

György Péter

A szégyenletes örökség – kísérteties kiállítások*

(Idegen kultúrák és testek, láthatatlan individuumok)

A KORSZELLEMEK HATALMA

Az alábbi tanulmány egyetlen átfogó kérdésre keres választ, és három kiállítás elemzésével mutat példákat. A kérdés így hangzik: mikor milyen normatív politikai kategóriák, földrajzi, biológiai, filozófiai fogalmak, milyen tudományok, meggyőződések változó konstellációjában, összefüggésrendszerében tekint(ett)ünk valakit individuumnak, látjuk őt „egyedüli példány”-nak, mikor és miért nem ismerjük el, vonjuk vissza e címkét? Milyen okok vezetnek arra, hogy valakit egy „rasszhoz”,¹ társadalmi nemhez, politikai osztályhoz tartozónak ismerünk el – tehát csak csoportképpen, és soha nem önmagában? Bárki individualitásának társadalmilag érvényes elfogadása, objektivációja olyan kiváltság, amelyhez hozzájutni nem érdem kérdése, hanem a hatalom mátrixának következménye. Ugyanakkor annak is a szemtanúi vagyunk, amikor az identitás mozdíthatatlanná tett bizonyosságáért sokan lemondanak a szabad választás, a szubjektum hermeneutikájának, illetve az Én technológiáinak² megértéséről, illetve konstrukciójának feladatáról. A posztmodern relativizmusának kritikáján túljutott posztszekuláris társadalmak egyik legnagyobb kihívása a különböző „emberfajok” kulturális örökségének rehabilitációja, a radikális homogeneitáshoz való megtérés.

Magát a valóságot, tehát az önmagunkról kialakított, általunk elfogadott percepciót reprezentációs gépezetekből, azaz kulturális hagyományokból, intézményekből, vélelmekből, reprezentációkból, tudásokból összeálló paradigmák határozzák meg, amint annak átalakítását is. Mikor és miért tekintünk egy idegent például nemes vadnak, mikor taníthatatlan barbárnak; mikor szörnyetegnek, mikor kiismerhetetlen lénynek; s végül: mikor ismerünk magunkra

* Köszönettel tartozom Schmal Alexandrának a tanulmány megszerkesztéséért, illetve Gabriele Fritz Kohlhabernek, Cobanoglu Dominiknak és Toronyi Zsuzsának a bécsi Jüdisches Museum-ban készült felvételért. A fordításokért Barna Imrénének és Vajda Rozinak tartozom köszönettel.

¹ A kulturális következményekről lásd Linke 1999. A természettudományok retorikai fordulata, tehát a humán genom, a populációgenetika eltüntette a rassz, a faj fogalmának magától értetődő használatát, s az kizárólag történeti értelmezések tárgya. Vö. Relethford 2012; Spencer 2015.

² Foucault 2005, 1994.



1. kép. 35 év körüli, a nürnbergi törvények értelmében zsidó férfi halotti maszkja, gipsz, 34,5 cm, 1942, Posen (Poznań, Lengyelország)³

a Másikban.⁴ A kulturális örökség nem más, mint az a bonyolult tereket meghatározó, határokat kijelölő reprezentációs gépezet, amely döntő szerepet játszik abban, hogy mikor kit teszünk Mássá, kit tekintünk önmagunkkal egyformának, mikor és miért írjuk át a határokat: mikor és miért lesz valaki ártatlan, távoli kívülállóból fenyegető és romlott barbárrá. Igazság szerint: más módon, más mértékben, de alább a felidézett kiállítások esetében láthatjuk az átváltozásokat. És végül: mikor, miként, miért válhatunk végül magunk is kívülálló barbárokká.

³ 1942–1991 között a bécsi Természettudományi Múzeum tulajdona, számos, ugyancsak a poseni Birodalmi Egyetem Anatómiai Intézetéből származó, „fajkutatással” kapcsolatos koponyával és gipszmaszkokkal együtt. 1991-ben a Múzeum azt, a gyűjtemény többi darabjával, az IKG-nak (Israelistische Kulturgemeinde) adta át. Vö. Purin (Hrsg.) 1995: 45.

⁴ „A vadember – nemes vagy sem – a jogászok és elméletalkotók megálmodta természeti ember, aki már a társadalom létrejötte előtt is létezett, aki azért létezett, hogy létrehozza a társadalmat, aki köré a társadalom teste rendeződhetett... [Boulainvilliers] is létrehozott egy teremtményt, ő a vadember antitézise (és igen nagy jelentőséggel bírt a XVIII. században, avagy a jogok évszázadában). A jogászok (majd az antropológusok) alkotta teremtmény éppolyan kezdetleges lény, mint a vadember, de más alapokon áll: ő a barbár. A barbár a vadember ellentéte: de vajon milyen értelemben? Először is abban az értelemben, hogy a vadember egyszerűen vadember, aki vadak módján él a többi vademberrel együtt [...]. A barbár viszont csak úgy értelmezhető, jellemezhető és határozható meg, ha utalunk valamely civilizációra és leszögezzük, hogy azon kívül van a helye.” Foucault 2003: 194–195. Itt és a továbbiakban a magyarul eddig meg nem jelent angol szövegeket Vajda Róza fordításában közlöm.

A kulturális örökség fogalmának használatbavétele, tehát hatalmat jelentő és követelő elterjedése, uralkodó társadalmi-politikai diskurzussá, majd azzal párhuzamosan tudományos paradigmává, végül egyetemi diszciplínává válása részben annak állandósuló intézményes gyakorlatát, részben folyton átalakuló teoretikus kontextusait jelenti.⁵ Ugyanakkor e két mező elválaszthatatlan egymástól, ám egymásra gyakorolt hatásuk mégoly vázlatos áttekintése is meghaladja e tanulmány tárgyát.

A kulturális örökség által megjelölt terekben zajló tevékenységek elválaszthatatlanok az archeológia, a régészet, a műemlékvédelem saját gyakorlataitól, tehát az elismertetésért folyó küzdelem és az anyagi forrásokhoz való hozzáférés folyamatosan átalakuló konfliktusai rokonok: az örökségként elfogadott tárgyak, terek, hagyományok, rítusok, események emancipációja a politikai hatalom, az aktuális viszonyrendszerek következménye. A posztkolonializmus kritikájának tárgya – mint az alábbiakban is látható – a kulturális tulajdon jelentése és birtoklása feletti kontroll, azaz adandó alkalommal az örökség tárgyainak napjainkban heves vitákat gerjesztő visszaszerzése, eredeti kontextusukba való visszajuttatása.⁶ Ugyanakkor maguk az eredeti helyekre való visszaszármaztatás konfliktusai is fontos részét képezik a kulturális örökség jelentéstörténetének. Éles különbség húzódik az emberi lény, a test földi maradványai és az építészet- vagy a művészet-történet mezejébe tartozó tárgyak visszaszolgáltatásának politikája között.⁷

A kortárs politikai identitás legitimációja sem képzelhető el a kulturális örökség, tehát egy kikezdehetetlenséggel megjelölt hagyomány, vagyis az autenticitás képviseleti jogának megszerzése nélkül. A sötét jövőképtől és saját tehetetlenségüktől okkal rettegő kortárs politikai elitnek szerte a világon sietnek akár kíméletlen vitákban részt venni, fellépni az örökségvédelem, a hagyományteremtés arénájában, mert az mégis cselekvőképességük látszatát kelti. A kulturális örökség különösen alkalmas arra, hogy a politikai elitnek ne kelljen a nosztalgia, a múltba menekülés valóban kínos vádjával szembenéznie, amire mindaddig van esélye, amíg egy hagyomány által meghatározott tér, egy konkrét időszak melletti elkötelezettség a múlt jelenbe emelésének gesztusaként érthető.

⁵ A rendkívül gazdag irodalomból csupán azt a pár szöveget említem meg, amely valóban befolyásolt. Így: Lowenthal 2015, 1998; Hewison 1987; Harrison 2013; Harrison–Schoefield 2010; Littler–Naidoo 2005.

⁶ A posztkolonializmus politikai filozófiájával és esztétikai normáival összefüggő restitúciós programok, az elrabolt, illetve visszaszolgáltatandó művekről, dokumentumokról, tárgyakról stb. szóló viták elemzése túlmegy e tanulmány lehetőségein, de azzal tisztában vagyok, hogy a posztkolonializmus egyik döntő jelentőségű kérdése, a restitúció és a repatriálás mikéntjének, határainak vitái ennek az írásnak a tágabb kerete.

⁷ Forde–Hubert–Turnbull 2002; Turnbull 2017. A holttestek, az emberi maradványok jelentése, vagyis az őrzési módjokkal, helyükkel kapcsolatos döntések nyilvánvalóan elválaszthatatlanok az élőkről alkotott politikai ítéletektől, azaz mind a rasszok, mind a rasszizmus fogalom-, jelentés- és politikátörténetétől. Lásd Douglas–Ballard 2008; Turda–Quine 2018. A magyar kontextushoz igen fontos Turda 2014. A tárgyi restitúció kérdésének összefoglalását lásd Greenfield 2013.

Az alábbi mondatok egy elhíresült lábjegyzetben olvashatók, amelynek sorsa szerzőjük, David Hume életében is figyelemreméltóan alakult.⁸

„Hajlok a gyanúra, hogy a négerek természettől fogva alacsonyabbrendűek, mint a fehérek. Aligha élt valaha is civilizált nemzet, vagy akár a tettek vagy az elmélet terén kiváló egyén, akinek ilyen lett volna a bőre színe. Nem ismerik a mives iparcikket, a művészeteket, a tudományt. [...] A gyarmatokról most nem is beszélve, EURÓPÁBAN is mindenfelé élnek NÉGER rabszolgák, akik közül még soha egyetlenegy sem adta jelét bárminemű leleményességnek...”⁹

Hume világlátott ember volt, tanult Reimsben, élt Párizsban, dolgozott Torinóban, Bécsben, végül visszatért szülővárosába, Edinburghba, ott érte a halál 1776-ban. S ugyan valóban látott, láthatott Európában – mint akkor mondták – négereket, számos beszámolót olvashatott Afrikáról és más távoli földrészekről, ám a valóság megkettőződése, tehát a régi és az új világ találkozásának 1492 után megkezdődött sokkja csak nagyon lassan múlt el: az európai történelem felől nézett és értett kortárs világ interpretációjában a személyes tapasztalatok és a klasszikus szövegek összeegyeztethetlensége nemzedékek számára volt megkerülhetetlen.¹⁰ A barbárokat, tehát a „természet rendje szerint” szolgákat, mindazokat, akik eltérő anatómiai morfológiai adottságokkal rendelkeztek, a 18. században inkább látták idegen testeknek,¹¹ mintsem saját kortársaiknak, ember-társaiknak, s e kettősség nyomai máig velünk vannak, újra és újra felbukkannak, s minél később, azaz közelebb a mi időnkhez, annál szégyenletesebb és gyilkosabb módon. A monogenezis éppúgy tartozott a teológiai hagyományhoz, mint a felvilágosodás normáihoz, a poligenézis kísértése az ismeretlen földrészekre, új világokba eljutott utazók személyes tapasztalatrendszerét kezdte ki. A kozmológiai, földrajzi, teológiai, természetrajzi, később biológiai koherencia nem létezett többé. A nagy elméletekre személyes tapasztalatok válaszoltak, ami persze újabb kétségeket szült.

Hume sem földrajzi, és nem is a 16–17. század óta folyamatosan alakuló fizikai antropológiához,¹² etnológiához¹³ tartozó érveket használt, hanem az absztrakt filozófiai normáknak megfelelő európai magaskultúra egyediségét emlí-

⁸ Lásd Garrett 2000. Az 1948-as kiadásban (*Essays, Moral and Political*) a lábjegyzet nem szerepel, az 1753–54-esben igen, s némiképp módosítva az 1770-esben, végjegyzetként. Lásd még: Garrett–Sebastiani 2017.

⁹ Hume 1992: 205. Ford. Takács Péter.

¹⁰ Vö. Elliott 1970; Grafton–Shelford–Siraisi 1992. Egyszerre volt jelen az antik hagyomány, a Platón *Kritiasz*-ban leírt aranykor és a gyarmatok őslakóinak érzéki, testi idegensége, a megvetés és a félelem. Vö. „Valamikor az istenek sorsolással az egész földet felosztották maguk között, vidékek szerint. Semmi viszály nem volt köztük, hiszen ellenkeznek a józan ésszel, ha tudnánk bár, hogy mi a másé, mégis viszálykodnának, és próbálnák maguknak megszerezni.” *Kritiasz*, 109b. Platón 1984: 416.

¹¹ Douglas 2008: 33–99.

¹² Vö. Hodgen 1964.

¹³ Vö. Rowe 1964: 1–19.

tette, a filozófiát, a művészetet és a tudományt, melyet ugyanakkor – a monogenezis abszurd következményeként – univerzális normák szerint mért. Kant az 1798/1800-ban írott *Pragmatikus érdekű antropológia* második részében – *A népek karaktere*, 104. § – hivatkozik Hume szövegére, de nem használja a fenti lábjegyzetet.¹⁴ Az emberi nem különböző *látható* és szokásbeli különbségei az 1775-ös, *A különféle emberi rasszokról* szóló szövegében ugyanúgy döntő kérdés-ként vetődnek fel, mint aztán majd az 1785-ös tanulmányban is, melynek címe *Az emberi rassz fogalmának meghatározása*.

