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, valójában ez a vergődés lehetővé teszi, hogy a jelenre érvényes következtetéseket vonjunk le, és ezáltal jobb képet kapjunk arról, hogy milyen az ember, milyen kapcsolatban áll saját legbelsőbb mozgatóival, köztük a halandósággal, és minként lesz úrrá a folyvást követő halálfélelmen. A mítosz, bár mindig a jelenben válik értelmezhetővé, így elválik születésének pillanatától, de mégis magában hordoz valamit a létrehozó 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 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 elválaszthatóak lennének. Az emlékezet és a történetírás az objektív igazságban, míg a mítosz, a maga megkérdőjelezhetetlen totális valóságával, a múlt képzetében tanyázik. Azonban ez 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 ködébe menekülnek. Ezt tetézi az eseményekhez fűződő kapcsolatok sokfélesége. Az emberi együttélés szélesebb valóságát meghatározó eseményeknek igen kevesen lehetnek csak közvetlen résztvevői. Mindenki más számára már csak 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 magában foglalja a totális valóságot, az ember egyetlen biztos menedékét adja, amennyiben konstrukcióinak alapjai remegni

kezdenek. Miközben igaz, hogy az emlékezet olyan 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 az adott autoritások és lakosság felelősségét relativizálják. 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 tartva a genocídium fogalmi keretén kívül azokat. Más esetekben, mint amilyen a Holokauszt, ahol a kulturális keret és a témához köthető bizonyítékok konvergenciája nem enged teret az események megkérdőjelezésnek, a mitizálás más szerepet kap. Egyfelől az elkövetés, a bűnrészesség és be nem avatkozás terhelte társadalmakban a tényleges elkövetők egyfajta metafizikai szintre emelése, azok elkülönítése nem csak az adott kultúrától, de az egész emberiségtől. Az elmebetegség, a szakrális gonoszság ember alatti, de mindenképpen azon kívüli megtestesítői képében lehetséges az eseményekkel szembenézni anélkül, hogy tényleges viszonyt kellene kialakítani az azzal. Az áldozatok szakralizálása, haláluk egyfajta áldozati értelmezése, ha úgy tetszik héroszi 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, melyek távol tartanak minket a megmásíthatatlan emberi természet felismerésétől és a ténytől, hogy mindannyian potenciális elkövetők és áldozatok vagyunk. Az események esztétizálása 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, mely feldolgozásának eszközeként életre hívták.

A metodológiai, fogalmi és etikai problémák ellenére, vagy éppen ezek okán, a népiértés izgatja a képzeletet, megmozgatja azt. Elsősorban számokkal. Csak a huszadik

században hatvanötezer herero, egymillió örmény, hatmillió ukrán, hatmillió zsidó, hárommillió bangladeshi, egymillió indonéz, százezer hutu, kétmillió kambodzsai, kétszázezer guatemalai, nyolcászázezer tutsi és velük szimpatizáló hutu... és óslakosok megszámlálhatatlan, és feljegyzetlen csoportjai (O'Neill – Hinton 2009). A modernitásban élve tisztában vagyunk a genocídium realitásával, mégis megrökönyödünk a ránk zúduló képektől és számoktól. A kerítések túloldaláról ránk bámuló szemek, gödrökbe hányt testek képe kísért minket, és ezért 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 a történeteket feldolgozni az áldozatok? Miért történik meg újra és újra?

