

DOBOS EDGÁR

Etnicizált kategóriák és helyi valóságok: a közösségi határvonalak újrarajzolása Koszovóban

A koszovói konfliktus etnicizált keretben

Ezerkilencszáznyolcvankilenc június 28-án Szent Vitus napján¹ Slobodan Milošević helikopterrel alászállt az égből Gazimes-tanban és a Lázár fejedelem sírjánál összegyűlt milliós tömeg előtt kijelentette: „ismét ütközetet vívunk [...] nem fegyveres ütközetet, de azt sem zárhatjuk ki.” A rigómezei csata 600. évfordulóján rendezett megemlékezési ünnep záróaktusa volt annak a politikai rituálénak, amelynek keretében a Lázár fejedelem csontjait tartalmazó koporsó hónapokon át tartó „turnéra indult” a szerbek által lakott „szent és örökkévaló” területeken, végül a koszovói gračanikai kolostorban helyezték nyugalomra.²

¹ Szent Vitus napja vagy *Vidovdan* (június 28.) amellet, hogy a szerb ortodox egyház kitüntetett ünnepnapja, fontos szerepet tölt be a szerb kollektív emlékezetben. Az 1389-es rigómezei csata feltételezett időpontja mellett e napon követte el merényletét Gavriilo Principe Ferenc Ferdinánd trónörökös ellen 1914-ben, illetve e napon fogadták el a szerbek által dominált Szerb–Horvát–Szlovén Királyság alkotmányát 1921-ben. Slobodan Miloševićet is e napon citálták a hágai Nemzetközi Bíróság elé.

² A Koszovó-mítosz szerint 1389-ben Lázár fejedelem a rigómezei csata előtt választás elé került: győzedelmeskedik a csatában vagy elveszíti az ütközetet, ám ez esetben elnyeri a „mennyei királyságot”. Lázár a mítosz szerint ez utóbbit választotta, meghatározva ezzel az áldozatiságra és nem valamiféle aranykorra épülő szerb

A gazimestani beszédet követően folytatódtak a szerbek egységes csoportba kovácsolását célzó tömeges felvonulások. Ezek a felszabadítóként és Lázár fejedelem utódjaként megjelenő „Slobo” a Koszovó-mítoszból merített politikai üzenetekkel, a szerbeket ért múltbéli sérelmek megbosszulására felszólítással hergelte a kisebb települések lakóit, akik úgy érezhették, hogy részt vesznek az események fő sodrában.³ A korábban többnyire csak a focipályák lelátóin harsogott jelszavak teret kaptak az alaposan megtervezett médiaesemények során, a „testvériség és egység” (*bratstvo i jedinstvo*) hivatalos narratíváját felváltotta a szerb történelmet a szerbeket ért népiirtások sorozataként bemutató etnicizált értelmezési keret.⁴ A törökök idején elszenvedett rabigát (*ropstvo pod Turcima*),

politikai mitológiát. A történet kedvelt témája a 19. században Vuk Karadžić által összegyűjtött szerb epikus énekeknek és politikai hasznosítására már 1889-ben sor került, a rigómezei csata 500. évfordulójáról megemlékező hivatalos ünnepségeken. Čedomir Mijatović, az újonnan elismert szerb állam külügyminisztere a Szerb Királyi Akadémia előtt elmondott beszédében a következőket mondta: „Rigómező a nemzeti büszkeség kiapadhatatlan forrása. Fontosabb a nyelvnél és erősebb az egyháznál [...] egyetlen nemzetben egyesíti az összes szerbet. [...] Nem volt egyetlen szabadságért folytatott háború sem – és mikor nem volt háború? – amelyben ne lett volna jelen a rigómezei hősök szelleme. [...] Áldjuk Rigómezőt, amiért megerősített, bátorított, tanított és kalauzolt bennünket a rigómezei hősök emlékezeté.” Tim Judah: *Kosovo. War and Revenge*. Yale University Press, New Haven – London, 2000. 16. Lásd még: Florian Bieber: *Nationalist Mobilization and Stories of Serb Suffering. The Kosovo myth from 600th anniversary to the present. Rethinking History*, 2002, 6:1, 95–110; Lene Kühle – Carsten Bagge Laustsen: *The Kosovo Myth. Nationalism and Revenge*. In: Tony Brems Knudsen and Carsten Bagge Laustsen (eds.): *Kosovo between War and Peace. Nationalism, Peacebuilding and International Trusteeship*. Routledge, London – New York, 2006. 19–36;

- 3 Milan Milošević: *The Media Wars 1987–1997*. In: Jasminka Udovički – James Ridgeway (eds.): *Burn This House. The Making and Unmaking of Yugoslavia*. Duke University Press, Durham, NC – London 1997. 108–129.
- 4 1986 januárjában mintegy kétszáz, a Szerbiai Tudományos és Művészeti Akadémiához (SANU) kötődő értelmiségi, illetve politikus, vallási és katonai vezető írta alá a szerbeket ért valódi és képzelt múlt- és jelenbeli sérelmek felsorakoztató ún. *Memorandumot*. A közös állásfoglalás megemlíti, hogy a koszovói albánok szerb nőket erőszakolnak meg, szerb gyerekeket bántalmaznak, megszentelénítik az ortodox szakrális helyeket és erőszakkal földtulajdonuk eladására kényszerítik a koszovói szerbeket. A szerbek által lakott területek egyesítésének vízióját megjelenítő Nagy-Szerbia elképzelések – például Ilija Garašanin 1844-es *Načertanije* c. műve vagy Stevan Moljević 1941-es *Homogena Srbija* c. munkája – sorába illeszkedő *Memorandum* szerint a koszovói szerbek népiirtás áldozatai, az albánok ugyanis demográfiai módszerekkel (értsd: magasabb születési aránynál fogva) és nemi erőszak alkalmazásával radikálisan megváltoztatták a koszovói szerbek és albánok arányát. Az albánellenes propaganda fő hivatkozási alapja egy

a II. világháborús usztasa haláltáborokat és a koszovói albánok által elkövetett „demográfiai genocídiumot” középpontba helyező emlékezet-kultúra fogalomhasználatát meghatározza a bosnyákok és az albánok törökként és muszlimként való azonosítása.⁵ Az etnicizált csoportképzést és mozgósítást konkrét politikai lépések követték, többek között megszüntették Koszovó 1974-es alkotmányos autonómiáját.

Tíz évvel később, 1999 tavaszán szerb katonák Prizrenben felrobantották és a földdel tették egyenlővé a muszlim és katolikus albánok 1878-as tanácskozásainak helyet adó, az albán nemzeti mozgalmat szimbolizáló épületet, helyére fákat ültettek. A NATO-csapatok beavatkozását követően albán katonák ledöntötték és elpusztították a középkori szerb királyokat ábrázoló szobrokat. Koszovóban, Tim Judah találó szavaival, „a történelem a háború folytatása, más eszközökkel” és a múlt értelmezésén keresztül a jövő meghatározásáért folyik a küzdelem.⁶ 1998

56 éves szerb parasztember, Đorđe Martinović esete volt, akit saját állítása szerint albán férfiak meggyaláztak egy sörösüveggel. Noha Martinović vallomásának a valóságértéke erősen vitatható, a belgrádi sajtó a koszovói szerbeket ért sérelmek értelmezési keretébe helyezték a történetet, aminek hátterében a koszovói szerbek kiűzését és az oszmán birodalom helyreállítását célzó „török” konspiráció állt volna. A *Politika* c. napilap tudni vélte, hogy albán férfiak próbálták megvenni Martinović földjét, aki elutasította a vételi ajánlatot és ezért érte a megszégyenítő büntetés, a *Memorandum* szerint pedig a törökök kegyetlen karóba húzási gyakorlatának sötét napjait idézi a Martinović-eset. Az etnicizált demográfiai diskurzusnak ellentmondó eredményre jutottak belgrádi társadalomkutatók, akik az 1980-as évek második felében megállapították, hogy a koszovói szerbeket – elsősorban nőket – ért nemi erőszak elkövetői szinte kizárólag koszovói szerb férfiak voltak. Kühle – Laustsen (2006) i. m. 25–27.

5 Interjú Dubravka Stojanović történésszel, Belgrád, 2007. október 17. Stojanović szerint a fenti narratíva domináns az iskolai oktatásban jelenleg is használatos történelem tankönyvekben. Az emlékezet etnicizált kereteinek a kialakítását morbid „számháború” és a „halottak mozgósítása” kísérte: feltárták a krajinaei és hercegovinaei II. világháborús szerb tömegsírokat és megszámlálták a koponyákat és csontokat annak igazolására, hogy a kommunista időszak hivatalos történetírása alábecsülte vagy eltitkolta a horvát usztasák által meggyilkolt szerb áldozatok valódi számát. A Belgrád TV közvetítésével zajló bizarr folyamat az áldozatok maradványainak újraégetésével és a sírok újrafedezésével nyert hivatalos, szertartásszerű jelleget. Robert M. Hayden: *Recounting the Dead. The Rediscovery and Redefinition of Wartime Massacres in Late- and Post-Communist Yugoslavia*. In: Rubie S. Watson (ed.): *Memory, History, and Opposition*. Santa Fe, NM, School of American Research Press, 1994. 167–168; Katherine Verdery: *The Political Lives of Dead Bodies. Burial and Postsocialist Change*. Columbia Univ. Press, New York, 1999.

6 Judah (2000) i. m. 1–2. Az emlékezet elpusztítására irányuló gyakorlatokra már az ókori Rómából is ismerünk példákat, ahol a *damnatio memoriae* jegyében egyes

és 1999 során 225 mecset, 1999 és 2004 között pedig 140 ortodox templom esett áldozatul a közvetlen katonai célokat nem, viszont a szerbek és albánok csoporthatárainak kijelölését szolgáló szimbolikus erőszaknak.⁷ Anthony D. Smith az „etnocídium”, az Európa Tanács kulturális örökség elpusztításáról szóló dokumentumai pedig a „kulturális genocídium” fogalmával írják le azt a cselekvést, amely egy hovatarozás alapján kijelölt közösség szakrális helyeinek, kulturális ikonjainak a megsemmisítésére irányul.⁸ A „saját” etnikai csoport nevében elkövetett performatív erőszak a területért folytatott küzdelem fontos része, melynek célja a „másiknak” tulajdonított identitásjelzők eltávolítása és a vitatott területnek való új kulturális jelentésadás, az etnikai táj átalakítása, „kulturális megtisztítása” a „másik” kulturális örökségének megsemmisítésén keresztül. A szimbolikus erőszakot azon kívül, hogy a társadalmi határvonalakat kijelölő, rögzítő kommunikációs formaként értelmezhető, az etnikai kategóriák meghatározására irányuló politika részének tekinthetjük. A kategorizálási politika korántsem ártatlan: az adottságnak vett, esszencializált etnikai csoportokban való gondolkodás által életre keltett és mozgósított csoportok között feszülő primordiális gyűlöletre hivatkozó etnicizált erőszaknak emberek tízezrei estek áldozatul szerb és albán részről egyaránt.

A tanulmány célja, hogy Koszovó példáján keresztül rávilágítson a csoporthatárok problematikus mivoltjára, arra, hogy milyen súrlódási pontok vannak a modernizáló, homogenizáló, kategorizáló, nemzetiesítő és etnicizáló államhatalom által elképzelt valóság és a helyi társadalmi valóságok között. Koszovó határvidékként alkalmas arra, hogy dekonstruálni tudjuk az etnicizált kategóriák használatán keresztül legitimált kulturális törésvonalak megosztó erejének tulajdonított erőszakos

császárok elpusztították az elődjükről készített szobrokat vagy eltávolítva a császárszobrok fejét, saját képmásukat illesztették a helyükre.

⁷ Andrew Herscher: Counter-Heritage and Violence. *Future Anterior*, 2006, 3:2, 24–33; Andrew Herscher – Andras Riedlmayer: The Destruction of Cultural Heritage in Kosovo, 1998–1999. A Post-War Survey. Kosovo Cultural Heritage Survey, Cambridge, 2001. András J. Riedlmayer dokumentálta a templomok, mecsetek és könyvtárak lerombolását a boszniai háborúban. http://hague.bard.edu/icty_info.html

⁸ Az etnocídium vagy kulturális genocídium híres példája az észak-indiai ayodhya-i mecset vagy az afganisztáni Buddha-szobrok megsemmisítése. Anthony D. Smith: *National Identity*. Reno: University of Nevada Press; Council of Europe: *Information Report on the Destruction by War of the Cultural Heritage in Croatia and Bosnia-Herzegovina*. 2 February 1993, Doc. 6756.

konfliktust. Az etnopolitikai vállalkozók (*ethnopolitical entrepreneurs*) retorikája mellett számos „nyugati” politikus, újságíró, tévériporter, sőt társadalomkutató tette magáévá azt a leegyszerűsítő reprezentációt, amely az ortodox szerbek és a muszlim albánok ősi, kibékíthetetlen ellentétével magyarázza az irracionálisként, premodernként, régi európai vallásháborúkhöz hasonlatosként lefestett koszovói háborút.⁹ Dolgozatomban rámutatok arra, hogy ez az ábrázolási mód nem igazolható, sőt történeti tényekbe és kényelmetlen helyi társadalmi realitásokba ütközik.¹⁰ Koszovó népességének a kormányzás társadalmi ellenőrzés eszközeként történő – adóztatást, katonai toborzást, területi határok kijelölését vagy egyéb hatalmi érdekeket szolgáló – társadalmi kategóriákba sorolása ritkán találkozott az emberek önmeghatározásával. A legújabb kori identitáspolitikáig a társadalmi határvonalak is képlékenyebbek voltak, ami az áttérések és a vallási szempontból vegyes házasságok dinamikáján keresztül is nyomon követhető, sőt egészen az 1990-es évek elejéig jellemző volt egymás szakrális helyeinek és szentjeinek a kölcsönös tisztel-

⁹ Amint Tone Bringa megállapítja, a volt Jugoszlávia területén állomásozó katonák, külföldi segélyezési szakértők, ENSZ-alkalmazottak, amerikai és európai diplomáták és újságírók jelentős része Robert D. Kaplan *Balkan Ghosts: A Journey Through History* (Vintage, New York, 1993) c. műve alapján próbálta megérteni a térségben lejátszódó eseményeket. Kaplan leegyszerűsítő és esszencializáló módon az évszázadokra visszanyúló etnikai gyűlölködés keretébe helyezte a „Balkán” történelmét, ami egybecsengett a miloševići és a tudjmani retorikával, sőt Samuel P. Huntington elképzelésével, aki *The Clash of Civilizations?* (Foreign Affairs, 1993:2, 22–49) c. cikkében civilizációközi háborúként értelmezte posztjugoszláv konfliktusokat. Kaplan Bill Clinton és George W. Bush elnökök tanácsadójaként lényeges módon befolyásolta az USA külpolitikai döntéshozóinak a látásmódját, akik elkerülhetetlennek tartották a tömeges méretekben elkövetett gyilkosságokat. Egy diplomata elmondása szerint a könyv hatással volt például Clinton azon döntésére, hogy az USA tartózkodjon a fegyveres beavatkozástól a boszniai háború kapcsán. Tone Bringa: Haunted by the Imagination of the Past. Robert Kaplan’s ‘Balkan Ghosts’. In: Catherine Besteman – Hugh Gusterson (eds.): *Why America’s Top Pundits are Wrong. Anthropologists Talk Back*. University of California Press, Berkeley – London, 2005. 60–64; David Campbell: Contra Weight. The Errors of Premature Writing. *Review of International Studies*, 1999, 25:2, 321; Nyíri Pál et al. (eds.): *‘Because It’s Their Culture!’ The Opportunities and Dangers of a World that Sees Culture Everywhere*. University of Washington Press, Seattle, 2008 (megjelenés alatt).