„Ha azt kérjük, a mai rasszok közül vajon melyikkel is mutatta a legnagyobb hasonlóságot az *első emberi törzs*, menten ugyan amaz előítéletől, mely fennhézóan az egyik színt a többivel szemben kitüntető nagyobb tökéletességről beszél, vélhetőleg a *fehér* rassz mellett döntenénk. Hisz az ember, akinek ivadéka minden égővhöz hozzá kellett hogy idomuljanak, erre akkor volt a legalkalmasabb, ha őseredetileg a mérsékelt éghajlathoz volt szabva...”¹⁵

Értelemszerűen sem Hume, sem Kant nem volt a szó mai, az átörökítés genetikai és genomikai ismereteivel rendelkező korunkban használt jelentésének megfelelően rasszista, azonban a fizikai antropológia, a néprajz és az éghajlatok determinizmusa szétválaszthatatlannak bizonyult, miközben a „nemes – vagy közönséges – vadak” közti tényleges kulturális különbségek láthatatlanok maradtak. Egy 16. századi francia pap-kozmológus-utazóhoz kötődő, utóbb közhelyként használt mondásnak megfelelően: *sans roi, sans loi, sans foi*.¹⁶

Bár a 18. századra változóban volt, továbbra is érvényesnek tűnt az 1500 és 1600 közti évszázad inkoherens öröksége, a felfedezések kulturális, politikai, tudományos sokkja, az egyedülállónak és centrálisnak tekintett európai kultúra számára drámai kihívások sorozatát jelentő találkozások az új földrészekkel, különféle emberekkel, azaz az anatómiai morfológiai eltérések nem önmagukban, hanem egy igen érzékeny *conflict zone* értelmezési keretében jelentek meg, s újra és újra dönteni kellett arról, hogy mit jelent az eltérés, és mi mindent jelenthet az azonosság.

KÖZJÁTÉK: EGY METAFORA

1773. július 21-én a Harvard College két fiatal diákja, Eliphalet Pearson és Theodore Parsons nyilvános vitát tartott arról, hogy az Afrikából elrabolt, majd rettenetes körülmények között az Egyesült Államokba szállított, s ott az angol, amerikai fehéreknek eladott emberi lények rabszolgává tétele vajon összhang-

¹⁴ Kant 2005: 276. Ford. Mesterházi Miklós.

¹⁵ Kant 2005: 327.

¹⁶ Király, törvény, hit nélkül. Vö. André Thevet braziliai vadak közti tapasztalatairól szóló beszámolójával, Rowe 1968: 5; lásd még Bernheimer 1964.

ban van-e a természetjoggal. Pusztán a gyarló józan ész által vezetve úgy vélhetnénk, hogy akármi vagy akárki is a természetjog meghatározója – a természeti törvények vagy a világot átható isteni értelem –, annak érvényessége minden emberi lényre vonatkozik. Vagy nem. Arisztotelész *Politikája* jelen volt és hatott. „Mert természet szerint szolgál az, aki mástól függővé tudja magát tenni (amiért azután egészen a másé is lesz), és akinek csak annyi jut az észből, hogy éppen csak az észlelésre elég, de egészen a magáénak nem mondhatja.”¹⁷ A 18. század vége mintegy félúton volt a nemes vadak képzetétől a barbár, tehát a *Negro* felé. A Harvard-vita mélységes zavarában egyszerre voltak jelen az antikvitás óta használt érvek és a kortárs tapasztalatok – melyek működésére jobb példát keresve sem találhatnánk.

Az 1773-ban nyomtatásban is megjelent vita – *A forensic dispute on the legality of enslaving Africans, held at public commencement in Cambridge, New England, July 21th, 1773* – során a felek három kérdéstről polemizáltak.

„Az első: jogos-e alávetni másokat a beleegyezésük nélkül? A második: az Újvilágban való rabszolgaság lehetővé tette-e a keresztény üdvözülést, ami bőven kárpótolna a rabszolgaként kétségtelenül elszenvedett kegyetlenségekért és fájdalmaikért? A harmadik: egyenlőnek számítottak-e az afrikaiak mint emberek?”¹⁸

Jól látható, hogy a vitára bocsátott kérdésekben szétszálazhatatlanul keveredik a felvilágosodás egyetemességének kérdése és mibenléte, valamint az a fizikai antropológiai kérdés, hogy vajon a négerék ugyanúgy emberek-e, mint mindazok, akik a vitát lefolytatták; s mit jelentett, ha igen, és mire vezetett, ha nem. Mit jelentettek az összehasonlító anatómia, a fizikai antropológia tanai, a látható különbségek kulturális fétissé változtatásának programjai?

Lássuk a vita egyik – Galison által is idézett – pontját.

„Pearson: Vitán felül áll, hogy amikor kiszakítják az *afrikaiakat* cudar, durva nyomorúságukból, amelyben odahaza leledznek, és áthozzák őket a fény, az emberség és a keresztény tudás eme földjére, nagy áldás ez nekik, még ha előfordulnak is hibák, és egyeseknek szükségtelenül kell szenvedniük... [A]z általános alávettség ez esetben megfelel a természet törvényének [...] [ezt] a kérdést tehát le kell zárunk.

Parsons: Azt is feltételezik, hogy [az afrikaiak] a saját országukban szükségtelen mértékben tudatlanok szent vallásunk felől. Valóban [...] ez a bevallottan szomorú igazság [...] [Ám] mielőtt ebből arra következtetnénk, hogy érdemes áthozni őket a mi hazánkba, előbb bizonyítani kellene, hogy ez inkább előnyükre válna. Csakhogy attól tartok, ha szemügyre vesszük, milyen előnyökkel kecsegtet az országunk vallási téren, [hitünk] szégyenére azt találjuk, ezek alig haladják meg az *afrikai* testvéreik

¹⁷ Arisztotelész: *Politika*. In: Uó 1969: 13.

¹⁸ Galison 2019. A vita teljes szövege megjelent: Parsons 2010.

körében élvezett lehetőségeket, legalábbis annyival nem, mint amennyivel nyomorultabb itt a helyzetük.”¹⁹

A kérdést úgy is lefordíthatnánk kulturális földrajzunk, antropológiánk nyelvjátékának megfelelően, hogy nem jobb-e igaz keresztény rabszolgának lenni a szabadság és hit birodalmában, mint szabadnak lenni a kereszténység és a filozófia birodalmán kívüli sötét és erőszakos földrészen, a megváltás és a transzcendencia, ha úgy tetszik: az én hermeneutikájának lehetőségén kívül. Azaz, a természetjog elvi, Isten vagy az értelem előtti egyenlőségének evidenciája nem magától értetődő a kolonializmus előtti teoretikus normák szerinti nemes vadak, majd a kolonializmus által teremtett új paradigma: a primitív barbárok világát látva. Ráadásul a Galison által felidézett példa a korszak egyik nyugtalanító, a Harvard College világában ismert esetével is összefüggésben áll. S ez határozta meg vitájukat, amely nem pusztá absztrakció volt.

Három mérföldre a Harvard College-tól élt Phillis Wheatley, ez idő tájt vélhetően húszas évei elején járó rabszolgány, aki hétéves lehetett, amikor egy Phillis nevű hajóról partra tették Észak-Amerika keleti partján, s a Wheatley család megvásárolta őt. A vita idején már hosszú évek óta kiváló verseket írt angolul, ám a közvélekedés a korszellemnek megfelelően ezt nem tartotta lehetségesnek. Egy fekete rabszolgány egyszerűen nem írhat közlésre alkalmas angol nyelvű verseket. Végül bíróság elé került az ügy, amely kimondta, hogy bizony igencsak lehetséges, hogy ő írta az újságokban megjelent szövegeket. Wheatley verseit 1773-ban Londonban adták ki, s bár az elmúlt évszázadokban a politikai világképeknek megfelelően változott a róla kialakított ítélet, az utóbbi évtizedekben egyre félreérthetlenebb helye van az amerikai irodalmi kánonban, részben nyilván azért, mert ő az első fekete, rabszolgasorból kitért, végül rövid életében ismertté vált női költő, másrészt mert – nyilván ettől elválaszthatatlanul – a szövegek immanens esztétikai értéke is vitathatatlan.

A Harvard College nyilvános vitáján és Phillis Wheatley virtuális színpadának éles fénykörében ott állnak előttünk a korszak szereplői. Szembetalálták magukat a rasszokról alkotott ítéletek által felvetett kérdésekkel, személyes tapasztalataik és filozófiai, teológiai meggyőződéseik összeegyeztethetlenségének számos kortársukat foglalkoztató problémájával, s mindezt végképp „olvaszhatatlanná” tették Wheatley műveltségre, a korszak értésére, vitathatatlan irodalmi tehetségre és ritka intellektuális képességekre valló versei. Akaratlanul is választásra kényszerítették tehát mindazokat, akik ismerték ezt a történetet. A korszellem paradigmája és egy Afrikából behurcolt rabszolgány, azaz amerikai költő létének azonossága – összeegyeztethetetlen volt.

Phillis Wheatley versei és élete egyaránt azt mutatják, hogy a kulturális örökség elvesztése részben pótolhatatlan. Mindazok, akik – nem kevés előítéllettől eltelve – csodálták az angolul verset író afrikai kamasz lányt, vélhetően

¹⁹ Galison 2019: 364–365. Kiemelés az eredetiben.

megegyeztek abban, hogy az otthonából elrabort gyermek nem egy másik kultúrában, hanem a kultúrán kívül élt, azaz akármi és akármint is történt, csak előnyére vált, hogy az Újvilágban lehetett – rabszolga. Hirtelen eltűnt, láthatatlanná lett mindaz, amit a korszak látott, és annak megfelelően ítélt. Ugyanakkor Wheatley-t az amerikai „néger” kultúra hősei között tartotta számon az afroamerikai kultúra mitikus hőse, az egyetemi tanár W. E. B. Du Bois, mint erről 1911-ben Londonban, a fehér és a néger amerikaiak kulturális közösségéről tartott előadásában beszámolt.²⁰

Ugyanezért lett utólag a korszak hőse Sara Baartman, a „Hottentotta Vénusz” (1789–1815), akinek fizikai adottságai pontosan megfeleltek a dél-afrikai lakosság egy részéről elterjedt ismereteknek/előítéleteknek, s ő maga önnön szobraként, elnyomott, az európai kultúrán, az egyetemes kereszténységen kívül álló, primitív leletként létezett már életében is;²¹ miközben akaratlanul is arra várt, hogy Cuvier felboncolja, hátha az összehasonlító anatómia jeles kutatója rálel valami kívülről láthatatlan titokra, ami érthetőbbé teszi a morfológiai különbségeket közte és a fehér nők között. Halála után csontváza a párizsi Musée de l’Homme anatómiai gyűjteményében forrásértékű tudományos dokumentum, szeméremajkjainak önálló metszete²² s élethű gipszszobra népszerű látványosság lett a múzeum kiállítótermében, s ott bámulták nemzedékek a fehér európaiakétól eltérő testi adottságait, tomporát és szokatlan genitáliáját. A másság és idegenség izgató kihívása volt ő maga, s évszázadok óta halott lényének földi maradványai csak akkor tértek vissza szülőföldjére, amikor a posztapartheid dél-afrikai parlament és Nelson Mandela elnök 1994-ben visszakövetelte a francia hatóságoktól. Végül 2002. augusztus 9-én temették el nemzeti gyászszertartás keretében.

Mintha a prehisztorikus idők szobrainak egyike lépett volna elő: Baartman csontváza és szobra már akkor ott állt a Trocaderón, amikor 1908-ban Szombathy József régész Willendorfban rábukkant arra a 11,1 cm-es szoborra, mely aztán a Willendorfi Vénusz nevet kapta, s amely ma Bécsben látható, a Naturhistorisches Museumban. A Willendorfi Vénusz a régészet és a történettudomány tárgya: azaz nincs valódi tulajdonneve, és a kis műtárgy nem a Kunsthistorisches, hanem a Naturhistorisches Museum emblematiszta dokumentumaként végezte. Sarah Baartman a keresztény Európa névadási szokásainak megfelelően lett azonosítva, amint Phillis Wheatley is, aki az őt szállító hajó nevéből és tulajdonosának vezetéknevéből lett önmagává. Soha nem fogjuk megtudni, hogy kik voltak ők eredetileg, s ugyan életútjuk drámai mértékben eltér egymástól, mégis mindketten a kolonializmus kulturális örökségének termékei lettek, s utóéletük a posztkolonializmus, a kritikai kulturális örökség fontos metaforájaként vált közismertté. Egyikük a testét, másikuk a verseit hagyta ránk, s ketten

²⁰ Du Bois 1911.

²¹ Qureshi 2004.

²² Sharpley-Whiting 1999.

együtt a zavart. *A szegény által elismert örökség* a kései, reménytelen emancipáció eredménye.