A meghatározás már önmagában problematikus. Magával a fogalommal Raphael Lemkin állt elő: „különböző cselekmények összehangolt terve, mely egy nemzeti csoport életének alapköveinek elpusztítására törekszik, azzal a céllal, hogy magát a csoportot megsemmisítse” (Lemkin 1944:79). Két évvel később az Egyesült Nemzetek Közgyűlése elfogadta a 96-I határozatot, mely úgy fogalmaz: „a genocídium egy teljes emberi csoport élethez való jogának a megtagadása, mint ahogy a gyilkosság egy egyén élethez való jogának megtagadása... A genocídium bűncselekményének számos esete megtörtént, mikor faji, vallási, politikai és más csoportokat részben vagy egészben elpusztítottak.” (Kuper 1981:23) Végül 1948-ban törvényerejű rendeletté vált a 96-1 határozat, 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 továbbra is magában foglalta az elkövetési módok között a gyilkosságot, a súlyos testi vagy lelki károkozást, vagy az olyan életkörülmények kialakítását, melynek célja a csoport tagjainak elpusztítása, a születésszám mesterséges csökkentése vagy a teherbe esés megakadályozása, valamint a gyermekek erőszakos áthelyezése egy másik csoportba. Ez kétségtelenül embertelen tetteket von a büntethetőség körébe, mégse azonos Lemkin eredeti elképzelésével. A határozat szövegezésén két évig tárgyaltak a delegáltak. A nemzeti, etnikai, faji és vallási csoportok bekerültek a felsorolásba, míg mások kimaradtak. Mint például a gazdasági vagy a politikai, világnézeti csoportok. Ez számos okkal magyarázható. Koncepciózus megközelítés, mely szerint bizonyos csoportok

természetükből adódóan nem maradandóak, így nincs helyük a felsorolásban, és pragmatikus okok is, hiszen az 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). Miközben a fizikai megsemmisülés bekerült a 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.

Az 1948-as Törvényerejű Rendelet a Népiirtás Büntetétének Megelőzése és Megbüntetése Tárgyában szövegezői a tervezet ezen részét kitörölték a végleges változathoz konceptuális és jogi megfontolások alapján. Arra hivatkozva, hogy a kulturális genocídiumot már tiltja a nemzetközi jog, és ennek háttérében főleg pragmatikus okoknál fogva, hiszen bármely gyarmathatalom joggal tarthatott attól, hogy kulturális genocídium elkövetésével vádolhatják. Hasonló vitákat váltott ki a „indok” és a „szándék” vagy a pusztítás mértéke és a kiszabható büntetés kérdése is. Be kell látni, hogy egy erősen átpolitizált környezetben született a genocídium jogi definíciója. Ami végül a szövegbe bevett és kihagyott tényállások, az atrocitások morális fokozatosságának kérdéséhez vezetett. A genocídium realitása nem azonos a 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, amiket megvizsgálva megláthatjuk, hogy a kegyetlenségekre miképpen emlékezünk, és emlékeink miként kötődnek az igazság konstruálásához.

A genocídium igazsághoz, emlékezethez és reprezentációhoz fűződő kapcsolata megmutatja, hogy a népiirtásról, igazságról, emlékezetről és reprezentációról folytatott társadalmi dráma milyen módon kapcsolódik össze. Felmerül a kérdés, hogy mi történik az emberekkel és közösségekkel a népiirtást követően. Miként emlékeznek meg az eseményekről egyéni és közösségi szinten? Az egyéni és társadalmi tapasztalatok hol találkoznak, és hol térnek el az igazság objektivitásától? Miként igyekeznek a népiirtást

követően államok egy monolitikus igazságot létrehozni? Miként változik a múlt reprezentációja az igazság nézőpontjának változása függvényében? Az igazság változik, nem csak idővel, de annak forrása alapján is, legyen az elkövetőé, áldozaté, tanúé, tisztségviselőé, íróé, aktivistáé, jogászé, újságíróé vagy etnográfusé. Mik az episztemológiai, morális, etikai és empirikus akadályok, melyeken a kutatók fennakadhatnak egy genocídium utáni kontextusban? Társadalmilag és történetileg beágyazott gyakorlatokon keresztül konstruálódik a genocídiumot követő kontextus, és ezek a gyakorlatok legjobban empirikus közelségből figyelhetőek meg. Hogy néznek ki a genocídiumot követő közösségekben ezek a gyakorlatok, ahol a trauma, a bánat, a félelem, a hatalom és az állami irányítás határozza meg a keretet, melyben a túlélőknek és az elkövetőknek egyaránt élnie kell?