¹⁰ Természetesen a koszovói társadalmi viszonyok elemzése nem szűkíthető le albánok és szerbek bináris oppozíciójának a vizsgálatára, a koszovói cigányok, törökök, bosnyákok, gorániak, egyiptomiak és vlachok helyzetének az elemzése azonban szétfeszítené e tanulmány kereteit.

lete és a közös zarándoklatok.¹¹ Az albánok vallási tagoltsága miatt hamis képet sugall az etnikai határvonalak vallási kategóriák mentén történő kijelölése, az albán nacionalizmus – Naim Frashëri 19. századi kísérletétől eltekintve – nem vallási logika mentén szerveződött. A közös nyelv és a közös eredetmítosz az alapja az évszázadokon át szokásjogot követő, törzsek és klánok sokaságából „elképzelt” albán nemzeti közösségnek. A muszlim fundamentalistaként való megbélyegzés elkerülése és az eltérő – szunnita és bektási muszlim, illetve katolikus és ortodox keresztény – vallási hovatartozású albánok lojalitás-maximalizálása érdekében nacionalizmusuk szekuláris jellegét domborítják ki az albán etnopolitikai vállalkozók. Végezetül bemutatom, hogyan alakítják ki a szokásjog és a „hagyomány” vagy egy UÇK-parancsnok emlékezetének instrumentálizálásán keresztül az albánok a saját etnicizált politikai-társadalmi kereteket, melyek nem felelnek meg a nyugati sztereotípiáknak, viszont épp-úgy konstruáltak és alkalmasak az erőszakos mobilizációra.

Az etnicitás konceptualizálása

Az etnicitás politikájának az elemzése előtt érdemes meghatározni az etnicitás mibenlétét. Az antropológiai megközelítés képes megragadni az etnicizált politika, illetve az etnikai, vallási, nyelvi, kulturális, regionális alapú és társadalmi nemem vagy osztályon alapuló identitáspolitika dinamikáját, ezért a következő definíciós kísérlet elsősorban az antropológiai kutatások eredményeiből merít.¹²

¹¹ Ger Duijzings: *Religion and the Politics of Identity in Kosovo*. Hurst, London, 2000.

¹² Az etnicitás értelmezése kapcsán kialakult viták gyakran dichotóm fogalmi keretbe ágyazódnak, így beszélhetünk primordiális és instrumentalista (kollektív tapasztalatokban gyökerező, születésen keresztül öröklődő adottság versus politikai stratégiát és a csoport nevében cselekvő etnopolitikai vállalkozók érdekeit szolgáló eszköz az etnikai identitás), esszencialista és szituacionalista (többé-kevésbé szervesen kifejlődött, kontextustól függetlenül stabil etnikai csoportok versus a különböző etnikai kategóriákkal egy adott helyzet függvényében azonosuló egyének), illetve modernista és perennalista (az etnicitás a modern nemzetállamok megjelenésével tett szert jelentőségre versus az etnicitás az emberi történelem egyik legősibb társadalomszervező elve) megközelítésű ellentétpárokról. Természetesen a helyzet ennél összetettebb, léteznek más irányzatok is, melyek kívül állnak a fenti bináris ellentéteken, illetve ötvözni igyekeznek az eltérő felfogásokat. Anthony D. Smith, az etnoszimbolizmus képviselője például elismeri az etnicitás és a nemzeti mivolt konstruált természetét, ugyanakkor úgy véli, hogy az etnikai identitás és az etnikai magból (*ethnic core, ethníc*) eredeztethető nemzeti iden-

Etnicitásról akkor beszélhetünk, amikor a magukat különbözőnek vélő csoportok közötti szubjektív módon észlelt kulturális különbségek relevánssá válnak a társadalmi interakció során. Az etnicitás és a kultúra nem egybevágó fogalmak, a kulturális különbségek gyakran átszelik az etnikai határvonalakat, az etnikai identitás tehát nem valódi kulturális különbségeken, hanem a résztvevők által észlelt kulturális különbségek társadalmilag megerősített értelmezésén és tartós, rendszeres kommunikálásán alapul. Az etnicitás nem természettől fogva való, a társadalmi közegtől függően dinamikusan változó, a társadalmi érintkezés etnikai karaktere az adott szituációtól függ. Az etnicitás nem képezi egy csoport tulajdonát, nem létezik önmagában egy csoporton belül, hanem kettő vagy több csoport viszonyát jellemzi és csak csoportok között létezik. Az észlelt etnikai különbségek és az etnikai csoportok határkijelölés és határfenntartás társadalmi folyamatának az eredményei, függetlenül a külső megfigyelők által észlelt kulturális különbségektől vagy a határon átáramló kulturális hatásoktól és társadalmi kapcsolatoktól. Az etnikai csoportok közötti határt megvonó identitásjelzők alapján megkülönböztethetünk etnonyelvi, etnovallási, etnoregionális, etnokulturális vagy éppen etnonemzeti kategóriákat.¹³

titás is a modernitást megelőző korban gyökerezik. Az etnoszimbolista nézőpont a társadalmi kohézió premodern és modern formái közötti folytonosságra helyezi a hangsúlyt, miközben nem hagyja figyelmen kívül a modernitás okozta társadalmi változásokat sem. Smith az etnikai csoportképződés szempontjából különleges jelentőséget tulajdonít az etnikai leszármazásról és a saját kiválasztottságról szóló eredetmítoszoknak. Daniele Conversi: Mapping the Field. Theories of Nationalism and the Ethnosymbolic Approach. In: Athena S. Leoussi – Steven Grosby (eds.): *Nationalism and Ethnosymbolism. History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nation-State*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006. 15–30; Smith (2003) i. m.; Andreas Wimmer: The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries. *American Journal of Sociology*, 2008, 113:4, 970–1022.

¹³ Fredrik Barth: Introduction. In: Uó (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Cultural Difference*. Universitetsforlaget, Oslo, 1969. 9–38; Uó: Régi és új problémák az etnicitás elemzésében. *Regio*, 1996, 7:1, 3–25 [Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. In: Hans Vermuelen – Cora Govers (eds.): *The Anthropology of Ethnicity. Beyond 'Ethnic Groups and Boundaries'*. Het Spinhuis, Amsterdam, 1994. 11–32]; Thomas Hylland Eriksen: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. Pluto, London, 2002 [1993]; Uó: Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict. The Significance of Personal Experiences. In: Richard D. Ashmore et al. (eds.): *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*. Oxford University Press, Oxford, 2001. 42–70; Michael Moerman: Ethnic Identification in a Complex Civilization. Who Are the Lue? *American Anthropologist*, 1965, 67:5, 1215–1230.

Az etnikaiként ábrázolt konfliktusok esetében megtévesztő az „etnikai” jelző használata, a valóságot hívebben festi le az etnicizált politika vagy etnikai alapú identitáspolitika fogalma. Az etnopolitikai vállalkozók egyrészt a közös eredet mítoszában, a rokonsági-vérségi kötelék fikciójában és a szelektív módon elbeszélte történelmi narratívákon, másrészt a rájuk való hivatkozáson, a képviselőikön és a nevükben történő cselekvésen keresztül igyekeznek természetesnek láttatni, mozgósítani és politikai erőforrásként hasznosítani az etnikai csoportokat.¹⁴

Az etnicitás Janus-arcú abban az értelemben, hogy egyszerre működik az önmeghatározás kategóriájaként és a mások által történő kategorizálásként – a kettő számos esetben korántsem fedli le egymást. Az etnikai kategóriák vitatottak, a meghatározásukat övező küzdelem a társadalmi világ legitim módon történő felosztásának eltérő víziói közötti politikai és szimbolikus konfliktus része. Ebben az értelemben az etnicitás klasszifikációs gyakorlatok eredménye, ezek tétje annak meghatározása, hogy ki kategorizálhat, mely kategóriákat használjuk és milyen jelentéseket tulajdonítsunk az egyes kategóriáknak.¹⁵

Az etnicizált kategóriák és a csoportthatárok intézményesítése

A népszámlálás, a múzeum és a térkép hatalmi intézményeknek tekinthetők, amelyek meghatározzák azt, ahogyan egy gyarmatosító vagy nemzetiesítő államhatalom elképzeleli az általa kormányzott emberek természetét, örökségét és országuk földrajzát.¹⁶ A gyarmatokon az összeírások, népszámlálások mellett a nyelveket, szokásokat és kulturális

¹⁴ Rogers Brubaker: Csoportok nélküli etnicitás. In: Kántor Zoltán – Majtényi Balázs (szerk.): *Szöveggyűjtemény a nemzeti kisebbségekről*. Rejtjel, Budapest, 2005. 112–123. [Ethnicity without groups. *Archives Européennes de Sociologie*, 2002, 43:2, 163–189.]; David Turton: War and ethnicity. Global connections and local violence in North East Africa and former Yugoslavia. *Oxford Development Studies*, 1997, 25:1, 77–94.

¹⁵ Benedict Anderson: *Elképzelelt közösségek. Gondolatok a nacionalizmus eredetéről és elterjedéséről*. L'Harmattan – Atelier, Budapest, 2006 [Imagined Communities. *Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso, London, 1991]; Rogers Brubaker: *Ethnicity without Groups*. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2004; Uó et al.: *Nationalist Politics and Everyday Ethnicity in a Transylvanian Town*. Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2006; Richard Jenkins: *Rethinking Ethnicity. Arguments and Explorations*. Sage, London, 1997; Uó: *Social Identity*. Routledge, London – New York, 2004.

¹⁶ Anderson (2006) i. m. 138.

sajátosságokat feltérképező antropológusok, nyelvészek és misszionáriusok is hozzájárultak a csoportok közötti határok megrajzolásához. E gyakorlatok nem csupán az adó beszédésének, a fegyverforgató népesség és munkaerő toborzásának, a hatékony adminisztrációnak voltak az eszközei, hanem a modernizáló állam önmagáról alkotott képének is szerves részét képezték.¹⁷ A lakosság nyilvántartása nyelvi, vallási vagy politikai kategóriákba sorolás alapján történik, a kognitív identitáskategóriák meghatározása a társadalmi ellenőrzés és a politikai mobilizáció fontos alapját képezik.¹⁸ Kérdéses, hogy a felülről kijelölt kategóriákba soroltak milyen mértékben ismernek magukra a megnevezések alapján – e tekintetben az állam gyakran kényelmetlen helyi társadalmi realitásokba ütközik. Benedict Anderson szerint „a népszámlálás mögött az a fikció húzódik meg, hogy az mindenkire kiterjed és mindenkinek van benne egy [...] tökéletesen egyértelmű helye”, ami a többes elmosódott vagy módosuló önazonosulások leegyszerűsítésére és az átfedések kiküszöbölésére ösztönzi a kormányzatot.¹⁹ A társadalmi klasszifikáció korántsem tekinthető ártatlan gyakorlatnak, hiszen befolyásolja a közbeszéd értelmezési kereteit, határokat jelöl ki és új lojalitásstruktúrák kialakításán, gazdasági, politikai és kulturális mederbe terelésén keresztül elősegíti a korábban képlékeny és viszonylagos identitáskategóriák rögzülését.²⁰ Az állam az elképzelt kategóriák és térképek alapján szervezi meg az oktatást, az igazságszolgáltatást, a közegészségügyet, a közbiztonságot és a bevándorlásügyi hivatalt, vagyis olyan intézményi környezetet hoz létre, amely közvetíti és mederbe tereli a társadalmi választásokat.²¹

A kategóriák intézményesítésének nem csupán kényszerítő, hanem konstitutív szerepe is van. Az indiai népszámlálási gyakorlat 1870 és 1931 között egy olyan „identitásrácsot” (*identity grid*) húzott rá a rendkívül összetett, heterogén társadalmi mintázatra, melynek kategóriái a poli-

¹⁷ Peter Pels – Oscar Salemink: Introduction. Locating the Colonial Subjects of Anthropology. In: Uők (eds.) *Colonial Subjects. Essays on the Practical History of Anthropology*. University of Michigan Press, Ann Arbor, 2000. 1–52.

¹⁸ Maria Todorova: Introduction. Learning Memory, Remembering Identity. In: Uő (ed.): *Balkan Identities. Nation and Memory*. Hurst, London, 2004. 1–24, 10.

¹⁹ Anderson (2006) i. m. 140.

²⁰ Katherine Verdery: Ethnicity, Nationalism, and State-Making. In: Hans Vermeulen – Cora Govers (eds.): *The Anthropology of Ethnicity* i. m.