Az alábbiakban arról a kulturális örökségről lesz szó, amely eltérő módon, időpontokban és mértékben mint megvetés, kizárás, kitagadás keletkezett. Mindez *szükségszerű volt*, mert kiindulópontjuk nem volt azonos a történet végével: tehát a rettenetes gonoszsággal, amely nem a semmiből jött létre, hanem elkerülhetetlen következménye volt az összeegyeztethetetlen tudásoknak: az elméletek és a tapasztalatok konfliktus- vagy kontaktzónájának. Ez utóbbi létét azok a múzeumok rögzítették, amelyek végül fenntartották azt a tárgykulturát, amelynek jelentős részét most vissza kell hogy szolgáltassák azoknak az immár független országoknak, melyeket egykor sem el, sem fel nem ismertünk ugyanolyannak, mint mi magunk: hívóknak, hitetleneknek, másnak, és nem idegennek. Nehezen értettük meg, hogy valójában mi is tanultunk tőlük, s nem csak ők tőlünk. Soha nem lettünk volna azzá, amivé lehettünk, ha nincs a kolonializmus liberális és a nemzetiszocializmus radikális – öngyűlölettel teli – rasszizmusa, amelyet újra és újra meg kell értenünk.

Mindaz tehát, amiről az alábbiakban szó esik, nem más, mint az átörökítés – az állandóság és az átalakulás, a faj – fogalmának, konstrukciójának hosszú évszázadokon át elkerülhetetlen, de *utólag mindig láthatóvá váló* zavara, illetve az annak nevében hozott intézkedések működése, amelyek aztán, hosszú évtizedekkel később, az öröklés fogalmának, természettudományi jelentésének radikális megváltozása következtében átkerültek a kulturális örökség kontextusába. Közben pedig mindennek tagadhatatlanul döntő szerepe volt a modern kolonializmus rasszizmusának példátlan tömeggyilkosságai, genocídiumai történetében.²³

2019-ben vagyunk: az 1984-ben meghirdetett, s végül 2003-ban sikerrel zárult Human Genome projekt után a faj – tehát a 99%-os genetikai azonoság és a 0,1% különbségre kiterjedő genomikai variációk²⁴ –, illetve az etnicitás fogalmainak, elválasztásának korszakában élünk. Mint azt Bálint Csanád írja:

„Az »etnikum« fogalma ui. mindennél összetettebb: semmiképpen sem biológiai, hanem elsősorban történeti, kulturális és szociális megnyilvánulás. Már a vele foglalkozó hatalmas történeti és régészeti irodalom áttanulmányozása nélkül is könnyű belátni: egy temetőt használó közösség tagjainak etnikai hovatartozása nem állapítható meg. A régészetileg és genetikailag különösen intenzíven kutatott Közel-Kelet fontos figyelmeztetést ad: míg a régészeti kultúrája egységes, genetikailag heterogén volt, már a Krisztus előtti évezredekben is!”²⁵

²³ A 19. század liberális rasszfogalmától az antihumanizmus megjelenéséig tartó út rekonstrukciójához lásd Zimmermann 2001. A II. világháború utáni sokk léptékének fontos dokumentuma az UNESCO kötete: Kuper 1956. A kötet tematikája: rassz és biológia, rassz és kortárs genetikai, rassz és történelem, rassz és kultúra, rassz és pszichológia összefüggérendszer.

²⁴ Bonham–Warschauer–Baker–Collins 2005.

²⁵ Bálint 2018.

Okunk lehet tehát elfogadni Audrey Smedley és Brian D. Smedley 2005-ös cikkének címét: *Race as Biology is Fiction, Racism as Social Problem is Real.*²⁶

MASZKOK, HALOTTAK, TÚLÉLŐK

„Hogy mi teszi zsidóvá a zsidót vagy cigánnyá a cigányt, az valamiképp a vérben keresendő. Ezért aki zsidó, az zsidó is marad, és aki cigány, az cigány is marad. Mivel az örökletes vonások nem változthatók, semlegesíteni kellett őket, ami végső soron kizárólag radikális intézkedéseket, úgy is, mint kényszersterilizációt, nem önkéntes eutanáziát, illetve fizikai megsemmisítést jelenthetett. A faji tisztaság eszméje áltudományos alapot biztosított tehát a túlélésre alkalmatlanok meggyalázására, és végül elpusztítására.”²⁷

Namíbia, Keetmanshoop, 1931

A legkorábbi példánk Hans Lichtenecker német szobrász (1891–1988) 1931-es tevékenysége, amely részben Eugen Fischer 1908-as namíbiai működésével is összefüggésben áll. Hogy megértsük, milyen megfontolások vezették Lichtenekert és stábját, előbb lássuk röviden Fischer (1874–1967) „munkásságát”. Az antropológus, orvos 1913-ban publikálta a Namíbiában folytatott kutatásáról szóló könyvét.²⁸ 1927-től a berlini Kaiser Wilhelm Institut²⁹ igazgatója; és bár csak 1940-ben lépett be az NSDAP-be, meggyőződéses nemzetiszocialistaként 1933-ban aláírta a professzori hűségesküt, és elfogadta Hitlertől a Humboldt Egyetem rektori kinevezését. Fischer eredetileg a pozitívizmus, az orvosi és összehasonlító anatómia, kraniológia, antropometria, földrajz, etnológia, nyelvészet, archeológia, geológia és paleontológia összefüggéseiben létrejött német

²⁶ Smedley–Smedley 2005.

²⁷ Lewy 2000: 37–38.

²⁸ Fischer 1913. Eugen Fischer 1938-ban és 1940-ben még két tanulmányt közölt a korcsok kérdéséről. A korcsok kérdése és az eugenika, illetve a „fajgyalázás” kérdése elválaszthatatlan egymástól. Fischer 1945 utáni pályájához lásd Winckelmann 2017; lásd még Weindling 1989a.

²⁹ Lásd például Schmuhl 2008. Schmuhl pontosan rekonstruálja, hogy az elvben az emberi természet tanulmányozására létrejött, tisztán tudományos intézet miként küzdött tárgyával, az antropológiával, az ikerkutatásokkal, az eugenikával, a paleoantropológiával, a fajhigiéniával különböző változataival, s végül miként kötött „fausti alkut” a nemzetiszocialista állammal, miként jutottak – értsd: züllöttek – oda, hogy Adolf Butenandt és Otmar Freiherr von Verschuer az Auschwitzot „mintavételre” használó Mengele együttműködését magától értetődőnek tekintette, s komolyan részt vettek mind a zsidókat, mind a romákat érintő „végső megoldás” kivitelezésében. (A világháború után nem pusztán tovább folytathatták pályafutásukat, hanem mindketten jelentős tudományos eredményeket tudhattak magukénak; Butenandt 1939-ben Nobel-díjat kapott, melyet 1949-ben vehetett át.) Vö. Müller-Hill 1989; Weindling 2017.

fizikai antropológián, tehát a liberális fajelmélet, a stabil monogenezis álláspontján nevelkedett, amelyet aztán a politikailag jóval hasznosabbnak bizonyuló, a rasszizmusra alkalmasabb biológiai antropológia, tehát a szociáldarwinizmusnak, a kolonializmusnak és imperializmusnak megfelelő dinamikus paradigma, a „modern fajelmélet” váltott fel.³⁰

Mind a fizikai, mind a biológiai antropológiában fontos szerepet játszott a rasszok közti szexuális kapcsolatok jelentése és jelentősége. Az eugenika és a fajhigiéna politikai-természettudományos programjában általában a „fehér” és a „színes” rasszok közti kapcsolatok kérdése mellett a francia–porosz háború utáni kölcsönös politikai gyűlöletkeltés programjának a populáris, vizuális kultúrát használó radikális biologizálása, a kolonialista kontextusok kihasználása hozzájárult a nemzetek közti háborúhoz szükséges indulatok felkeltéséhez és folyamatos ébrentartásához.³¹ A *Bastard*nak, korcsnak nevezett emberek alkotta csoportok percepciója a 19. század második felétől egészen a második világháború végéig jelen volt a végül csak idézőjelek között írandó „természettudomány” politika diktálta különféle kérdései között, másképp: a rasszizmus politikai programjainak „természettudományos” legitimációjában.

A fajok egymás mellett élésével kapcsolatos, természet- és társadalomtudományok, valamint tudások, meggyőzések, előítéletek, osztályozási szempontok között folyamatos átjárást jelentő szemléletek működésének bonyolultságát pontosan dokumentálta az 1911. július 26–29. között a University of Londonon *First Universal Races Congress* címmel megtartott konferencia,³² amelyet Felix Adler és Gustav Spiller szervezett számos gondolkodó, politikai aktivista, pacifista, humanista támogatásával és részvételével. Az előadásokat afrikai, ázsiai, dél- és észak-amerikai, valamint európai biológusok, antropológusok, történészek, etnológusok, aktivisták tartották. A konferencia egész menetét meghatározta W. E. B. Du Bois-nak az amerikai „néger” történetét és kortárs társadalmi helyzetét feltáró, ma is lenyűgöző, igazán részletes és tárgyilagos előadása. A monogenizmus uralkodó paradigmája melletti elkötelezettség és a szociáldarwinizmus, tehát a nacionalista imperializmus érveinek egyidejű jelenléte, így az univerzális, felvilágosult egyenlőség elvének és a globális kolonializmus gyakorlatának számos ellentmondása jól követhető az előadásokban. A morfológiai különbségek, a karakterek és a fizikai típusok – mint azt Brajendanath

³⁰ Vö. Massin 1998.

³¹ *A chacun ses étrangers? France-Allemagne de 1871 à aujourd' hui*, Cité nationale de l'histoire de l'immigration, Palais De la Porte Dorée 16 décembre 2008–19 avril 2009. Sous la direction de Marianne Amar, Marie Poinso, Catherine Withol de Wenden; *Fremde? Bilder von der „Anderen” in Deutschland und Frankreich seit 1871*. Deutsches Historisches Museum, Berlin, Herausgegeben von Rosmarie Beier-de Haan und Jan Werquet. 16. Oktober 2009 bis 31. Januar 2010. Az egykori plakátokat, filmeket, kiállításokat, tankönyveket felidézõ kiállítások pontosan rekonstruálták, hogy a „néger”, a „francia”, a „német” és a „zsidó” miként váltak etnikai, vallási, illetve biológiai ellenfelekké, az idegenség testi megjelenítőivé – s hogyan használják ma is ugyanazokat a vizuális antropológiai eszközöket a muszlimok, illetve a bevándorlók ellen.

³² Lásd Du Bois 1911.

Seal *The Meaning of Race, Tribe and Nation* címmel a konferencia bevezető előadásában kifejtette – esetlegesen, s döntő mértékben lényegtelenek az 1911-ben még inkább tudományos hipotézisekben, mint kutatásokban létező biológiai különbség lehetőség tartományához képest. S valóban a korszak modern, azaz direkt politikai befolyást követelő fajkutatása – így a nemzetiszocialistáké is – döntően az utóbbi, tehát a biológiai, s nem a fizikai antropológiára épült. A rasszokra, törzsekre, típusokra, nemzetekre a korszakban érvényes tudásokat összefoglaló előadás egy *etikai meggyőződés* kifejtésével végződött, melynek értelmében a nemzeti értékekkel szemben az egyetemes humanizmus érvei a döntőek. Ezzel szemben a konferencia egyetlen német előadója, Felix von Luschan, a berlini egyetem antropológia tanszékének professzora (Virchow utóda) radikálisan szembement a kanti örök béke, a felvilágosodás univerzalizmusának antropológiai normákra való lefordításával. „Nemzetek jönnek és mennek, de a faji és a nemzeti szembenállás megmarad.”³³

A konferencia előadásaiból is látható, hogy különböző embercsoportok keveredésének gyakorlati jelentősége más volt Európán belül, mint azokon a területeken, ahol a gyarmatosítók és a helyi lakosság közti szexuális kapcsolatok „eredménye” a szó szoros és átvitt értelmében egyaránt felvetette a különbözőség problémáját, illetve az utódok besorolhatóságának – az uralom szempontjából megkerülhetetlen – kérdését. Ez volt az a probléma, melyet az eugenika kutatójaként Eugen Fischer is elemzett, ezért utazott a német gyarmatra, a mai Namíbiába, hogy a bibliai nevet³⁴ kapott településen, Rehobothban élő, a 19. század második felétől a németek és a Dutch Cape Colony helyi lakosságának viszonyaiból született *Bastardok*, „korcsok” közösségét, kultúráját, antropológiai sajátosságainak következményeit a kor természettudományos paradigmáinak és előítéleteinek megfelelően kutassa. Rehoboth lakosai ugyanis a 17. századi holland/búr gyarmatosítók által hottentottának nevezett, az adott területen élő bantuktól származó, a látható morfológiai adottságokat fetiszizáló európaiak szemével „alacsonyabbrendűnek” látott *khoikhoi* csoporthoz tartoztak, s a gyarmatosító német férfiak, illetve a helyi nők együttéléséből született utódok antropológiai vizsgálata a fajok hierarchiájának fontos esettanulmányát ígérte.³⁵ Fischer, mint láttuk,

³³ Du Bois 1911: 23.

³⁴ „És tovább vonula onnan és ása más kutat, amely miatt nem versengenének, azért nevezé nevét Rehobóthnak, és monda: Immár tágas helyet szerzett az Úr minékünk és szaporodhatunk a földön.” 1Móz 26,22. (Károli Gáspár fordítása.)

