

INSTYTUT ANTROPOLOGII I ETNOLOGII
WYDZIAŁ ANTROPOLOGII I KULTUROZNAWSTWA
UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

Małgorzata Wosińska

TOŻSAMOŚĆ OCALAŁYCH
Antropologiczne studium doświadczenia traumatycznego na przykładzie Rwandy

Praca doktorska napisana pod kierunkiem
prof. nadzw. dr hab. Katarzyny Kaniowskiej

Warszawa 2023

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	str. 5
Rozdział I	
Ludobójstwo w perspektywie antropologicznej	35
Studia nad ludobójstwami a badania Holokaustu	38
Lemkin, Konwencja ONZ i problemy definiowania genocydu	43
Krytyka emocjonalności w badaniach ludobójstwa	49
W stronę emancypacji. Antropologia ludobójstwa	60
Specyfika antropologii ludobójstwa	66
Rozdział II	
Ludobójstwo w Rwandzie. Ocalenie poza kategoriami	75
Tożsamość etniczna <i>versus</i> tożsamość polityczna	77
Fenomen „płynnej etniczności”	85
Rwanda 1994	93
Czynniki środowiskowe w zbrodni ludobójczej	98
Ciągi wzajemnej przemocy	102
Charakter przemocy ludobójczej	106
Reesencjalizacja tożsamości etnicznych przez Międzynarodowy Trybunał Karny dla Rwandy	110
Rozdział III	
Doświadczenie traumatyczne w Rwandzie	117
Konwencjonalne języki traumy	122
Ciało w perspektywie wernakularnej	125
Trauma w języku kinyarwanda	129
Holokaust, Rwanda i pamięć wielokierunkowa	132
Anatomia traumy	135
W stronę dekolonizacji pojęcia traumy	140
Rozdział IV	
„Ocalały” jako kategoria sprawcza	147
Tożsamość, podmiotowość, sprawczość	151
Pożytki z zapożyczeń dyskursu	157
Ocalenie a świadectwo	163
Bliskie relacje (z wybranymi)	170
Rozdział V	
Upamiętnianie szczątków ludzkich jako strategia emancypacyjna	176
Auschwitz: fantazmat globalny	180
Kigali Genocide Memorial	187
„Miejsca otwarte” po ludobójstwie w Rwandzie	194
Przypadek Murambi	201
Sposoby obchodzenia się z ludzkimi szczątkami jako akt emancypacji	205
Zakończenie: Tożsamość ocalałych	212
Bibliografia	221
Nota redakcyjna	243
Spis ilustracji	244
Aneks	246
Streszczenie / summary	256 / 259



**Moją pracę dedykuję świadkom ludobójstwa w Rwandzie.
Tym, z którymi mogłam pracować, a których imion nie mogę opublikować.**

**Jak również koleżance i koledze: Zaidzie Catalan i Michaelowi Sharpowi,
którzy zginęli w marcu 2017 roku w Demokratycznej Republice Konga
prowadząc badania antropologiczne nad przemocą
i działając na rzecz ochrony praw człowieka.**

Wprowadzenie

Kiedy po raz pierwszy odwiedziłam Rwandę jesienią 2009 roku, w celu badawczego rekonesansu¹ – czułam się spokojna o kierunek i kształt rozpoczynanej pracy naukowej. Moim celem było przeprowadzenie etnograficznych badań terenowych nad współczesnymi wymiarami tożsamości Tutsi ocalałych z rwandyjskiego ludobójstwa w 1994 roku. Przekonana byłam wówczas, że to właśnie etniczna perspektywa problemu jest najwłaściwsza².

Wracając pamięcią do tamtego czasu, zauważam, że kierowała mną potrzeba uporządkowania, utrzymania poznawanej rzeczywistości w intelektualnych ryzach. Rzeczywistości, która – co potwierdziły prowadzone przeze mnie na przestrzeni kolejnych lat badania terenowe i krytyczne studia nad literaturą przedmiotu – wymykała się rozpoznaniem przeze mnie wcześniej (m.in.: na poziomie studiów magisterskich) pozornie solidnym, gdyż ukonstytuowanym na poziomie osobistej jak i akademickiej tożsamości, reprezentacjom, wyobrażeniom na temat doświadczeń wojny i zbrodni przeciwko ludzkości.

Podczas pierwszego pobytu w Rwandzie, zderzyłam się z obcą kulturą, nierozpoznanymi stosunkami społeczno-politycznymi. Był to zachwycający i niepowtarzalny moment zanurzenia w lokalną specyfikę, ale też moment, który mnie zatrwożył, zderzający wyobrażenia na temat przeszłej wojny ludobójczej z realiami aktywnego – na granicy rwandyjsko-kongijskiej – konfliktu zbrojnego. Właśnie wtedy, na samym początku badań, miałam możliwość wyzwolenia z utartych schematów myślenia o zbrodniach ludobójczych. Niestety, nie skorzystałam z niej, gdyż przerosła mnie codzienność afrykańskiej wojny. Rwandyjskie doświadczenie etnograficzne pozyskane w 2009 roku w moim przypadku szybko (i na kilka kolejnych lat) wyparte zostało przez bezpieczną (gdyż ugruntowaną w świecie zachodnim) teorię akademicką. Będąc niejako repliką modelu holokaustowego³ łączy ona pochodzenie ocalałych z ludobójstwa z wybraną kategoryzacją etniczną (Tutsi), a historię rwandyjskiego genocydu zamyka w symbolicznych „100 dniach wojny” w 1994 roku, bez

¹ Wyjechałam na podstawie wizy turystycznej, co jest istotne o tyle, że kolejne sezony badawcze wiązały się już z koniecznością podjęcia pełnej współpracy z rządowymi instytucjami rwandyjskimi i międzynarodowymi, a to ze względu na intensyfikację konfliktu zbrojnego na granicy Rwandy i Demokratycznej Republiki Konga.

² Kategoryzacja ludobójstwa rwandyjskiego, jako konfliktu etnicznego, jest na gruncie polskiej nauki powszechna. Zobacz m.in.: J. Bar, *Rwanda*, Warszawa 2014; A. Posern-Zieliński, *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznań 2005; W. Żelazny, *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Poznań 2006.

³ W pracy, w zależności od kontekstu, używam pojęć/przymiotników „holokaustowy” albo „postholokaustowy”. Ten pierwszy stosowany jest przeze mnie do opisu sytuacji lub dyskursów, które w sposób bezpośredni łączą się wydarzeniem Zagłady Żydów (dotyczy to zarówno cezury czasowej, jak i podejścia intelektualnego charakteryzującego się często swoistym konserwatyzmem lub/i puryzmem). Natomiast pojęcie „postholokaustowy” (na podobnych zasadach, jak w przypadku „postpamięci” definiowanej przez Marianne Hirsch) używam wtedy, kiedy chcę zaakcentować jego krytyczne, postkolonialne lub dekolonialne przetworzenia, realizowane w praktykach społecznych i dyskursywnych.

wzięcia pod uwagę procesualności zbrodni i jej wpływu na późniejsze uwarunkowania społeczne, polityczne i ekonomiczne Afryki Środkowo-Wschodniej.

Gdy rozpoczynałam badania w 2009 roku i brałam pod uwagę moje wcześniejsze zainteresowania naukowe związane ze studiami nad Zagładą Żydów⁴, wydawało mi się, iż jestem wystarczająco „oswojona” z problematyką traumy i ludobójstwa, czyli (teoretycznie) posiadam konieczną do podjęcia komparatystycznych badań umiejętność rejestracji ich wielokierunkowego wpływu na ludzi, a także na krajobraz kulturowy i przyrodniczy. Doświadczenia akademickie skłaniały mnie do prowadzenia badań w ramach klasycznie pojmowanych porównawczych studiów nad ludobójstwami (czyli sytuujących wiedzę o Holokauście jako podstawę dla dalszych analiz⁵), a także w ramach klasycznie pojmowanych kulturowych studiów nad traumą wyprowadzających interpretację fenomenu traumy z zachodniocentrycznej myśli postfreudowskiej lub/i postholokaustowej⁶. Jednak taka postawa badawcza okazała się zwodnicza. Prawie każda próba badawcza odnalezienia operatywnej i twórczej odpowiedzi na nurtujące mnie pytania (jak doświadczenie ludobójstwa wpłynęło i wpływa na psychofizyczną kondycję ocalałych Tutsi?; w jaki sposób doświadczenie traumy ocalałych z ludobójstwa jest dziś w Rwandzie przepracowywane na poziomie narodowym?; na ile drugie pokolenie identyfikuje się z żałobą pierwszego pokolenia ocalałych?; czy i jak badania etnograficzne mogą pomóc w rozumieniu indywidualnego i kolektywnego

⁴ M. Wosińska, Ł. Banaszek (red.), *Sztutowo czy Stutthof? Oswajanie krajobrazu kulturowego*, wyd. Muzeum Stutthof w Sztutowie, Sztutowo 2011; M. Wosińska; Z. Pakuła (red.), „Miasteczko Poznań. Pismo społeczno-kulturalne”, 2012, nr 1, wyd. Stowarzyszenie Miasteczko Poznań; M. Wosińska *Współczesne wystawiennictwo Zagłady. Projekt Soundscape w KL Stutthof*, w: *Sztutowo czy Stutthof? Oswajanie krajobrazu kulturowego*, M. Wosińska, Ł. Banaszek (red.), wyd. Muzeum Stutthof w Sztutowie, Sztutowo 2011, s. 225–236; M. Wosińska, *Przypadek „złotego zęba”*. *Etnologiczne metody badawcze w przestrzeni traumy i konfliktu*, w: *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne”, tom XLIX, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 2010, s. 139–164.

⁵ Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009; D. Michman, *‘The Holocaust’ – Do We Agree What We Are Talking About?*, w: *Holocaust Studies*, 2014, 20 (1–2), s. 117–128; M. Midlarsky, *Ludobójstwo w XX wieku*, tłum. B. Wojciechowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; H. Fein, *Genocide: A Sociological Perspective*, ed. Sage Publications Ltd., [b.m.] 1993, s. 55–56.

⁶ Trauma, szczególnie ta związana z doświadczeniem Zagłady Żydów, została szeroko przeanalizowana w ramach badań kulturowych, także przez antropologię kulturową i społeczną. Wcześniej badania nad traumą zdominowane były przez podejście psychoanalityczne bazujące przede wszystkim na teoriach Zygmunta Freuda i Jacquesa Lacana. Podejścia te, reinterpretowane w późniejszych latach przez takich, znanych z prowadzonych we współczesnej humanistyce dyskusji, jak m.in.: Frank Ankersmit, Dominick LaCapra, Ruth Leys czy Cathy Caruth, są w sposób oczywisty zakorzenione i powiązane z problemami Europy Zachodniej oraz zachodnimi paradygmatami myślowymi. Zobacz: K. Bojarska, *Trauma. Przegapione spotkania z historią*, „Dwutygodnik” 2011, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/1734-trauma-przegapione-spotkania-z-historia.html>; T. Łysak, *Trauma – od genealogii pojęcia do studiów nad traumą*, w: *Antologia studiów nad traumą*, T. Łysak (red.), Kraków 2015, s. 5–30; M. Seltzer, *Kultura rany*, w: *Antologia studiów nad traumą*, T. Łysak (red.), Kraków 2015, s. 313–358.

doświadczenia traumatycznego społeczeństwa pozaeuropejskiego?) – nie okazywała się wystarczająco skuteczna. Dlaczego?

Być może dlatego, że historia ludobójstwa rwandyjskiego i jego społecznych konsekwencji – wymykając się ramom standardowych dyskursów – wciąż stanowi wyzwanie poznawcze i humanitarne zarówno dla zainteresowanej nią społeczności międzynarodowej, jak i badaczy. Jeden z najważniejszych historyków rwandyjskiego konfliktu Gerard Prunier określił rzeczywistość postludobójczą omawianego kraju w następujący sposób: „Aby zrozumieć złożoność sytuacji postludobójczej w Rwandzie, powinniśmy wyobrazić sobie świat, w którym znaczna część członków niemieckiego SS miałyby żydowskich krewnych oraz w którym powojenne państwo Izrael powstałoby w Bawarii, a nie na Bliskim Wschodzie”⁷. Biorąc pod uwagę eksperyment myślowy Pruniera, wskazujący na odmienność przypadku rwandyjskiego od Holokaustu, to właśnie problem dotyczący integracji wiedzy wynikającej z prowadzonych przeze mnie długoterminowych badań terenowych z zastanymi – pozyskanymi w Europie – źródłami (a w szczególności literaturą naukową z zakresu klasycznych, porównawczych studiów nad ludobójstwami i kulturowych studiów nad traumą) chciałabym uczynić kluczowym dla niniejszej dysertacji.