²¹ Anderson (2006) i. m. 140–142; Rogers Brubaker: *Nacionalizmus új keretek között*. L'Harmattan – Atelier, 2006. 32–33. [*Nationalism Reframed. Nationhood and the Nationalist Question in the New Europe*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.]

tika központi elvévé varázsolták a csoportkülönbségeket. Ez a gyakorlat, amint arra Arjun Appadurai rámutatott, instrumentálisnak bizonyult az etnikai alapú politika életre keltésében. Egyrészt elvezetett a kormányzati munka kapcsán alkalmazott arányos képviselő elvéhez, másrészt az elkülönülő hindu és muszlim választókerületek létrehozásához, amelyekben az egyes vallási csoportok tagjai kizárólag saját csoportjuk jelöltjeire szavazhattak.²² Az antikolonialista küzdelmek során a képzett „bennszülött” elit gyakran felvette és használni kezdte a gyarmatosítók által használt címkéket és a médián, illetve a politikai szervezeteken keresztül sikeresen szólította meg mindazokat, akik e címkék által megjelölt csoportok tagjaiként váltak láthatóvá.²³ Ruanda példája mutatja, hogy milyen súlyos következményekkel járhat az etnicitás intézményesítése. A belga gyarmatosítók 1931-ben vezették be a hutu, tuszi vagy twa azonosságot nyilvántartó személyi igazolványokat. A függetlenné válást követően is továbbélt az etnikai azonosító kártya használata, ami az 1994-es népirtás idején gyakorlati jelentőségre tett szert. A ruandai társadalom férfiági leszármazási logikáját követve az apa azonosító kártyája határozta meg a vegyes házasságból született gyerekek hovatartozását és lehetséges célponttá válását. A vidéken élők többsége tudta szomszédairól, hogy ki hová tartozik, a városokban vagy az országhatáron viszont csak az igazolványból derült ki a motozásnak alávetett, egyaránt kinyarwanda nyelvet beszélő, keresztény vallást gyakorló, azonos hagyományokkal és ünnepekkel rendelkező ruandaiak etnicizált identitása.²⁴

²² Arjun Appadurai: *Modernity at Large*. University of Minnesota Press, Minneapolis – London, 1996. 127–131.

²³ Szingapúrban például valamennyi állampolgár a kínai, indiai, maláj és egyéb kategória valamelyikébe tartozik, ami meghatározza például azt, hogy milyen nyelven tanulnak az iskolában. A gyarmati klasszifikáció azokon a helyeken is tovább él, ahol a dekolonizációs folyamat megfordította a korábbi hierarchiát, például Srí Lankán, ahol a szingalézok kerültek domináns helyzetbe a britek által kedvezményezett tamilokkal szemben. Anderson a dél-kelet ázsiai brit gyarmatok kapcsán jelenti ki: „az alávetett népesség a megkülönböztetésen alapuló iskolák, bíróságok, klinikák, rendőrségek és a bevándorlási hivatalok rácsán úgy áramlott át, hogy mindeközben olyan ‘közlekedési szabályok’ alakultak ki, amelyek idővel való társadalmi tartalommal töltötték meg az állam korábbi fantáziáit.” Anderson (2006) i. m. 142; Nyíri et al. (2008) i. m.

²⁴ Paul J. Magnarella: Recent Developments in the International Law of Genocide. An Anthropological Perspective on the International Criminal Tribunal for Rwanda. In: Alexander Laban Hinton (ed.): *Annihilating Difference. The Anthropology of Genocide*. University of California Press, Berkeley, 2002. 310–322.

Az Oszmán Birodalom és a millet-rendszer

Az Oszmán Birodalomban a *millet*-rendszer vallási hovatartozás alapján sorolta be a népességet az egyházi vezetők alá tartozó adminisztratív egységekbe. A privilegizált helyzetet élvező muszlimok közvetlenül a szultáni bürokrácia irányítása alatt voltak, az adófizetésre kötelezett nem-muszlim alattvalók az ortodox keresztény, az örmény (monofizita), a zsidó és a katolikus keresztény *millet* valamelyikéhez tartoztak.²⁵ A Porta elsősorban az adó beszedésében és a katonák toborzásában volt érdekelt és toleranciát tanúsított a viszonylagos autonómiával rendelkező vallási közösségek iránt. A *millet*-rendszer homogén vallási kategorizálása természetesen nem tükrözte a helyi társadalmi dinamikákat, az áttérések gyakoriságára – a hiedelmek politikai és katonai érdekekhez való igazítása – utaló források azonban jól mutatják a vallási határvonalak átjárhatóságát, képlékenységet.²⁶ A misszionáriusi jelentések arról számolnak be, hogy esetenként egész katolikus közösségek férfitagjai tértek át a muszlim hitre, feleségnek azonban ez esetben is gyakran választottak maguknak keresztény nőt. A katolikus hívek megfogyatkozásának okaira is kitérő leírások azt az elképzelést támasztják alá, hogy az adó elkerülése és a társadalmi mobilitási lehetőségek kihasználása állt a 17. századdal kezdődően tömeges méreteket öltő vallási áttérések háttérében. A balkáni népcsoportok közül a legnagyobb arányban az albánok tértek át a muszlim hitre, aminek a háttérében az önkéntesség és a kényszer elemei keveredtek. A gazdasági ösztönzők, a földtulajdon és az alacsonyabb adó reménye, a hétköznapi interakciók és az igazságszolgáltatási eljárás során a nem-muszlimokat érő hátrányos megkülönböztetés, illetve a népi vallások összehangolására képes bektasi rend népszerűsége egyaránt szerepet játszott az áttérésekben.²⁷ Az oszmán hatóságok megtévesztésére az albán férfiak jelentős része „kriptokeresztény” volt, a 17–18. században, akik áttérésének őszinteségéről az adószedők sem voltak mindig

²⁵ Duijzings (2000) i. m. 27–28; H. T. Norris: *Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and the Arab World*. London, Hurst & Company, 1994. Hugh Poulton: The Muslim experience in the Balkan states, 1919–1991. *Nationalities Papers*, 2000, 28:1, 45–66.

²⁶ Ralph Grillo: *Pluralism and the Politics of Difference. State, Culture, and Ethnicity in Comparative Perspective*. Oxford University Press, Oxford, 1998.

²⁷ Bieber (2000) i. m. 21–23.

meggyőződve, csak felületesen iszlamizálódott.²⁸ Amennyiben a feleség kereszténynek vallotta magát, otthonában a pap lelki gyakorlatot folytathatott, amelyen titokban a család férfitagjai is részt vehettek. Albert Doja szerint a vegyes vallási hovatartozású felek házassága esetén párhuzamos leszámazási elv volt érvényben, vagyis a fiúgyermeket muszlimként, a lánygyermeket keresztényként nevelték fel. A feleség keresztény kötődése és a családon belüli nemek alapján történő vallási különbségtételnek fontos szerepe volt kriptokereszténység fenntartásában.²⁹

A nemzetiesítő államok megjelenése előtt Koszovó térségében a vallási kötődés nem szilárd, koherens hiedelemrendszeren vagy erős vallási meggyőződésen alapult, hanem elsősorban a helyi közösséghez, társadalmi hálózathoz való tartozáson, és az áttérési dinamikák is ehhez igazodtak. A vallás tehát a helyi közösségen keresztül közvetítendő konformitás, Dino Abazović kifejezésével *belonging without believing* (hit nélküli hovatartozás), muszlimnak vagy kereszténynek lenni az adott családi, rokonsági vagy területi közösséghez való tartozáson alapult.³⁰ A római vagy isztabuli egyházi vezetők által megkövetelt dogmatikus vallási hiedelmek és sziklaszilárd ideológiai kötődés helyett inkább a népi vallásosság volt jellemző. Az ugyanazon szentek tiszteletében és szentélyek látogatásában is testet öltő szinkretizmus elfogadhatóvá tette a különböző értékrendszerek összeegyeztetését és azt, hogy egyének vagy családok más vallásra térjenek át vagy akár két valláshoz is tartozzanak egyidejűleg – az egyikhez nyilvánosan, a másikhoz titokban. A dogmatikus vallási hiedelmek és a sziklaszilárd ideológiai kötődés helyett inkább a népi vallásosság volt a jellemző, valamint a nagymértékű szinkretizmus, amely nem csupán egyazon szentek tiszteletében és szentélyek látogatásában nyilvánult meg. Elfogadhatóvá tette a különböző értékrendszerek összeegyeztetését és azt, hogy egyének vagy családok más vallásra térjenek át vagy akár két valláshoz is

²⁸ A koszovói szerbek egy része pedig – szintén a hatóságok félrevezetése miatt – jellegzetes albán fejfedőt, *plis*t viselt. Csaplár–Degovics Krisztián: Szerb–albán konfliktus a mai Koszovó területén (i. u. 7. sz. – 1914). Hozzászólás a *Függetlenség és autonómia* között. Koszovó: európai és magyar perspektívák c. konferencián. MTA Nemzeti Stratégiai Tanulmányok Programbizottsága – Európa Intézet, Budapest, 2007. április 13. www.balancer.hu

²⁹ Albert Doja: Instrumental Borders of Gender and Religious Conversion in the Balkans. *Religion, State & Society*, 2008, 36:1, 55–63, 60.

³⁰ Doja (2008) i. m. 55–56; Conference ‘Inter-religious understanding’, Forum of Tuzla Citizens, Trebinje, December 6–9, 2006. www.forumtz.com

tartozzanak egyidejűleg – az egyikhez nyilvánosan, a másikhöz titokban.³¹ Mindez ellentmond annak az esszencializáló megközelítésnek, amely a középkorra vetíti vissza a vallások közötti határvonal szigorú rögzítettségét, illetve keresztények és muszlimok évszázadok óta tartó konfliktusának a keretébe helyezi a koszovói háborút. Ez utóbbit cáfolja az a tény is, hogy a 19. század végi szerb tisztogatások célpontjai katolikus albánok voltak.³² Természetesen kényszerű áttérésre is volt példa. A Porta ellen fellázadt ortodox albánok az 1877–78-as orosz-török háborút követően, a szintén fellázadt katolikus albánok pedig még a 17. század végén vívott osztrák-török háború után választhattak az iszlám hitre térés vagy a kivégzés között, miután a Porta helyreállította a rendet.³³

Az albán nemzetiesítés és határkijelölés dilemmái

A 19. századi közép- és kelet-európai nemzeti mozgalmak új koncepció alapján igyekeztek meghatározni a nemzeti közösség kereteit, a nyelvet téve a legfontosabb határjelzővé és a más közösségektől való elkülönülés kritériumává.³⁴ A görög, a szerb és a bolgár nemzetépítési folyamatban a vallás továbbra is fontos identitásjelző maradt, az oszmán *millet*-k váltak az új nemzeti közösségek magjaivá és az ortodox egyház tevékenyen részt vett a nemzetiesítő diskurzusban.³⁵ A vallási szempontból szunnita és bektasi muszlimokra, katolikus és ortodox keresztényekre tagolódó albánok esetében is történt kísérlet a nemzet szakralizálására, azonban végső soron a nyelv tett szert különös jelentőségre.³⁶ A nemzeti egység

³¹ Bieber (2000) i. m. 23. Milenko Filipović: Folk Religion among the Orthodox Population in Eastern Yugoslavia. *Harvard Slavic Studies*, 1954, 2, 359–374; Klaus Roth: Toward 'Politics of Interethnic Coexistence'. Can Europe Learn from the Multiethnic Empires? *Ethnologia Europaea*, 1999, 29:2, 37–52, 41.

³² Judah (2000) i. m.

³³ Doja (2008) i. m. 62.

³⁴ Schöpflin György: Nyelv és etnikum Közép- és Kelet-Európában. In: Uő: *A modern nemzet*. Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2003. 106–119.

³⁵ Duijzings (2000) i. m. 28–32.

³⁶ Naim Frashëri a bektasi közös nemzeti egyházzá tételével kívánta egységbe kövacsolni az albánokat. A 19. század második felében alkotó költő szerint a bektasi rend megszűntethette volna a vallási torzsalkodásokat és áthidalhatta volna az iszlám és a kereszténység közötti különbségeket. 1898-ban megjelent *Qerbelaja* című epikus műve, melyben mozgósítani igyekezett az oszmán uralommal szembeni érzéseket, párhuzamos vonásokat mutat a szerb Koszovó-mítosszal. A történet szerint az 680-as kerbelai csatában elesett Husszein, Mohamed unokája halála

megteremtése előtt komoly akadályt jelentett az albánok vallási megosztottsága. A Prizreni Liga idején (1878–81) az albánok által lakott négy *vilajet* egyesítését, önkormányzati jogokkal ellátását és itt hivatalos nyelvként az albán bevezetését célul kitűző mozgalomban együtt dolgoztak katolikus és muszlim albánok, a vallási alapú konfliktusok azonban lassan oldódtak fel. Aleksandër Stavre Drenova (írói nevén Asdreni) felhívása a vallási viták lezárására a megmaradt területek megmentése érdekében Koszovó 1912-es szerb annektálását követően jól mutatja az albán nemzeti egység létrehozásának az akadályait.³⁷ Az 1878-as berlini kongresszus résztvevői tagadták az albán nemzeti mivolt létjogosultságát, véleményük szerint az albánok csupán egy földrajzi régió lakói, akiket nem illet meg az önrendelkezés joga, tekintettel törzsi és vallási különbségeikre.³⁸

A Valonában (olasz; albán: Vlorë) gyűlésező albánok 1912. november 28-án kinyilvánították Albánia függetlenségét, mivel a balkáni háborúk végén küszöbön álló török vereség miatt nem látták biztosítva jogaik, szokásaik és érdekeik védelmét. A Balkán Liga ezzel szemben igyekezett megakadályozni az albán állam létrejöttét.³⁹ A munkáját az év végén megkezdő londoni külügyminiszteri konferencián gyors megegyezés született Albánia függetlenségéről, határainak kijelölését (lásd I. melléklet) azonban nyelvi, etnográfiai és geostratégiai érvek heves összecsapásai nehezítették meg. A döntések következtében Albánia viszonylag homogén állam lett,⁴⁰ ugyanakkor jelentős számú albán maradt Albánia határain kívül Koszovóban, Macedóniában, Szerbiában, Montenegróban és Görögországban. Koszovó hovatartozása viszonylag gyorsan

előtti látomászerű álmában választhat: szövetkezik Yazid kalifával, ami egyenlő az árulással, vagy továbbra is ellenszegül, ami a halálát jelenti. Amint Lázár fejedelem is a menyeyi királyságot választja Rigómezőn (*Kosovo Polje*) az evilági helyett, úgy Husszein is mártírhálalt szenved, csatamezőn elszenvedett vereségén túl azonban erkölcsi győzelmet arat és közösségéért hozott áldozata bosszúállásra kell sarkallja a híveket. Ger Duijzings: Religion and the 'Politics' of Albanianism. Naim Frashëri's Bektashi Writings. In: Stephanie Schwandner-Sievers – Bernd J. Fischer (eds.): *Albanian Identities. Myth and History*. Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 2002. 63–69; Kühle – Laustsen (2006) i. m. 30–31.

³⁷ Duijzings (2002) i. m. 62.

³⁸ Henry Noel Brailsford: *Macedonia, its Races and their Future*. Methuen, London, 1906. 229.

³⁹ Romsics Ignác: *Nemzet, nemzetiség és állam Kelet-Közép- és Délkelet-Európában a 19. és 20. században*. Napvilág, Budapest, 1998. 142–148.