³⁵ „Mindenekelőtt szeretném elutasítani azt a közkeletű vélekedést, miszerint minden egyes korcs (Bastard) [...] két egymással keveredő fajnak csak a rossz tulajdonságait örökölné, hogy mind-egyikük rosszabb volna mindkét szülői fajnál. E nézet helytelen [...]. Noha valóban gyakori, hogy az utód rosszabb mindkét szülői fajnál, mégpedig a következő okból: az alacsonyabb rendű felmenői fajt gyakran jellemzi nagyobb fokú erőszakosság, kegyetlenség és alattomoság. A civilizáció ugyanakkor olyan korlátok közé szorítja a korcsot, hogy az nem követi eme ösztöneit. E mellett az örökség mellett a korcs bizonyos mértékű intelligenciában is részesül a másik szülői oldalról, így képes lesz levetni a láncait, hogy szabad utat engedjen primitív ösztöneinek. Ily módon veszedelmesebb, állatiasabb lesz az egyszerű vadembernél. A rosszindulat és az aljaság észt is kíván a tettek végrehajtásához.” Fischer 1909, idézi Steinmetz 2017: 216.

utóbb igazi náci lett, de büntetlen maradt: fajelméleti munkásságát tovább folytathatta a Német Szövetségi Köztársaságban.

Fischer rehobothbeli és azon kívüli tevékenysége, tehát a faji sajátosságokként értett morfológiai különbségeket rögzítő „tesztjei” kiterjedtek a herero és a nama lakosság körére is. Azaz Fischer ugyanakkor volt ugyanott, amikor a Lothar von Trotha tábornok vezette német katonaság 1904 és 1908 között irgalmatlanul végzett a diszkrimináció gyakorlata ellen lázadó herero és nama közösségekkel.³⁶ A genocídium áldozatainak földi maradványai – csontvázaik, koponyáik – a német természettudomány és a politikai rasszizmus történetének drámái „szereplőivé”, azaz *tárgyakká* váltak, míg az elmúlt években vissza nem vitték Namíbiába, és hajdani emberi lények maradványaihoz méltó módon el nem temették őket.³⁷ (Nem mellesleg Fischer foglalkozása a „fajok közti” szexuális kapcsolatok antropológiai következményeivel szorosan összefüggött az első világháború idején a francia hadseregben szolgált afrikai katonák és a német nők közötti viszonyokból származó úgynevezett *Rheinlandbastardok*kal is. E „korcsok”, bár német állampolgároknak számítottak, a faji tisztaság, a nemzetiszocializmus radikális eugenikai politikai programjába nem voltak beilleszthetők; sorsuk a nácizmus faji normáinak megfelelő kényszersterilizálás lett.³⁸)

Mindenesetre Fischer a szó több értelmében is tagadhatatlanul alapos munkát végzett – s ez teszi 1913-as könyvét igencsak zavarba ejtővé. Nem egyszerűen sötét rasszista politikai pamfletet, hanem saját tudományos normái szerinti művet – a fajelmélet bizonyosságában élő tudós egy hónapon át tartó terepmunkájáról szóló monográfiát – írt.³⁹ Sorra vette *Bastardland* építészét, növény- és állatvilágát, településtörténetét és gazdaságtanát, a *Bastardvolk* keletkezését és történetét, a korcsok részletes fizikai, biológiai antropológiai leírását, kitért az akkoriban tudományos újdonságnak számító Mendel-szabályok adott terepen való működésére, a faj- és a Mischung-fogalom összefüggéseinek kérdésére, a *Bastardok* társadalmának, illetve tárgyi néprajzának leírására, az erkölcsök és a rítusok kérdéseire. Azaz Fischer a saját korában, s mint láttuk, azt követően is komolyan veendő tudósna számított, amint a szó szorongatóan szűk értelmében, azaz a tanultságot bizonyító diskurzusokban való jártasságát illetően az is volt. És ugyanakkor egész életében bűnös maradt, tudományos munkássága elválaszthatatlan volt a nemzetiszocializmus fajelméleti politikai gyakorlatától, azaz a genocídiumoktól. Munkája konklúziója az volt ugyanis, hogy a *Bastardok*, „korcsok” születéséhez vezető házasság/nemi kapcsolat nem egyszerűen káros, hanem igen veszedelmes; ezzel pedig nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a Reichstag 1912-ben egy történelmi vita után a német biopolitika döntő fontosságú

³⁶ Gewald 1999; Zimmerer–Zeller 2008.

³⁷ Faber Jonker 2018.

³⁸ Massin 2004: 96–97.

³⁹ Vö. El-Tayeb 2001; 2005.

lépéseként, a gyarmatok mindennapi életét radikálisan átírva, betiltotta a „fajok közti” házasságot.⁴⁰

Fischer számos fényképet készített a településről, a tárgyakról, egyes antropológiai részletekről; a kötetben nyolcvan portré szerepel. Az összes felvételt ma a Max Planck Institutban őrzik. A Fischer által készített portréfelvételek részben Bertillon bűnözőkről és gyanúsítottakról készült beállításait, részben a korszak szociofotóit idézik fel, félreérthetetlené téve a szerző zavarát, tudományos rasszizmusának, antropológiai fajelméletének komor összetettségét. Fischernél tehát a „tudós antropológus” és a – nem mellesleg a sterilizáció radikális gyakorlatával együtt járó – politikai eugenikának, tehát a náciizmus ideológiai programjának híve nem fért meg egy személyben: az utóbbi győzött.

„Délnyugat-Afrika német részén nem lehetett német az, aki nem volt fehér, s ezért a »benszüllött vérű« németek közül sokakat száműztek. Az ilyen gyarmati rasszizmusnak oka és egyszersmind igazolása volt a »faji keveredés« veszélyeivel kapcsolatos tudományos rögeszme. A tudomány tette lehetővé, hogy bármiféle »keveredést« a németek »faji túlélését« veszélyeztető fenyegetésnek tüntessenek fel, az olyan intézkedéseket pedig, amelyeket a német Délnyugat-Afrikában foganatosítottak, indokolt önvédelemként, a biológiai »túlélési ösztön« megnyilvánulásaként állítsanak be.”⁴¹

1996-ban Fokvárosban, az Iziko⁴² Dél-afrikai Nemzeti Galériában került sor a *Miscast. Negotiating the Presence of the Bushmen* (Hiba a számításban. Hogyan legyenek jelen a busmanok?) című kiállításra, amely – Pippa Skotnes kurátori munkája eredményeként – rekonstruált egy, az apartheid utáni Dél-Afrikában eleven, fontos kérdést: bemutatta a busman közösség történetét és kortárs jelenét. A *Miscast* nem pusztán az apartheid hosszú évtizedekre elfojtott, elfelejtettnek remélt, elfelejteni akart történetének elemzését nyújtotta a látogatóknak, hanem a vizuális reprezentáció történetét, tehát nem kis részben a számos ponton már köztudottan vállalhatatlan antropológiai múzeumi gyakorlatot is kritika tárgyává tette. „A kísérleti kiállításnak szánt »Miscast« annak bonyodalmaival foglalkozott, hogyan hozza létre történetileg a látás és a láthatóság a saját tárgyát.”⁴³ A számos forráskritikai kérdést felvető, kikényszerítő, újraírandó elbeszélésben az első pillanattól fogva jelen volt a kulturális örökség megteremtésének igénye, annak megfelelően a tárgyi kultúra újraértelmezésének, felfedezésének kérdése, s a visszaszerzett, megteremtendő politikai öntudat. Ugyanígy a méltóság, tehát

⁴⁰ Vö. Sviharnova 2014.

⁴¹ El-Tayeb 2005.

⁴² Az *iziko* szó isiXhosa nyelven az átlagos dél-afrikai otthonokban található tűzhelyet jelenti; a 2006 óta használt elnevezés a dél-afrikai múzeumi rendszer posztapartheid kornak megfelelő transzformációját, a lakosság egészének identitását hivatott kifejezni. Vö. Davidson 2005; Bredekamp 2006.

⁴³ Coombes 2003: 213.

az egyenlőség jogához való hozzáférés elvén túl annak mikéntje: az önazonosság, az önkép, vagyis a reprezentáció és az identitás összefüggése, vizuális és ideológiai gépezetének működése, a politika mibenlétének, határainak, újradefiniálásának kérdése. Azok az emberek, akik hosszú évtizedeken át idegenként kellett hogy éljenek a saját szülőföldjükön, illetve odatartozásukat múzeumi tárlókban elhelyezett, életnagyságú manökenek reprezentálták, a „primitív emberek”, a „természetben élő vadak” leszármazottai számára a reprezentáció kérdése a megbocsátás, a kiengesztelődés performatív aktsaival egyenrangú problémát jelentett és jelent ma is. Minden olyan kulturális esemény, kiállítás, amely az elnyomás összefüggő módjait jelentő múlt rekonstrukcióját és a téből való kiszorítottság kritikáját kínálta, tehát a szégyenletes örökség nyilvánosságra hozatalát jelentette, tanulsággal szolgál mindenkinek, aki a világot *nyugati szemmel* nézte, illetve azok számára különösképp, akik a posztkommunizmus és posztliberalizmus válságát egyszerre élik, tapasztalják – pontosabban éljük, tapasztaljuk – meg.⁴⁴

2009. február 27. és május 31. között volt látható Cape Townban, az Iziko Museums hálózatához tartozó, Slave Lodge névre hallgató régi épületben a *What We See. Reconsidering an Anthropometrical Collection from Southern Africa: Images, Voices, and Versioning* (Amit látunk. Egy dél-afrikai antropometriai gyűjtemény felülvizsgálata: képek, hangok és azok változatai) című kiállítás Anette Hoffmann rendezésében.⁴⁵ A bemutatott anyag a korábban Namíbiában élt, majd 1931-ben oda visszatért német szobrász, Hans Lichteneker által Keetmanshoop városában készített hangfelvételek és gipszmaszkok történetét idézte fel. A kiállításához készült kötetben hét esszé elemezte azok eredeti és az évtizedek során átváltozott jelentését. Szándékai szerint Lichteneker az „eltűnőben lévő fajok” antropológiai adottságait és nyelvi dokumentumait rögzítette. A maszkok elkészítése, majd azok bemutatása a helyi közösség tagjai körében – mint az 1931-es, Lichteneker és munkatársai által készített hangfelvételek bizonyítják – rémületet, meglepetést, félelmet keltettek, s persze némi kíváncsiságot, a soha nem látott dolgok iránti ijedt érdeklődést. Az Edison-fonográf-felvételek készített hangfelvételeken a helyi lakosok beszélnek. Az ötvenhét viaszhengeren, amelyek utóbb a berlini Phonogramm-Archivba kerültek, különböző helyi nyelveket beszélők, eltérő etnikumokhoz tartozók hangját, mondandóját rögzítették. A szövegek németre és angolra történő, nagyon komoly munkát követelő átírását követően a 2009-es kiállításon kerültek bemutatásra. A maszkokat először – s máig utoljára – az 1934-es kölni Kolonial Ausstellung keretében állították ki, jelenleg Windhoekben, a National Museum of Namíbiában vannak.

⁴⁴ Itt említendő a párizsi Musée du quai Branly – Jacques Chirac 2019 tavaszán–nyarán látható, *Oceania* című kiállítása, amely részben ugyancsak szembesít a maszkok kérdésével. A kiállításon bemutatásra kerül néhány, az utóbbi áltudományok bizonyult frenológia (koponyatan) alapján egy 1837–1840 közötti francia expedíció során Polinéziában készített gipszportré. Vö. Rochette 2003; Douglas 2014.

⁴⁵ Hoffmann 2009. A kiállítás 2011 szeptemberében Bécsben, a Weltmuseumban, majd februárig Osnabrückben volt látható, 2012 nyarán Berlinben, a Humboldt Egyetemen, végül 2013-ban a Francia Namíbiai Kulturális Centrumban, a namíbiai Windhoekben.

Az 1931-ben készült gyűjtemény 2009 és 2013 között különböző városokban bemutatott interpretációi pontosan érzékeltették az Ann Laura Stoler által megfogalmazott⁴⁶ koloniális afázia – másképp szólva, a kollektív emlékezet – működési módját. Az egykori hangfelvételeket és a maszkokat egyaránt Keetmanshoop rendőrségén készítették, maguk a rendőrök is igyekeztek minimum semlegesek lenni a munka során, s nem tekintették magától értetődőnek a helyi lakosok kényszerítését. Hoffmann igazi múzeumi fordulatot jelentő ideájának megfelelően a kiállítás centrumának nem az egykori maszkokat, hanem az évtizedek után végre rekonstruált hangfelvételeket, és azok német és angol nyelvű fordításainak szövegeit tekintette. A katalógus vonatkozó kétnyelvű fejezetcíme – *Widerspenstige Stimmen – Unruly Voices – Gespenster – Spectres* – pontosan érzékelteti a rövid szövegek keletkezési körülményeit, illetve azok tartalmát. Az anyanyelvükön való megszólalásra kényszerített, a nem értett technikáktól, a maszkkészítés folyamatának fizikai sokkjától, fájdalmától, az értelmetlenül zajtól kezdve a számunkra követhető kontextus beszédaktusaiig, a hangok töredékeinek montázsáig a kiállítás látogatói, hallgatói szembesülhettek az ártatlannak tűnő „antropológiai adatgyűjtés” valóságával. Az „engedetlen” hangok kísértetiességének, a maszkok készítésének sokkoló élménye valóban felért egy időutazással.⁴⁷ Az egyik „interjúalany”, Petrus Goliath például Witpützből származott – a térképek és mai leírások szerint a település 300 kilométerre esik Keetmanshooptól, a felvételek helyszínétől. Goliath az alábbiakat mondta az Edison-fonográfra: „Nem hallottam semmit, látni sem láttam, amit játszottak... nem kaptam levegőt a számon, a fülem zárva, a szemem zárva, a fülem fáj, fáj, fáj, fáj, hát ilyen volt, izzadtam, csupa víz, víz, víz voltam, úgy izzadtam (nevet), és amikor levették az arcomról, csak akkor tudtam újra lélegezni.” (Levi Namaseb lejegyzése, Memory Biwa fordítása angolra.)⁴⁸ A saját, illetve ismerőseik arcáról készült maszkokat szemlélő helyi emberek reakciói párhuzamba állíthatók mindazzal, amit a rehobothi „korcsok” éltek át, amikor a német kolonialista törvények következtében végül idegenek lettek a saját földjeiken.⁴⁹

⁴⁶ Stoler 2011.