Z perspektywy czasu rozumiem, że jako młoda badaczka po raz pierwszy obcująca ze śmiercią (a mówiąc bardziej precyzyjnie: śmiercią masową), mająca do czynienia z sytuacją graniczną obecną nie tylko na poziomie reprezentacji wyobrażonej, ale i realnej⁸, sięgnęłam po dyskursy, które były przeze mnie rozpoznane i przynosiły emocjonalne i intelektualne ukojenie. Jednak kompensacyjna ścieżka uprawiania nauki nie poprowadziła mnie daleko. A na pewno nie dalej, niż granice wyznaczone przez autonomiczną strefę intelektualnego komfortu. Choć chcielibyśmy wierzyć, że historia Zagłady Żydów może – jak sugeruje Michael Rothberg⁹ – w XXI wieku stanowić przestrzeń dialogu i spotkania pamięci wielokierunkowej dla innych przypadków ludobójstw, to po latach pracy nie tylko akademickiej, ale także realizowanej w ramach służby publicznej (dyplomacji pamięci i dyplomacji kulturalnej¹⁰)

⁷ G. Prunier, *Africa's World War. Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe*, ed. Oxford University Press, Oxford 2009, s. 52, tłum. – M. Wosińska.

⁸ Więcej na temat rozróżnienia modelu śmierci wyobrażonej, realnej i symbolicznej we współczesnym wystawiennictwie zobacz: A. Ziębińska-Witek, *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011.

⁹ Zobacz: M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, tłum. K. Bojarska, wyd. Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2016.

¹⁰ W latach 2010–2016 pracowałam dla rwandyjskiej instytucji rządowej National Commission for the Fight against Genocide (CNLG), w latach 2017–2020 ściśle współpracowałam z European Network Remembrance and

– mam powody, aby wyrazić swoje wątpliwości. Mianowicie: teorie zachodnie dotyczące pojęcia ludobójstwa i traumy bywają boleśnie nieadekwatne wobec realiów pozaeuropejskich, czego „najlepszym” przykładem jest przypadek Rwandy.

Tematem niniejszej dysertacji jest współczesna tożsamość ocalałych z ludobójstwa rwandyjskiego oraz analiza czynników, które ją konstituowały po 1994 roku – w tym czynnika najważniejszego – doświadczenia traumy na poziomie fizycznym, emocjonalnym, mentalnym. Pojęcie tożsamości stanowi jednak przyczynek dla dużo istotniejszej (i w zasadzie trudniejszej) dyskusji nad zachodniocentrycznymi wyobrażeniami na temat, czym jest/ może być tożsamość ocalałych z ludobójstw *per se*.

W niniejszej dysertacji łączę teorię z praktyką. Z jednej strony przedstawiam metody badań nad ludobójstwami i krytyczną analizę tekstów akademickich, a z drugiej prezentuję wyniki prowadzonych przeze mnie badań terenowych (odwołuję się do obserwacji etnograficznych, zapisów przeprowadzonych rozmów, dokumentacji zdjęciowej). Rozprawa nie stanowi jednak etnograficznej monografii współczesnego krajobrazu społecznego i kulturowego postludobójczej Rwandy. Przywoływane przeze mnie materiały terenowe służą bowiem bardziej jako ilustracja wybranych problemów antropologicznych (związanych z tematami takimi jak: tożsamość, trauma, ciało, groby masowe, miejsca pamięci), niż jako klasycznie rozumiane *case studies*.

W związku z powyższym prezentowanych przypadków badawczych nie ma w pracy wiele. Ważny natomiast jest ich świadomy, krytyczny dobór, który umożliwia zarówno potwierdzenie stawianych przeze mnie tez, jak i wyeksponowanie autorefleksyjnego (czy wręcz autokrytycznego) charakteru dysertacji. Choć w trakcie prowadzonych na przestrzeni kilku lat badań udało mi się pozyskać bogaty i różnorodny materiał etnograficzny, to finalnie obserwacje terenowe okazały się nadal niewystarczające dla poprowadzenia interesującej mnie refleksji o charakterze dekolonialnym. Zdecydowałam się więc na wprowadzenie perspektywy analitycznej i uczynienie tejże główną osią narracyjną w mojej dysertacji. Chciałabym w tym miejscu podkreślić, że nie byłoby to jednak możliwe, gdybym nie włączyła do analizy doświadczenia autoetnograficznego. Dekolonizacja tym samym nie dotyczy tylko problemu badawczego – tożsamości ocalałych z ludobójstwa w Rwandzie, ale także (czy może przede wszystkim) mojego własnego rozwoju jako antropolożki, w ramach którego dokonuję prób

Solidarity (ENRS), a w latach 2018–2020 roku pełniłam funkcję pełnomocnika dyrektora ds. współpracy międzynarodowej w Żydowskim Instytucie Historycznym im. Emanuela Ringelbluma w Warszawie.

emancypacji z przyjętych konwencjonalnie i biograficznie form postrzegania obserwowanej rzeczywistości społecznej i kulturowej.

W dysertacji niewątpliwie istotne jest ukazanie wpływu Zagłady Żydów na sposoby wytwarzania wiedzy o rwandyjskim ludobójstwie, ale dysertacja nie oferuje antropologiczno-historycznego porównania ludobójstwa rwandyjskiego i Holocaustu. Prezentowana praca ma przede wszystkim za zadanie ukazać zestaw narzędzi, paradygmatów i metod antropologicznych, które mogą być przydatne dla krytycznej redefinicji problemu tożsamości i traumy w Rwandzie, a także dla szerszej pojmowanych studiów nad ludobójstwami. Studiów, które przez wzgląd na przemiany współczesnego świata (polityczne, społeczne i środowiskowe) wciąż pozostają przestrzenią procesualną, nie dającą się zamknąć w państwowym archiwum, podręczniku historii, dyrektywach dotyczących konieczności ochrony podstawowych praw człowieka czy podejmowanej globalnie postholokaustowej lekcji „Nigdy więcej” (*Never Again*). Studiów, które być może z zasady potrzebują aktywnej, krytycznej i procesualnej refleksji antropologicznej.

Specyfika przypadku badawczego

Po wydarzeniach związanych z Zagładą Żydów, których tragedia rozgrywała się w społecznej i politycznej przestrzeni hilbergowskiej triady¹¹, oddzielającej od siebie w sposób jednoznaczny pozycje ofiar, świadków i sprawców, w 1948 roku uchwalona została przez ONZ „Konwencja w sprawie karania i zapobiegania zbrodni ludobójstwa” (dalej nazywana Konwencją). W zapisie tejże tożsamość grup ofiar identyfikowana jest za pośrednictwem następujących czynników: narodowych, rasowych, etnicznych lub religijnych¹². Treść Konwencji choć pozostaje problematyczna z antropologicznego punktu widzenia, do dziś obowiązuje w międzynarodowym prawie karnym. Co więcej, to właśnie ludobójstwo w Rwandzie stanowi pierwszy (wręcz podręcznikowy) przypadek, wobec którego Konwencja została użyta od czasu jej powołania¹³. Tożsamość ofiar zbrodni rwandyjskiej określona została za pośrednictwem kategoryzacji, która wydawała się najbardziej adekwatna i zgodna z zapisem Konwencji

¹¹ R. Hilberg, *Sprawcy, ofiary, świadkowie: zagłada Żydów 1933–1945*, tłum. J. Giebułtowski, wyd. Cyklady/Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFIS PAN, Warszawa 2007.

¹² Pełna treść Konwencji ONZ w sprawie karania i zapobiegania zbrodni ludobójstwa w języku polskim, zobacz: <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1948a.htm> (dostęp: 06.06.2023).

¹³ Raport The International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR) wskazujący na zasadność użycia terminu „ludobójstwo” wobec wydarzeń rwandyjskich, zobacz: https://legal.un.org/avl/pdf/ha/ictr/ictr_e.pdf (dostęp: 18.06.2023).

– a mianowicie: identyfikacji etnicznej. Hilbergowska triada w wersji rwandyjskiej, w praktyce, oznacza więc wpisanie grupy Tutsi w pozycję ofiar – legitymizowanych prawnie i moralnie zarówno w ojczyźnie, jak i na arenie międzynarodowej, natomiast Hutu – w pozycję sprawców. Rolę świadków przypisano szeroko rozumianemu światu Zachodu (w tym stacjonującym na terenie konfliktu siłom ONZ). W mojej pracy w żadnej mierze nie chcę umniejszać roli i znaczenia zastosowania Konwencji wobec przypadku rwandyjskiego, zauważam jednak, że antropologiczna refleksja nad tożsamością ocalałych nie może być przeprowadzona w sposób pogłębiony, jeśli pominięty zostanie problem zasadniczy: tożsamość etniczna w Rwandzie, która była i jest kategorią płynną.

„Ludobójstwo Tutsi w Rwandzie” – jak w myśl polityki historycznej obecnego rządu rwandyjskiego powinniśmy nazywać zbrodnię¹⁴, dokonane zostało przez skrajnie nacjonalistyczne ugrupowanie polityczne Hutu Power i miało miejsce między kwietniem a lipcem 1994 roku. Oficjalne szacunki liczby ofiar śmiertelnych ludobójstwa wahają się w przedziale od 800 tys. do 1,071 mil. osób, podczas gdy liczbę sprawców szacuje się na około milion¹⁵. Niektórzy badacze odnosząc się do dynamiki populacji oraz lokalnych krajobrazów geofizycznych i geopolitycznych z początku lat 90. XX wieku, wskazują na ekologiczne przyczyny wybuchu ludobójczej przemocy¹⁶, inni natomiast (ja również zaliczam się do tej grupy) dostrzegają procesualność zbrodni, wiążąc jej korzenie z prowadzoną od początku XX wieku polityką kolonialną, w ramach której różnicowanie etniczne pomiędzy grupami Tutsi a Hutu służyło usprawnieniu mechanizmów dystrybucji władzy¹⁷.

Z perspektywy antropologicznej istotne jest dostrzeżenie powszechności zjawiska mieszania się obydwu grup etnicznych (i to na długo przed okresem kolonialnym). Przemieszanie Tutsi i Hutu odbywało się zarówno poprzez więzy krwi (zawieranie małżeństw mieszanych), jak i przez praktykowanie tej samej kultury (język, religia). Jedynym faktycznym (i najczęściej przywoływanym na poziomie dyskursu publicznego) wyróżnikiem zdaje się pozostawać status społeczno-zawodowy, który w okresie prekolonialnym oznaczał identyfikację Tutsi jako nomadycznych hodowców bydła, a Hutu jako rolników prowadzących

¹⁴ Oficjalny komunikat CNLG w sprawie posługiwania się terminologią służącą do opisu wydarzeń ludobójczych <https://cnlg.gov.rw/index.php?id=80> (dostęp: 17.07.2023).

¹⁵ M. Midlarsky, *Ludobójstwo w XX wieku...*, dz. cyt.

¹⁶ P. Uvin, *Aiding Violence. The Development Enterprise in Rwanda*, ed. Kumarian Press, West Hartford 1998; E. Jesse, *Exhuming Conflict*, Master of Art thesis, Simon Fraser University, 2003, s. 50–53; T. Snyder, *Czarna Ziemia. Holokaust jako ostrzeżenie*, tłum. B. Pietrzyk, wyd. Znak Horyzont, Kraków 2015.

¹⁷ L. Newman, R. Erber (Eds.), *Understanding Genocide. The Social Psychology of the Holocaust*, ed. Oxford University Press; New York 2002; M. Midlarsky, *The Killing Trap. Genocide in the Twentieth Century*, ed. Cambridge University Press, 2005.

osiadły tryb życia. Źródła historyczne wskazują jednak, że i ten wyróżnik przyjmował często formę hybrydową¹⁸. Po proklamacji niepodległości Rwandy w 1962 roku wyróżnik społeczno-zawodowy w dużej mierze zastąpiono politycznym, ale ten również – podobnie jak wcześniej wymieniane – wiąże się z ponadetnicznymi „migracjami” pomiędzy grupami Tutsi a Hutu. Nacjonalistyczna radykalizacja partii Hutu Power, która świadomie zaczynała używać nazistowskich zapożyczeń¹⁹ wobec mniejszościowej (zarówno na poziomie etnicznym, jak i politycznym) grupy Tutsi, miała miejsce dopiero w połowie lat 80. XX wieku. I chociaż kolejne 10 lat miało niebagatelne znaczenie dla kształtowania postaw przyszłych sprawców ludobójstwa, to nie da się przekreślić faktu istnienia ponad 600-letniej relacji bliskości pomiędzy obydwoma grupami²⁰.

W konsekwencji zderzenia fenomenu międzygrupowej relacji bliskości ze zintensyfikowaną w 1994 roku przemocą militarną i paramilitarną ludobójstwo rwandyjskie przekroczyło (podobnie zresztą jak Zagłada Żydów) granice wyobrażeń świata zachodniego na temat grozy wojny. Horror wydarzeń do dziś stanowi temat tabu w samej Rwandzie. Na poziomie dyskursu międzynarodowego doczekał się tylko nielicznych opracowań, które w sposób krytyczny²¹ uwypuklają dojmującą i destruktywną moc cienkiej granicy pomiędzy oprawcami a ofiarami. Granica ta mogła posiadać wymiar fizyczny i oznaczać płot pomiędzy dwoma domami lub skrzyżowanie ulic oddzielające ofiarę od sprawcy przemocy (stąd też omawiany przypadek nazywany bywa „ludobójstwem sąsiedzkim”). Ale granica, przez wzgląd na wspomnianą wcześniej historycznie, politycznie, społecznie i kulturowo uwarunkowaną

¹⁸J. Vansina, *Antecedents to Modern Rwanda: The Nyiginya Kingdom*, ed. University of Wisconsin Press, Madison 2004.