⁴⁰ Körülbelül 70 000 ember élt kisebbségben Albánia határain belül: montenegróiak, görögök, szerbek, macedóniaiak, vlachok és romák.

eldőlt: Szerbia nem juthatott ki a tengerpartig, viszont egyik nagyhatalom sem kívánta megfosztani a legendás 1389-es rigómezei csata helyszínétől vagy háborút kockáztatni Koszovó miatt. A helyi realitásokat kevésbé figyelembe vevő határkijelölés gyakorlati problémákat okozott a határvidéken élő nomád és vándorló albán törzseknek, ugyanis szezonális legelőhelyeik kettő vagy több különböző államba kerültek és az új határok korlátozták mozgásukat és hagyományos piacakra való eljutásukat. Koszovó egyik legfontosabb piaci központjában, a Szerbiához került Dibra (albán; macedón: Debar) városában élő szerbek megakadályozták a városba való szabad bejutást, ami komoly gazdasági nehézséget okozott a környező albániai területen élő parasztnak.⁴¹

Szkutari (török; albán: Shkodra, görög: Skodra) kérdésében az osztrák álláspont az volt, hogy Albániához kell csatolni, mivel Szkutari az észak-albániai parasztnak áruinak fontos felvevőpiaca, ráadásul a katolikus vallás és az albán nyelv dominál a városban. Az orosz érv szerint Szkutari a montenegrói királyság központja volt a 14–15. század során, ezért Montenegróhoz kell csatolni. A kompromisszumos osztrák ajánlat Rigómező, a dečani ortodox kolostor, illetve Ipek (török; albán: Pejë, szerb: Peć) és Dibra városa mellett Prizrent is felkínálta Szerbiának Szkutariért, noha az az albán nacionalizmus fontos szimbóluma. Gjakovë (albán; szerb: Đakovica) kapcsán a szerbek azt hangoztatták, hogy Gjakovë és a környéke nem „albán”, az itt élő albánok ugyanis valójában szerb eredetűek, akik az oszmán uralomért cserében áttértek a muszlim hitre, majd később felvették az albán nyelvet. Ez az érv az ún. *Arnautsá*-elméletre épül, amelyet a 19. század végén fejlesztettek ki szerb történészek, geográfusok és etnográfusok, akik az erőszakkal iszlamizált majd albanizált szerb, vagyis az *arnautsá* kategóriáját a népszámlálási statisztikákban is felhasználták egy-egy területi egység szerb többségének alátámasztására.⁴² A priština (szerb; albán: priština) szerb konzulátus

⁴¹ Nicola C. Guy: Fixing the Frontiers? Ethnography, Power Politics and the Delimitation of Albania, 1912 to 1914. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 2005, 5:1, 27–49, 32, 41–44. Az egyes települések elhelyezkedéséhez ld. I–II. mellékletet, valamint ezen lapszámban Juhász Adrienn Lilla tanulmányát.

⁴² Az *Arnautsá*-elmélet fő képviselője, Jovan Tomić szerint a koszovói szerbek 1690-es „nagy kivándorlása” nem öltött olyan tömeges méreteket, mint azt korábban tudni vélték, ehelyett a szerb egyházi struktúra 18. század második felében bekövetkezett összeomlásának hatására kezdetét vette a szerbek iszlamizálódása és albanizálódása. Ezt az értelmezési keretet a koszovói albánok etnikai identifikációjának aláásásában, az albánok szláv nyelven beszélő muszlimokká „varázsolásában”

által a priština-i szandzsákról készített 1905-ös összeírás tanúsága szerint az itt élők több mint felét, 200 000 főt az „albanizált muszlim szerbek” (*arnautasi*) teszik ki.⁴³ Végül az osztrákok német támogatással albán és katolikus jellege ellenére felajánlották Szkutariért Gjakovét, holott az albán nacionalizmus éppen itt volt a legerősebb.⁴⁴

A továbbiakban határkijelölő bizottságokat hoztak létre az Albánia északi és déli határai kapcsán felmerült vitás kérdések eldöntésére. A bizottság tagjai felhatalmazást kaptak arra, hogy döntéseiket etnográfiai alapon, a nyelvi szempontok figyelembe vételével, a vitatott falvak lakóival készített interjúk alapján hozzák meg. A bizottsági tagok valójában elsősorban nagyköveteik álláspontját tükrözték, etnográfiai „leleteiket”, miként Nicola C. Guy megállapítja, felülírták a geopolitikai célok.⁴⁵ A „terepen” hamar kiderültek az etnicitás manipulálására irányuló kísérletek. Az egyik látogatás alkalmával például görögül beszélő, görög zászlókat lobogtató gyerekek fogadták a bizottság tagjait, ám amikor az egyik osztrák küldött elhajít egy maréknyi pénzt, albánul kezdtek el civakodni.⁴⁶ A bizottság belátta, hogy hiba egyedül a nyelvet tekinteni mérvadó kritériumnak a határok megállapításakor és bizottság vezetője táviratban kérte, hogy a nyelvi mellett vegyék figyelembe a nemzetiségi, a földrajzi tényezőket, a gazdasági és a stratégiai szempontokat is. Az etnográfiai határok kijelölése problematikusnak bizonyult, egyrészt a hatalmi politika befolyása, másrészt a szakértelem, a megbízható források és térképek, illetve a helyi társadalmi viszonyok ismeretének a hiánya miatt.⁴⁷

reménykedő politikusok hasznosították a 19–20. század fordulója óta. Az I. világháborút követően ebből a tézisből kiindulva tették lehetővé az albánok szerb nyelvű oktatását, muszlim tanárok alkalmazásával. A szélsőséges nacionalista retorika a szlávból törökké váló átalakulásként, a keresztény „vér” és „tej” elárulásaként értelmezte a szláv eredetű emberek iszlám hitre áttérést, kizárta az „emberek” sorából a muszlim szlávokat és vallási kötelességnek, szent és megtisztító cselekedetnek tekintette az ellenük való fellépést. Doja (2008) i. m. 56–57; Duijzings (2000) i. m. 16–17.

⁴³ Csaplár-Degovics (2007) i. m. 13–14.

⁴⁴ Guy (2005) i. m. 33.

⁴⁵ Uo. 35.

⁴⁶ Uo. 39.

⁴⁷ A határvidékeken sokan kétnyelvűek voltak, otthon albánul beszéltek, nyilvános tereken görögül. Ennek oka az, hogy nem létezett külön albán egyház és írott nyelv sem egészen 1908-ig, az albán ábécé kodifikálását és a latin írásmód alkalmazását megelőzően. Az iskolai oktatásban még újnak számított az albán nyelv tanulása. Guy (2005) i. m. 39–42.

Jugoszláviai népszámlálások, koszovói valóságok

Ha összevetjük a jugoszláv idők népszámlálási kategóriáit a koszovói társadalmi realitásokkal, hamar kiderül, hogy a társadalmi, kulturális és politikai határok egyértelműségét és egybevágóságát ideálisnak tekintő nemzetiesítő vagy etnicizáló elképzeléseket nagyon nehéz megvalósítani.⁴⁸ Koszovó esetében az egyébként is komoly definiálási problémát okozó „kisebbség”, „etnikai csoport”, „nemzet” vagy „nemzetiség” fogalmak nehezen értelmezhetők. A koszovói népszámlálási adatokat tartalmazó táblázatból kiderül, hogy hosszú időtartamra vonatkoztatva a koszovói albánok népességén belüli aránya nő, míg a szerbeké jelentősen lecsökkent (lásd II. melléklet). Amíg 1953-ban a szerbek alkották Koszovó népességének a 27,9%-át, 1987-re 10%-ra zsugorodott az arányuk.⁴⁹ Az albánokat 1918 és 1941 között nem ismerték el kisebbségként, csak 1945 után nyerték el a kisebbségi státust.⁵⁰ A Balkánon élő albánság csaknem felét kitevő, koszovói számszerű többségük ellenére is kisebbségnek minősülő albánok nem törődtek bele abba, hogy kisebbségként kezeljék őket. A „nemzeti” (szerb: *narod*; albán: *komet*) státus elérésére törekedtek, a Jugoszlávián belüli legnagyobb nem-szláv kisebbségként joggal hivatkoztak arra, hogy arányukat tekintve többen vannak, mint a „nemzetnek” minősülő macedónok és montenegróiak, sőt megközelítik a szlovénok és a boszniai muszlimok lélekszámát.⁵¹ Az albánok számszerű többségük alapján nem tekintették magukat kisebbségnek Koszovóban. A szerbek, habár arányukat tekintve kisebbségben voltak Koszovóban, nem fogadták el ezt az értelmezést, abból kiindulva, hogy Koszovó jogi-

⁴⁸ Eriksen (1993) i. m. 114.

⁴⁹ Valon Murati et al.: *Actors and Processes of Ethno-National Mobilization in Kosovo*. European Academy, Bolzano, 2007. 32–33; Sabrina P. Ramet: *Nationalism and Federalism in Yugoslavia, 1962–1991*. Indiana University Press, Bloomington – Indianapolis, 1992.

⁵⁰ Az albán ellenállás formái: húszas években a *kaçak*-mozgalom; II. világháborúban *Skanderbeg* SS-egység. Ugyanekkor Koszovó, Nyugat-Macedónia és az Albán királyság olasz felügyelet alatti egyesítésekor 170 albán elemi iskola létesült. Aydin Babuna: *The Albanians of Kosovo and Macedonia*. *Nationalities Papers*, 2000, 28:1, 67–92.

⁵¹ Az 1981-es népszámlálás eredményeit lásd a következő oldalon található táblázatban. Az albánok bojkottálták az 1991-es népszámlálást, becslések szerint azonban ekkorra lélekszámuk elérte a boszniai muszlimokét és meghaladta szlovénokét. Murati et al. (2007) i. m. 38, 43–44.

lag a Szerb Szocialista Köztársaság része, amelyen belül a szerbek többséget alkotnak és így Koszovón belül is e többség részét képezik.⁵²

Népszámlálási adatok Koszovóban 1948 és 1981 között

Népszámlálás	Összesen	albán	szerb	montenegrói	muszlim	török	roma	egyéb
1948	733 820	498 242 (68,5%)	171 914 (23,6%)	28 050 (3,9%)	6 679 (1,3%)	1 315 (0,2%)	11 230 (1,5%)	7 746 (1%)
1953	808 141	524 529 (64,9%)	189 869 (23,5%)	31 343 (3,9%)	6 241 (0,8%)	34 583 (4,3%)	11 904 (1,5%)	8 845 (1%)
1961	963 988	646 605 (67,2%)	227 016 (23,6%)	37 588 (3,9%)	8 026 (0,8%)	25 764 (2,7%)	3 202 (0,3%)	15 761 (1%)
1971	1 243 988	916 167 (73,7%)	228 261 (18,4%)	31 555 (2,5%)	26 351 (2,1%)	12 244 (1%)	14 593 (1,2%)	14 516 (1,1%)
1981	1 584 440	1 226 736 (77,4%)	209 497 (13,2%)	27 028 (1,7%)	58 562 (3,6%)	12 513 (0,7%)	34 126 (2,1%)	15 978 (1%)

Forrás: Murati et al. (2007) i. m. 38.

Az 1974-es alkotmány bevezette a „nemzetiségi” státust (szerb: *narodnosti*; albán: *kombësi*), amelyet el is nyertek az albánok. E nemzeti kisebbség és nemzet közé eső kategóriát részint azzal a céllal hozták létre szerb nyomásra, hogy megelőzzék az albánok „nemzeti” státust célzó törekvéseit, ami lehetővé tette volna a saját köztársaság megalapítását. A számbeli arányokat mellőző politikai döntés értelmében Koszovo – a Vajdasághoz hasonlóan – továbbra is a Szerb Szocialista Köztársaság belüli autonóm tartománynak minősült, melyet nem illetett meg az önrendelkezés joga.⁵³ A jugoszláv társadalmi kategóriák hierarchiájának élén álló nemzetnek azok a csoportok minősültek, akik többséget képeztek a köztársaságukon belül, amely anyaországuk is volt egyben. A szerbek, a horvátok, a szlovénok, a macedónok és a montenegróiak mellett 1971-től a boszniai muszlimok is megkapták a nemzeti

⁵² Murati et al. (2007) i. m. 41.

⁵³ Howard Clark: *Civil Resistance in Kosovo*. Pluto Press, London, 2000. 41.

Népszámlálási adatok Jugoszláviában 1961 és 1991 között
(%-ban, a teljes népesség kivételével)

	1961	1971	1981	1991
szerb	42	39,7	36,3	36,2
horvát	23,1	22,1	19,8	19,7
muszlim	5,2	8,4	8,9	10
albán	5	6,4	7,7	9,3
szlovén	8,5	8,2	7,8	7,5
macedón	5,6	5,8	6	5,8
montenegrói	2,8	2,5	2,6	2,3
jugoszláv	1,7	1,3	5,4	3
egyéb	6,1	5,6	5,5	6,2
teljes népesség	18 549 291	20 522 972	22 427 585	23 528 230

Forrás: Susan Woodward: *Balkan Tragedy. Chaos and Dissolution after the Cold War*. Brookings Institution Press, Washington, DC, 1995. 32.

státust.⁵⁴ A nemzetiségi kategóriába esők anyaországukon kívül éltek és nem rendelkeztek a szecesszió jogával. Az 1971-ben Jugoszlávia népességének 10,8%-át kitevő nemzetiségek közé tartoztak a koszovói albánok, a vajdasági magyarok, a törökök, a szlovákok, a bolgárok, a románok, a rutének, a csehek és az olaszok.⁵⁵ A romák ki voltak zárva e kategóriák közül, a föderális egységek nem biztosítottak kollektív jogokat a romák-

⁵⁴ A „muszlim” (*Muslimani*, nagy M-mel) kategória ez esetben nem vallási identitásjelző, hanem a nemzeti státust kifejező kategória. 1968-ban Adil Zulfikarpašić javasolta a „bosnyák” megnevezés használatát és így a vallási és nemzeti kategóriák különválasztását, a kommunista vezetést azonban ezt nem hagyta jóvá. Véleményük szerint a „bosnyák” kategória használata azt sugallta volna, hogy Bosznia-Hercegovina a bosnyákok nemzeti otthona, ami sértette volna a boszniai szerbek és horvátok érdekeit. A Bosnyák Tanács (*Bošnjački sabor*) 1993 szeptemberében bevezette a „bosnyák” (*Bošnjak*) kategória hivatalos használatát ez az etnonímia 1995-ben az új boszniai alkotmányba is bekerült. Mindazonáltal a „muszlim” megnevezés továbbra is gyakran előfordul a mindennapi beszélgetésekben. A „bosnyák” (*Bošnjak*) fogalom eltér a „boszniai” (*Bosanac*) kifejezéstől, amely magában foglalja Bosznia-Hercegovina valamennyi lakóját. Xavier Bougarel, Elissa Helms and Ger Duijzing: Introduction. In: Xavier Bougarel et al. (eds.): *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*. Ashgate, Aldershot, 2006. 1–35; Tone Brंगा: *Being Muslim the Bosnian Way. Identity and Community in a Central-Bosnian Village*. Princeton University Press, Princeton, 2002. 27; Michael A. Sells: *The Bridge Betrayed. Religion and Genocide in Bosnia*. University of California Press, Berkeley, 1996.