⁴⁷ Binder 2014.

⁴⁸ Hoffmann 2009: 18.

⁴⁹ A dél-afrikai kontextus magától értetődően követelte meg az emberi maradványok visszaadásával, repatriálásával foglalkozó Martin Legassick és Ciraj Rassool részvételét a kiállításon, illetve a katalógusban egyaránt. Vö. Legassick–Rassool 2000. 2008 májusában egy, a bécsi Naturhistorisches Museumban tartott, az osztrák antropológus/etnográfus, Rudolf Pöch munkásságával foglalkozó munkamegbeszélésen a két említett dél-afrikai történész visszakövetelte a búrok által Boesmansnak, az angolok szerint Bushmannak nevezett egykori dél-afrikai Khoesan (khoe-san) lakosok földi maradványait, amelyeket egy évszázaddal korábban Pöch asszisztense immorális módon, megengedhetetlenül exhumált. Pöch etnográfiai munkáját a brit és a dél-afrikai hatóságok egyaránt támogatták; fotográfiákat készített, etnográfiai, illetve a paleolitikumban készült tárgyakat gyűjtött. Ausztriában őrzött hagyatékának kérdése nem volt elválasztható a már említett Sara Baartman Musée de l’Homme-ban őrzött földi maradványainak visszaszolgáltatásától; lásd fent. Vö. Fuchs 2012; Rassool 2015.

Elmondhatjuk tehát, hogy Hoffmann nem tekintette feladatának a Fischer munkásságát útmutatóként használó Lichtenecker faji reprezentációknak megfelelni igyekvő maszkjainak primer bemutatását. Nem az 1934-es nemzetiszocialista kolonialista faji politikai reprezentáció – mégoly kritikainak is tekinthető – megismétlését tekintette a kiállítás céljának, hanem az eredeti helyzet, az antropometriai gyűjtemény *keletkezéstörténetének* újragondolását, újraértelmezésének munkáját állította a gondolkodás centrumába. Magyarán a kulturális örökség maga az egykori *helyzet*, s nem az attól elvonatkoztatott „tárgyak”, azaz az emberi dokumentumok. Tehát az örökség tárgyai és egykori szerepük elválaszthatatlanok egymástól.⁵⁰ Igazán kísértetiesek azok a hangok, amelyeket hosszú évtizedekkel később tesznek hallhatóvá, olvashatóvá. Az Anette Hoffmann által rendezett, több földrészen bemutatott kiállítás *elsődleges kontextusa* Namíbia, illetve Dél-Afrika volt, ahol távoli s veszélyes idegenek voltak azok az európaiak, akik a *saját* fajelméleti problémáik egy részére kerestek úgymond autentikus válaszokat, a déli földteke népeit alázva meg. A posztkolonializmus kulturális szemléletének megfelelően a mai kiállítás célja a hajdani biopolitikai hatalom működésének rekonstrukciója volt.

Bécs: *Masken. Versuch über die Schoa*

1993-ban az Angliában élő kiváló dél-afrikai antropológus, Adam Kuper látogatást tett a bécsi Naturhistorisches Museumban, majd az ott látottakról rövid beszámolót közölt a *Nature* hasábjain.

„A legfőbb kiállítási tárgyegyüttes egy sor koponya, mindegyik valamilyen fajtípusként feltüntetve. Az afrikai részlegben például »busmannak«, »pigmeusnak« titulták őket és így tovább; az európai részlegben egyes európai típusokat hivatottak megjeleníteni a koponyák, így van közöttük »cigány«, ám valamiért hiányzik a zsidó. A következő teremben egy vitrinben két csontváz látható: a felirataik szerint az egyik »japán«, a másik »indonéz«. A kis evolúciós installációban három koponya szerepel, az egyik az *Australopithecus*, a másik a csimpánz, a harmadik pedig a »busman« címkét viseli. Az üzenet egyértelmű: a busman koponya az ősembert idézi. Első benyomásom az volt, hogy ezt a szégyenletes kiállítást valamikor az 1930-as vagy az 1940-es években hozták létre, hiszen az ausztrál antropológusok közül annak idején többen is beleértották magukat a náci tudományba, és a nagy nevek némelyike lelkes náci is volt.”⁵¹

Az átutazó antropológus annak a reményének adott hangot, hogy a kiállítást hamarosan bezárják. Kuper rövid, pontos és kérlelhetetlen írását követően, szá-

⁵⁰ Mansoor 2010.

⁵¹ Kuper 1993.

mos tudományos, és politikai vita után, az 1978-ban átadott *Rassensaalt* végül csak 1996-ban zárták be, igaz, akkor végleg. Az új – jelenleg is látható – kiállítást, amelyben nyilvánvalóan kifejezésre jut, milyen jól érzékelhető távolságot tart a múzeum saját, sok évtized óta tartó múltjának hosszú, sötét árnyékától,⁵² majdnem két évtizeddel később, 2013-ban adták át.⁵³ Ami a Naturhistorisches Museum *saját* kiállítás-történetét illeti, az persze elválaszthatatlan a nemzetiszocialista propagandagépezet működésétől – s különösképp ebben a kontextusban figyelemre méltó Josef Wastl antropológus (1892–1968) tevékenysége.

A müncheni Deutsches Museum könyvtárában 1937 novemberében *Der Ewige Jude* (Az örök zsidó) címmel megnyitott kiállítás a radikális gyűlöletpropaganda gépezetének fontos állomása volt. Tartalmazott ugyan különféle történeti, antropológiai, vallástörténeti ismereteket is, de centrumában az indulatok felkeltése, tehát a „faji” sajátosságokként bemutatott, karikatúrisztikus gesztusnak csak nehezen tekinthető, „tudományosnak” tűnő tárlókban látható test-reprezentációk, az idegenné változtatás, a félelem felkeltése, az undor és megvetés „okainak” megrajzolása állt. A mindennapi életet teljes egészében átható nemzetiszocialista képpolitika e fontos elemét 1938 nyarán–őszén mutatták be Bécsben, a brigittenau Nordwestbahnhof épületében. A nagyításokkal a drámai érzelmi hatások kiváltására törekvő vándorkiállítás tereitől eltérő – múzeumi – térhez alkalmazkodott a Naturhistorisches Museumban 1939. május 8-án megnyílt, *Das Seelische und Rassistische Erscheinungsbild den Juden* (Lelki és faji zsidósággkép) című tárlat. Ez ugyan a direkt propagandagépezet nézőszámaival nyilván nem vehette fel a versenyt, ám a valóban tudományosnak tűnő, a „fajvédelem” és a „faji tisztaság” mellett elkötelezett, tekintélyt parancsoló kontextus, ha lehet, annál fenyegetőbben volt jelen. A gót betűs felirat félreérthetetlenül hirdette: „Die Judenfrage ist nur eine klare Scheidung der »Nichtjuden von den Juden« lösbar”, a zsidókérdés csak a „nemzsidók” és a „zsidók” világos elválasztásával oldható meg. A Bertillon-féle bűnügyi nyilvántartókat idéző fényképpárok, illetve az egyes portrék mellékleteként elhelyezett koponyák a fizikai antropológia, vagyis a láthatóság tartományában felfedezhető örökletes különbségeket ajánlották a látogatók szíves figyelmébe. E biológiai kontextusban nyertek értelmezést továbbá a zsidó hitközségtől elrabolt, a vallási gyakorlathoz, rituáléhoz tartozó tárgyak, miáltal a történelem a jóvátehetetlen és visszavonhatatlan faji eltérések része, másképp fogalmazva: foglya lett. A zsidó másság, illetve a „deviáns zsidó mentalitás” – amelynek ismertetését az 1937-es *Elfajzott művészet*, az 1937/38-as *Örök zsidó* kiállítás, illetve 1940-től az azonos című film garantálta – a bécsi Naturhisto-

⁵² Vö. Mayer–Taschwer 1995. Azt, hogy ez milyen bonyolult folyamat volt, jól érzékelteti a múzeum történetét áttekintő, reprezentatív album: Riedl-Dorn 1998. Előszavában Bernd Lötsch igyekszik hangsúlyozni az ideologikus múlt lezárását, s kiemeli a kiváló és a múzeum átalakításában döntő szerepet játszó Maria Teschler-Nicola tevékenységét; ugyanakkor az album gyakorlatilag említés nélkül hagyja a közelmúlt vitáit. A kötet a lehető legtömörebben, fényképek nélkül intézi el a nemzetiszocializmus éveiben történeteket, illetve azok utóéletét – mindazt, ami a jelen szöveg tárgya.

⁵³ Vö. Taschwer 2013.

risches Museumban nem iszonyú karikatúrák formájában, hanem a tudomány bizonyosságával tűnt fel, azaz a látogatók addig nézhatték a zsidók arcait, amíg fel nem fedezték rajtuk a felfedezendő jeleket és szimptomákat.⁵⁴

A Naturhistorisches Museum kiállítását a Josef Wastl vezette antropológiai részleg rendezte. Wastl komolyan vette az antiszemita rasszizmust, melyet tudományos tevékenységnek tekintett a kor, s így nyilván ő maga is, miközben minden lehetőséget megragadott arra, hogy tovább bővítse az „antropológiai” gyűjteményt. 1942-ben lengyel és zsidó koponyákat és halotti maszkokat vásárolt a poseni (Poznań, Lengyelország) koncentrációs táborból. A maszkokat főnöke, Hermann Voss professzor engedélyével Gustav von Hirschheydt, a poseni Reich-universitát anatómiai intézetének főpreparátora készítette számára, s bár kölcsönös tiszteletlen alapuló, *Heil Hitler!* köszöntéssel záruló leveleik mélységesen azonos világgépre vallanak, a számlák kérdésében a főpreparátor nem volt sem nagyvonalú, sem feledékeny.⁵⁵ 1942. augusztus 1-jén Wastl köszönetét fejezte ki a poseni szállítmányért, amelyben huszonkilenc zsidó koponya, ugyanannyi halotti maszk, négy gipszportré és négy lengyel koponya érkezett meg Bécsbe – mind „megfelelő állapotban”.

Mindez 1987 óta köztudottnak volt tekinthető, mivel a német történész, Götz Aly közzétette Hermann Voss naplóját.⁵⁶ Ugyanakkor – mint Felicitas Heimann-Jelinek okkal jegyzi meg⁵⁷ – csak négy évvel később vált megkerühetlenné a múzeum munkatársai számára, amikor a bécsi zsidó temetők holokauszt utáni állapotával foglalkozó kutatás⁵⁸ résztvevője, Patricia Steiner felkereste a Naturhistorisches Museumot.

„Az exhumálások során végzett vizsgálatok szerint megtalálták azokat a kivégzett zsidó áldozatokhoz tartozó koponyákat és halotti maszkokat, amelyeket Wastl Poznańból vásárolt. Mégis, a szörnyű tények nyilvánosságra hozatalára tett kísérletek ellenére sem alakult ki nyilvános vita arról, mi is történt annak idején. A koncentrációs táborok zsidó foglyainak koponyáit és halotti maszkjait átadták az Israelitische Kulturgemeindének.”⁵⁹

⁵⁴ Taschwer 1996.

⁵⁵ A főpreparátor 1942 júniusában tifuszfertőzésben elhunyt, amin a túlélők zárt szakmai közössége mélyen sajnálkozott. Hermann Voss, Josef Wastl, Gustav v. Hirschheydt, illetve az utóbbi özvegye levelezését a bécsi Jüdisches Museum bocsátotta rendelkezésemre. Az angolul és németül több tanulmányban részleteiben megjelent levelezés magyarra fordítása és közzététele feltétlenül hasznosnak tűnik, kiváltképp a közönséges gyilkosok társalgásának emelkedettsége miatt, amely nem pusztán iróniára ad okot. Ellenkezőleg: igazi forrása annak a nehezen rekonstruálható meggyőződésnek, amely őket mozgatta, s amelyben elválaszthatatlan volt a korszak uralgó politikai hatalma által legitimált folyamatos gyilkosságok elkövetése, és azoknak a tudományos haladás érdekében való használata. Josef Wastl ugyanolyan büntetlenül túlélte háborút, mint Eugen Fischer, Adolf Butenandt, Otmar von Verschuer és Hermann Voss.

⁵⁶ Aly 1987.

⁵⁷ Heimann-Jelinek 2016.

⁵⁸ Vö. Corbett 2018.

⁵⁹ Heimann-Jelinek 2016: 104.

Ekkor a bécsi IKG huszonkilenc halotti maszkot vett át a múzeumtól. Ugyanakkor mindez csak egy része volt annak a sötét örökségnek, amellyel egy minimum amnéziára hajló tudományos közösség, illetve társadalom békésen együtt élt, s él ma is.