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

Ez a konceptuális bizonytalanság akkor válik különösen problémássá, 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 vizsgálóbizottságok, bíróságok tettei, döntései fontosak azon csoportok számára, akik atrocitásoknak voltak kitéve, küzdelmeik és eredményeik elismerésre méltóak, 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, melyet 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 tervezete ugyanis veszélyeztette Guatemala legnagyobb földbirtokosának, az amerikai kézben lévő Egyesült Gyümölcs Vállalat érdekeit. A hidegháborús helyzetből fakadó lehetőségeket kihasználva, a kommunizmus latin-amerikai terjedésének veszélyeire hivatkozva, az USA 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 se ismertek el a guatemalai társadalom egyenlő tagjaiként. Az önszerveződés, egyenlő földhasználati feltételek és az 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 lényegében, de kimondatlanul, 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. Ez az új nemzetközi hangulat arra kényszerítette a kormányzatot, hogy megváltoztassa stratégiáját, lévén 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 béketárgyalásokban célt ért (O'Neill-Hinton 2009). Az Oszlói Megállapodás, melyet 1994-ben írtak alá, kezdeményezte a Commission for Historical Clarification (CEH) program felállítását, mely 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). Ennek a

katolikus hitelveken alapuló bizottságnak célja a guatemalai konfliktus történelmi tényeinek feltárása, az igazságszolgáltatás és megbékítés alapjának 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 következtében, 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. A Genocídium Egyezmény fényében mindkét jelentés megállapította, hogy Guatemala kormánya genocídiumot követett el a maja lakosság ellen. Ennek ellenére a mai napig vitás, hogy a polgárháború egyes szakaszai ténylegesen genocídiumnak minősíthetőek-e. A CEH eredményei ebben az esetben nem is azzal a céllal kerültek elő, hogy minden kétséget kizáróan megbizonyosodjunk a genocídium bekövetkeztéről. Sokkal fontosabb annak a ténye, hogy mindkét tényfeltáró program ezt állapította meg, rendkívül sok adatot gyűjtött össze, elemzett, szerkesztett, és publikált, melyek látszólag emberi jogi sérelmek történetét tárják elénk.

A jelentések szövegelemzése például rávilágít, hogy mindkét program keresztény szerkezet alapján épül fel (O'Neill 2005). A CEH, szekuláris működése ellenére, a jelentésében feltűnően vallásos képeket alkalmaz. Erős szimbolikával jelenik meg a tanúságtévő egyén, aki a megbékélés felé vezető lépésként vall magára. Ez a személy a genocídiumot mint egy bűnbeesés történetet meséli el, annak minden stációjával, végén a bűnbánaton keresztül megélhető felszabadulással.

A REMHI jelentése pedig a genocídiumot egy szentséges pillanatként ábrázolja, melyben analógiába került Guatemala közösségi felépítménye Jézus Krisztus szenvedő testével. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy ünnepélyesnek tüntetné fel azt, pusztán a passió-történetet a genocídium eseményeihez kapcsolja, vallásos jelentést társítva tettekhez, és így kötve azt 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 abban, 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, hogy kulturális mintázataink miként határozzák meg nem csak a vallási szervezetek eredményeit, de a szekuláris, humanista, demokratikus és nyugati közbeszédet is, mellyel megpróbálunk a genocídiumokra emlékezni. Valamint 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 téték: 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, a modernitás lehetővé teszik a közösségi képzelet számára, hogy 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, performatívításokat, megvalósítási módokat és szimbólumokat, melyek betöltik az erőszak terét értelemmel, kommunikatív értékkel (Stewart-Strathern 2002). Ezek ugyanakkor a jelenbe kötöttek, és érvénytelenné válnak az idő múlásával, és azok újraalkotását, új narratívák létrehozását igénylik.