¹⁹ N. Yanay, *The Politics of Intimacy: Nazi and Hutu Propaganda as Case Studies*, „Journal of Genocide Research” 2016, 18(1), s. 21–39.

²⁰ J. Regina-Zacharski, *Rwanda. Wojna i ludobójstwo*, wyd. PWN, Warszawa 2012.

²¹ Publikacje naukowe omówione zostaną w podrozdziale *Stan badań i literatura przedmiotu*, warto jednak dodać, że poza nielicznymi akademickimi pracami krytycznymi ciekawą przestrzeń eksploracji interesującego mnie zagadnienia stanowi sztuka. Realizacje artystyczne nie będą poddawane analizie w mojej dysertacji, chciałabym jedynie wymienić dwie dla mnie najważniejsze. Temat zatarcia granic pomiędzy ofiarami a sprawcami w Rwandzie w latach 1994–1996 stanowi m.in. punkt kulminacyjny wybitnego filmu dokumentalnego Wima Wendersa „Sól ziemi” (2014) poświęconego sylwetce brazylijskiego fotografa Sebastiao Salgado (do 1996 roku pracującego jako korespondent wojenny). Salgado będąc bezpośrednim świadkiem wydarzeń rwandyjskich, postanawia porzucić pracę korespondenta na rzecz dokumentacji kondycji środowiska naturalnego w obliczu kryzysu klimatycznego. Swoją decyzję wiąże z niemożnością emocjonalnego uniesienia obserwowanej w latach 90. XX wieku rzeczywistości Afryki Środkowo-Wschodniej. Drugą pracą – również wizualną – jest film fabularny (a właściwie: wizualny esej) „Biała Afryka” (2009) w reżyserii Claire Denis. W dziele Denis historia Rwandy nie jest przedstawiona w sposób dosłowny. Akcja filmu dzieje się bowiem w nieokreślonym państwie afrykańskim, w którym dochodzi do rzezi na tle etnicznym lub politycznym (ten wątek również – celowo – nie jest wyjaśniony, jednak dla osoby zajmującej się afrykańskimi konfliktami inspiracje Denis wydarzeniami rwandyjskimi pozostają czytelne). Denis jako jedna z nielicznych artystek europejskich o korzeniach afrykanerskich (wychowała się w koloniach francuskich) odwołuje się do nie tylko ponadetnicznej, ale i ponadrasowej przemocy, która miała miejsce w domach prywatnych.

płynność wyróżników tożsamości, oznaczać też mogła transgresję więzów krwi (a tym samym przekroczenie deklarowanej przynależności etnicznej) w ramach poszczególnych rodzin. Innymi słowy ludobójstwo w Rwandzie oznaczało, że zabójstwa dokonywane były także w domach pośród rodzin o pochodzeniu mieszanym.

Zastosowanie ONZ-owskiej Konwencji, choć faktycznie umożliwiło nazwanie zbrodni ludobójstwem, równocześnie uniemożliwiło przeżycie żałoby tym ofiarom doświadczeń traumatycznych (jak i ich dzieciom, rodzinom), które z różnych przyczyn nie wpisywały się i wciąż się nie wpisują w „adekwatną” – czyli zgodną z zapisem Konwencji – zasadę doboru grup ofiar. Postludobójczą rzeczywistość rwandyjską postrzegam więc, podobnie jak Gerard Prunier, jako pole znaczeniowe wymykające się triadzie Raula Hilberga. Triadzie, która jest kluczowa dla zrozumienia mechanizmu Zagłady Żydów, ale która nie odpowiada realiom rwandyjskim. W niniejszej pracy stawiam tezę, iż współczesna tożsamość ocalałych z ludobójstwa w Rwandzie, analizowana w ujęciu antropologicznym, w głównej mierze wiąże się nie tyle z potrzebą tworzenia narracji na temat deklarowanej tożsamości etnicznej, czy nawet przynależnością polityczną, co przede wszystkim z potrzebą zaistnienia procesu emancypacyjnego (o znaczeniu dekolonialnym) wobec dyskursów postkolonialnych (w tym: autoneokolonialnych, przez które rozumiem sytuację, w której kraj postkolonialny świadomie i celowo implementuje narzędzia kolonialne na grunt lokalny, widząc w nich potencjał polityczny, symboliczny, ekonomiczny).

Ocalałych, których łączy podobne doświadczenie bólu i utraty (wyraźne zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym), definiuje chęć zaangażowania się w walkę o prawo do moralnego przepracowania tożsamości traumatycznych, bez względu na ich pochodzenie. W takim ujęciu tożsamość ocalałych w Rwandzie okazuje się fenomenem nie tylko ponadetnicznym, co i *de facto* ponadnarodowym, gdyż w pierwszej kolejności (w momencie urazu) doświadczenie traumatyczne przynależy do konkretnego podmiotu i jego ciała (ciała zarówno żywego, jak i – co wykażę w kolejnych rozdziałach – martwego).

Problemy i cele badawcze

Tytuł mojej pracy doktorskiej sformułowany w 2009 roku okazał się antycypacyjny dla właściwego określenia problemów i celów badawczych. Projekt doktorski zatytułowałam *Tożsamość ocalałych. Antropologiczne studium doświadczenia traumatycznego na przykładzie Rwandy*, nie dookreślając, o jaką grupę etniczną chodzi mi w szczególności. Ówczesne odrzucenie etnicznej identyfikacji tożsamości ofiar/ocalałych nie wynikało z krytycznej wiedzy akademickiej ani tym bardziej doświadczenia terenowego. Było raczej przejawem intuicji (być może związanej z uwarunkowaniami autoetnograficznymi, do których powrócę w dalszej części *Wprowadzenia*) i okazała się istotna dla kształtu dysertacji.

Pierwszym i podstawowym problemem badawczym pracy jest antropologiczna redefinicja tożsamości ocalałego z wydarzeń rwandyjskich w 1994 roku. Zadając pytanie, kto jest ocalałym z ludobójstwa w Rwandzie, w żadnej mierze nie postuluję jednak, aby podważać uznawanie przedstawicieli grupy Tutsi za ofiary, czy też aby jakkolwiek kwestionować sam fakt genocydu. Odwrotnie, postuluję rozszerzenie problemu. Zadaję więc pytanie: czy prawdopodobnym jest, że w trakcie ludobójstwa rwandyjskiego grupy Tutsi i Hutu identyfikowane były nie tylko poprzez przynależność etniczną, lecz także polityczną, co skutkowało nie zawężeniem, lecz wręcz poszerzeniem pola rażenia przemocy, a co za tym idzie – liczby ofiar? Proponowana w pracy krytyczna refleksja antropologiczna nad rwandyjskim przypadkiem wiąże się z osłabieniem znaczenia sprawczości czynnika etnicznego w analizie początków procesów genocydalnych na rzecz wpływu przemocy kolonialnej na rozwój i radykalizację rwandyjskich tożsamości politycznych²². Zakładam tutaj, że dopiero taka perspektywa – która dodam, jest inna niż zazwyczaj stosowane w analizie wydarzeń Holokaustu, który w głównej mierze dokonany był na tle etnicznym – umożliwi szersze ujęcie problematyki tożsamości rwandyjskich ocalałych. Podejmowany problem badawczy, pomimo iż określany jest przyjętą zwyczajowo nazwą ludobójstwo/genocyd, rozumiany jest więc przeze mnie szerzej – nie tylko jako zbrodnia masowa na tle etnicznym, ale także jako *politicide* – eksterminacja dokonana na grupie osób utożsamiających się z określoną ideologią

²² M. Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, ed. Princeton University Press, Princeton 2001.

polityczną²³, która jest znaczeniowo inna niż etnocyd²⁴ wskazujący na różnice antropologiczne pomiędzy grupami Tutsi i Hutu jako zasadniczą przyczynę wystąpienia masowej przemocy.

Drugim problemem badawczym jest analiza wpływu dyskursu holokaustowego na postrzeganie rwandyjskiego ludobójstwa i – co za tym idzie – na strategie podjęte, na poziomie zarówno indywidualnym, jak i kolektywnym, w celu rekonstruowania postludobójczej tożsamości rwandyjskiej. Nie przeczę, że istnieją podobieństwa na poszczególnych etapach rozwoju obydwu zbrodni²⁵. Być może też słusznie (na poziomach komemoracyjnym czy edukacyjnym – które z zasady uwrażliwić mają odbiorcę narracji historycznej na skalę zaistniałej przemocy) ludobójstwu w Rwandzie określane bywa mianem drugiego Holokaustu²⁶. Jednak o ile dopuszczam podobne porównania na poziomie symbolicznym, to widzę także realne zagrożenia wynikające z faktu ich stosowania na poziomie analitycznym i politycznym.

We współczesnej Rwandzie prawo do traumy jest dystrybuowane zgodnie z potrzebami elit władzy (a dokładnie z propagowanym przez rząd Paula Kagame programem politycznym, który jednoznacznie dookreśla doświadczenie traumy jako przeżycie ludobójcze związane *stricto* z grupą Tutsi). Program ten nie ma charakteru inkluzywnego, tylko zdaje się podtrzymywać kolonialną tradycję doboru grup ofiar za pośrednictwem kategoryzacji etnicznej. Taka postawa polityczna – w założeniu etyczna, gdyż oparta na zasadach podobnych do holokaustowych, a więc związanych z koniecznością klarownego odróżnienia pozycji ofiar od sprawców – nie posiada jednak charakteru rekonsyliacyjnego. Wykluczenie głosów ocalałych o innym, niż „jedynie adekwatnym”, pochodzeniu wzmacnia bowiem w sposób zdecydowany ryzyko intensyfikacji nastrojów nacjonalistycznych w Afryce Środkowo-Wschodniej.

Definiowanie czy rozliczanie przypadku rwandyjskiego za pośrednictwem holokaustowych porównań jest problematyczne również dlatego, że historie Zagłady Żydów

²³ J. Meierhenrich, *Genocide: A Reader*, ed. Oxford University Press, New York 2014, s.75.

²⁴ Pojęcie „etnocydu” jest węższe niż pojęcie „ludobójstwo”, gdyż w głównej mierze dotyczy prób wyniszczenia danej kultury na poziomie symbolicznym, czyli tzw.: „ludobójstwa kulturowego”. Niemniej „etnocyd” (który został wyłączony z Konwencji ONZ z 1948 roku jako *casus*) stanowi istotny i dojmujący element zbrodni ludobójczej. Często też – w ujęciu procesualnym analizy zbrodni – stanowi jeden z pierwszych sygnałów zapowiadających przyszły (fizyczny) akt anihilacji. Zobacz: J. Meierhenrich, *Genocide...*, dz. cyt., s. 80.

²⁵ R. Lemarchand, *Disconnecting the threads: Rwanda and the Holocaust reconsidered*, „Journal of Genocide Research” 2002, vol. 4, iss. 4, s. 499–518.

²⁶ P. Drew, *Rwanda, the Holocaust, and the Predictable Path to Genocide*, „Journal of International Peacekeeping”, vol. 22, iss. 1–4.

Zobacz też: podsumowanie wizyty premiera Izraela w Rwandzie, „Times of Israel” 2016 <https://www.timesofisrael.com/in-rwanda-netanyahu-visits-genocide-memorial/> (dostęp: 17.07.2023).

i ludobójstwa w Rwandzie, choć równie tragiczne, mają zasadniczo inny finał. Ludobójstwo rwanadyjskie oficjalnie trwało 100 dni i zakończyło się pod koniec lipca 1994 roku. Wtedy to władza wykonawcza została przekazana Rwandyjskiemu Frontowi Patriotycznemu (Rwandan Patriotic Front, RPF)²⁷, który był (w 2023 roku nadal jest) reprezentowany przez prezydenta Paula Kagame, należącego do grupy Tutsi. Choć Kagame deklaruje, że reprezentuje interesy całej Rwandy (tzn. grup Tutsi, Hutu i Pigmejów Twa), to jednak zdecydowanie częściej niż o „jednym narodzie rwanadyjskim” wypowiada się o potrzebie oddania sprawiedliwości wobec *genocide survivors*, odwołując się bezpośrednio do własnej tożsamości etnicznej²⁸, jak i (oczywiście) nawiązując do symbolicznej zbieżności zagłady Tutsi i narodu żydowskiego. Taki zabieg retoryczny ma na celu umacnianie politycznej pozycji grupy Tutsi i ich legitymizację moralną – jako grupy ofiar na arenie międzynarodowej²⁹. Stawiam tutaj drugą tezę: uniwersalizacja Holokaustu jako paradygmatu cierpienia w Rwandzie (uniwersalizacja, która – jak wykażę na dalszych etapach pracy – realizowana jest wielowymiarowo, twórczo i skutecznie) staje się narzędziem autoneokolonialnym, doprowadzając do wtórej traumatyzacji dużej części rwanadyjskiego społeczeństwa.