Két, egymástól teljesen elválaszthatatlan nézete, illetve léptéke van mindannak, ami az 1990-es évektől fogva történt. Részben a Naturhistorisches Museum, részben az 1989 után létrejött bécsi Jüdisches Museum történetéről van szó. A zsidóktól származó huszonkilenc halotti maszk, valamint koncentrációs táborban elpusztult tizenöt lengyel ellenálló koponyája Wastl és Voss fent említett együttműködésének eredménye volt.

A Naturhistorisches Museum 1939 és 1943 között egyszerre folytatta a zsidókkal és különböző ausztriai népcsoportokkal kapcsolatos faji vizsgálódásait, ugyanakkor több száz, faji és örökléssel kapcsolatos jelentést küldtek a berlini Birodalmi Származástani Intézetnek (Reichssippenamt), amely családfakutatással is foglalkozott.

A bécsi Naturhistorisches Museum céljaira a világháború kitörése után, 1939 szeptemberében a Práter-stadionba zsúfoltak több mint ezer „hontalan” (kétes állampolgárságúnak minősített) zsidót, akik közül Wastl 440 fő „faji adatait” vette fel. Lefényképezték őket, hajmintát vettek tőlük, gipszmaszkokat készítettek róluk. Közülük 318-an pusztultak el Buchenwaldban,⁶⁰ 30 embert az eutanáziaprogram keretében öltek meg, s végül 26 fő élte túl a világháborút.⁶¹ A múzeum saját történetének feltárásában fontos szerepet játszott a bécsi egyetemnek az anatómia 1938–1945 közötti történetét vizsgáló projektje.⁶²

A mai bécsi zsidó múzeumot (Jüdisches Museum Wien) 1989-ben alapították. A Dorotheergässen álló Palais Eskeles 1995–1996-ban zajlott átépítéskor nyerte el mai formáját. Az egy helyen lévő nyilvános könyvtár, levéltár, oktatási központ, múzeum, a történelmi belváros, a palota hagyománya mind a változó szemléletre, közhangulatra vallott.

Az 1991-ben – így többek között az Adam Kuper említett írása után – lassan megkezdődött tudományos és emlékezetpolitikai paradigmaváltás *előtt* finoman szólva kevesen voltak érdekeltek abban, hogy sokan és behatóan foglalkozzanak az 1938 után Bécsben történekekkel. A koponyák és a maszkok jelentőségének kérdése egy, a mai viszonyoktól eltérő nyilvánosságban merült fel, s egyben süllyedt is el. A múzeum radikális emlékezetpolitikájában fontos szerepet játszó, azt nemzetközileg érvényes intézmény rangjára emelő kurátor, Felicitas Heimann-Jelinek első munkája az 1993 őszén, 1994 tavaszán látható *Hier hat Teitelbaum Gewohnt. Ein Gang durch das jüdische Wien in Zeit und Raum* (Itt élt Teitelbaum. Séta a zsidó Bécs idejében, terében) című kiállítás volt. 1938-ban, az Anschluss előtt, tizenhat Teitelbaum szerepelt a bécsi címtárban (Heimann-Jeli-

⁶⁰ Knigge–Seifert 1999.

⁶¹ Vö. Berner 2005, 2010, 2011, 2017.

⁶² Maria Teschler-Nicolának és Margit Bernernek az antropológiai gyűjtemény történetével foglalkozó áttekintő tanulmánya ennek keretében készült: Teschler-Nicola–Berner 1998.

nek a katalógusban pontosan fel is sorolja mindegyiküket). A Teitelbaumok hét-köznapi emberek voltak, jobbára a 2. kerületben éltek életüket – amíg élhették. S aztán már csak a nevek és a címek maradtak fenn, hosszú évtizedekkel később megannyi botlatókőbe vésvé. Ez a történet lett a judaikához tartozó tárgyakat és történelmi dokumentumokat bemutató kiállítás értelmezési kontextusa, s egyben az elkövetkező években világosan kirajzolódó múzeumi gyakorlat alapja.

Az ugyancsak komoly vitákat kiváltó állandó kiállításon a judaikához tartozó tárgyakról készült hologramok voltak láthatók, Felicitas Heimann-Jelinek ugyanis el akarta kerülni a tárgyak meghittségének következményét: azt a tényt, hogy minden zsidó múzeum óhatatlanul posztholokauszti intézmény, s a túlélők és a későn születettek feladata a hiány láthatóvá tétele.⁶³

1995-ben nyílt meg Bernhard Purin kurátori koncepciójának megfelelően a *Beschlagnahmt. Die Sammlung des Wiener Jüdischen Museums nach 1938* (Lefoglalva. A bécsi Jüdisches Museum gyűjteménye 1938 után) című kiállítás. Purin a visszakapott tárgyak bemutatása mellett nagy hangsúlyt fektetett a Naturhistorisches Museum antropológiai tevékenységére – amelynek a Jüdisches Museumban való bemutatása csakúgy, mint Josef Wastl (1968-ban bekövetkezett haláláig tartó, békésen, „szakértőként” leélt) élete önmagában véve is magyarázatra szoruló tény volt. Purin bemutatta az 1939-es kiállítás fényképeit, köztük két, 1938/39-ben készült portrét, amelyek a „felismerhető” zsidókat voltak hivatottak reprezentálni, illetve egy 1942-ben Posenben készült halotti maszkot, az 1991-ben az Israelitische Kulturgemeindének átadott huszonkilenc maszk egyikét.

Heimann-Jelinek félreérthetetlenül fogalmazott, majd járt el a maszkok, illetve kiállításuk ügyében.

„A Naturhistorisches Museum főigazgatója »visszaadásról« beszélt, ahogyan a média is ezt a kifejezést használta. Ezek szerint a koncentrációs táborok zsidó fogvatartottainak koponyái és halotti maszkjaik az »árjásítás« után most »visszakerültek«, mintha valamennyi zsidó halott egyértelműen tartozna valakihez, ezért tisztességből vissza kell szolgáltatni neki. Az áldozatok kiléte ismeretlen: semmit sem tudhatunk róluk azon túl, hogy zsidók voltak. A »visszaadás« kifejezés alkalmazása tényszerűen állítja, hogy egyes zsidók más zsidókhoz tartoznak – mégpedig törvényesen. A zsidó áldozatok koponyáit eltemették. Halotti maszkjaikat átadták az akkor alapított bécsi Jüdisches Museumnak.”⁶⁴

⁶³ „A hologramok ugyanakkor a látogatók aktív közreműködését is igénylik. Csak akkor láthatják, amit látnak, ha *akarnak* is látni. A mnemotechnikának egy modern változatát képviselő hologramok, afféle emlékhelyettesítőként, valójában csak segítik az emlékezést. A kiállítás utal az ausztriai zsidó történelem minden aspektusára, de teljes narratívát nem kínál.” Heimann-Jelinek 2006: 61; lásd még Bunzl 1999, 2003, 2018.

⁶⁴ Heimann-Jelinek 2016: 105.

Jelinek távolságtartása magával a kiállítással vált világossá. Az 1997 nyarán megnyílt *Masken. Versuch über die Schoa* (Maszkok. Vázlat a Soáról) című kiállítás bemutatta ugyan a Naturhistorisches Museumtól „visszakapott” halotti maszkokat, de nem ismerte el azok gyűjteménybe illeszthetőségét. Egy zsidó intézmény munkatársaként tehát – értelemszerűen – befogadta az ismeretlen zsidó áldozatok földi létének nyomát, halott testük lenyomatát a hűség, a közösség, a szolidaritás nevében. De épp ennek megfelelően képtelenségnek vélte, hogy azokat judaikaként, vagy a halotti maszkok antikvitás óta létező hagyományának egy fejezeteként mutassa be a látogatóknak. A koncentrációs táborban elpusztított zsidók halotti maszkjainak kiállítása valóban a gyilkos kiállítása lett volna, a gyilkosság beemelése a zsidó muzeológia hagyományába. A tömeggyilkosság, a radikális megsemmisítés része, hogy immár az idők végezetéig ismeretlen mindazok neve, akikhez a maszkok tartoznak; nem tudjuk, melyikük volt, s volt-e köztük Teitelbaum; élettörténetük, az élő arcukról készült képek elérhetetlenek.

„Ám figyelembe véve a népirtás mértékét, vajon mi haszna annak, ha egymás után huszonkilencszer megrendülünk? Amikor az értelmezést kiszorítja az érzelmi viszonyulás, az utóbbi kétes értékű lesz. Mi értelme elsíratni huszonkilenc egyéni sorsot, amikor egy teljes, önmagát humanistának tekintő kultúra összeomlásával szembesülünk? A huszonkilenc élettörténet részleteiben való elmerülés pusztán arra volna jó, hogy megfelelődjünk a történelem szörnyűségeiről, és arról a kultúráról, amelyik lehetővé tette, hogy ilyen irányt vegyen a történelem – azaz, végső soron, a minket körülvevő kultúráról.”

A pusztá bemutatással kapcsolatos kétségek, az érvek és érzelmek igen hasonlatosak Claude Lanzmann, Gérard Wajcman, Elisabeth Pagnoux és Georges Didi-Huberman a koncentrációs táborok vizuális örökségéről pár évvel később lezajlott vitájában elhangzott érvekhez.⁶⁵ A bécsi kiállítás valóban döntő fordulata a *maszkok és a látogatók közti viszony* újraértelmezése. A bármiféle felirat nélkül, szemmagasságban, egymás mellett sorakozó maszkok mindegyike mögé egy kamerát helyeztek, amely a szemlélődők mindegyikéről videófelvételt készített. Ami persze újabb (múzeum)etikai kérdéseket vetett fel: a halottak földi maradványai lenyomatának sorsa, a látogatói beleegyezés hiányának problémája – nyilván szándékosan – az egész kiállítás provokatív attitűdjét erősítette.

Az utolsó terembe érve a látogatók megpillantották önmagukat a nagy képernyőkön, amint a maszkokat nézték, s végül láthatták, mint hatott rájuk a gyilkosságok nyoma. A kiállítás tehát nem esztétikai élményt, nem borzongást, nem rettegést kínált, ellenben a nyomtalan eltűnés és a fennmaradt nyomok közti abszurd viszonyról, az emlékezet kényszereiről, a morális csőd és a mindennek dacára megőrzött képek szétválaszthatatlanságáról, rettenetes élményvalóságáról tudósított.

⁶⁵ Wajcman 2001; Pagnoux 2001; Crane 2008; Feyertag 2008.

Tübingen/Sachsenhausen

1933 után a századelő óta folyamatosan létező „cigányprobléma megoldása”, tehát a cigányok módszeres megsemmisítésének miéртje és mikéntje inkább a radikális náci eugenika szimbolikus politikai kérdése, mintsem valódi „bűnügyi kérdés” volt, figyelembe véve az akkori Németország méreteit és a cigánynak tekinthető lakosság megközelítőleg 26 ezres nagyságát, amely a teljes lakosság talán egy százalékát sem tette ki.⁶⁶ A büntető és a faji törvények, illetve intézkedések bevezetése, „használat”, tehát az eltérő retorikák együttes jelenléte végső soron *ugyanazokat az embereket sújtotta többféleképp*. A német cigányság társadalom határán élő, „nomád” részének kriminalizált percepciója folyamatosan keveredett a fajhigiéniá természet tudományos modort és módszereket használó biopolitikai tébolyának elveivel, módszereivel. Így tehát azokkal a kutatásokkal, reprezentációkkal, amelyek például a volt sachsenhauseni koncentrációs tábor területén lévő Gedenkstätte 2004-ben megnyílt, *Medizin und Verbrechen* (Orvoslás és bűnözés) című kiállításán ma is látható roma maszkok és az azokról készült portrék elkészítéséhez vezettek.

A *Rassenhygienische und bevölkerungsbiologische Forschungstelle* (Fajhigiéniái és népeségbiológiai kutatóintézet) vezetője, Robert Ritter (1901–1951) rövid időn belül cigányügyben a birodalmi kormány vezető szakértőjévé lépett elő, s így a nemzetiszocialista fajhigiéniá, másképp eugenika által kriminalizálásra, deportálásra, tömeges kivégzésre ítélt német romák és szintik rettegett ellenségévé vált. Ritter pedagógiát, pszichológiát, filozófiát, pszichiátriát tanult Bonnban, Marburgban, Münchenben, Heidelbergben, Oslóban és Berlinben. 1932 és 1935 között a tübingeni egyetem pszichiátriái tanszékén dolgozott, kutatási programjában a „született bűnözők” kérdésével foglalkozott, azaz az antiszociális viselkedéssel és annak örökölhetőségével: ami teljes mértékben megfelelt a tudományos rasszizmus nemzetiszocialista használatának.⁶⁷

A fent említett, „Ritter-Institut”-nak is nevezett intézménynek, amelyet 1936-ban Berlinben a bűnügyi rendőrség (Kriminalpolizei, Kripo) közreműködésével állítottak fel, döntő szerep jutott nemcsak a cigányok és félcigányok faji sajátosságainak kutatásában, hanem ugyanakkor életük és jövőjük meghatározásában. Ritter és munkatársai, Eva Justin és Sophie Erhardt komolyan vették a biológiai antropológia és az örökölhető bűnözési hajlam közötti, általuk lehetségesnek vélt összefüggéseket, azaz a társadalompolitika és a faji egészség kölcsönhatásait, az átörökítés, a genetika szerepét a közegészségügyben és a szoci-

⁶⁶ Vö. Lewy 2000. Ugyanakkor a világháború során elfoglalt területeken feltételezett, erőteljesen túlbecsült létszámú, sok százezer főnek vélt cigányság áldozatainak száma több tízezres nagyságrendekben mozgott. A felbecsülhetőség és megbecsülhetetlenség okai között a félelemmel teli antiszemizmus és a cigányok iránti megvetés, a nehéz szívvel leírható mélyes lenézés különbségeit kell figyelembe vennünk. Vö. Margalit 2000; 2002. Ami a magyar vonatkozásokat illeti, lásd Bársony–Daróczi 2015.