A kérdés tehát mindig az, hogy a genocídiumokkal terhelt múltat miként reprezentálják, alkotják újra a társadalmak szelekció, elhagyás, 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? Az igazság és legitimitás miként erősödik meg 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. Minden esetben az érintett csoportok egy részének meg lesznek az eszközei, hogy kormányokon, nemzetközi szervezeteken, tömegkommunikáción keresztül megerősítse saját elképzelését egy adott eseményről, genocídiumról; s egyben a képessége más, szintén érintett, de kevesebb eszközzel rendelkező csoport igazságának megtagadására. Az elnyomás akkor is véghezvihető, ha ezt az erősebb értelmezést megkérdőjelezzik,

megcáfolják, és tömegesen utasítják vissza a hivatalos narratíva elfogadását helyi tünetek, rituálék, 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, vagy 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. Kérdésesen felül áll az érintett csoportok fájdalma és vesztesége.

Ugyanakkor fontos nyitottnak maradnunk és feltárni, hogy az erőszak ténye körül szerveződő diskurzusok miként alkotják meg a saját valóságukat. Ideértve azokat az eseteket is, mikor a hatalom birtokosai elhallgattatják vagy megtagadják az áldozatok vagy áldozatok egy elkülöníthető csoportjának tapasztalatait, és emlékezetét. Fel kell hívni a kritikus olvasó figyelmét, hogy a genocídiumok erőszakkal kialakított igazsága a látszólagosan elismert áldozatok számára is kártékony, lévén az áldozatiság egyediségének hazugságát illuzórikus alapokra helyezi, és így lényegében a tényszerű áldozatiságot is megmérgezi. Az igazságok bonyolult rendszerének feltárása nem lehet káros egyetlen áldozat számára se. Éppen a genocídium, az erőszak és dominancia logikája, hogy az egyik csoport igazsága szükségszerűen egy másik kárára tárható csak 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 ezekben a traumatikus terekben is szelektív. A Truth and Reconciliation Commission (TRC) egy külön műfajt képez az emberjogi irodalmak körében. 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, hogy a nemzeti és nemzetközi média miként konstruálja a genocídium emlékezetét a lakosság mesztic és maja része számára egyaránt (Nelson 2003). Megmutatja, hogy a félelem és erőszak kultúrája miként alakította ki 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 se, helyette azt állítják, hogy a gerillák létezését a kormány találta ki, hogy bizonyos területeket szigorú ellenőrzés alá vonhassa. Sőt, sokan elfogadják azt a kormány által is támogatott elképzelést, miszerint az erőszak nem politikai alapon szerveződött, hanem helyi bűnözés okozta. Esetleg a polgárháborút, és az azt kísérő gyilkosságokat egyszerűen közösségi viták eszkalálódásának tekintik. Ez csak néhány azok közül a variációk közül, mellyel 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 gondolatiban.

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 leszűkített valóság elkerülhetetlenségének 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 írás 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, amiben mi ismerjük. Az emlékezet mindig közvetett, az erőszak és genocídium problematikája esetén is.

Figyelmet kell szentelnünk a színpadiasságnak, melyben az erőszak és a genocídium megjelenik. Látványos, hogy különleges panelek, bizottságok miként hoznak létre bizonytalan történeteket, rendelkezésükre álló elsődleges eszközeiken, a leiratokon és a fordításokon keresztül. A technikai problémák ugyanakkor a jó szándék ellenére is a

megbékélés, a jóvátétel legitimitását, de egyáltalán megvalósulását is bizonytalanná tehetik. Közvetlen következményként az érdek alapú árulás és kollaboráció határozhatja meg az erőszakról létrehozott hivatalos képét, a megbékítés igénye helyett. Természetesen nem megkérdőjelezhető 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, melyek a reprezentáció struktúráját adják.