⁵⁵ Judah (2000) i. m. 37.

nak, egyedül Macedónia alkotmánya nyújtott nekik a többi nemzetiségével megegyező státust.⁵⁶

A koszovói és a macedóniai albánok eltörökösítésének a kísérlete illusztrálja a kategóriák jelentésének az ellenőrzéséért folytatott küzdelmet, a manipulálás lehetőségét és a demográfia etnopolitikai térbe helyezését. A népszámlálási adatokból úgy tűnhet, mintha 1948 és 1953 között megsokszorozódott volna a törökök száma Koszovóban (1 315 vs. 34 583).⁵⁷ A valóságban az 1950-es években albánok ezrei nyilvánították magukat töröknek azért, hogy Törökországba emigrálhassanak. A Tito és Sztálin közötti kenyértörés 1948-ban amellet, hogy megterhelte Jugoszlávia és Albánia viszonyát, a jugoszláviai albánok helyzetében is negatív változásokat idézett elő. Ez a politikai és a gazdasági diszkrimináció mellett albán nyelv iskolák bezárásában, albán értelmiségiek, történelem- és nyelvtanárok elleni intézkedésekben, albán ünnepi megemlékezések és szimbólumok használatának a tiltásában nyilvánult meg. 1950 után szerb kampány kezdődött az albánok eltörökösítéséért azzal a céllal, hogy megváltozzon Koszovó szerbek szempontjából „kedvezőtlen” etnikai összetétele és felgyorsuljon az albánok törökországi kivándorlása. Tito és Mehmet Fuat Köprülü török külügyminiszter által 1953-ban újraélesztett 1938-as jugoszláv-török egyezmény rögzítette a jugoszláviai albánok Törökországba való kivándorlási feltételeit és lehetővé tette tömeges migrációjukat.⁵⁸ 1953 és 1957 között csaknem 195 000 albán kényszerült elhagyni otthonát és kivándorolni Törökországba, a migrációs hullám az 1960-as évek közepén hagyott alább.⁵⁹ A törökök talán a leginkább privilegizált kisebbségnek számítottak Koszovóban, 1974-ben a szerb és az albán mellett a török is Koszovó hivatalos nyelve lett és sor került új török nyelvű iskolák létesítésére is. Ez összefügghet a belgrádi hatóságok azon törekvésével, hogy a török identifikációt támogassák a koszovói és macedóniai albánok albániai albánoktól való megkülönböztetésére és politikai befolyásuk növekedésének ellensúlyozására.⁶⁰ A törökök helyzetétől jelentősen eltért a romák helyzete, akiket a megélhetési problémák mellett

⁵⁶ Murati et al. (2007) i. m. 42.

⁵⁷ Ezzel egyidejűleg Macedóniában is látványosan megnőtt a magukat törökként definiálók száma (1948: 95 940 vs. 1953: 203 000).

⁵⁸ Babuna (2000) i. m. 6970. Židas Daskalovski: Claims to Kosovo. Nationalism and Self-Determination. In: Florian Bieber – Židas Daskalovski (eds.): *Understanding the War in Kosovo*. Frank Cass, London, 2003. 13–30.

⁵⁹ Duijzings (2000) i. m. 26; Murati et al. (2007) i. m. 33–37.

⁶⁰ Duijzings (2000) i. m. 18; Murati (2007) i. m. 48.

erőszakos atrocitásoknak is ki voltak téve az albánok részéről. Ez egyrészt azzal függ össze, hogy többségük szerb nyelven beszél, másrészt szerb etnopolitikai vállalkozók többször is politikai célok érdekében mozgósították őket az albánokkal szemben. 1989-ben például egy belgrádi demonstráción részt vevő koszovói romákról közvetített a média, akik az albánokba is bevesződő képek tanúsága szerint Koszovó autonómiájának eltörlése mellett tüntetve kiáltották: „Mögötted állunk, Slobo!”⁶¹

Végül érdemes megemlíteni néhány közösséget, amelyekre a homogenizálásra törekvő etnicizáló vagy nemzetiesítő logika anomáliaként tekint, illetve amelyek jól illusztrálják a társadalmi változások által alakított identitásdinamikákat. A Prizren közelében fekvő hegyvidéken élő, muszlim vallású gorániai szláv eredetűnek tartják magukat, akiket a jugoszláv hatóságok 1939-ben még a „nem-szláv” kategóriába soroltak be, feltehetően vallási hovatartozásuk miatt. Gora lakói tehát „muszlim szlávok”, akik muszlim családnevüket szláv formájúra változtatták (például Sherifi helyett Šerifović). Habár 1945 után „albanizálták” őket, az 1971-es és 1981-es népszámláláson pedig muszlimként határozták meg önmagukat, a helyi *Goranci* megnevezést tartják a legpontosabb öndefiníciónak. 1999 előtt még közel 18 000-re volt tehető a számuk.⁶² Az Orahovac környékén élő, muszlim vallású albán családok többsége szlavofón, nem beszél albánul, hanem egy szláv nyelvjárást használ. 1921-es népszámlálás során az I. világháborút és a Szerb–Horvát–Szlovén Királyság megalakulását követő politikai közegben az orahovaci muszlim albánok többsége „szerbnek” vagy „horvátnak” nyilvánította magát.⁶³

Kanun és vérbosszú: a helyi szokásjog és a „hagyomány” instrumentálizálása

A koszovói albánok etnikai csoportképződését vallási alapon elképzelő, esszencializáló megközelítések figyelmen kívül hagyják a klántársadalom helyi szerveződési formáját, azt a tényt, hogy a klánkötelékek gyakran átszelik a vallási megosztottság vonalait – sőt akár az etnikai és nemzeti kategóriákat is – és a rokonsági szolidaritás megelőzi a lojalitás más formáit. A *kanun*, az albán szokásjog, amely az Oszmán Birodalom év-

⁶¹ Claude Cahn – Tatjana Perić: *Roma in the Kosovo Conflict*. European Roma Rights Center, Budapest, 1999. <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=798> (2008. június 15.)

⁶² Duijzings (2000) i. m. 27; Murati et al. (2007) i. m. 48.

⁶³ Duijzings (2000) i. m. 73.

századaiban zavartalanul szabályozta a közösséget érintő helyi kérdéseket, a jugoszláv időszakban sem tűnt el teljesen. Tito halálát követően például, amikor a koszovói területekre fokozatosan kiterjedt a szerbek által meghirdetett szükségállapot, az öregek tanácsa azonnal kihirdette a vérbosszúszünetet. Aki ezt megszegte, azt a falu köteles volt elpusztítani és a házát lerombolni. Az albán szokásjog az emberi élet valamennyi területét szabályozza a bölcsőtől a koporsóig,⁶⁴ elsőbbséget élvez az iszlám és a kereszténység tanításai előtt⁶⁵ és a falusi közösségekben a mai napig alakítja a társadalmi viszonyokat.⁶⁶ A Lekë Dukagjin a legismertebb és legnagyobb területen érvényes szokásjogi törvénykönyv, amelyet Shtjefan Gjeçovi jezsuita pap állított össze 1933-ban. Hatvan évvel később ferences szerzetesek nyomtatták ki ismét, az amerikai albán diaszpóra tagjai pedig angol nyelvre is lefordították.⁶⁷ A bonyolult társadalmi szerveződés háztartás vagy nagycsalád és törzs közötti egysége a *fis*, amit klánnak vagy nemzetségnek lehetne lefordítani, ez a *kanun* szabályai szerint

⁶⁴ Ismail Kadare albán író szavaival: „A *Kanún* erősebb, mint amilyennek látszik. A hatalma mindenhová elér, átkel a földeken és a mező határain; utat vág magának a házak alapjaiba, a sírokba, a templomokba, az ősvényekre, a piacokra, az esküvőkre, felkúszik a hegyi legelőkre és még magasabbra, egészen az égig, ahonnan eső formájában visszaereszkedik, és megtölti a vízmosságokat, amelyek a gyilkosságok bő harmadáért felelősek.” Ismail Kadare: *Kettőtörté aprílis*. Ulpius-ház, Budapest, 2000 [1982]. 22–23.

⁶⁵ Az albán szokásjog egyes kérdésekben felülírta az iszlám jogot. Amíg például a Korán engedélyezi a házasságot az apa testvérének a lányával, a *kanun* szabályai szerint ez vérfertőzésnek számít és erkölcstelen.

⁶⁶ Az albánok körében éveken át terepmunkát folytatott Berit Backer a helyieket az általa megfigyelt társadalmi jelenségek okairól faggató kérdéseire mindig a következő választ kapta: *ashtu kemi ligji*, vagyis „ezek a szokásaink”. Berit Backer: *Behind stone walls. Changing household organization among the Albanians of Kosova*. Dukagjini Balkan Books, Pejë, 2003 [1979]; Edith Durham: *High Albania*. Edward Arnold, London, 1909; Janet Susan Reineck: *The past as refuge. Gender, migration, and ideology among the Kosova Albanians*. University of California, Berkeley, 1991; Stephanie Schwander-Sievers: The enactment of ‘tradition’. Albanian constructions of identity, violence and power in times of crisis. In: Bettina Schmidt & Ingo Schroeder (eds.): *Anthropology of Violence and Conflict*. London, Routledge, 2001. 97–120.

⁶⁷ Az albánok által lakott területek északi részén használatos gheg nyelvjárásban írt szokásjogi gyűjtemény tizenkét fejezetre bontva, ezek 1263 paragrafusba szedve taglalja az egyház, a család, a házasság, a tulajdon, a munka, az örökösödés, az adott szó, a becsület, a támadás, a bűncselekmények, az Öregek Tanácsa és a kivételes esetek kérdéskörét.

mindig kívülről bővül és a klánon belüli férfi ágat (vérvonal) és női ágat (tejvonal) különböző jogok és előnyök illetik meg.⁶⁸

A több háztartás egyesüléséből létrejött klán számos tevékenység, így a hadviselés, a vérbosszú vagy a belső viták rendezésének az alap-egysége. Amennyiben a több klánból álló törzs kudarcot vall a politikai ügyekben való döntéshozatal és konszenzuskeresés során, a klán az a legnagyobb társadalmi szegmens, amely kiválasztja a tagjaira érvényes cselekvési módot. A klánon belül exogámia működik, a nők számára általában a férj klánjában való tagság válik meghatározóvá. A klánsszolidaritást meghatározza a közös – bizonyos esetekben, például menekültek befogadását követően fiktiivvé váló – vérségi kötelék, a szomszédsági és a gazdasági együttműködés, a közös vallásgyakorlás, az ünnepeken, szertartásokon és rítusokon való közös részvétel, a vérbosszúban és a háborúban részt vevő férfiak tettei által meghatározott közös társadalmi presztízs és a közös politikai sors.⁶⁹ A vérségi köteléken alapuló klánrendszer mellett jelen van egy területi hovatartozáson alapuló rendszer is. Pal Doçi történész szerint a *kanun* adminisztratív irányítása alatt álló alapegység nem a klán, hanem egy-egy elkülönülő területi egység – *mal* „hegy” (albán) vagy *bajrak* „zászló” (török) – a lakosaival együtt. Előfordulhat, hogy névleg ugyanazon klánhoz tartozók külön falvakban és külön „zászlóközségekben” laknak, sőt más *kanun*-hagyománynak vannak alárendelve. Az északi nyelvjárást beszélő albánok által lakott térség egyes részein a helyi lakosok elsősorban a területből eredeztetik az identitásukat és a folyamatos migráció következtében gyenge a klánidentitás.⁷⁰ Számos példa létezik a gyakran a klán nevével azonos, a letelepedés helyét jelző

⁶⁸ A háztartás, klán, törzs és nemzet fogalmak viszonyáról remek áttekintést nyújt: Christopher Boehm: *Montenegrin Social Organization and Values. Political Ethnography of a Refugee Area Tribal Adaptation*. AMS Press, New York, 1982. 32–64. Schütz István: Maffiaállam a Balkánon? *Magyar Szó*, 2008. május 10.

⁶⁹ A háztartás, klán, törzs és nemzet fogalmak közötti viszonyról áttekintést nyújt Christopher Boehm: *Montenegrin Social Organization and Values. Political Ethnography of a Refugee Area Tribal Adaptation*. AMS Press, New York, 1983. 32–64. A háztartás, a klán és a törzs mérete történeti és helyi kontextustól függően változó. Amíg például montenegrói és koszovói viszonylatban a 20. század második felében 8–40 főre tehető a háztartások mérete, az oszmán időkben akár a 60–90 főt is elérhette, ami nagyobb biztonságot jelentett az egy háztartásban élők számára.

⁷⁰ Besnik Pula: Is it true that Kosova is a clannish society still regulated by the *Kanun*, or the customary law, and does not belong to the West? In: Anna di Lellion (ed.): *The Case for Kosova*. London – New York: Anthem Press. 179–183; Reineck (1991) i. m.

vagy egy dicső ősrre utaló albán családnevek megváltoztatására. A két világháború közötti időszakban számos albán család szlávósította a nevét úgy, hogy az apai nagypapa nevéhez illesztette a szerb-horvát *-ović* végződést. Az 1947-ben lehetővé tett szabad névválasztás eredményeként többen elhagyták a szlávos hangzású végződést a családnévről, többen eredeti lakóhelyük nevét vették fel.⁷¹

Az 1974-ben intézményesített koszovói autonómia 1989. március 23-i megszüntetése után az társadalmi és politikai kirekesztés, a polgárjogok sorozatos megsértése és az erőszakos cselekmények élesztően hatottak az albánok retradicionális folyamatára.⁷² A központi államhatalom meggyengülésével a posztszocialista átmenet az albánokat megosztó, erőszakos következményekkel járó törésvonalakat hozott a felszínre az 1990-es évek elején. Számos albán család került konfliktusba egymással a privatizáció és a korábban kollektívizált földtulajdonok újraelosztása kapcsán. Az egyenlőségi elven alapuló földosztási reform azoknak kedvezett, akik a kommunista rezsim idején jutottak földhöz, illetve együttműködtek a helyi párhivatalnokokkal. Az együttműködésre nem hajlandó, az 1944-es partizánakciókkal kezdődően vagyonelekbözással sújtott és erőszakos atrocitásoknak kitett egykori helyi elit leszármazottai viszont a tulajdonjogukra igen megbecsült helyet biztosító *kanunra* hivatkozva remélték korábbi földtulajdonuk visszaszerzését és politikai pozícióik legitimálását.⁷³ A nehezen megközelíthető hegyvidéken élő falusi közösségek hiába vártak a hivatalos közvetítőkre a vitás kérdések megoldásában – a központi állami ellenőrzés hiányában számos helyen életbe lépett a *kanun*, megjelentek az öregek tanácsai és átvették az ügyek irányítását.⁷⁴ A földtulajdonlás körüli viták és a helyi hatalmi viszonyok meghatározásáért

⁷¹ Ibid.