⁶⁷ Zimmermann 2004: 291.

álpolitikában. Így vették semmibe az emberi lények önrendelkezésének jogát, az individualitást így fedte el a faji közösséghez tartozás, miközben persze sejtelmük sem volt arról, hogy miként zajlik az átörökítés, csak a vér, a gén, a higiénia és az eugenika büvkörében élve a korban a tudomány és a populáris kultúra területein egyaránt uralkodó, egymást erősítő fogalmak fetisizmusának hódoltak.⁶⁸ A romákkal/szintikkel kapcsolatos előítélet-rendszerben, illetve a tudományos mozaikokat tartalmazó, tömeggyilkosságokat legitimáló kutatásokban különösen fontos szerepet játszottak a populáris kultúra mítoszai, amelyek óhatatlanul átjárták, determinálták mindazon kérdéseket, amelyeket Ritter és munkatársai feltettek és kutattak.⁶⁹ Ritter „kutatásai” során a társadalomra veszélyesnek vélt cigány vért vett romáktól, illetve különféle mértékben annak tekinthető félvagy negyedcigányoktól. A protokollnak a szem- és a hajszín vizsgálata is része volt. Ritter azt remélte, hogy valóban rátalálhat az öröklődő bűnözés biológiai hordozójára – azaz nem pusztán cinikus gazember volt, hanem a Kaiser Wilhelm Institut számára dolgozó Otmar von Verschuerhoz, Adolf Butenandthoz, Josef Mengeléhez hasonlóan ténylegesen *kereste* a másság, a társadalomellenesség különböző okait – soha olyan mélyen biológiai okokkal nem kívántak társadalmi eltéréseket magyarázni, s megoldhatatlanságukat szükségszerűnek tekinteni, mint a Harmadik Birodalomban és az általa befolyásolt országokban.⁷⁰

A láthatatlan különbségeket láthatóvá tevő kettősség ígéreteként tekinthetünk a Tübingenben is tevékenykedő Sophie Erhardt komoly szakértelmet követelő munkájához, amellyel 1939/40-től folyamatosan hozzájárult a Ritter Institut kutatásaihoz. Az általa készített maszkok s az azok nyomán szoborszerűen ható másolatok valóban komoly technológiai tökéletességre jutottak. Erhardt nem gipszet használt, hanem korszerű, gyorsabban megkötő, a fogászatban, a kozmetikai iparágban és halotti maszkok esetében bevált, hidrokolloid-vegyületet, a svájci orvos, Alfons Oller által 1926-ban kifejlesztett *Negocollt*, vagy a német Alfons Schmidt által 1936-ban bevezetett, úgynevezett *Formalosét*. Ugyanazt, amelyet pár évvel korábban Namíbiában Lichtenecker.

Tizenhárom maszk, illetve portrészobor készült, a sárga Negocoll maszkok ma is pontosak, részletgazdagok, s ugyan élethűek, de nem életszerűek. Különösen zavarba ejtőek a szemek, amelyek mintha nyitva lennének, miközben a szemgolyó hiánya a vakságot és az ürességet idézi fel, tehát az élő emberekről készült maszkok mintha halottakat ábrázolnának. Ellenben – mint a sachsenhauseni táborban látható portrék felirata állítja – azok *Kopffplastikok*, tehát egyesével számoltartott művek. A szobrokká vált antropológiai portrék egykor a jóvátehetetlen faji különbségek láthatóvá tételét szolgálták. A háború utáni évtizedekben megmagyarázhatatlanul hosszú ideig hallgató, Sophie Erhardtot 1968-ig foglalkoztató tübingeni egyetem számára – az 1980-as évektől roma és más jogvédő szervezetek által indított számos eljárás kísérlete után – 2004-ben kézenfekvő

⁶⁸ Vö. Haraway 1997.

⁶⁹ Lang 1998.

⁷⁰ Weindling 1989b.

megoldást jelentett, hogy annak a koncentrációs tábornak, Sachsenhausennek a helyén létrejött Gedenkstätte és múzeum területén állítsák ki a maszkokat és portrékat, ahol már 1936-ban, a berlini olimpia idején a városból egyszerűen eltüntetett romák raboskodtak. Különös politikai-esztétikai tapasztalat a maszkok jelentésváltozása az idő, a tér és az emlékezet rendjeinek függvényében. Míg a számos helyen kiállított *What We See*-nek, illetve a bécsi Jüdisches Museum *Masken. Versuch über die Schoa* című kiállításának döntő pontja a maszkok mint műtárgyak bemutatásának radikális kritikája volt, addig Sachsenhausenben annak épp az ellenkezője történt. Nyilván számos, egymást kiegészítő, vagy épp ellentétes interpretáció adható ennek az eltérésnek a magyarázataként. Úgy vélem, itt a döntő kérdés a hely volt, amely megszabta a bemutatás módját, tehát az örökséghez való viszonyt. Az első két kiállítás múzeumokban került megrendezésre, ráadásul a bécsi zsidó múzeumban némiképp szokatlanul „vissza”-kapott maszkok az identitás és az örökség közötti viszonyra kérdeztek rá – kéretlenül és abszurd módon.

Sachsenhausen azonban nem csak, nem egyszerűen és nem elsősorban múzeum, hanem Gedenkstätte, azaz emlékhely is, ahol minden egyes épület, utólagos rekonstrukció és kiállítás jelentését radikálisan befolyásolja, hogy *ugyanott állunk, ahol jóvátehetetlen események történtek*. Sachsenhausenben kiállítani a faji diszkrimináció eszközüül létrehozott szobrokat egyszerre jelenti a német cigányok visszafogadását a német történelemben, s ez a gesztus éppolyan erős, mint az a hiperrealista aljasság, amelyet Sophie Erhardt követett el, és amelyet Romani Rose is felidézett:

„Nekünk, szintiknek és romáknak a nyilvánosan ma először látható – és a sachsenhauseni koncentrációs tábor egykori lakóbarakkjaiban rendezendő új kiállításon bemutatandó – anyag különösen fontos. A mi holokausztúlélőink és hozzátartozóik szemében a náci fajkutatók [*Rassenforscher*] által készített fejmodellek és maszkok mindenekelőtt az áldozatok emberi mivoltának semmibevételét jelképezik. A rendeltetésük az volt, hogy a fajok állítólagos felsőbb-, illetve alsóbbrendűségről szóló tant, melyet a nemzetiszocialisták államdoktrínává tettek, áltudományos módon megalapozzák.”⁷¹

Ennyiben ami itt történt, az részben analóg azzal a jelentésváltozással, amelyen a Romani Rose rendezésében látható auschwitzzi roma pavilonban őrzött színes képek, a zsidó rab, Dina Gottliebóvá roma rabokról Mengele számára készült munkái mentek át: ezek a képek a faji sajátosságok reprezentációjából ugyancsak identitását kereső, teremtő, országhatárokon innen és túl élő, részben

⁷¹ Romani Rose, a német Szintik és Romák Központi Tanácsának elnöke 2004. augusztus 11-én Sachsenhausen emlékhelyen, az *Orvostudomány és bűnözés a sachsenhauseni koncentrációs táborban 1939–1945* című kiállítás megnyitásán elmondott beszédének részlete. (Köszönettel tartozom dr. Astrid Leynek, a Sachsenhausen Gedenkstätte vezetőjének a rendelkezésemre bocsátott dokumentációért.)

virtuális, részben individuális mikroviszonyokban megjelenő közösség saját kultúrájának bizonyítékai lettek.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Aly, Götz 1987: Das Posener Tagebuch des Hermann Voss. In: Uő – Chroust, Peter – Heilmann, Hans-Dieter: *Biedermann und Schreibtischtäter: Materialien zur deutscher Täter-Biographie. Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik*. Rotbuch, Berlin, 14–66.
- Arisztotelész 1969: *Politika*. (A szöveget Szabó Miklós fordítása alapján az eredetivel egybevetette Horváth Henrik). Gondolat, Budapest.
- Bálint Csanád 2018: A történeti genetika történeti relevanciájáról. *Magyar Tudomány* (179.) 1. 115–125.
- Bársony János – Daróczy Ágnes 2015: *Kali Trash, Pharrajimos, Samudaripen, fekete félelem, szétvágatás, legyilkolás. A romák sorsa a Holocaust idején Magyarországon, II.* Cigányságkutató Intézet, Budapest.
- Berner, Margit 2005: Judentypologisierungen in der Anthropologie am Beispiel der Bestände des Naturhistorischen Museums, Wien. *Zeitsgeschichte* (32.) März–April, 111–116.
- Berner, Margit 2010: Race and Physical Anthropology in Interwar Austria. *Focaal – Journal of Global and Historical Anthropology* (25.) 58. 16–31.
- Berner, Margit 2011: Schauen und Wissen. Erste Museale Präsentationen des physischen Anthropologie. In: Uő – Hoffmann, Anette – Lange, Britta: *Sensible Sammlungen: Aus dem anthropologischen Depot*. Philo Fine Arts, Hamburg, 41–60.
- Berner, Margit 2017: Nazi Anthropology and Taking of Face Masks. Face and Death Masks in the Anthropological Collection of the Natural History Museum, Vienna. In: Weindling, Paul (ed.): *From Clinic to Concentration Camp. Reassessing Nazi Medical and Racial Research, 1949–1945*. Routledge, London, 121–137.
- Bernheimer, Richard 1964: *Wild Man in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*. Harvard University Press, Cambridge.
- Binder, Julia T. S. 2014: Unruly Voices in the Museum: Multisensory Engagement with Disquieting Histories. *The Senses and Society* (9.) 3. 342–360.
- Bonham, Vence L. – Warschauer-Baker, Esther – Collins, Francis S. 2005: Race and Ethnicity in the Genome Era, The Complexity of the Constructs. *American Psychologist* (60.) 1. 9–15.
- Bredenkamp, Henry C. Jatti 2006: Transforming Representations of Intangible Heritage. Iziko (National) Museums of South Africa. *International Journal of Intangible Heritage* Vol. 1. 75–83.
- Bunzl, Matti 1999: Zur Geschichte einer Ausstellung, Masken. Versuch über die Schoa. In: „Beseitigung des Jüdisches Einfluss“. *Antisemitische Forschung, Eliten und Karrieren im Nationalsozialismus*. Jahrbuch 1998/1999, Fritz Bauer Institute. Frankfurt am Main–New York, 131–146.

- Bunzl, Matti 2003: Of Holograms and Storage Areas: Modernity and Postmodernity at Vienna's Jewish Museum. *Cultural Anthropology* (18.) Nov. 435–468.
- Bunzl, Matti 2018: Kuratorische Überforderung? Zum Ausstellen von Zeugnissen des Holocaust In: Brandstetter, Anna Maria – Hierholzer, Vera (Hg.): *Nicht nur Raubkunst!: Sensible Dinge in Museen und Universitären Sammlungen*. V&R Unipress – Mainz UP, Mainz, 247–256.
- Coombes, Annie E. 2003: What's in a Name? The Place of „Ethnicity” in the „New” South Africa. In: Uő: *History After Apartheid: Visual Culture and Public Memory in a Democratic South Africa*. Duke UP, Durham, 206–243.
- Corbett, Jim 2018: “Like on Overgrown Garden...?” Austrian Historical Memory and the Aftermath of Cultural Genocide at a Jewish Cemetery in Vienna. *Dupim: Studies on the Holocaust* (32.) 3. 172–187.
- Crane, Susan A. 2008: “The Special Case of Four Auschwitz Photographs.” Review of Georges Didi-Huberman *Images in Spite of All: Four Photographs from Auschwitz*, *Postmodern Culture* (19.) 1. <https://muse-jhu-edu.libproxy.newschool.edu/article/270620> – utolsó letöltés 2019. május 27.
- Davidson, Patricia 2005: Redressing the Past: Integrating the Social History Collections at Iziko. *2004 SAMA Conference Papers, South African Museums Bulletin* (31.) 1. 101–104.
- Douglas, Bronwen 2008: Climate to Crania: Science and the Rationalization of Human Difference In: Douglas, Bronwen – Ballard, Chris (eds): *Foreign Bodies, Oceania and the Science of Race 1750–1940*. ANU Press, Canberra, 33–99.
- Douglas, Bronwen 2014: *Science, Voyage, and Encounters in Oceania, 1511–1850*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Douglas, Bronwen – Ballard, Chris (eds) 2008: *Foreign Bodies, Oceania and the Science of Race 1750–1940*. ANU Press, Canberra.
- Du Bois, B. 1911: The Negro Race in the United States of America. In: G. Spiller (ed.): *Papers on Inter-Racial Problems communicated to the First Universal Races Congress held at the University of London, July 26–29 1911*. King and Son, London – The World's Peace Foundation, Boston, 348–364.
- Elliott, J. H. 1970: *The Old World and the New 1492–1650*. Cambridge UP, Cambridge.
- El-Tayeb, Fatima 2001: *Schwarze Deutsche Der Diskurs um „Rasse” un Nationale Identität 1890–1933*. Campus, Frankfurt a. M.
- El-Tayeb, Fatima 2005: Dangerous Liaisons. Race, Nation and German Identity. In: Mazón, Patricia – Steingröver, Rheinhold (eds): *Not so Plain as Black and White. Afro-German Culture and History 1890–2000*. Boydell and Brewer, Woodbridge.
- Faber Jonker, Leonor 2018: *More Than Just an Object. A Material Analysis of the Return and Retention of Namibian Skulls from Germany*. African Studies Centre, Universiteit Leiden, Leiden.
- Feyertag, Karoline 2008: The Art of Vision and the Ethics of the Gaze. On the Debate on Georges Didi-Huberman's Book. In: *Images In Spite of All, European Institute for Progressive Culture*. <http://eipcp.net/transversal/0408/feyertag/en> – utolsó letöltés: 2019. május 6.
- Fischer, Eugen 1909: Das Rehobother Bastardvolk in Deutsch Südwestafrika. *Die Umschau* (13.) 18. 1047–1051.

