

EMLÉKEZET ÉS FELEJTÉS – AZ EMLÉKEZETPOLITIKA DILEMMÁI

[DOI 10.35402/kek.2021.1.3](https://doi.org/10.35402/kek.2021.1.3)

A világ, amelyben élünk, az emlékezet megszallottja. 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 ugyanazt igényli az arról való megemlékezés – mivel a genocídiumok túlélői számára a traumatikus emlékek elől nincs menekvés. A társadalmakra a genocídiumok mélyeséges 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 rész, 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 sokféle-képpen 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 kutatótt 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 átsiklotunk 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 átélnek, 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 színfoltként 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. Tehát új módszertani kihívást jelent annak rögzítése, hogy a társadalomtörténet és a kulturális emlékezet működését hajlamosak vagyunk megfeleltetni 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 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 1983:1) – 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 változatlanak 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 terepnek számítottak, így a nemzeti és globális politikai-történelmi folyamatoktól kevésbé szennyezett, ideális területeknek minősítették őket, ahol még feltárható 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 a „crofting” gyakorlatát mutatták fel. A crofting egy kis bérelt földterületen végzett, önelátásra 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-földi kutatása során a helyi történelem ismerete nélkül könnyen átsiklott volna azokon a félszavas megjegyzéseken, melyek a tizenkilencedik századi földvíták utáni újraelosztásokat érintették, és így áldozatul eshetett volna a szorososan 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 működött 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

megegyezhetnek 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-történelmi kutatásai során visszafelé dolgozva kérdőjelezte meg a „tisztá 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 tekintti. Miközben szláv nyelvű népcsoportok nemcsak jelen voltak Makedónia területén, de szerves részét képezték a mindenkori államalakulatnak, a hivatalos nemzeti történelemből egyszerűen „kiírták” őket, ami családtörténelmi 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 nemcsak 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 „tisztá 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 átértékelték volna a periódust, miközben a közelmúlt traumatikus eseményeit, a görög zsidóság elhurcolását és a német

megszállást egyszerűen ignorálták. A „régebbi 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 nemcsak saját szelektált történelmüket hozták létre, hanem egyben átléptek bizonyos állandókat is, mint amilyen egyes korszakok egymásra tolása, felcserélése, és távoli emlékek közvetlen tapasztalattá emelése.

Michael Herzfield kutatása nem csupán 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” (Herzfield 1991:11), Herzfield 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 koncentrálna, párbeszéd, megjegyzések és hosszabb narratívák elemzése köré épül fel. Ennek köszönhetően gazdag tárat 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 dologon 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, Fredrich

Nietzsche és Marc Augé is rámutatott (Stone 2013:102). A genocídiumon azonban kevésbé fog az akaratlagos feledés. A genocídium olyan mélyreható sebeket okozott, hogy még az emlékezésen keresztül is megsebezheti a társadalmakat – tényleges bekövetkezte előtt és után is. A genocídium összekötődik az emlékezettel, az egyén szintjén a trauma, a kollektíva szintjén a sztereotípiák létrehozása, az előítéletek és népirtásokat 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 képzete 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*-ban (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, 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–Fritzshe 2002; Confino 2006; Stone 2013). A katolikus lengyel társadalom számára Auschwitz jelentése a hidegháború után, a

helyszín internacionalizálódásával, eltér a szocialista diktatúra alatt megélttől. Az idegen megszállás szörnyűségének metaforájából a holokauszt-büntudat 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 emlékezet-politikában 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 megítélésekor 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 holokausz 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 történne meg ugyanez. Más szavakkal: a barbár tettek igazolása a barbár tettektől való félelem. A németek nem azért követtek 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 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 légitámadásokkal 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 újrendezése 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 pusztulását. 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 „büntudatnarratívák” 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 kiszorításának 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. Ennek a felelevenítése, amikor a független Horvátország – valójában klerikális-fasiszta vezetősű 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 elmérgesedéséhez. Franjo 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 lenszóján 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 „benszüllötték” rabszolgamunka-tartalékká, puszta 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 szívére alkotó faji paradigmát kevésbé kötik a fajhoz mint tudományos elmélethez, sokkal inkább az üldözési mániás összeesküvés-elméletekhez kapcsolják. Ez utóbbi megközelítésben a náciakat 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 leghangosabban, 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 „hátra döfött nemzet” mítoszában keresendő, amely nagyon leegyszerűsítve abból áll, hogy 1918-ban a németek azért veszítették el a háborút, katonai sikereik ellenére is, mert a zsidók háterszági 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 történet 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 náciizmus 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 visszaszolgáltató 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 utóbbiak. 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 Kambodzsától 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 városban végigsétálva felfedezhetjük, hogy az emberek 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, Nyarabuyában és Ntraramában sem a bizonyítékok bemutatása, hanem tapasztalati emlékezet bevésése. Ilyesféle célt szolgál a kambodzsai 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 megörökönyödéssel tölti el a látogatót, ami megfelelő reprezentációja egy genocídiumnak, de e tömeges anonimitás megörökíti 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 esettek nevének 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 élniük, 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 felejtetni, vagy legalábbis elkerülni, miközben maga a genocídium emlékezete nem vált tabuvá.