⁷² Janet Reineck: Seizing the Past, Forging the Present: Changing Visions of Self and Nation among the Kosova Albanians. *Anthropology of East Europe Review*, Vol. 11, Nos. 1–2 Autumn, 1993.

⁷³ 1944-től kezdve évtizedeken át folyt a központi hatalom hadjárata a helyi szokásjog, történelem, hagyomány, önkormányzati és vallásyakorlási formák közvetítésére alkalmas helyi elit ellen. Stephanie Schwander-Sievers: Times Past. References for the Construction of Local Order in Present-day Albania. In: Maria Todrova (ed.): *Balkan Identities. Nation and Memory*. Hurst, London, 2004. 103–128.

⁷⁴ Az Öregek Tanácsának a hatásköre csak a falu határáig terjed, onnan a másik falu öregjeinek a szava érvényesül.

folytatott küzdelem a vérbosszú tömeges méretű újraéledéséhez és a szokásjogi „hagyomány” instrumentalizálásához vezetett.⁷⁵

Az albán szokásjog szigorúan megkülönbözteti a vérbosszút és a gyilkosságot és megszabja, hogy melyek azok a konkrét esetek, amelyekben az elkövetett bűn vagy sértés vért kíván.⁷⁶ A vérbosszú a társadalmi ellenőrzés és a konfliktuskezelés egy formája a központi politikai hatalom nélküli társadalmi viszonyok között. Az emberi viselkedést formáló erőteljes társadalmi szankcióként működik egy olyan közegben, ahol nincsenek képzett rendőrök vagy bírók, sem börtönök.⁷⁷ Alapja az „arc megőrzése”, a személyes becsület és a klán hírnevének a fenntartása: a vérbosszú nem csupán elfogadható és legitim, hanem morális kötelesség a kedvező társadalmi megítélés és morális státus fenntartása érdekében. A klánok tagjai közösségi tulajdonként örködték a klán reputációja fölött és igyekeztek megrendszabályozni a klán azon tagját, aki viselkedésével csorbította a klán hírnevét.⁷⁸ A vérbosszú azzal kezdődött, amikor egy férfit megölt egy másik családhoz tartozó férfit – az elveszített vért meg kellett bosszulni, függetlenül az ölés indítékától és elkövetési módjától, kivéve a szokásjog által meghatározott sajátos eseteket.⁷⁹ A vérbosszú lebonyolításához tartozott, hogy huszonnégy órán

⁷⁵ Schwander-Sievers (2004) i. m. Vö. Edith Durham: *High Albania*. Edward Arnold, London, 1909.

⁷⁶ Vérbosszút vont maga után például a birtokhatárt jelző határkő vagy az ősök sírkövének az elmozdítása, a lányrablás vagy a menyecskerablás. Schütz (2008) i. m.

⁷⁷ Christopher Boehm a vérbosszú mellett felhívja a figyelmet a pletyka szerepére a társadalmi ellenőrzés fontos mechanizmusaként. A rendszeres, mindennapi információgyűjtés és feldolgozás rendszereként a pletyka olyan tudást raktároz el a közösséghez tartozók emlékezetében és olyan információáramlást tesz lehetővé az informális társadalmi hálózatokon keresztül, amely segíti annak eldöntését, hogy mi az, ami morálisan elfogadható és elfogadhatatlan a közösség megítélése szerint. Egyes ügyeket a hatóságok sosem képesek kideríteni, de „a falu tud róluk”. Christopher Boehm: *Blood Revenge. The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*. University Press of Kansas, 1986. 81–85.

⁷⁸ A lehetséges társadalmi szankciók közé tartozott például, ha nem beszéltek valakizhez, térd alatt nyújtották át neki a poharat, kizárták a klánból, tudatták vele hogy megölése esetén nem állnak érte bosszút, nyíltan kritizálták, elűzték ideiglenesen vagy véglegesen, kivégezték vagy bírósági eljárás során gazdasági szankcióval sújtották és pénzzel, jószággal vagy fegyverrel fizettették meg vele az okozott kárt.

⁷⁹ Klánon belül elképzelhetetlen volt a vérbosszú, mivel egy klán nem gyűjthetett vért önmagától, egyazon törzshöz tartozó két klán között azonban előfordulhatott. Ez esetben a törzs más klánjai igyekeztek kibékíteni a vért és nyomás alá helyezték a két klánt a megbékélés érdekében. Különböző törzshöz tartozó felek között generációkon át elhúzódhatott a vérbosszú. Boehm (1983) i. m. 65.

belül hírnököt küldtek a sértő félhez, hogy az adott naptól kezdve vérrel tartozik a sértett családjának.⁸⁰ A felek ki is egyezhettek, mindenkinek megvolt a pontos az ára és értéke, a vér megbékítése azonban lassú folyamat volt. Mielőtt a „jó emberekből” álló öregek tanácsa elé került volna az ügy, a vérbosszúban álló feleknek meg kell egyeznie arról, hogy hajlandóak kibékülni. Három egymást követő fegyverszünet után már valószínű volt, hogy eredményes lesz a megbékélés. A magas morális státusnak örvendő és pártatlan hírben álló bírák a nyilvános meghallgatásokat és a tanúvallomásokat követően hozták meg ítéletüket.⁸¹

1990 és 1997 között koszovói albán értelmiségiek és társadalmi aktivisták nemzetközi NGO-k támogatásával tömeges méretű megbékélési rítusokat szerveztek a vérbosszúban álló családok között. Mivel a megbékélési mechanizmus olyan eleme a *kanunnak*, amely összeegyeztethető az állampolgárral és az NGO-k szempontjaival, e békéltető missziókat nemzetközi támogatás övezte.⁸² Anton Çetta etnográfus kezdeményezésére kezdte el a „vért kibékítő” tevékenységét a legjelentősebb koszovói mozgalom. A többszáz vérbosszúban álló család között néhány év leforgása alatt 1200 vérbosszút sikerült lezárni.⁸³ A vérbosszú egyes esetekben „emlék nélkül” (*pa kujtim*), tulajdonvitából eredő új konfliktusok nyomán bontakozott ki, más esetekben több generáció elteltével „emlékkel” (*më kujtim*) éledtek újra a régi sérelmek.⁸⁴ A koszovói háború közegében megbékéltek egymással a vérbosszúban álló albán családok, hogy

⁸⁰ Ide kapcsolódik a *besa* fogalma, amit adott szónak fordíthatnánk. Ha valaki megszegte a *besát*, vérrel tartozott. A *kanun* azt is szabályozta, hogy hol lehet várni a kiszemelt és a lövések előtt figyelmeztetett áldozatot. Általános *besa* védte „az összes malmot negyven lépés sugarú körön belül, valamint a vízeséseket minden irányban négyszáz lépésnyire, mivel a malmok vagy az alázúduló víz zajától a kiszemelt áldozat nem hallaná meg a bosszúálló figyelmeztető kiáltását – a *Kanún*-nak valóban mindenre gondja volt.” Kadare (2000) i. m. 143.

⁸¹ Boehm (1986) i. m.

⁸² Albániában a shkodrai Pjeter Ndreki által vezetett, nemzetközi médiafigyelmet keltett „nemzeti megbékélési misszió” vérbosszúk százait zárta le. A misszió működését nemzetközi adományozók irodával, számítógéppel és terepjáróval támogatták.

⁸³ Tanya Mangalakova: *The kanun in present-day Albania, Kosovo, and Montenegro*. International Centre for Minority Studies and Intercultural Relations, Sofia, 2004. 10; Antonia Young: *Forgiving the Blood. Towards Cross-border Reconciliation and Environmental Co-operation in the Balkans*. Colgate University, New York, 2006. 7.

⁸⁴ Arra is van példa, hogy két család között 80 éve tart a vérbosszú láncolata, ennek során 32 gyilkosság elkövetésére került sor. Mangalakova (2004) i. m. 11; Schwandner-Sievers (2004) i. m.

közösen harcoljanak a szerbek ellen.⁸⁵ 1999-ben az UÇK-ba (*Ushtria Çlirimtare e Kosovës* = Koszovói Felszabadítási Hadsereg) való besorozás feltétele volt a *besa* odaadása, vagyis a vérbosszú lezárása.⁸⁶ A NATO beavatkozását, a visszatelepülést és bosszúállást követően azonban ismét előtört a vérbosszú gyakorlata. A koszovói háború vége és 2003 között 40 vérbosszúhoz köthető gyilkosságról számolt be az Emberi Jogok és Szabadságok Védelméért Tanács.⁸⁷ Egy prishtinēi parlamenti képviselő így fogalmazott: „a koszovói albán társadalom a Lekë Dukagjin és a jogrenden alapuló állam között áll. Soha nem volt saját államunk. Koszovónak volt autonómiája és saját igazságszolgáltatási rendszere, de ezt az albánok sosem tekintették a sajátjuknak, követték tehát a saját törvényeiket.”⁸⁸

A koszovói albánság mellett a diaszpórában – elsősorban Angliában, Németországban, Svájcban és Kanadában – élő, Koszovóból származó albánok körében is hivatkozási alap volt a *kanun* egy-egy gyilkosság elkövetésekor vagy a vérbosszútól való félelem említése a menedékhelyért folyamodás indokaként. A hegyvidéken vagy modern városi közegben élő albán családok mellett a diaszpórában élők életét is a vérségi kötelek és a közösségi szolidaritás, kizárólagos rokonsági és klán-lojalitások határozzák meg oly módon, ami premodernnek tűnik számos nyugati megfigyelő szemében. A külföldön élő és az otthon maradó albánok között állandó interakció zajlik, elsősorban az interneten keresztül.⁸⁹ A Németországban élő Gani Geci esete illusztrálja, hogy a nemzetközi szereplők és a média közvetítő szerepet játszhatnak a konfliktusban álló családok megbékéltetésében a bosszúállást és a „vér kielégítését” egyaránt szabályozó szokásjogi mechanizmus felhasználásával. Az egykor az UÇK kötelékében harcolt, Rugova-párti Geci azt követően kereste

⁸⁵ Afrikai terepen kutató antropológusok világítottak rá a szegmentáris társadalom szerveződési formára, beszámolóikból kiderül, hogyan egyesül ideiglenesen kettő vagy több, egymással időnként bosszúban álló helyi csoport, amikor külső ellen-séggel szembeesik. A szegmentáris logikát jól érzékelteti a szomáliai polgárháborúra utaló szólás: „Én a fivérem ellen vagyok, a fivérem és én az unokatestvéreink ellen vagyunk, és az unokatestvéreink, a fivérem és én mindenki más ellen vagyunk.” Idézi: Eriksen (2001) i. m. 64.

⁸⁶ Judah (2000) i. m. 99.

⁸⁷ Fatos Bytyci: *Blood Feuds Revive in Unstable Kosovo*. Balkan Crisis Report, No. 481, 19 February 2004.

⁸⁸ Mangalakova (2004) i. m. 11.

⁸⁹ Anna di Lellio: *Empire lite as a swamp. Transitions*, 2005. 1. 63–80. <http://www.ulb.ac.be/is/045-6/DiLellio.pdf> (2008. július 13.); Schwandner-Sievers (2004) i. m.

fel 2002-ben Anna di Lellio ideiglenes médiabiztost,⁹⁰ hogy a Koszovói Közszolgálati Televízió előző éjjel bemutatott egy UÇK-s harcostársáról, az 1998-ban lelőtt Abedin Rexháról („Sandokan parancsnok”) megemlékező dokumentumfilmet. A filmben megszólaltatott, sokak által háborús hősöknek tekintett volt UÇK-tagok „a szerb elnyomók ellen harc közben elkövetett orvtámadás” áldozataként emlékeztek Rexhára. Habár köztudott volt, hogy Rexha nem orvtámadásban, hanem lövöldözésben halt meg, és Gecit soha nem érte a gyilkosság vádja, mégis három ízben kíséreltek meg ellene orvtámadást 1998 óta Rexha feltételezett bosszúálló. Fivére, Halil Geci elmondása szerint az egész családot megfenyegették, félelemben éltek, ő például évek óta nem engedte meg a gyerekeinek, hogy a házon kívül játszanak, testvérei – orvtámadástól tartva – soha nem utaztak sötétedés után. Mivel köztudott volt, hogy Gani Geci részt vett a lövöldözésben és meg is sebesült, az igazság filmbeli változata egyenértékűnek tűnt a bosszúra való felbujtással. Az ideiglenes médiabiztos közvetítésével az a megoldás született, hogy a tévéállomás igazgatója a fő adásidőben sugárzott hírműsor végén bocsánatot kért, ha bárkit is megsértett a Rexha halálához vezető események téves bemutatásával. Halil Geci javaslatot tett egy Rexha meggyilkolását más szemszögből bemutató tévéfilm elkészítésére, amiből kiderül, hogy egy cívódást követően először Rexha lőtt váratlanul Gani Gecire. Azt is indítványozta, hogy a filmben felajánlja személyes segítségét az elhunyt családjának és hozzájárul Rexha gyerekeinek az iskoláztatási költségeihez.⁹¹

A *kanunra* való hivatkozás „újratermeli a jelentésrendszert, amelyben a presztizs és a társadalmi státus helyi politikái, a gazdasági erőforrások ellenőrzése és az erőszak alkalmazása, illetve az attól való félelem összekapcsolódik”.⁹² A *kanun* meghatározza a helyi társadalmi rendet és hierarchiát, amelyben például a földhöz, tekintélyhez, társadalmi kapcsolatokhoz és házassági lehetőségekhez való hozzáférést az egyén és családja „értéke” határozza meg. A gyilkosság és a megbékélés rituáléjának, a társadalmi státust meghatározó helyi gyakorlatoknak egyaránt a *kanun*

⁹⁰ Anna di Lellio töltötte be 2001 és 2003 között az UNMIK és az EBESZ által létrehozott ideiglenes médiabiztosi hivatalt (*Temporary Media Commissioner*), melynek feladatai közé tartozott a független és demokratikus média létrehozása Koszovóban, illetve annak megakadályozása, hogy a média részt vegyen a koszovói szerbek kiűzésére felszólító kampányban.