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

Óvatosnak kell lennie a kutatónak, 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 annak vizsgálata se korlátozódhat a pillanatra. Az erőszakot, mely a genocídium pillanatában csúcsosodik ki, de nem azzal kezdődik, vagy ér véget, egy folyamatként értelmezve lehet megragadni. Az ennek 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 szótt 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. Ezen a gondolaton elindulva nagyon is valószínűnek tűnik, hogy a genocídium problematikáján keresztül megérthetővé válik valami az emberi létezés kegyetlen teljességéből.

A törekvés, hogy az emberi létezés végeessége és a cselekvés okozta szenvedésben megtaláljuk az értelemet, egy időse 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, mikor tudományos megfigyelőként fordulunk emberiség ellenes bűncselekmények felé? Hol válik a szemtanú antropológus szemlélővé, esetleg bűnrészessé?

Ezek feloldatlan problémái a kortárs antropológiának, de az etnográfia és antropológia eredeti célkitűzése továbbra is tiszta: a személyes és diszciplína szintű egyértelmű kiállás az emberség és az emberiség mellett. 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.

Felhasznált irodalom

1. Anderson, Benedict (1991): *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso
2. Davidson, Donald (2001): *Actions, Reasons, and Causes*. In *Essays on Actions and Events*. Berkeley: University of California, 3-21.
3. Descartes, René (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
4. Epikurosz (1958): *Epikurosz levele Menoikeuszhoz*. In: Simon Endre (szerk.): *Filozófiatörténeti szöveggyűjtemény I. kötet*. Tankönyvkiadó, Budapest, 124-127.
5. Geertz, Clifford (1973): *The Interpretation of Culture*. New York: Basic Books
6. Gehlen, Arnold (1976): *Az ember*. Gondolat, Budapest
7. Hermann, Ulrich (1998): *A megjobbíthatatlan tökéletesítése?* In: Kamper, Dietmar-Wulf, Christoph (szerk.): *Antropológia az ember halála után*. Jászöveg Műhely, Budapest. 28-52.
8. Huszárik Zoltán (1971): *Szindbád, színes magyar filmdráma*, operatőr: Sára Sándor, főszerepben: Latinovits Zoltán, Dayka Margit, Ruttkai Éva.
9. Kerényi Károly (1977): *Görög mitológia*. Gondolat Kiadó, Budapest

10. Kuper, Leo (1981): *Genocide: It's Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press
11. Lemkin, Raphael (1944): *Axis Rule in Occupied Europe*. Washington: Carnegie Endowment for International Peace, Division of International Law
12. Morton, Adam (2004): *On Evil*. New York: Routledge
13. 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*. Durham: Duke University Press, 122-146.
14. O'Neill, Kevin Lewis – Hinton, Alexander Laban (2009): *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. In: Hinton, Alexander Laban – O'Neill, Kevin Lewis (eds.): *Genocide*. Durham: Duke University Press, 1-25.
15. O'Neill, Kevin Lewis (2005:) *Writing Guatemala's Genocide: Christianity and Truth and Reconciliation Commissions*. *Journal for Genocide Research* 7 (3):310-331.
16. Orwell, George (1961): *1984*. New York: Signet Classic
17. Pippin, Robert P. (1999): *Modernism as a Philosophical Problem*. Oxford: Blackwell
18. *Recovery of Historical Memory Project (REMHI) 1998 Guatemala: Never Again*. New York: Orbis
19. Sagan, Carl (2008): *Az éden sárkányai*. Európa Könyvkiadó, Budapest
20. Schopenhauer, Arthur (2002): *A világ mint akarat és képzet*. Osiris Kiadó, Budapest
21. Shuster, Martin (2010): *Philosophy and Genocide*. In: Bloxham, Donald – Moses A. Dirk (eds.): *The Oxford Handbook of Genocide Studies*. New York: Oxford University Press, 217-238.
22. Stewart, Pamela J. - Strathern, Andrew (2002): *Violence: Theory and Ethnography*. Continuum. New York
23. Wulf, Christoph (2007): *Az antropológia rövid összefoglalása*. Enciklopédia Kiadó, Budapest