Boszniában 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 ünnepségeken 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 emlékezetéről” 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 háborúkban 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” korlátozni 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 a 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.

Felhasznált szakirodalom

- Arendt, Hannah 1992 Hannah Arendt to Karl Jaspers, 17 August 1946. In *Arendt/Jaspers Correspondence 1926–1969*. Eds. Lotte Kohler–Hans Saner. Harcourt Brace, San Diego.
- 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. <https://doi.org/10.3366/afr.2006.76.2.131>
- Denitch, Bogdan 1996 *Ethnic Nationalism: The Tragic Death of Yugoslavia*. University of Minneapolis Press, Minneapolis.
- Diner, Dan 2003 Restitution and Memory: The Holocaust in European Political Cultures. *New German Critique*, 90:36-44. <https://doi.org/10.2307/3211106>
- Collard, Anna 1989 Investigating Social Memory in a Greek Context. In *History and Ethnicity*. Eds. E. Tonkin–M. McDonald–M. Chapman. Routledge, London, 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.
- Herzfeld, Michael 1987 *Anthropology Through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511607769>

- Herzfeld, Michael 1991 *A Place in History: Social and Monumental time in a Cretan Town*. Princeton University Press, Princeton–New Jersey. <https://doi.org/10.1515/9781400843312>
- Hastrup, Kristen 1992 Introduction. In *Other Histories*. Ed. Hastrup. K. Routledge, London, 1-13.
- Heinsohn, Gunnar 2000 What Makes the Holocaust a Unique Genocide? *Journal of Genocide Research*, 2(3):411-430. <https://doi.org/10.1080/713677615>
- Herf, Jeffrey 2008 *The Jewish Enemy: Nazi Propaganda During World War II. and the Holocaust*. Harvard University Press, Cambridge.
- Hobsbawn, Eric 1983 Introduction: Inventing Traditions. In *The Invention of Tradition*. Eds. Eric Hobsbawn–Terence Ranger. Cambridge University Press, Cambridge, 1-14. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107295636.001>
- Karakasidou, Anastasia N. 1997 *Fields of Wheat, Hills of Blood: Passages to Greek Nationhood in Geek Macedonia 1870–1990*. Chicago University Press, Chicago. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226424996.001.0001>
- Kansteiner, Wulf 2002 Finding Meaning in Memory: A methodological Critique of Collective Memory Studies. *History and Theory*, 41(2):179-197. <https://doi.org/10.1111/0018-2656.00198>
- 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, 205-228.
- Levene, Mark 2005 *The Meaning of Genocide*. I. B. Tauris, London.
- Macdonald, Sharon 2016 Presencing Europe's Past. In *A Companion to the Anthropology of Europe*. Eds. Mairéad Nick Craith–Jonas Frykman. Blackwell Publishing, Chichester, 233-252.
- 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, 217-243.
- Moses, Dirk E. 2008 Moving the Genocide Debate beyond the History Wars. *Australian Journal of Politics and History*, 54(2):248-270. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8497.2008.00497.x>
- 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, 1-25. <https://doi.org/10.1215/9780822392361-001>
- Pottier, Johan 2002 *Re-Imagining Rwanda: Conflict, Survival and Disinformation in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press, New York. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511491092>
- 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.
- Silverman, Marilyn – Gulliver, Philip 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, 3-72.
- Sorabji, Cornelia 2006 Managing Memories in Post-War Sarajevo: Individuals, Bad Memories, and New Wars. *Journal of Royal Anthropological Institute*, 12:1-18. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2006.00278.x>
- Stone, Dan 2013 *Genocide and Memory In The Oxford Handbook of Genocide Studies*. Eds. Donald Bloxham–A. Dirk Moses. Oxford University Press, New York, 102-122. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199232116.013.0006>
- Sutton, David E. 1998 *Memories Cast in Stone: The Relevance in Post-Soviet Latvia*. Routledge, London.
- Young, James Edward 1993 *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*. Yale University Press, New Haven.