Rząd RPF ma faktycznie istotne powody, aby dbać o swój wizerunek. Sierpień 1994 roku nie wyznacza bowiem realnej daty zakończenia działań wojennych na terenie Rwandy. Od tego momentu rozpoczął się nieoficjalny odwet, który trwał kolejne 8 lat. Tym razem jednak zabijani byli Hutu uciekający na tereny przygraniczne Rwandy z Demokratyczną Republiką Konga (DRK) i Burundi. Wśród nich znajdowali się pozostali przy życiu członkowie armii byłego rządu Hutu, ale także uchodźcy cywilni niezwiązani formalnie z partią Hutu Power, którzy z lęku przed powrotem do Rwandy postanowili utworzyć oddziały partyzanckie w celu samoobrony³⁰. Likwidowane były (w sensie dosłownym poprzez dokonywanie rzezi lub celowe ograniczanie dostępu do żywności i środków medycznych) także obozy dla uchodźców Hutu, którzy nie dołączyli do oddziałów partyzanckich. Obozy te w głównej mierze utworzone były dla kobiet, dzieci i starców na terenie Rwandy (m.in. we wsi Kibeho³¹, gdzie prowadziłam badania terenowe) jak również w miastach przygranicznych,

²⁷ Rwandyjski Front Patriotyczny (Rwandan Patriotic Front, RPF) to partia polityczna Tutsi (pod przewodnictwem prezydenta Paula Kagame), która stanowi największe ugrupowanie w Izbie Deputowanych we współczesnej Rwandzie.

²⁸ G. Baldwin, *Constructing identity through commemoration: Kwibuka and the rise of survivor nationalism in post-conflict Rwanda*, „The Journal of Modern African Studies”, vol. 57, iss. 3, s. 355–375.

²⁹ Tamże.

³⁰ B. Lugan, *Histoire du Rwanda. De la prehistoire a nos jours*, (éd.) Bartillat, 1997, s. 9.

³¹ Więcej na temat masakry w Kibeho, która miała miejsce w 1995 roku, czyli już po formalnym zakończeniu ludobójstwa Tutsi w 1994 roku, zobacz: https://en.wikipedia.org/wiki/Kibeho_massacre (dostęp: 17/07.2023).

takich jak Goma – na terenie Demokratycznej Republiki Konga. Kiedy w 2010 roku opublikowany został raport Rady Bezpieczeństwa ONZ na temat sytuacji na północy Demokratycznej Republiki Konga, szacowana liczba ofiar rwandyjskiego postludobójstwa w latach 1996–2009 wynosiła około 4 miliony³². Dokument ten, choć wywarł wpływ na organizacje prowadzące pomoc humanitarną (w 2012 roku ograniczyły one tymczasowo pomoc dla Rwandy), to nie pozostawił śladu w międzynarodowej debacie publicznej.

Trzecim, a wynikającym z powyższych, problemem badawczym podejmowanym w niniejszej rozprawie, jest próba określenia wymiarów rwandyjskiego doświadczenia traumatycznego. Problematyka traumy ocalałych z ludobójstw, a zwłaszcza doświadczeń granicznych związanych z Zagładą Żydów, została szeroko przeanalizowana w ramach badań kulturowych nad traumą (*Cultural Trauma Studies*). Należy jednak zaznaczyć, że badania te zdominowane są przez podejście psychoanalityczne bazujące na teoriach Zygmunta Freuda i Jacquesa Lacana. Takie sposoby podejścia, choć reinterpretowali je w późniejszych latach m.in. Frank Ankersmit, Dominick LaCapra, Ruth Leys czy Cathy Caruth, w sposób oczywisty wciąż pozostają zakorzenione w tym myśleniu i powiązane są z zachodnimi paradygmatami myślowymi i dziedzictwem holokaustowym. Stawiam tutaj pytanie: czy takie podejścia mogą być użyteczne w analizie przypadków kryzysów świata niezachodniego? Czy możemy zastosować psychoanalityczne rozumienie traumy, dominujące w studiach nad Zagładą Żydów, do badań prowadzonych w ramach studiów porównawczych nad innymi ludobójstwami? Dostrzegając procesualność omawianego przypadku ludobójstwa rwandyjskiego (zarówno czasową, jak i tożsamościową), postuluję, aby doświadczenie traumatyczne – podobnie jak w przypadku doboru kryteriów kwalifikacji do grupy ofiar – analizowane było na poziomie ponadetnicznym. Innymi słowy, by dotyczyło zarówno grupy Tutsi, jak i Hutu. A zatem postuluję krytyczną refleksję nad traumą rozumianą jako fenomen kulturowy, który – postrzegany z perspektywy zachodniocentrycznych studiów humanistycznych – wiąże się z przypisaniem jej atrybutów moralnych, co może zarówno ułatwiać legitymizację statusu ofiary³³, jak i skuteczniej wykluczać sprawców i świadków przemocy z doświadczenia bólu, utraty, wewnętrznego rozpadu. Zaznaczam tutaj, że refleksja krytyczna, choć prowadzona jest

³² G. Prunier, *From Genocide to Continental War. The Congolese Conflict and the Crisis of Contemporary Africa*, ed. Hurst Publishers, 2009, s. 352; Raporty ONZ wskazujące na pogłębiający się kryzys w DRK, zobacz: <http://www.securitycouncilreport.org/>, najnowsze doniesienia medialne (grudzień 2022 roku) w sprawie zaangażowania rządu Paula Kagame w operacje militarne na granicy Rwandy i DRK, zobacz: <https://www.france24.com/en/africa/20221222-rwanda-army-conducted-military-operations-in-dr-congo-un-says> (dostęp: 16.04.2023).

³³ F. Ankersmit, *Język a doświadczenie historyczne*, tłum. S. Sikora, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), wyd. Universitas, Kraków 2004, s. 223–246.

przeze mnie na przykładzie rwandyjskim, to ma dla mnie szersze i bardziej uniwersalne (w tym: europejskie, związane z wydarzeniem Zagłady czy ludobójstwem w Bośni) znaczenie. Jej celem nie jest w żadnej mierze relatywizacja czynów sprawców czy biernej postawy świadków przemocy, ale ukazanie fenomenu traumy jako inkluzywnej i dojmującej siły, która w sposób zdecydowany wymyka się kryterium estetycznej i moralnej stosowności.

W mojej pracy proponuję podejście komplementarne do zjawiska traumy. Z jednej strony korzystające z dorobku badaczy związanych ze studiami kulturowymi, ale też otwarte wobec interpretacji doświadczenia granicznego w rozumieniu psychotraumatologicznym, wskazującym na jego biologiczne, psychosomatyczne uwarunkowania. Dopiero perspektywa komplementarna umożliwi moim zdaniem dostrzeżenie problemu zasadniczego dla studiów nad traumą – znaczenia cielesności/empiryczności podmiotów i grup naznaczonych lub/i uczestniczących w sytuacji kryzysu.

Stan badań i literatura przedmiotu

Badania nad przypadkiem rwandyjskiego ludobójstwa prowadzone są przez zachodnich badaczy intensywnie i w nurcie interdyscyplinarnym (głównie na styku nauk politologicznych i historycznych) od 1995 roku. Niewiele jednak prac podejmuje omawiany problem w interesującym mnie ujęciu krytycznym, czyli dostrzegając zagrożenia wynikające z zapożyczenia klisz holokaustowych w ramach analizy przypadku. W rozdziale I dysertacji (*Ludobójstwo w perspektywie antropologicznej*) przeprowadzam głęboką analizę tego problemu i wskazuję możliwe przyczyny tego stanu rzeczy.

Pierwszą publikacją, która rwandyjskie konflikty (w tym ludobójstwo z 1994 roku) wyjaśnia z perspektywy innej niż etniczna, jest opublikowana w 2001 roku *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* autorstwa Mahmooda Mamdaniego. Mamdani rezygnuje z wyłącznego rozumienia grup Tutsi i Hutu jako odmiennych etnicznie i poprzez pogłębioną analizę historyczno-antropologiczną udowadnia, że w trakcie ludobójstwa z 1994 roku autoidentyfikacje miały również charakter deklaracji politycznej. Upolitycznienie tożsamości wiąże z niemiecką i belgijską polityką kolonialną wykorzystującą na przestrzeni lat 1880–1961 kategoryzację rasową/etniczną jako narzędzie międzygrupowej manipulacji w celu adekwatnej dystrybucji władzy.

Kolejnymi istotnymi dla niniejszej pracy publikacjami są: *From Genocide to Continental War. The Congolese Conflict and the Crisis of Contemporary Africa* z 1998 roku

oraz *Africa's World War. Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe* z 2009 roku Gerarda Pruniera, który ukazuje historyczną i socjologiczną procesualność aktów genocydalnych dokonywanych przez grupę Hutu na Tutsi (i *vice versa*). Prunier zwraca także uwagę na podstawowy dla prowadzonych przeze mnie badań problem: naukowa analiza przypadku rwandyjskiego – na poziomie antropologicznym – okazuje się szczególnie skomplikowana i wymagająca, gdyż w dużej mierze dotyczy zbrodni popełnianych w rodzinach o pochodzeniu mieszanym. Tragedia i szaleństwo (*an insane world*³⁴) historii rwandyjskiego ludobójstwa – jak zauważa Prunier – wynika z faktu, iż ofiary i sprawcy często związani byli ze sobą więzami krwi. Obserwacje Pruniera znajdują potwierdzenie w prowadzonych przeze mnie w latach 2009–2016 badaniach terenowych. Zauważam, że analizując antropologiczne wymiary tożsamości ocalałych i skalę poniesionego przez nich doświadczenia traumatycznego, w przypadku rwandyjskim (odmiennie niż w studiach nad Zagładą Żydów) nie da się uciec przed konfrontacją z tym, co współczesne a jednocześnie wtórnie traumatyzujące, czyli od ciężaru milczenia i poczucia winy wynikających z uwikłania w ciągi wzajemnej przemocy.

Prace antropologiczne stosujące jakościowe metody badań w celu pozyskania wiedzy na temat współczesnej postludobójczej tożsamości rwandyjskiej, podobnie jak w przypadku opracowań krytycznych dotyczących wydarzenia ludobójstwa i jego konsekwencji, również są nieliczne. Jeśli powstają (m.in. Larissa Begley *The other side of fieldwork: experiences and challenges of conducting research in the border area of Rwanda/eastern Congo* z 2009 roku czy Molly Sundberg *Ethnographic Challenges Encountered in Rwanda's Social Topography* wydana w 2014 roku), to w głównej mierze dotyczą doświadczeń autoetnograficznych samych badaczy, a nie grup przez nich badanych. Prace te poświęcone są ważnemu dla metodologii badań jakościowych, ale niepozostającemu w docelowym polu zainteresowań mojej dysertacji, problemowi – etyki (i bezpieczeństwa) prowadzenia obserwacji uczestniczącej w rejonie konfliktu i postkonfliktu³⁵.

Z prac antropologicznych, które poruszają w nowatorski sposób (uwzględniając perspektywę studiów postkolonialnych i dekolonialnych) interesujące mnie problemy badawcze, takie jak: humanistyczne wymiary funkcjonowania grobów masowych (w krajobrazie społecznym i przyrodniczym) czy kliniczne pojmowanie doświadczenia

³⁴ G. Prunier, *From Genocide...*, dz. cyt., s. 52.

³⁵ Etyka prowadzenia badań jakościowych i dobór odpowiedniej metodologii w obliczu aktywnego konfliktu zbrojnego z pewnością stanowić będzie zasadnicze pole zainteresowań mojej dalszej (postdoktoranckiej) pracy naukowej.

traumatycznego, wymienię tu: *The Ethnography of Exhumations*³⁶ Francisco Ferrándiza i Antoniusa Robbena z 2015 roku oraz *Cultures of trauma: Anthropological views of posttraumatic stress disorder in international health*³⁷ autorstwa Joshuy Breslau'a, wydaną w 2004 roku. W pierwszej z wymienionych prac podkreślone zostało znaczenie badań jakościowych dla pełnego i komplementarnego (wobec standardowo stosowanej antropologii fizycznej i forensycznej) zrozumienia problematyki ekshumacji ludzkich szczątków. Według Ferrándiza i Robbena groby masowe nie stanowią bowiem tylko „miejsca sądowej i historycznej weryfikacji”, ale także przestrzeń antropologiczną utkaną z napięć politycznych, symbolicznych i komemoracyjnych. Przestrzeń tworzącą kolektywną pamięć traumatyczną zakorzenioną we współczesności – a nie tylko przeszłości – danej kultury lokalnej³⁸. Natomiast Breslau – będący jednocześnie antropologiem i psychiatrą – bazując na swoim doświadczeniu w pomocy humanitarnej, oferuje niezwykle ważną (i co ciekawe, niejako „wypartą” przez współczesną antropologię psychologiczną) krytykę automatycznego stosowania diagnoz klinicznych i psychoanalitycznych w krajach pozaeuropejskich. Wskazuje na znaczenie lokalnych sposobów nie tylko definiowania symptomów chorobowych, lecz także wdrażania metod radzenia sobie z nimi.

Za najważniejszą jednak dla mojej dysertacji uznałabym publikację *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, która pod redakcją Alexandra Labana Hintona wydana została w 2002 roku, w kolejnych latach³⁹ stając się fundamentem dla stworzenia odrębnej subdyscypliny, nazywanej dziś antropologią ludobójstwa; subdyscypliny, która stanowi ramę interpretacyjną dla niniejszej pracy. Zasadniczą linią narracyjną dzieła Hintona jest próba antropologicznej redefinicji zakorzenionego w naukach prawnych pojęcia ludobójstwo. Do pozycji tej w niniejszej pracy będę wracała wielokrotnie, a jej dokładnie omówienie przeprowadzone jest w rozdziale I dysertacji.