- Fischer, Eugen 1913: *Die Rehobother Bastards und das Bastardierungsproblem beim Menschen: anthropologische und ethnographische Studien am Rehobother Bastardvolk in Deutsch-Südwest-Afrika*. Gustav Fischer, Jena.
- Forde, Cresside – Hubert, Jane – Turnbull, Paul (eds) 2002: *The Dead and Their Possessions. The Repatriation in Principle, Policy and Practice*. Routledge, London.
- Foucault, Michel 1994: Technologies of the Self. In: Uő: *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press, New York. 223–253.
- Foucault, Michel 2003: „Society Must Be Defended” *Lectures at the Collèges de France, 1975–76*. Picador, New York.
- Foucault, Michel 2005: *The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France 1981–1982*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Fuchs, Brigitte 2012: “Bushmen in Hick Town”: The Austrian Empire and the Study of the Khoesan. *Austrian Studies* (20.) January 43–59.
- Galison, Peter 2019: July 1773: Disputation, Poetry, Slavery, *Critical Inquiry* (45.) Winter 351–379.
- Garrett, Aaron 2000: Hume’s Revised Racism Revisited. *Hume Studies* (26.) 1. 171–177.
- Garrett, Aaron – Sebastiani, Silvia 2017: David Hume on Race. In: Naomi Zack (ed.): *The Oxford Handbook on Philosophy and Race*. Oxford UP, Oxford.
- Gewald, Jan-Bart 1999: *Herero Heroes. A Socio-Political History of the Herero of Namibia, 1890–1923*. Ohio State UP, Athens, Ohio.
- Grafton, Anthony – Shelford, April – Siraisi, Nancy 1992: *New Worlds, Ancient Texts The Power of Tradition and the Shock of Discovery*. The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, MA – London, England.
- Greenfield, Jeanette 2013: *The Return of Cultural Treasures. Third Edition*. Cambridge UP, Cambridge.
- Haraway, Donna J. 1997: Race: Universal Donor in a Vampire Culture. In: Uő: *Modest__Witness@Second_Millennium_FemaleMan_Meets_OncoMaus /TMI/, Feminism and Technoscience*. Routledge, London, 213–267.
- Harrison, Rodney 2013: *Heritage: Critical Approaches*. Routledge, London.
- Harrison, Rodney – Schoefield, John 2010: *After Modernity Archaeological Approaches to the Contemporary Past*. Oxford UP, Oxford.
- Heimann-Jelinek, Felicitas 2006: [szócikk] in Feurstein-Prasser, Michaela (ed.) 2006: *Jewish Museum Vienna from A to Z*. Prestel, München.
- Heimann-Jelinek, Felicitas 2016: Exhibiting Murder. *Przegląd Historyczny* (107.) 1. 101–111.
- Hewison, Robert 1987: *The Heritage Industry: Britain in a Climate of Decline*. Methuen, London.
- Hodgen, Margaret T. 1964: *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Hoffmann, Anette (ed.) 2009: *What We See Reconsidering an Anthropometrical Collection from Southern Africa: Images, Voices, and Versioning*. Namibia Resource Center and Southern Africa Library, Basel.
- Hume, David 1992: A nemzeti sajátosságokról. (Ford. Takács Péter.) In: Uő: *Összes esszéi*, I. Atlantisz, Budapest, 205.

- Kant, Immanuel 2005: *Antropológiai írások*. (Ford. Mesterházi Miklós.) Osiris – Gond-Cura Alapítvány, Budapest.
- Knigge, Volkhard–Seifert, Jürgen (Hrsg.) 1999: *Vom Antlitz zur Maske Wien, Weimar, Buchenwald, 1939*. Zwei Ausstellungen der Stiftung Gedenkstätten Buchenwald und Mittelbau-Dora und der Stiftung Weimarer Klassik / Goethe-Nationalmuseum in Kooperation mit der Weimar 1999 Kulturstadt Europas GmbH und der Abteilung Archäologische Biologie und Anthropologie des Naturhistorisches Museum Wien.
- Kuper, Adam 1993: Racial Science. *Nature* (364.) 754.
- Kuper, Leo (ed.) 1956: *Race, Science and Society*. UNESCO – Columbia UP, Paris – New York.
- Lang, Hans Joachim 1998: „Ein schöner Einblick in die Forschungsarbeit“. Vorbereitende Beiträge Tübinger Wissenschaftler für die Zwangssterilisation und Ermordung deutscher Sinti. In: Hägele, Ulrich (Hg.): *Sinti und Roma und Wir. Ausgrenzung, Internierung und Verfolgung einer Minderheit*. Tübingen, 75–90.
- Legassik, Martin – Rassool, Ciraj 2000: *Skeletons in the Cupboard: South African Museums and the Trade in Human Remains 1907–1917*. South African Museum, Cape Town – McGregor Museum, Kimberley.
- Lewy, Guenter 2000: *The Nazi Persecution of the Gypsies*. Oxford UP, Oxford.
- Linke, Uli 1999: *Blood and Nation, the European Aesthetics of Race*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Littler, Jo – Naidoo, Roshi (eds) 2005: *The Politics of Heritage, The Legacies of ‚Race‘*. Routledge, London.
- Lowenthal, David 1998: *The Heritage Crusade and the Spoils of History*. Cambridge UP, Cambridge.
- Lowenthal, David 2015: *The Past is Foreign Country Revisited*. Cambridge UP, Cambridge.
- Mansoor, Jaleh 2010: A Spectral Universality: Mona Hatoum’s Biopolitics of Abstraction. *OCTOBER* (133.) Summer 49–74.
- Margalit, Gilad 2000: The Uniqueness of the Nazi Persecution of the Gypsies. *Romani Studies* (10.) 2. 185–210.
- Margalit, Gilad 2002: Die Nachkriegsdeutschen und ihre Zigauner. Die Behandlung der Sinti und Roma im Schatten von Auschwitz. *Romani Studies* (12.) 12. 62–65.
- Massin, Benoit 1998: From Virchow to Fischer. Physical Anthropology and the „Modern Race Theories“ in Wilhelmine Germany. In: Stocking, George W. Jr. (ed.): *Volksgeist as Method and Ethics: Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. University of Wisconsin Press, Madison, 79–154.
- Massin, Benoit 2004: The „Science of Race“. In: Kuntz, Dieter (ed.): *Deadly Medicine. Creating the Master Race*. United States Holocaust Memorial Museum, Washington, D. C., 96–97.
- Mayer, Andreas – Taschwer, Klaus 1995: ‚Rassismus‘ im Museum. Zur Popularisierung anthropologischen Wissens im Wiener Naturhistorischen Museum. *Forum: Internationale Zeitschrift für kulturelle Freiheit, politische Gleichheit und solidarische Arbeit* (43.) 496–498. 76–81.

- Müller-Hill, Benno 1989: From Daedalus to Mengele: the dark side of human genetics. *Genome* (31.) 2. 876–878.
- Pagnoux, Élisabeth 2001: Reporter photographe à Auschwitz. *Les Temps Modernes* (613.) 84–108.
- Parsons, Theodore 2010: *A Forensic Dispute on the Legality of Enslaving Africans, Held at Public Commencement in Cambridge, New England, July 21st, 1773, for the Bachelor's Degree*. Gale ECCO Social Sciences, Print Editions. Farmington Hills, Michigan.
- Platón 1984: Kritiasz.109b. In: *Platón összes művei* III. (Ford. Kövendi Dénes.) Európa, Budapest.
- Purin, Bernhard (Hrsg.) 1995: Beschlagnahm. Die Sammlung des Wiener Jüdischen Museums nach 1938. Jüdisches Museum der Stadt Wien, Wien.
- Qureshi, Sadiya 2004: Displaying Sara Baartman, the 'Hottentot Venus'. *History of Science* (42.) 2. 234–257.
- Rassool, Ciraj 2015: Re-storing the Skeletons of Empire: Return, Reburial and Rehumanisation in Southern Africa. *Journal of South African Studies* (41.) 3. 653–670.
- Relethford, John 2012: *Human Population Genetics*. Wiley–Blackwell, Oxford.
- Riedl-Dorn, Christa 1998: *Das Haus der Wunder. Zur Geschichte des Naturhistorischen Museums in Wien*. Holzhausen, Wien.
- Rochette, Marc 2003: Dumont d'Urville's Phrenologist: Doumoutier and the Aesthetics of Races. *The Journal of Pacific History* (38.) 2. 251–268.
- Rowe, John Howland 1964: Ethnography and Ethnology in the Sixteenth Century. *Kroeber Anthropological Society Papers* (30.) Spring 1–19.
- Schmuhl, Hans-Walter 2008: *The Kaiser-Wilhelm Institute for Anthropology, Human Heredity, and Eugenics, 1927–1945. Crossing Boundaries*. Springer, Berlin.
- Sharpley-Whiting, T. Denean 1999: *Black Venus, Sexualized Savages, Primal Fears, and Primitive Narratives in French*. Duke UP, Durham.
- Smedley, Audrey – Smedley, Brian D. 2005: Race as Biology is Fiction, Racism as Social Problem is Real. *American Psychologist* (60.) 1. 16–26.
- Spencer, Quayshawn 2015: Philosophy of Race Meets Population Genetics. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* (52.) August 46–52.
- Steinmetz, George 2017: *The Devil's Handwriting. Precoloniality and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Stoler, Ann Laura 2011: Colonial Aphasia: Race and Disabled Histories in France. *Public Culture* (23.) 1. 121–156.
- Sviharnova, Jarmila 2014: The Fight for Mixed Marriages. *Asian and African Studies* (23.) 2. 288–314.
- Taschwer, Klaus 1996: „Anthropologie ins Volk“. Zur Ausstellungspolitik einer anwendbaren Wissenschaft bis 1945. In: Posch, Herbert – Fliedl, Gotfried (Hrsg.): *Politik der Präsentation Museum und Ausstellungen Österreich 1918–1945*. Turia Kant, Wien.
- Taschwer, Klaus 2013: Die verspätete Rückkehr unserer Vorfahren. *Der Standard*, Jänner, 29.
- Teschler-Nicola, Maria – Berner, Margit 1998: *Die Anthropologische Abteilung des Naturhistorischen Museums in der NS-Zeit; Berichte und Dokumentation von Forschungs-*

- und Sammlungsaktivitäten 1938–1945*. Abteilung für Archäologische Biologie und Anthropologie Naturhistorisches Museum Wien, Wien.
- Turda, Marius 2014: *Eugenics and Nation in Early 20th Century Hungary*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Turda, Marius – Quine, Maria Sophia 2018: *Historicizing Race*. Bloomsbury Academic, Oxford–London.
- Turnbull, Paul 2017: *Science, Museums and Collecting the Indigenous Dead in Colonial Australia*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Wajcman, Gérard 2001: De la croyance photographique. *Les Temps Modernes* (613.) 47–83.
- Weindling, Paul 1989a: *Health, Race and German Politics between National Unification and Nazism, 1870–1945*. Cambridge UP, Cambridge.
- Weindling, Paul 1989b: The 'Sonderweg' of German Eugenics: Nationalism and Scientific Interationalism. *The British Journal for the History of Science* (22.) 3. 321–333.
- Weindling, Paul (ed.) 2017: *From Clinic to Concentration Camp: Reassessing Nazi Medical and Racial Research, 1933–1945*. Routledge, London.
- Winckelmann, Andreas 2017: How the *Anatomische Gesellschaft* Excluded Unwanted Members after 1945, among them Eugen Fischer and Max Clara. *Annals of Anatomy* January, 25–36. <https://www.sciencedirect.com/libproxy.newschool.edu/journal/annals-of-anatomy-anatomischer-anzeiger/vol/209/suppl/C> – utolsó letöltés 2017. május 27.
- Zimmerer, Jürgen – Zeller, Joachim 2008: *Genocide in German South-West Africa: The Colonial War of 1904–1908 and its Aftermath*. Wales Merlin Press, Monmouth.
- Zimmermann, Andrew 2001: *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*. University of Chicago Press, Chicago.
- Zimmermann, Michael 2004: Mit Weigerungen würde also nichts erreicht / Robert Ritter und die Rassenhygienische Forschungsstelle im Reichsgesundheitsamt. In: Hirschfeld, Gerhard – Jersak, Tobias: *Karrieren im Nationalsozialismus*. Campus, Frankfurt a. M.