⁹¹ Anna di Lellio (2005) i. m. 73–74.

⁹² Schwandner-Sievers (2004) i. m.

a hivatkozási alapja. Amíg az idősek, papok, helyi önkormányzati képviselők a megbékélési eljárásokkal a kollektív morális tekintélyt és békét igyekeztek biztosítani a közösségen belül, addig a fiatalok körében sokan az új típusú, csempészettel és egyéb bűncselekményekkel összefüggő konfliktusokban alkalmazott erőszak igazolására hivatkoznak a *kanunra*.⁹³ Bizonyos érdekcsoportok a *kanunra* vagy a kommunista időszakot megelőző társadalmi rend emlékezetére való hivatkozással terjesztették ki ellenőrzésüket a helyi társadalmi rend fölé.⁹⁴ A koszovói albán értelmiség hangsúlyozza, hogy a *kanun* nem kínál egyértelmű, egyenlőségben alapuló és kiszámítható helyi alternatívát az állami jogrenddel szemben. A fiatalok, akiket a tévéadások és a külföldi csapatok jelenléte révén új globális hatások érnek, egyre inkább idegennek érzik a helyi szokásjogot és amint az alábbi példa mutatja, csekély az esélye a múlt önszabályozó fogalmain alapuló helyi társadalmi rend fenntartására. A vérboszszúban álló családok közül az, amelyik „vérrel tartozik”, kénytelen elmenekülni, elbújdosni vagy a házában maradni, ami súlyos hatással jár a család keresőképességére nézve.⁹⁵ Az oktatás jelentősége fontos lehet a vérboszszú gyakorlatának a megszüntetésében.

1999 tavaszán-nyarán, a koszovói menekültkrízis idején Albánia és Koszovó hegyvidéki határszakaszainál számos helyi támadásra és erőszakos cselekményre került sor az Albániába menekült koszovói albánok és a monitoring-feladatot ellátó nemzetközi egységek ellen. Az atrocitások elkövetői a *kanun* logikáját követték, amikor legitimnek vélt módon rablás céljából megtámadták a nem a közösséghez tartozó „idegeneket”. Tekintettel azonban a vendégszeretetre az albán média által is közvetített nemzeti hagyományára, valamint arra, hogy az albániai városokban élő albánok többsége támogatta a menekülteket, a határközeli helyi deviancia az albániai kormányzatot erőszakmonopóliuma helyi kiterjesztésére, speciálisan kiképzett rendőri erők térségbe küldésére ösztönözte 1999 nyarán.⁹⁶

⁹³ Egyes elképzelések szerint a *kanunra* hivatkozás leple alatt került sor politikai leszámolásokra Rugova és Haradinaj hívei között, illetve a *Der Spiegel* egyik szerzője koszovói *cosa nostrá*ról írt cikket. Koszovói értelmiségiek és Schütz István azonban cáfolják ezeket a felvetéseket és amellet érvelnek, hogy a szokásjogot betartó közösségekhez nem köthető a kábítószer-csempészs és a leánykereskedelem elterjedése. Mangalakova (2004) i. m. 13; Schütz (2008) i. m.

⁹⁴ Schwandner-Sievers (2001) i. m.

⁹⁵ Young (2006) i. m. 8.

⁹⁶ Schwandner-Sievers (2001) 101.

A „Legendás Parancsnok” és az albán emlékezetpolitika

Prekazban az 1990-es évek elején Shaban Jashari, „Anton Çetta jobbkeze” vezetésével a vérbosszúban álló helyi családokat megbékéltető rituálékra került sor. A Jashari család birtoka azonban másról vált nevezetessé: 1998. március 5–7. között nehéztüzérséggel felfegyverkezett különleges szerb rendőri alakulatok itt gyilkolták meg otthonában Adem Jasharit, az UÇK egyik alapítóját, vezetőjét és családjának mintegy ötven tagját. Az Ibrahim Rugova elnök civil ellenállásától eltérően erőszakot alkalmazó, ekkor még kis létszámú és marginális helyzetű UÇK ezt követően koszovói és diaszpórában élő albánok ezreit toborozta gerillaakciói számára. A „Legendás Parancsnok” (*komandant legjendar*) félig lerombolt *kullája*⁹⁷ szinte azonnal kultikus helyé, nemzeti zarándoklatok célpontjává és az idegen elnyomókkal szembeni ellenállás szimbólumaként az albán nemzeti identitás szakrális forrásává vált.⁹⁸ Az egyetlen túlélő, Adem Jashari tizenegy éves, Besarta nevű unokahúga elbeszéléséből a túlerőben lévő ellenséggel szembeni hősiesség koherens története állt össze hamarosan a helyi tanárok és újságírók közreműködésével. A mézszárlásról szóló korai híradások is egy új korszak eljöveteléről szóltak, egy olyan fordulópontonról, ami az elnyomás felől a szabadság felé mozdítja el a történelem kerekét.⁹⁹ Abban az évben több mint háromszázan estek áldozatul szerb támadásoknak, a Jasharik példája azonban kivételes: visszalöttek. Az addig döntően a ellenállás civil formáját választók közül rengetegen csatlakoztak önként a fegyveres ellenállókhöz.

Az ellenállás során elesettek társadalmi besorolásuk szerint „a nemzet mártírjai” (*dëshmorët e kombit*) és nem muszlim hitükért meghalt mártírok (*shahid*), noha a Jasharik például a koszovói albánok többségéhez hasonlóan muszlimok voltak.¹⁰⁰ Eltérő a helyzet Boszniában, ahol a bosnyákok körében az áldozatok kategorizálására használt fogalmak egyfajta hierarchikus rendet fejeznek ki, melynek élén a legnagyobb tiszteletnek örvendő *shidek* állnak, őket követik a nem-muszlim katonai áldozatok,

⁹⁷ A *kulla* torony alakú, erődszerű kőház, apró lőrésre emlékeztető ablakkal.

⁹⁸ Anthony D. Smith: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identities*. Oxford University Press, Oxford, 2003.

⁹⁹ Anna di Lellio – Stephanie Schwandner-Sievers: The Legendary Commander. The Construction of an Albanian master-narrative in post-war Kosovo. *Nations and Nationalism*, 2006, 12:3, 513–529, 516.

¹⁰⁰ Lellio – Schwandner-Sievers (2006) i. m. 518.

végül a civil áldozatok. Érdeemes hangsúlyozni ezt a különbséget, ugyanis jelzi, hogy a koszovói albánok politikai vezetői különös figyelmet fordítottak arra, nehogy intézményes formában bármelyik vallással azonosuljon a koszovói albán közösség.¹⁰¹ A bosnyákok körében a reislamizációs vagy deszekularizációs folyamat során az iszlám vette át a „testvériség és egység” ideológiai funkcióját, a muszlim hovatartozás a politikai és katonai elitképzés feltételévé vált.¹⁰² A bosnyákok elleni etnicizált erőszak, a „muszlimként”, „törökként” való külső megbélyegzés, illetve a „nyugat” kezdeti közömbössége kedvező terepet kínáltak a vallás politikai instrumentalizálásának. A szerbek, horvátok és bosnyákok közötti csekély kulturális különbségek is elősegítették a vallási és az etnikai kategória megfeleltetését, azt, hogy a vallási hovatartozás váljon a saját csoport megkülönböztetésének leginkább mobilizálható keretévé.¹⁰³ A koszovói albán etnopolitikai vállalkozók ezzel szemben igyekeztek elkerülni az iszlámra való hivatkozást, amely alááshatta volna a vallásilag tagolt albánság egységét és a nem-muszlim vagy ateista albánok támogatását.¹⁰⁴ A vallási alapú identifikáció ezen kívül támadási felületet adott volna az albánokat muszlimként észlelő vagy láttatni kívánó szomszédos államok

¹⁰¹ Ivan Iveković: Nationalism and the Political Use and Abuse of Religion. The Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States. *Social Compass*, 2002, 49:4, 523–536, 532.

¹⁰² Xavier Bougarel: Death and the Nationalist. Martyrdom, War Memory and Veteran Identity among Bosnian Muslims. In: Xavier Bougarel et al. (eds.): *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*. Ashgate, Aldershot, 2007. 167–191.

¹⁰³ Ennek sikerét jelzi a *šehid*-kultusz elterjedése, külön muszlim katonai brigádok létrejötte és az a fajta retorika, amely a muszlim vallási hagyományok és az iszlám örökség elpusztításában láttatta a bosnyákokat ért népirtás célját (*samo zato što smo muslimani* – „csak azért, mert muszlimok vagyunk”). Lásd például Alija Izetbegović 1994 októberi beszédét a zenicai 7. Muszlim Brigád előtt.

¹⁰⁴ Az UÇK által alapított Kosovapress hírügynökség 1999. december 29-én kritikusan foglalt állást az iszlám fundamentalizmust képviselő szervezetek koszovói tevékenysége kapcsán. A nyilatkozat megállapítja, hogy a köziskolákban a gyerekek tanulmányait kiegészítő hittanórák anyagát segítségnyújtási programok mögé bújít külföldi iszlám szervezetek állítják össze. „Itt az ideje, hogy az albán mecsetek elszakadjanak az arab kapcsolataiktól és annak, hogy az albán kultúrán és szokásokon alapuló iszlámot alakítsunk ki.” International Crisis Group: *Religion in Kosovo*. ICG Balkan Report, no. 105. Prishtina – Brussels, 31 January 2001, 6. www.crisisgroup.org/library/documents/report_archive/A400226_31012001.pdf (2008. június 15.)

politikusainak.¹⁰⁵ Szerb ortodox egyházi vezetők eleve vallási konfliktus keretébe helyezték a koszovói konfliktust, a vélt „iszlám veszéllyel” való összehangolt riogatás jelentős mértékben csökkenthette volna a függetlenedési mozgalom nemzetközi támogatásának az esélyeit.¹⁰⁶ Végül az oszmán birodalommal szembeni ellenállás és a köztiszteletnek örvendő, egy pristinai körútnak is nevet adó Teréz anya emlékezete is szűkíti a vallási mobilizációs lehetőségeket.¹⁰⁷

A Jashari család túlélő tagjai, rokonai, barátai és egykori UÇK-tagok, veterán szervezetek, politikusok, helyi tanítók, újságírók mint „emlékezetvállalkozók” a washingtoni Vietnami Veteránok emlékhely mintájára felépítették az Adem Jashari emlékezet-komplexumot.¹⁰⁸ A kommemoratív táj egyik leglényegesebb eleme az UÇK embleájával keretezett monumentális szoborkompozíció, amely fegyverével és töltényövel a vállán ábrázolja Adem Jasharit, mellette látható bátyja, Hamzë és apja, Shaban Jashari, valamint két UÇK-katona harci pózban. Az Adem Jasharit ábrázoló óriásposzteren felirat hirdeti, hogy „[[Jashari] él!” (*Ai është I gjallë!*). Az emlékezet helyét albán nemzeti zászlók tarkítják és sírkövek, melyek a generációs és nemi szempontok alapján meghatározott hagyományos albán társadalmi hierarchiát tükrözik. Az ajándékboltban kapható ajándéktárgyak híven érzékeltetik a büszke, erős harcosként megjelenített Szkander bég és Adem Jashari közé vont párhuzamot, csak amíg a középkori hőst lóháton, az UÇK parancsnokát motorbiciklijén

¹⁰⁵ Draper, Stark: The Conceptualization of an Albanian Nation. *Ethnic and Racial Studies*, 1997, 20:1, 123–144.

¹⁰⁶ Hasonló okokból a macedóniai albánok vezetői sem hasznosították a vallási hovatartozást a politikai mozgósítás eszközeként. Ezzel szemben Sali Berisha elnök törekvéseinek köszönhetően Albánia 1993-ban az Iszlám Konferencia tagja lett.

¹⁰⁷ Robert J. Donia: *Nationalism and Religious Extremism in Bosnia-Herzegovina and Kosovo since 1990*. International Institute for the Middle East and Balkan Studies, Ljubljana, 2007; International Crisis Group (2001) i. m. 7; Kühle – Laustsen (2006) i. m.; Murati et al. (2007) i. m. 63.

¹⁰⁸ A prekazi Adem Jashari emlékezet-komplexumra vonatkozó törvény megállapítja, hogy különleges nemzeti érdek fűződik a Koszovó és a tág értelemben vett albán nemzet számára „ontológiai, antropológiai, történelmi, kulturális és közpolgári jelentőségű” emlékezeti hely fenntartásához és védelméhez. A finanszírozásra vonatkozó rendelkezések mellett megtiltja a helyszínen a politikai pártrendezvények és tüntetések szervezését. Law on the announcement of the memorial complex with a special national interest ‘Adem Jashari’ in Prekaz. UNMIK/REG/2007/14, 01.03.2007. *Official Gazette of the Republic of Kosovo*, 1 April 2008, Pristina, 1. http://www.ks-gov.net/GazetaZyrtare/document/english/english_23.pdf (2008. június 15.)

láthatjuk, aminek félig elégett, rozsdás váza szintén megtekinthető.¹⁰⁹ A Jashari köré épülő kultikus tisztelet a nemzeti keretekben való gondolkodást hétköznapi gyakorlatokon és rutinokon keresztül újratermelő „banális nacionalizmusban” és az albán nemzeti mivolt mindennapi „fogyasztásában” is testet ölt. Koszovó-szerzte iskolákat, laktanyákat, tereket és utcákat, sőt díjakat, társadalmi mozgalmakat és sporteseményeket neveztek el róla, Jasharit népszerűsítő slágerek születnek, illetve tányérok, órák, képeslapok, naptárak, poszterek és kitűzők tömegei kerültek piacra Jashari képmásával.¹¹⁰

Jashari alakjának mitizálását elősegítette az a széles körben elterjedt vélekedés, miszerint a háborús hős november 28-án született, születésnapja tehát egybeesik az albán nemzeti ünneppel, amiben sokan a kiválasztottság jelét látták. Az UÇK 1999. november 28-án lépett először a nyilvánosság elé és kihasználva a szerb ellenőrzés végét, a nemzeti megemlékezés keretében a vörös-fekete, kétféjű sasos zászlót lengetve vont párhuzamot hőse, Adem Jashari szerbek elleni és Szkander bég (Kasztrióta György) oszmán megszállókkal szembeni fegyveres ellenállása között. Az UÇK az erőszakos ellenállást legitimáló emlékezet politikai hasznosításán keresztül ellennarratívát fogalmazott meg Rugova békés függetlenségi harcával szemben, a nemzet folytonosságának képzetét keltve a 15. századi és a jelenkori függetlenségi harc összekapcsolásával.¹¹¹ A „Legendás Parancsnok” kultuszára építő, két egykori UÇK-vezető, Hasim Thaçi (Koszovói Demokrata Párt) és Ramush Haradinaj (Szövetség Koszovó Jövőjéért) által is propagált emlékezetpolitika ceremóniákon, adománygyűjtésen, könyvkiadáson, kötelező jellegű iskolai kirándulások szervezésén és a média különféle csatornáin keresztül nyilvánul meg. Az UÇK kezdeményezésére a Miniszterelnöki Hivatal támogatásával megrendezett három napos, katonai parádéval és hagyományos zenével, táncsal tarkított ünnepség is részévé vált a pán-albán nemzeti identitás homogenizálását célzó törekvéseknek.