Pomimo iż prowadzone przeze mnie badania wpisują się w nurt studiów dekolonialnych, gdyż prezentują problematykę wernakularną za pośrednictwem źródeł wywołanych i odwołują się do teorii ugruntowanej, w prezentowanej pracy nie ma wielu

³⁶ F. Ferrándiz, A. Robben, *The Ethnography of Exhumations*, w: *Necropolitics: Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights*, F. Ferrándiz, A. Robben (Eds.), ed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015.

³⁷ J. Breslau, *Cultures of trauma: Anthropological views of posttraumatic stress disorder in international health*, "Culture Medicine and Psychiatry" 2004, 28(2), s. 113–126.

³⁸ F. Ferrándiz, A. Robben, *The Ethnography...*, dz. cyt., s. 3.

³⁹ K. L. O'Neill, *Anthropology and genocide*, w: *The Oxford handbook of genocide studies*, D. Bloxham, A. D. Moses (Eds.), ed. Oxford University Press, Oxford 2010.

odniesień do literatury rwandyjskiej. Wynika to z faktu niemożności swobodnego i demokratycznego uprawiania nauki przez samych Rwandyjczyków (bez względu na deklarowane pochodzenie etniczne) od czasu przejęcia władzy przez RPF w 2003 roku. I to nie tylko na terenie Rwandy, ale i praktycznie całej Afryki. Sytuacja polityczna we współczesnej Rwandzie jest na tyle skomplikowana i oparta na modelu autorytarnym, iż jedyną obecnie możliwością prowadzenia badań krytycznych nad problemem ludobójstwa jest emigracja. Stąd też jeden z ważniejszych (obok pracy Hintona) tekstów dla niniejszej dysertacji stanowi opublikowany w 2021 roku na terenie Wielkiej Brytanii artykuł Davida Mwambariego *Agaciro, Vernacular Memory, and the Politics of Memory in Post-genocide Rwanda*, którego pogłębiona analiza przeprowadzona zostanie w rozdziale III i IV⁴⁰. Mwambari, jako jedyny ze znanych mi badaczy rwandyjskich, dostrzega problem stosowanego reżimu pamięci historycznej i elitarności dyskursu traumatycznego we współczesnej Rwandzie. Proponuje autorską, ponadetniczną kategorię społeczną *agaciro* (w języku kinyarwanda oznacza to osobiste poczucie godności), łączącą grupy Tutsi i Hutu na poziomie praktyk komemoratywnych.

Antropologia ludobójstwa jako rama interpretacyjna

Jestem polską badaczką pochodzenia żydowskiego. Antropolożką kultury i psycho-traumatolożką, wychowaną w domu z silnie obecną potrzebą pamięci (a dokładnie pamięci o Zagładzie). Wsłuchiwanie się w historie utraty i ocalenia stanowiło i wciąż stanowi nie tylko pole moich zainteresowań badawczych, lecz także immanentną część życia prywatnego. Odwołując się do własnej tożsamości etnicznej, nie twierdę jednak, iż biografia autora/moja biografia uprawomocnia szczególną pozycję badawczą w ramach studiów nad traumą czy ludobójstwami. Wręcz odwrotnie. Chciałabym uczynić moją deklarację punktem wyjścia do krytycznej dyskusji nad potencjalnymi zagrożeniami płynącymi z uniwersalizacji reprezentacji Holokaustu dla innych przypadków, historii i pamięci zbrodni ludobójczych. A także przyczynkiem do krytycznej refleksji nad autoetnografią⁴¹ jako sposobem wytwarzania

⁴⁰ Problem cenzury we współczesnej Rwandzie opisują m.in.: Anuradha Chakravarty w *Investing in Authoritarian Rule. Punishment and Patronage in Rwanda's Gacaca Courts for Genocide Crimes*, z 2015 r., Anjan Sundaran w książce *Złe wieści. Ostatni niezależni dziennikarze w Rwandzie* z 2016 r. czy Alexander Dukalskis w *Projecting Peace and Prosperity: Authoritarian Image Management and RPF Rwanda* z 2021 r.

⁴¹ Mam tu na myśli głównie autoetnografię ewokatywną, którą za Leonem Andersonem rozumiem jako formę uprawiania badań, w których perspektywa „ja” jest dominująca i wyraża się w pisaniu narracyjnym, eksponując osobiste przeżycia, doznania i emocje badacza jako pierwszoplanowe wobec analizowanego problemu (zobacz:

z zasady uprawomocnionej, gdyż upodmiotowionej moralnie, wiedzy (zwłaszcza w ramach studiów nad ludobójstwami).

Nie ukrywam, że moje pochodzenie niejednokrotnie ułatwiało mi nawiązanie kontaktów lokalnych. Z pewnością też mogłam czerpać ze źródła posttraumatycznej wrażliwości/nadwrażliwości, którą odziedziczyłam po moich najbliższych. Jednak zakładam, że praca etnologa (a zwłaszcza antropologa ludobójstwa) domaga się epistemicznej sprawiedliwości⁴². I ta sprawiedliwość w przypadku rwandyjskim oznacza prawo do identyfikacji z doświadczeniem traumy, jakie mają zarówno przedstawiciele grup Tutsi, jak i Hutu, co w konsekwencji wymaga od badacza przekroczenia własnych wyobrażeń na temat pracy z rwandyjską traumą.

Odrzucenie prymatu kategoryzacji etnicznej ocalałych z rwandyjskiego ludobójstwa (zwyczajowo nazywanego konfliktem na tle etnicznym) w prowadzonych przeze mnie badaniach wiązało się z koniecznością poszukiwania odpowiedniego podejścia badawczego. W dysertacji prezentuję podejścia, które nie są dobrze rozpoznane na gruncie nauki polskiej, a ogniskują się w głównej mierze wokół subdyscypliny leżącej u podstaw mojej pracy – antropologii ludobójstwa. W tym znaczeniu wprowadzenie subdyscypliny antropologii ludobójstwa w przestrzeń polskiej nauki stanowi (dodatkowy, a jednocześnie istotny) cel prowadzonych tu rozważań.

Antropologia ludobójstwa jako odrębna subdyscyplina badań antropologicznych wyłoniła się w Stanach Zjednoczonych w wyniku współpracy badaczy reprezentujących nurt krytycznych badań nad ludobójstwami (*Critical Genocide Studies*) z antropologami kulturowymi prowadzącymi długoterminowe badania terenowe w krajach postkonfliktowych i w środowiskach pozaeuropejskich. Ukazuje ona systematykę kształtowania się także innych niż Holocaust przypadków zbrodni przeciwko ludzkości (jednakże z możliwością wykorzystania zasobów wiedzy o Zagładzie jako odniesienia komparatystycznego).

L. Anderson, *Analytic Autoethnography*, "Journal of Contemporary Ethnography" 2006, vol. 35, s. 384). Co jednak ciekawe, zdarzają się wybitne badania łączące studia nad Zagładą Żydów i perspektywę autoetnograficzną. Zaliczyć można do nich krytyczne, a jednocześnie niezwykle osobiste studium pamięci rodzinnej o zbrodni w Jedwabnem Alisse Waterston *My Father's Wars: Migration, Memory, and the Violence of a Century* wydana w serii "Innovative Ethnographies" w 2013 roku.

⁴² Odwołuję się tutaj do myśli Mirandy Fricker, która wprowadzając termin „niesprawiedliwości epistemicznej” (zobacz: M. Fricker, *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford University Press, 2007), zwraca uwagę na dwa rodzaje pominięcia dyskursów: 1) niesprawiedliwości świadectwa (nie wierzymy lub osłabiamy pozycję świadczącego podmiotu, gdyż patrzymy na niego przez pryzmat przesądów, np. związanych z płcią), 2) niesprawiedliwości hermeneutycznej (nie dostrzegamy luki poznawczej w uprawianym przez nas samym dyskursie, a tym samym pomijamy dyskursy, które tworzone są za pomocą innej wrażliwości, semantyki).

Obszar zainteresowań tej subdyscypliny w dużej mierze wyznacza obserwacja wyszczególnionych przez przewodniczącego amerykańskiej organizacji Genocide Watch – Gregory’ego H. Stantona 10 etapów przebiegu zbrodni ludobójstwa⁴³. Komparatystycznie ukierunkowana antropologiczna analiza umożliwi określenie problemów badawczych, takich jak m.in.: wzrost poziomu mowy nienawiści w przestrzeni życia codziennego i jej dalszych związków z ideologią polityczną; sposoby polaryzacji partii politycznych i ich radykalizację (widoczną m.in. poprzez przyzwolenie na stosowanie przemocy fizycznej wobec opozycjonistów); sposoby finansowania organizacji aktu eksterminacji; charakterystykę zadawanych urazów (kulturowych, fizycznych, biologicznych, psychicznych); sposoby alarmowania świata o sytuacji kryzysowej (świadczenia wpisujące się w fenomen „archiwum zero” – czyli świadectwa składanego bezpośrednio w czasie wojny, w momencie bezpośredniego zagrożenia życia); międzynarodowe normy prawne stosowane w przypadkach aktów ludobójczych i ich ograniczenia; sposoby zarządzania „trudną pamięcią” (na poziomie edukacji, muzealnictwa, operowania symbolami) lub ich brak (w przypadku negacji aktu przemocy przez społeczność międzynarodową lub/i kraj autorytarny, w którym dana zbrodnia była dokonana).

Definiując na gruncie polskiej nauki subdyscyplinę, jaką jest antropologia ludobójstwa, określiłabym charakter prowadzonych w jej ramach studiów jako krytyczne, ale nie rewizjonistyczne. Oznacza to, że subdyscyplina ta respektuje międzynarodowe prawo karne, ale domaga się jego redefinicji na rzecz społeczności bądź grup nieobjętych prewencją przeciwludobójczą ze względu na (odgórnie skodyfikowany) dobór grup ofiar. W tym celu antropologia ludobójstwa podejmuje się:

1. redefinicji teorii genocydu Rafała Lemkina, podkreślając „na nowo” jej generalną wartość humanitarną;
2. krytycznej redefinicji Konwencji z 1948 roku, wskazując na zastosowanie przez jej sygnatariuszy zbyt wąskiego kryterium doboru do grup ofiar;
3. poszerzenia „ludobójczego kanonu” (do którego zaliczamy rzeź Ormian, Holokaust, ludobójstwo w Kambodży, ludobójstwo rwandyjskie) o tzw. przypadki wyłączone (m.in. zbrodnię w Srebrenicy, przemoc kolonialną w Kongo Belgijskim, zagładę ludności rdzennej w USA i Kanadzie);

⁴³ Do tzw. 10 kroków zaliczamy kolejno: klasyfikację, symbolizację, dyskryminację, dehumanizację, organizację, polaryzację, przygotowanie, prześladowanie, eksterminację, negację. Więcej o Genocide Watch i 10 etapach rozwoju zbrodni ludobójczej, zobacz: <https://www.genocidewatch.com/tenstages> (dostęp: 11.07.2023).

4. interpretacji aktów ludobójczych jako procesu, a to oznacza analizę przypadków nie tylko z punktu widzenia przyczyn geopolitycznych czy militarnych i skutków zaistniałego konfliktu, lecz także z perspektywy studiów humanistycznych (często zajmujących się badaniem reprezentacji wydarzenia historycznego oraz doświadczenia antropologicznego na poziomie społecznym, kulturowym i psychologicznym); w ramach antropologii ludobójstwa wskazane jest poszerzenie źródeł zastanych o materiały prawne, sprawozdania organizacji pozarządowych i instytucji rządowych podejmujących się działań na rzecz pomocy humanitarnej, dane statystyczne i demograficzne, dowody sądowe (m.in. dokumentację grobów masowych, czyli materiały empiryczne);

5. dostrzegania i podkreślania wartości badań terenowych i teorii wiedzy ugruntowanej w kontekście dokumentacji kulturowego krajobrazu przemocy (tzw. *everyday violence*⁴⁴); badania terenowe i zwrot empiryczny w ramach tej subdyscypliny uznane są za metody i podejścia pozwalające na rozpoznanie zapalników ludobójstwa (*genocide primers*⁴⁵), czyli takich zdarzeń, które poprzedzają tragedię; obserwacje terenowe powinny być więc współdzielone jako wiedza ekspercka, ale też wiedza jawna zarówno dla instytucji, jak i organizacji pozarządowych związanych z ochroną praw człowieka.

Antropologia ludobójstwa nie zajmuje się docelowo wojną jako taką⁴⁶, ale służyć ma m.in. jej zapobieganiu i przeciwdziałaniu. Z zasady powinna więc zapraszać do dialogu, wytwarzać komunikaty, które w rzetelny sposób przedstawiają ryzyko przemocy i mogą być zastosowane zarówno na poziomie dyskursu akademickiego, jak i tonować obiegowe opinie – wiedzę umowną i stereotypy, a tym samym wyciszać afektywną radykalizację nastrojów społecznych.