¹⁰⁹ Anna di Lellio – Stephanie Schwandner-Sievers: Sacred Journey to a Nation. The Construction of a Shrine in Postwar Kosovo. *Journeys*, 2006, 7:1, 27–49.

¹¹⁰ Michael Billig: *Banal Nationalism*. Sage, London, 1995; Jon E. Fox: *Everyday nationhood. Tradíciók a nacionalizmus kutatásában és az 'everyday' fordulat*. Előadás „Az etnicitás empirikus kutatásának dilemmái” című konferencián. MTA Kisebbségkutató Intézet, Budapest, 2008. június 11.

¹¹¹ Valur Ingimundarson: The Politics of Memory and the Reconstruction of Albanian National Identity in Postwar Kosovo. *History & Memory*, 2006, 19:1, 95–123, 112–113.

Az emlékezet instrumentalizálását és politikai versengési térbe helyezését jelzi, hogy Rugova pártja (Koszovói Demokratikus Liga) és követői nem vesznek részt az UÇK hőseit ünneplő megemlékezéseken, hanem saját megemlékezési formák létrehozásával Koszovó függetlenségének 1990-es kinyilvánítását, illetve a szerbek által meggyilkolt Rugova-párti értelmiségieket ünneplik.¹¹² Rugova kapott is bírálatot a parlamentben, amiért nem volt hajlandó tiszteletét tenni Adem Jasharik prekazi sírjánál az EU és Szerbia képviselőivel folytatott bécsi tárgyalásai előtt. Haradinaj viszont 2004-es miniszterelnökké történt kinevezése után rögvest meglátogatta a Jasharik *kulláját*, ahol hangsúlyozta, hogy a kormány soha nem felejt el mindazok múltját, akik az életüket áldozták a szabadságért.¹¹³ A politikai közeledés jeleként, illetve a fegyveres ellenállás szerepének elismeréseként is értelmezhető Fatmir Sejdiu gesztusa, aki Rugova 2006 januári halálát követően a pártelnök utódként a prekazi emlékhelyre látogatott. Az emlékezetpolitikai konfliktus hátterében részben az a kérdés állhatott, hogy ki rendelkezik kellő morális tekintéllyel Koszovó függetlenségének a kivívásához és Koszovó euroatlanti struktúrákba integrálásához. Ha látszólag a fegyveres ellenállásra épülő értelmezési keret válik is uralkodóvá, kritikai vélemények, alternatív narratívák is megfogalmazódnak vele szemben. Ezek szerint a domináns értelmezés, miközben kiemeli a harcoló férfiak szerepét, marginalizálja a civil ellenállásban aktívan részt vett és nemi erőszak áldozataivá vált nők szerepét a nemzetről folytatott diskurzusban. Etnocentrikus szemléletéből adódóan úgy szelektál a múltra vonatkozó elemek közül, hogy felejtésre ítéli, „kiradírozza” a koszovói albánok körében az 1970-es években rövid időre kialakult, az autonómiával járó politikai befolyásolás és társadalmi mobilitás lehetőségeiből eredő pozitív Jugoszlávia-kép emlékezetét.¹¹⁴

A „nemzetközi közösség” számára problematikus a Jasharik meggyilkolására építő emlékezetpolitika, mivel alkalmas egy egységes – albániai, koszovói, macedóniai, szerbiai és montenegrói – pán-albán identifikációs keret létrehozására és fenntartására,¹¹⁵ a függetlenedési

¹¹² Uo. 116–117.

¹¹³ *Haradinaj visits Jashari family in Prekaz*, UNMIK Social Media Monitoring Report, 21 January 2005. www.unmikonline.org

¹¹⁴ Ingimundarson (2006) i. m. 117.

¹¹⁵ A prekazi emlékezetkomplexumot látogató észak-albániai, macedóniai és diaszpórában élő albánok tömeges „zarándoklatai” alátámasztják ezeket az aggodalmakat.

harc katonai aspektusát domborítja ki, ráadásul kizáró jellege miatt nem alkalmas a kisebbségben élő szerbek, askáliak, egyiptomiak, romák, gorániak, törökök és bosnyákok inklúziójára. A multikulturális Koszovó vízióját propagáló USA képviselője kérést intézett a november 28-i ünnepnap jelentésének a megváltoztatására, ami lehetővé tenné, hogy az albán egység napja egyben a befogadás és a tolerancia ünnepe legyen.¹¹⁶ Az UNMIK várakozásaival szemben a szerb fenyegetés és kormányzati ellenőrzés enyhülése nem demobilizálta az etnocentrista, nemzetiesítő koszovói albán diskurzust és megkockáztatható, hogy a számos állam által elismert Koszovóban a közeljövőben sem várható az emlékezet denacionalizálódása. Amint arra Zygmunt Bauman felhívta a figyelmet, régen a a stabil identitások felépítése, most pedig az identitások rögzítettségének az elkerülése jelenti a problémát.¹¹⁷ Az emlékezetet territorializáló, etnikai-nemzeti közösséget szakralizáló, azonosság és különbözőség képeit felvillantó mítoszok – akár a rigómezei csatához kötődnek, akár a „Legendás Parancsnokhoz” – külső megfigyelő szemében irracionálisnak tűnhetnek, ám ez nem csökkenti azok képességét és hatóerejét a társadalmi valóság keretbe foglalására és az emberi gondolkodás és cselekvés befolyásolására.¹¹⁸ Az erőszakos konfliktus közegében erőteljesebb a szilárd, rögzített társadalmi határok és a „gyökerek” felé fordulás iránti igény – kérdéses, hogyan lehet konfliktusban álló közösségek esetében tágabb keretek között megalapozni az összetartozástudatot.¹¹⁹ Artemije püspök aggodalmai szerint „világos a Koszovó spirituális identitásának megváltoztatására és a szerb jelenlét valamennyi nyomának eltörlésére irányuló tendencia”, ami többek közt abban ölt testet, hogy a koszovói intézmények bizánci, koszovói, illír vagy ortodox jelzővel címkézik a szerb örökség részét képező műemlékeket és templomokat.¹²⁰

¹¹⁶ Ingimundarson (2006) i. m. 112–113.

¹¹⁷ Zygmunt Bauman: From pilgrim to tourist; or a short history of identity. In: Stuart Hall – Paul du Gay (eds.): *Questions of cultural identity*. Sage, London, 1996. 18–36, 18.

¹¹⁸ Anthony Cohen: *The Symbolic Construction of Community*. Tavistock, London, 1985. 99; Joanna Overing: The Role of Myth. An Anthropological Perspective. In: Geoffrey Hosking – George Schöpflin (eds.): *Myths and Nationhood*. Hurst, London, 1997. 1–18; Smith (2003) i. m. 134–137.

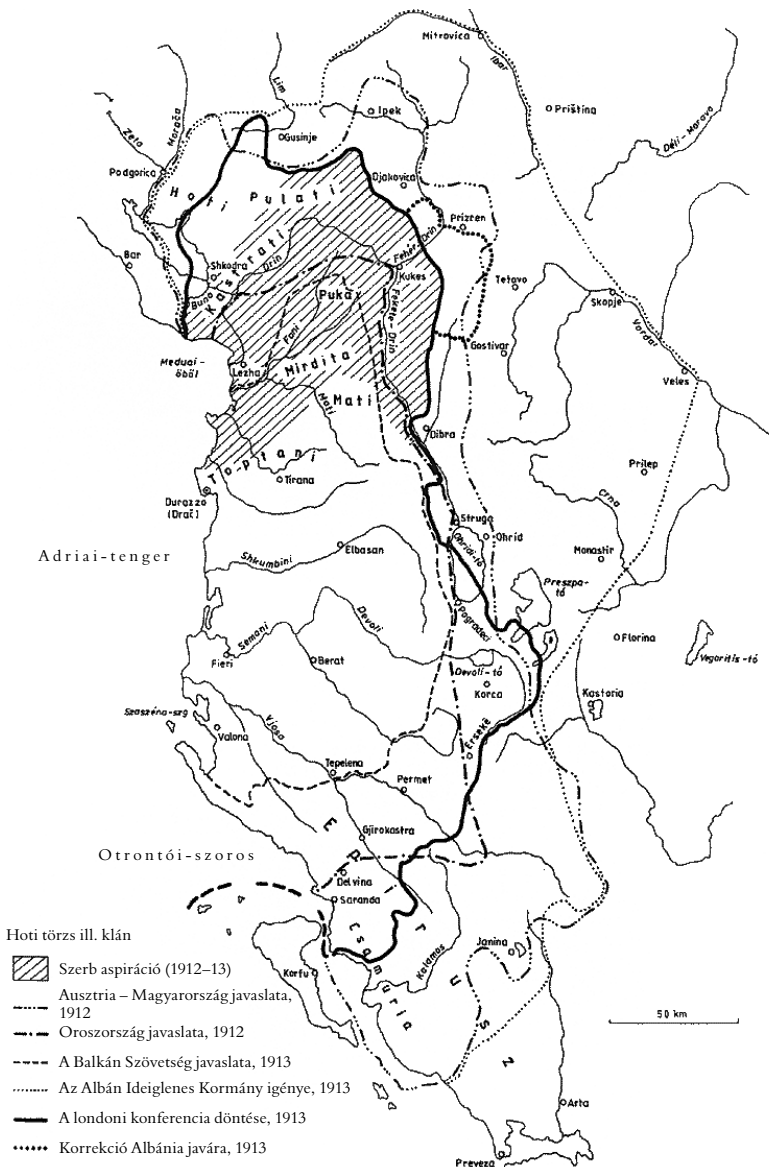
¹¹⁹ Ernesto Laclau: Universalism, particularism and the question of identity. In: J. Ratchmann (ed.): *The identity in question*. Routledge, London, 1995. 105.

¹²⁰ Serb churches will not be restored, *B92*, 15 February 2008. http://www.b92.net/eng/news/society-article.php?yyyy=2008&mm=02&dd=15&nav_id=47733 (2008. február 15.)

Habár 2008. június 11-én olyan himnuszt fogadtak el Koszovóban, aminek csak dallama van, szövege nincs, és így a szándékok szerint lehetővé tenné a koszovói szerbek azonosulását az új himnusszal, a multikulturális Koszovó képe illúzióknak tűnik.¹²¹

¹²¹ Az Ahtisari-terv szerint „minden szimbólumnak tükröznie kell Koszovó multietnikus jellegét”. Kosovo will hum national anthem, *Financial Times*, 12 June 2008. http://www.ft.com/cms/s/0/ccc535f8-37d8-11dd-aabb-0000779fd2ac.html?nclick_check=1 (2008. június 15.)

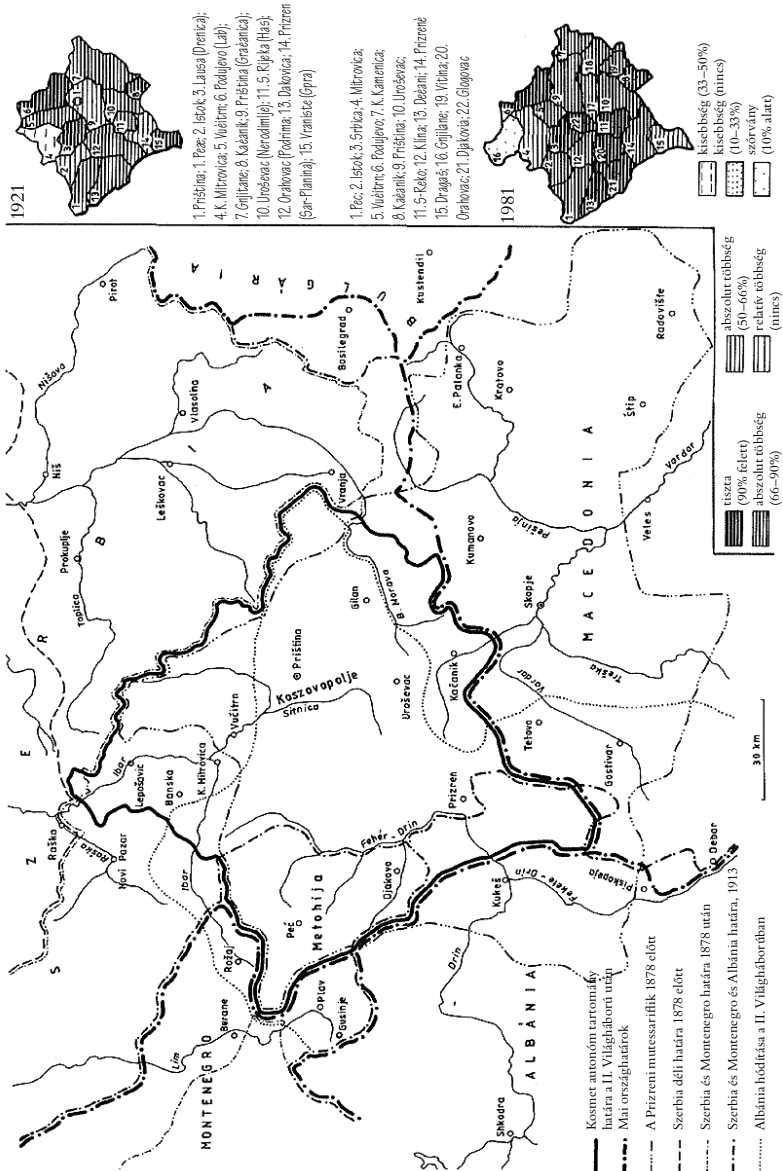
I. sz. melléklet: Albánia határainak a kijelölése



Forrás: Pándi Lajos: *Köztes-Európa 1763–1993.*

Térképgyűjtemény. <http://terkepek.adatbank.transindex.ro/legbelso.php3?nev=98> (2008. július 11.)

II. sz. melléklet: Albánok Koszovóban 1921 és 1981 között



Forrás: Pándi Lajos (2008) i. m. <http://terkepok.adatbank.transindex.ro/legelso.php?nev=257> (2008. július 11.)