⁴⁴ L. Green, *Fear as a Way of Life*, "Cultural Anthropology: Journal of the Society for Cultural Anthropology" 1994, vol. 9, no. 2, s. 227–256, <https://doi.org/10.1525/can.1994.9.2.02a00040> (dostęp: 17.07.2023).

⁴⁵ A. Hinton, *Introduction: Genocide and Anthropology*, w: *Genocide: An Anthropological Reader*, A. Hinton (Ed.), ed. Blackwell Publishers, [b.m.] 2002, s. 14–16.

⁴⁶ Antropologia wojny choć częściowo współdzieli obszar zainteresowań z antropologią ludobójstwa, to jednak stanowi osobne pole badawcze (zobacz m.in.: D. Hoffman, *Frontline Anthropology. Research in Time of War*, "Anthropology Today" 2003, nr 3, s. 9). Subdyscyplinę podsumowuje w następujący sposób Jacek Kukuczka w tekście *Antropologia na wojennej ścieżce. Wojny i konflikty etniczne jako wyzwanie dla współczesnego etnologa* z 2010 roku: „Antropologia wojny zajmuje się społecznymi i kulturowymi konsekwencjami konfliktów zbrojnych. Ścisłej: ludźmi znajdującymi się w ich obrębie lub w sposób trwały uzależnionymi od działań wojennych i ich skutków. Argumenty, jakie dla uzasadnienia swych badań podnieśli antropolodzy zajmujący się «badaniami pod ostrzałem» przekonywały, że dotychczasowe rozpatrywanie wojny w kontekście zjawisk o charakterze politycznym, militarnym lub humanitarnym stanowczo nie wyczerpuje tematu i nie wyjaśnia często niezrozumiałych przyczyn oraz skutków konfliktów. Tymczasem każdy konflikt niesie ze sobą także głębokie i często nieodwracalne konsekwencje na gruncie społecznym i kulturowym, czyli na obszarach bezpośrednio podlegających zainteresowaniu antropologii” (s. 76).

Co najważniejsze, subdyscyplina ta świadomie używając podejścia komparatystycznego, wyłamuje się z klasycznie pojmowanych ram studiów porównawczych nad ludobójstwami (*Holocaust and Genocide Studies*) – najczęściej sytuujących wydarzenie Holocaustu w symbolicznym i epistemologicznym centrum. Tym samym antropologia ludobójstwa dostrzega potrzebę dekolonizacji wiedzy – nie tylko dotyczącej Rwandy (czy innego przypadku genocydu), lecz także niektórych założeń samych studiów nad Zagładą Żydów⁴⁷.

Metody badań i źródła

Zastosowane w pracy metody badań i dobór źródeł wywołanych i zastanych cechuje interdyscyplinarność. Praca ma charakter antropologiczny i prezentuje materiały empiryczne stanowiące pokłosie prowadzonych badań terenowych, ale z drugiej strony – na poziomie krytycznej i głębokiej analizy materiału badawczego – korzysta z teorii pochodzących z różnych nauk humanistycznych i społecznych (m.in. z socjologii, historii, kulturowych studiów nad traumą, psychologii czy prawa).

Zasadnicza część etnograficznych badań terenowych prowadzona była w latach 2009–2016 na terenie Rwandy⁴⁸. Pierwszy pobyt, jak wspominałam wcześniej, był wyjazdem rozpoznawczym i trwał 3 tygodnie (wrzesień 2009 roku). Był to maksymalny okres pobytu w Rwandzie, do jakiego uprawniała wiza turystyczna. Zapoznając się bliżej z lokalnymi uwarunkowaniami społecznymi i geopolitycznymi, zrozumiałam (a będąc bardziej precyzyjną, zostałam odgórnie poinformowana przez urzędników państwowych), iż przez wzgląd na moje bezpieczeństwo oraz upolitycznienie tematu podejmowanych przeze mnie badań naukowych nie istnieje prawna możliwość przedłużenia mojej wizy w przyszłości bez podjęcia współpracy z rządem rwandyjskim⁴⁹.

⁴⁷ Mam tutaj na myśli, m.in. problem niefunkcjonowania w międzynarodowym dyskursie naukowym (anglojęzycznym) wczesnych, wernakularnych źródeł narracji zagładowej, tworzonych w językach lokalnych/ językach ofiar Zagłady. Problem ten został dogłębnie poruszony podczas międzynarodowej konferencji „Genealogies of Memory 2020: The Holocaust. Between Local and Global Perspectives”, której byłam współkuratorką:
<https://enrs.eu/edition/genealogies-of-memory-2020-the-holocaust-between-local-and-global-perspectives>
(dostęp: 17.07.2023).

⁴⁸ Zobacz: mapa Rwandy z zaznaczonymi obszarami, w których prowadziłam badania terenowe, dołączona do aneksu; dok. nr 1.

⁴⁹ Problem prowadzenia długoterminowych badań w Rwandzie poruszam w rozdziale I. Odwołuję się tam m.in. do przypadku antropolożki Larissy Begley, która właśnie przez wzgląd na konieczność podjęcia współpracy z rządem rwandyjskim zrezygnowała z prowadzenia pogłębionych prac badawczych w terenie.

We wrześniu 2010 roku podpisałam więc umowę o współpracę z National Commission for the Fight against Genocide (CNLG) – rwandyjską instytucją rządową zajmującą się ochroną pamięci o ludobójstwie Tutsi, która jednocześnie odpowiedzialna jest za działania postludobójczych sądów *gacaca*⁵⁰. Choć CNLG teoretycznie przewiduje w swojej agendzie prowadzenie badań naukowych, to w momencie podpisania przeze mnie umowy wciąż podlegała rwandyjskiemu Ministerstwu Spraw Wewnętrznych⁵¹ i skupiona była głównie na rozpatrywaniu spraw karnych związanych ze zbrodnią ludobójstwa oraz tworzeniem archiwum państwowego. Moim bezpośrednim przełożonym na kilka kolejnych lat został dyrektor CNLG Jean de Dieu Mucyo – były Prokurator Generalny⁵². Mucyo zmarł w październiku 2016 roku. Jak podały media lokalne – przyczyną śmierci był upadek ze schodów rwandyjskiego parlamentu w Kigali⁵³. Śmierć Mucyo to pierwszy moment, w którym zaczęłam brać pod uwagę zakończenie projektu badawczego w Rwandzie.

Drugim momentem decydującym o definitywnym pożegnaniu z terenem było zabójstwo prawniczki Zaidy Catalan i socjologa Michaela Sharpa – znanych mi badaczy jakościowych, a zarazem ekspertów ONZ. W trakcie wykonywania pracy na granicy Rwandy i DRK w marcu 2017 roku zostali porwani i zamordowani przez kongijskich rebeliantów⁵⁴. Śmierć ekspertów rozpoczęła ważną dyskusję na temat braku procedur dotyczących bezpieczeństwa badaczy pracujących w rejonach konfliktów zbrojnych⁵⁵, a także braku spójności stosowanych w takich warunkach metod jakościowych w ogóle⁵⁶. Chciałabym jednak podkreślić, iż używając

⁵⁰ *Gacaca* w dosłownym tłumaczeniu oznacza sądy prowadzone na „na małej trawie”. Są to sądy lokalne, głęboko zakorzenione w rwandyjskiej kulturze, prowadzone przez osoby uznane za godne zaufania przez lokalną społeczność, ale niekoniecznie posiadające wiedzę ekspercką. *Gacaca* w założeniu rządu RPF miały stać się swoistym remedium zarówno na opieszałość Międzynarodowego Trybunału Karnego ds. Rwandy (ICTR), jak i na nadwyrężone struktury sądów krajowych. W sądach lokalnych pokładano nadzieję na odbudowę ponadetnicznego rwandyjskiego społeczeństwa. Skuteczność (zwłaszcza etyczna) ich działań pozostaje do dziś kwestią dyskusyjną.

⁵¹ Ta sytuacja zmieniła dopiero w 2013 roku, kiedy CNLG zostało podporządkowane Ministerstwu Sportu i Kultury.

⁵² Chciałabym tutaj dodać, że Mucyo był osobą, którą darzyłam zaufaniem i niezmiennie darzę wielkim szacunkiem. Nie tylko wprowadził mnie w skomplikowaną przestrzeń Rwandy XXI wieku, ale także umożliwił zadawanie trudnych pytań, bez poczucia zagrożenia za strony rządu.

⁵³ Śmierć Jean de Dieu Mucyo opisana została w mediach rwandyjskich, zobacz: <https://www.theeastafrican.co.ke/tea/news/east-africa/rwandan-senator-dies-in-parliament-1356174> (dostęp: 17.07.2023).

⁵⁴ Śmierć Zaidy Catalan i Michaela Sharpa opisana została przez wiele mediów zachodnich. Zobacz m.in.: <https://www.bbc.com/news/world-africa-60183952> (dostęp: 17.07.2023).

⁵⁵ M. I. de Heredia, *Militarism, states and resistance in Africa: exploring colonial patterns in stabilisation missions*, "Conflict, Security & Development" 2019, vol. 19, iss. 6.

⁵⁶ Wyzwania związane z praktyką metod jakościowych w czasie konfliktu zbrojnego, jak i jego konsekwencji społecznych i kulturowych, to bardzo ważny i wciąż nieopracowany problem badawczy. Podkreślam tutaj, że nie

sformułowania „prowadzenie badań jakościowych w rejonie konfliktu”, nie mam na myśli problematyki związanej z militaryzacją antropologii i działających w jej ramach jednostek Human Terrain System (HTS), w których to antropolodzy – niejako pracujący w armii – służą żołnierzom swoimi kompetencjami kulturowymi na linii frontu⁵⁷. Tematyka antropologii wojennej doczekała się bogatego opracowania naukowego⁵⁸, ale i zdecydowanej krytyki American Anthropological Association (AAA)⁵⁹. Chodzi mi raczej o sytuację, w której antropolog wykonuje swoją pracę, nie wchodząc w inne role zawodowe (np.: dziennikarza, aktywisty, żołnierza, dyplomaty, a nawet pracownika humanitarnego⁶⁰). Praca taka najczęściej

chodzi mi jednak o kwestie etyczne, które stanowią od lat ważne pole polskiej i zagranicznej refleksji antropologicznej. Zobacz m.in.: K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), *Etyczne problemy badań antropologicznych*, „Łódzkie Studia Etnograficzne” tom XLIX, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 2010; A. Surmiak, *Problemy etyczne niejawnej obserwacji uczestniczącej. Perspektywa antropologów społeczno-kulturowych i socjologów*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2022, 18(2), s. 54–71; J. Krause, *The ethics of ethnographic methods in conflict zones*, „Journal of Peace Research” 2021, vol. 58, iss. 3; A. Baird, *Dancing with danger: Ethnographic safety, male bravado and gang research in Colombia*, „Qualitative Research” 2018, 18(3), s. 342–360; C. Brun, *I love my soldier: Developing responsible and ethically sound research strategies in a militarized society*, w: *Research Methods in Conflict Settings: A View from Below*, I. Jacobsen, G. Mazurana (Eds.), ed. Cambridge University Press, [b.m.] 2013, s. 129–148; L. A. Fuji, *Killing Neighbors: Webs of Violence in Rwanda*, wyd. Cornell University Press, Ithaca and London 2009.

W związku z wybuchem wojny w Ukrainie w 2022 roku uspołnienie narzędzi badawczych na poziomie międzynarodowym okazało się nie tylko istotnym, ale i pilnym zadaniem, gdzie kwestie etyczne odgrywają tylko jedną z ról. Od grudnia 2022 roku poza pracą dla Network on Humanitarian Assistance (NOHA) prowadzę też superwizję międzynarodowego projektu badawczego dokumentującego doświadczenia ukraińskich uchodźców pt. „Świadectwa wojny” (zobacz: <https://swiadectwawojny2022.org/>). Zadajemy w nim pytania takie jak: jak długi czas badacz powinien pozostawać w terenie?; czy można pracować w zespołach?; jak długo powinien trwać wywiad ustrukturyzowany aby nie retraumatyzować świadka?; jak rozpoznać stan dysocjacji świadka?; jak zabezpieczyć dane wywołane?; czy powinno się współpracować ze służbami bezpieczeństwa, a jeśli tak to jakimi?; jak głęboki stopień anonimizacji danych jest konieczny?; dlaczego nie powinno się robić notatek terenowych, jeśli pracuje się na terenie aktywnego konfliktu zbrojnego?; dlaczego zastosowana metodologia powinna być odmienną od tej, która stosowana jest w ramach historii mówionej?; dlaczego potrzebna jest współpraca z prawnikami przy tworzeniu zgody na przeprowadzenie wywiadu?; jakie znaczenie dla prowadzonych badań ma dla badacza zewnętrzna superwizja?

⁵⁷ J. Kukuczka, *Antropologia na wojennej ścieżce. Wojny i konflikty etniczne jako wyzwanie dla współczesnego etnologa*, „Prace etnograficzne” 2010, tom 38, s. 79–80.

⁵⁸ Zobacz: J. Fialka, *Hotel Warriors: Covering the Gulf War*, Washington 1992; A. Robben, C. Nordstrom, *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley 1995; C. Nordstrom, *A Different Kind of War Story*, Philadelphia 1997; C. Lutz, *Ethnography at War Century's End*, „Journal of Contemporary Ethnography” 1999, nr 6, s. 610–619.

⁵⁹ Oświadczenie AAA ws. HTS, zobacz:

<http://s3.amazonaws.com/rdcms->

[aaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/pdf/EB_Resolution_110807.pdf](http://s3.amazonaws.com/rdcms-aaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/pdf/EB_Resolution_110807.pdf) (dostęp: 17.07.2023).

⁶⁰ J. Kukuczka zauważa, że antropologia wojny z początku (od początku lat 90. XX wieku) polegała właśnie na łączeniu różnych kompetencji zawodowych. Jak pisze: „[...] aby zebrać informacje i móc obserwować społeczno-kulturowe skutki konfliktów zbrojnych, poszczególni badacze zatrudniali się w charakterze reporterów agencji informacyjnych, fotoreporterów czy działaczy organizacji niosących pomoc humanitarną” (J. Kukuczka, *Antropologia...*, dz. cyt., s. 76). Perspektywa ta jednak zmieniła się od tego czasu w sposób zdecydowany. W prowadzonych przeze mnie od 2020 roku kursach na międzynarodowych studiach magisterskich z pomocy humanitarnej dla NOHA jednym z najważniejszych celów jest przekazanie studentom umiejętności rozdzielania jakościowych metod badań od zasad i metod działań pomocowych. Warto tutaj dodać, że z początkiem 2018 roku, NOHA utworzyło program stypendialny im. Zaidy Catalan, który przeznaczony jest dla studentów pochodzących z terenów objętych konfliktami zbrojnymi lub dotkniętymi postkonfliktowym napięciem politycznym, kryzysem humanitarnym i ekonomicznym.

oznacza pełnienie roli eksperta dla organizacji pozarządowej lub rządowej o charakterze pomocowym, dokumentacyjnym czy też innym – związanym z działaniami na rzecz ochrony praw człowieka. W każdym razie miejsce pracy antropologa powinno pozostać w zgodzie z kodeksem etycznym pracy badacza jakościowego⁶¹. To właśnie w takiej roli pracowali zarówno Zaida Catalan, Michael Sharp, jak również – głęboko wierzę – ja sama.

Pomimo wielu refleksji krytycznych pojawiających się w mojej rozprawie, a dotyczących współczesnej polityki rządu rwandyjskiego, chciałabym podkreślić, iż doceniam wsparcie, które w 2010 okazało mi CNLG. Instytucja, kierowana właśnie przez wspomnianego Jean de Dieu Muyco, umożliwiła mi równoległe prowadzenie badań akademickich oraz wykonywanie – przy zapewnieniu fizycznego bezpieczeństwa – prac na jej rzecz. Zakres podjętej współpracy w praktyce okazał się (na wielu poziomach) spójny z interesującą mnie problematyką badawczą. Do moich obowiązków należało m.in.: psychotraumatologiczne wsparcie ocalałych Tutsi podczas pozyskiwania przez pracowników CNLG indywidualnych świadectw, przeprowadzanie wywiadów (w języku angielskim i francuskim) z przedstawicielami społeczności lokalnych zamieszkujących tereny powojenne naznaczone obecnością masowych grobów, w celu rozpoznania śladów ewentualnej retraumatyzacji wśród mieszkańców, prowadzenie wywiadów dotyczących dobrostanu psychicznego z przedstawicielami tzw. II pokolenia po ludobójstwie (w języku angielskim i francuskim) czy też prowadzenie warsztatów terapeutycznych (m.in. muzykoterapia) z Tutsi zrzeszonymi w jednym z wielu prowadzonych przez rząd rwandyjski stowarzyszeń działających na rzecz ocalałych. Ponadto od 2012 roku byłam też odpowiedzialna za projekty kulturalne realizowane przez CNLG z instytucjami zajmującymi się pamięcią Zagłady Żydów (w tym m.in. z Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau⁶² czy United States Holocaust Memorial Museum⁶³).

Choć materiały zbierane przeze mnie dla CNLG (nagrywane jak i przeprowadzane m.in. za pomocą kwestionariusza wywiadu) z racji objęcia klauzulą poufności nie mogą stać się częścią niniejszej dysertacji, to zgodnie z podpisaną umową⁶⁴ mam prawo używać wiedzy wynikającej z faktu aktywnego uczestnictwa w konkretnych sytuacjach społecznych (czyli

⁶¹ A. Seweryn, *Kodeks etyczny antropologa*, w: *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne”, tom XLIX, wyd. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 2010, s. 33–50.

⁶² Zobacz: list rekomendacyjny dołączony do aneksu; dok. nr 2.

⁶³ Zobacz: skrót projektu dołączony do aneksu; dok. nr 3.

⁶⁴ Zobacz: umowa z CNLG (jedna z wielu – porozumienie o współpracy z instytucją odnawiałam bowiem kilkakrotnie w latach 2010–2016) dołączona do aneksu; dok. nr 4.

prowadzenia jawnej obserwacji uczestniczącej), jak również wykorzystać materiały wizualne (zdjęcia), które wykonywałam na grobach masowych – jako materiał źródłowy. Warto tu podkreślić, że inicjatywy podejmowane/obserwowane w ramach współpracy z CNLG dotyczyły tylko i wyłącznie grupy Tutsi. I to właśnie przez wzgląd na ich upolitycznienie stanowiły materiał dołączany do archiwów rwandyjskich instytucji pamięci, takich jak: Stowarzyszenia Wdów Ludobójstwa (Association of Genocide Widows, AVEGA), Centrum Zarządzania Konfliktami na Uniwersytecie w Rwandzie (Centre for Conflict Management at the University of Rwanda, CCM), Centrum Pamięci o Ludobójstwie Kigali (Kigali Memorial Centre, KMC). Jednakże zasadniczym tematem mojej pracy jest – jak deklarowałam już wcześniej – analiza wymiarów tożsamości i doświadczenia traumatycznego ocalałych, którzy nie wpisują się w oficjalną narrację rządu rwandyjskiego. Dlatego też materiały zebrane dla CNLG, choć cenne dla generalnej refleksji, nie są kluczowe dla prowadzonej przeze mnie narracji.

Stosowane (poza współpracą z CNLG) jakościowe metody badań to przede wszystkim: wywiad swobodny, notatki terenowe⁶⁵ oraz jawna obserwacja uczestnicząca. Prace terenowe realizowane były w latach 2010–2016 na terenie Rwandy i poza nią (krótkie wizyty odbyłam także w Burundi, DRK i Ugandzie). W niniejszej rozprawie odnoszę się jednak tylko do materiałów pozyskanych w Rwandzie. Zasadnicze badania przeprowadzałam w następujących okresach i lokalizacjach: sierpień–listopad 2010 roku (Kigali, Butare, Kibeho, Ruhengeri, Rwerere), sierpień–listopad 2011 roku (Kigali, Butare, Kibego, Kibuye, Murambi, Nyungwe), wrzesień–listopad 2012 roku (Kigali, Kibeho, Gikongoro, Murambi, Nyamta, Ntarama), październik 2013–luty 2014 roku (wszystkie wymienione wcześniej lokalizacje, oprócz położonej w górach na pograniczu Rwandy i DRK miejscowości Rwerere), marzec–maj 2015 roku (Kigali, Butare, Murambi, Nyamta, Ntarama), styczeń–luty 2016 roku (Kigali, Gitarama, Byumba, Kibuye, Kibeho). Żaden z wywiadów prowadzonych w Rwandzie (oprócz pojedynczego wywiadu biograficznego zrealizowanego ze świadkiem C.B., który to wywiad omówiony jest w rozdziale IV oraz krótkiej rozmowy o charakterze eksperckim przeprowadzonej z wykładowcą akademickim P.R. z Uniwersytetu w Kigali, której fragment cytuję w rozdziale II) nie był po 2010 roku rejestrowany przez wzgląd na bezpieczeństwo informatorów. Podczas prowadzonych w terenie wywiadów prowadziłam notatki w języku polskim lub języku angielskim, na które powołuję się niniejszej pracy. Paralelnie prowadzone

⁶⁵ Zobacz: przykładowe notatki terenowe dołączone do aneksu; dok. nr 5.

były także klasycznie pojmowane notatki terenowe – stanowią one dla mnie punkt odniesienia m.in. w rozdziale: I, III i V.

Do nielicznych źródeł wywołanych pozyskanych poza Rwandą (a które były rejestrowane) należą wywiad ze świadkiem C.U.D. nagrywany w Polsce oraz wywiady eksperckie przeprowadzone na terenie Niemiec z Ilany Kogan i Christiane B. Z racji, iż część mojej rozprawy dotyczy porównań dyskursów (w tym wizualnych) Shoah i ludobójstwa rwandyjskiego, w pracy odnoszę się także – choć nie wprost – do wieloletnich obserwacji prowadzonych w byłych obozach koncentracyjnych i obozach Zagłady w Polsce (m.in. Muzeum Stutthof w Sztutowie, Państwowym Muzeum i Miejscu Pamięci Auschwitz-Birkenau, czy Muzeum Kulmhof w Chełmnie nad Nerem). Korzystam również ze źródeł pochodzących z innych polskich instytucji zajmujących się historią Żydów (jak np. Żydowski Instytut Historyczny im. Emanuela Ringelbluma w Warszawie). Należy tu zaznaczyć, że doświadczenie pozyskiwane podczas pracy dla środowisk żydowskich i polsko-żydowskich, choć realizowane w tym samym – co studia doktoranckie – czasie wiązało się z moją pozaakademicką działalnością zawodową (a dokładnie: pracą podejmowaną w zakresie dyplomacji kulturalnej). Jako że pełnione obowiązki nie oznaczały prowadzenia badań realizowanych świadomie z pozycji antropologicznej, to wyniesione obserwacje, choć stanowią o metodologicznym punkcie odniesienia, nie będą uwzględniane jako osobne źródła wywołane, wchodzące w zakres analizy.

Metody wykorzystywane przeze mnie w czasie prowadzonych w ciągu sześciu lat badań terenowych w Rwandzie można by uznać za przykład klasycznie uprawianej etnografii wpisującej się nurt interakcjonizmu symbolicznego. Perspektywa ta – jak zauważa Michael Angrosino – eksponuje znaczenie długoterminowej obserwacji uczestniczącej, ale w przeciwieństwie do funkcjonalizmu strukturalnego zwraca uwagę na uwikłanie badanej grupy w szerszy kontekst społeczny i jego dynamikę. „Interakcjoniści – pisze Angrosino – skłaniają się ku postrzeganiu ludzi raczej jako aktywnych aktorów społecznych niż części wymiennych wielkiego organizmu, reagujących pasywnie pod wpływem zewnętrznych sił. [...] Interakcjonizm to zatem raczej dynamiczne niż statyczne podejście do studiowania życia ludzkiego”⁶⁶. Przypadek rwandyjski (jako wskazujący zarówno na procesualność aktu ludobójczego, jak i wielowymiarowość doświadczenia traumatycznego w XXI wieku, a przede wszystkim na wernakularne próby zajęcia stanowiska ocalałych wobec powyższych

⁶⁶ M. Angrosino, *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, wyd. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 30.

wydarzeń/zjawisk z pozycji aktywnych aktorów społecznych, a nie tylko odtwórców ról – podążam tutaj za myślą Ervina Goffmana⁶⁷) ukazuje zasadność zastosowania takiego podejścia.

W związku ze specyfiką analizowanego problemu badawczego i z miejscem, w którym prowadziłam prace terenowe (Rwanda oraz rejony przygraniczne z DRK i Burundi, gdzie toczą się aktywne konflikty zbrojne wpływające destruktywnie) wdrażane metody etnograficzne wzbogacone zostały o komponent interdyscyplinarny. W trakcie prowadzonych badań uwzględniłam wiedzę psychotraumatologiczną⁶⁸ oraz – przez wzgląd na dużą ilość grobów masowych już funkcjonujących lub dopiero odkrywanych w lokalnym krajobrazie – o perspektywy oferowane przez etnografię ekshumacji i archeologię Holokaustu, których szybki rozwój i popularność wiąże się z tzw. zwrotem forensycznym.

Zastosowanie podejścia psychotraumatologicznego umożliwiło mi dostrzeżenie znaczenia języka ciała informatorów (oferującego świadectwo komplementarne wobec narracji ustnej), który zazwyczaj pomijany jest w klasycznie pojmowanych wywiadach etnograficznych. Wiedza psychotraumatologiczna miała ponadto charakter prewencyjny wobec możliwych retraumatyzacji u ocalałych, z którymi pracowałam, i w tym znaczeniu stanowiła narzędzie wspomagające etykę pracy antropologicznej. Biorąc natomiast pod uwagę specyfikę dyscypliny jaką jest etnologia, apropiacja na potrzeby prowadzonych tu rozważań zwrotu forensycznego oznacza dla mnie zarówno nowe podejście do badań materialnych dowodów zbrodni (szczątki ludzkie stają się pełnoprawnym podmiotem/świadkiem wydarzeń wyposażonym w sprawczość, a dzięki temu analizowane być mogą w szerszej perspektywie społecznej i kulturowej), jak i przekroczenie dominującej przez wiele lat antropologii interpretatywnej. W rozdziale V pracy – ostatnim – dokonuję zatem strategicznego zwrotu od tekstualności do materialności⁶⁹. Podkreślam jednak, że zwrot ten pomimo swojej teoretycznej innowacyjności, w moim ujęciu paradoksalnie wiąże się z powrotem do klasycznych (etnograficznych) form uprawiania antropologii kulturowej. A więc do badań, w których zasadniczą rolę odgrywają wiedza lokalna, generalizacje wyprowadzane z analiz materiału empirycznego oraz specyficzna postawa badawcza. Tę ostatnią mogłabym scharakteryzować

⁶⁷ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, wyd. Aletheia, [b.m.] 2020, (1 wydanie polskie PIW 1981).

⁶⁸ Psychotraumatologia stanowi o mojej drugiej, równoległej wobec antropologii kultury ścieżce zawodowej. Więcej na ten temat piszę w rozdziale III.

⁶⁹ Inspiracje czerpię z nowego materializmu, który obejmuje różne (i różniące się od siebie) projekty filozoficzne zapoczątkowane w pierwszej dekadzie XXI wieku a dotyczące specyficznej koncepcji materii, nieintencjonalnej sprawczości, relacji między ludzkimi i pozaludzkimi podmiotami, które reprezentowane są w pracach m.in. Rosi Braidotti, Ewy Domańskiej, Karen Barad, Jane Bennett, Manuela De Landy, Diane Coole, czy Samantha Frost.

jako „aktywność”, „ruch”, „działanie”, umożliwiające etnologowi zbudowanie bliskości z podmiotem badań, a w ramach paradygmatu interakcjonizmu symbolicznego wpisujące badacza w rolę uczestnika–jako–obserwatora⁷⁰.

Struktura pracy

Dysertacja podzielona została na 5 rozdziałów, przy których ułożeniu zastosowałam metodę prowadzenia czytelnika od ogółu do szczegółu. Rozpoczynając od poziomu metanarracji, przedstawiłam antropologiczne próby redefinicji pojęcia genocyd (rozdział I), natomiast w każdym kolejnym rozdziale prezentowane źródła zastane i wywołane związane są z wydarzeniem rwandyjskiego ludobójstwa. Problemy badawcze przedstawione w rozdziałach II–V to m.in.: specyfika ludobójstwa rwandyjskiego (tzw. bliskiego), rodzaje poniesionego doświadczenia traumatycznego, ponadetniczne sposoby realizacji tożsamości ocalałych czy znaczenie grobów masowych dla tworzenia egalitarnej przestrzeni pamięci. Przytoczone źródła (a zwłaszcza źródła wywołane) dobrane są w taki sposób, aby umożliwić przekroczenie poziomu dyskursywnego omawianej problematyki postludobójczej tożsamości i traumy na rzecz dostrzeżenia jej znaczenia podmiotowego, wernakularnego. W pracy nie rezygnuję jednak z odniesień do literatury szeroko pojmowanych studiów kulturowych. Analizując zjawisko stosowania holokaustowych zapożyczeń w przypadku rwandyjskim, świadomie sięgam m.in. po teksty porównawcze (w szczególności w rozdziale IV).

Wprowadzeniem do każdego z rozdziałów jest wybrany fragment notatek terenowych lub też innego rodzaju materiał empiryczny (np. fragment wywiadu etnograficznego). Taki sposób prezentacji źródeł jest dla mnie istotny – jako dyscyplinujący do pozostania w kontakcie z teorią ugruntowaną. Zauważam (również w odniesieniu do analizowanych w pracy tekstów naukowych), iż badaniom jakościowym prowadzonym nad doświadczeniami granicznymi często towarzyszy skłonność do refleksji *stricte* teoretycznej. Refleksja taka, choć umożliwia zbudowanie poznawczego i emocjonalnego dystansu (koniecznego dla rzetelnej analizy), to w przypadku nadmiernej ekspozycji oddala od zasadniczego problemu studiów nad traumą, którym jest cielesność/empiryczność badanego doświadczenia. W niniejszej dysertacji starałam się zatem odnaleźć balans pomiędzy przestrzeniami teorii i praktyki badawczej.

⁷⁰ Rolę tę definiuje Michael Angrosino w następujący sposób: „Badacz jest, co prawda, silnie związany z życiem społeczności badanej, ale jego rola badacza zostaje ujawniona, on sam zaś ma przyzwolenie na prowadzenie badań”, (M. Angrosino, *Badania...*, dz. cyt., s. 31).

Rozdział I poświęciłam analizie pojęcia genocyd, które stając się w latach 40. XX wieku intelektualnym dziedzictwem Rafała Lemkina, a następnie świata zachodniego (w momencie ratyfikacji Konwencji), dziś – już w XXI wieku – doczekało się wielu „zapożyczeń” i (nad)interpretacji. W rozdziale tym przyglądam się współczesnemu znaczeniu owego pojęcia w perspektywie prawnej, wskazuję na problemy wiążące się z jego zastosowaniem w studiach porównawczych nad ludobójstwami (*Holocaust and Genocide Studies*), a także stawiam pytanie, dlaczego problem emocjonalności, który narósł wokół tematyki ludobójstwa, może okazać się fascynującym obszarem badań dla antropologii kultury. W drugiej części rozdziału prowadzę refleksję nad powodami wyłonienia się subdyscypliny antropologii ludobójstwa, wprowadzając – symptomatyczny dla przyszłego rozwoju kierunku – *casus* rwandyjski.

W rozdziale II proponuję rozpoznanie ludobójstwa rwandyjskiego jako zbrodni, która dokonana była na tle szerszym niż tylko etniczne. Odwołując się do prac badaczy dostrzegających problem płynnej tożsamości etnicznej pomiędzy grupami Tutsi i Hutu (m.in. Paula Magnarelli czy Mahmooda Mamdaniego), dowodzę, że równie istotnym kryterium definiującym grupę ofiar w 1994 roku był wyróżnik polityczny. Drugim celem rozdziału jest ukazanie samej specyfiki aktu ludobójczego. Reinterpretując pojęcie ludobójstwa sąsiedzkiego, wprowadzam pojęcie ludobójstwa bliskiego, które oznacza zbrodnię dokonywaną w ramach rodzin o mieszanym pochodzeniu etnicznym. Wskazuję przy tym na problem wyparcia wiedzy na temat realiów rwandyjskiego ludobójstwa z międzynarodowego dyskursu. W celu ilustracji omawianej problematyki prezentuję materiał empiryczny, który poddaję pogłębionej analizie krytycznej (wywiad z ocalałą C.U.D., fragment rozmowy z rwandyjskim pracownikiem akademickim P.R., fragment rozmowy z byłą pracowniczką pomocy humanitarnej Christiane B.).

W rozdziale III, w oparciu o źródła wywołane (notatki terenowe zatytułowane *Spotkanie z Matką E.*, zapisy spotkań z rwandyjskim psychiatrą Naassonem Munyandamutsą, obserwacje uczestniczące przeprowadzone podczas pracy nad filmem *Ptaki śpiewają w Kigali*), dokonuję antropologicznej rekontekstualizacji pojęcia traumy. Pojęcie to stanowi bardzo istotną część współczesnej, postludobójczej rwandyjskiej tożsamości – zarówno społecznej, jak i prywatnej. Jednak zbyt często czytane jest z perspektywy zachodniocentrycznej myśli psychoanalitycznej (silnie związanej z teologią żydowską). Zastosowanie teorii związanych z *Cultural Trauma Studies* implikuje mylne przekonanie, iż w przypadku rwandyjskim prawo do identyfikacji z doświadczeniem granicznym mają tylko ocalali z grupy Tutsi. W rozdziale udowadniam, że trauma rwandyjska rozumiana z perspektywy wernakularnej (w języku kinyarwanda

nazywana *guhahamura*) ma nie tylko charakter ponadetniczny, ale i potencjał psychotraumatologiczny, gdyż odnosząc się bezpośrednio do cielesności/fizykalności zranionego podmiotu, umożliwiać może skuteczne leczenie PTSD i innych zaburzeń posttraumatycznych. Analizując w rozdziale różne wymiary „wcielonej” traumy, wskazuję też na problem „odpowiedniego” wyglądu, który występuje wśród ocalałych z ludobójstwa Tutsi. Działania rządu RPF wspierającego dążenia do podtrzymywania „kanonu piękna traumatycznego” we współczesnej Rwandzie rozważam w perspektywie autoneokolonialnej.

Rozdział IV ma charakter bardziej teoretyczny. Podsumowując wnioski płynące z analiz przeprowadzonych we wcześniejszych rozdziałach, stawiam tezę, że do rwandyjskich doświadczeń traumatycznych zaliczyć możemy nie tylko sam fakt przeżycia ludobójstwa w 1994 roku, ale także niemożność autonomicznego, swobodnego i jawnego wyrażenia swojej tożsamości w XXI wieku. Pochodzenie etniczne z jednej strony stanowi dziś bowiem społeczne tabu, a z drugiej używane jest w nadmiarze jako narzędzie polityki pamięci historycznej i legitymizacji rządu RPF. Poszukując alternatywnych sposobów definiowania rozbitego przemocą podmiotu, w rozdziale tym przyglądam się współczesnym teoriom tożsamości (m.in. Chrisa Barkera czy Anthony’ego Giddensa), które choć ugruntowane w humanistyce zachodniej, rezonują – z psychotraumatologicznego punktu widzenia – z potrzebami nie tylko Rwandyjczyków, ale każdego człowieka mierzącego się koniecznością przepracowania trudnej przeszłości. Pomimo dokonywanej w dysertacji refleksji krytycznej nad stosowaniem zapożyczeń holokaustowych wobec zbrodni pozaeuropejskich, w rozdziale IV stawiam też pytanie, czy metody analizy doświadczenia Zagłady mogą stać się metodami wspomagającymi integrację postludobójczej tożsamości rwandyjskiej. W ramach eksperymentu myślowego wprowadzam do analizy zapożyczoną z dyskursu holokaustowego kategorię ocalałego (różni się ona znaczeniowo od pojęcia „ocalony”, co również wyjaśnione zostaje w rozdziale), a następnie zestawiam ją ze źródłami wywołanymi (wywiad ze świadkiem C.B., fragment rozmowy z izraelską psycholożką Ilany Kogan) oraz źródłami zastanymi o charakterze wernakularnym (konceptcja *agaciro* Davida Mwambariego).

Ostatni, V, rozdział jest próbą odnalezienia w krajobrazie współczesnej Rwandy (społecznym, politycznym i przyrodniczym) przestrzeni, która na poziomie symbolicznym i fizycznym umożliwiłaby jednostkom i grupom wyzwolenie z reżimu upolitycznionej pamięci traumatycznej. Co ważne, chodzi tu nie tylko o upolitycznienie oficjalnej pamięci rwandyjskiej, ale także o dyskursy postholokaustowe (a zwłaszcza muzealne). Na podstawie materiałów empirycznych pozyskanych w czasie regularnych wizyt w rwandyjskich muzeach

(Kigali Genocide Memorial) oraz miejscach pamięci (m.in. we wsiach Nyamata, Ntarama, Murambi) pokazują, że jednymi z nielicznych miejsc z potencjałem na zaistnienie praktyk komemoratywnych i rekonsyliacyjnych o charakterze prewencyjnym w podzielonym napięciami etnicznymi i politycznymi społeczeństwie rwandyjskim są dziś groby masowe. Paradoksalnie to właśnie możliwość pozaintelektualnego i pozadyskursywnego obcowania z ludzkimi szczątkami, bez względu na ich pochodzenie etniczne i polityczne, inicjuje i wspomaga konieczny dla przepracowania doświadczenia traumy proces kolektywnej żałoby. Prezentowane w tym rozdziale materiały badawcze stanowią wynik prowadzonych przeze mnie badań terenowych, jak również podejmowanej pracy pozaakademickiej w zakresie dyplomacji kulturalnej. Pracę dopełnia *Zakończenie*, bibliografia oraz nota biograficzna. Dodatkowo, dołączony jest też aneks, w którym prezentuję wybrane dokumenty.

Rozdział I

Ludobójstwo w perspektywie antropologicznej

Jak było w Rwandzie? Po powrocie słyszę to pytanie nieustannie. To właściwie bardzo miłe, gdy jest się pytany. Gdy nikt nie pyta, dłużej pozostajesz w stanie „zawieszenia”. Pomiędzy Kigali a Poznaniem. Latem a zimą. Gdy odpowiadam na pytania, układam zdania – przeszłość wyraźniej zaczyna oddzielać się od teraźniejszości. Tworzą się ramy. A ramy trzymają w ryzach doświadczenie.

Jest wiele powodów, dla których Rwandę chciałabym utrzymać w ryzach. Dobrze więc, że jestem pytana, ale martwi mnie, że nie umiem dobrze odpowiadać. Chciałabym powiedzieć, że w Rwandzie było bardzo dobrze, ale nie wiem czy to stosowne. Chciałabym powiedzieć, że widziałam niezwykle rzeczy. Mieszkańców wsi, którzy uprawiają przydomowe ogródki na grobach masowych. Dzieci, które na grobach grają w piłkę. Dzieci pytają, czy z nimi zagram. A ja się zgadzam, bo odkąd jestem w Rwandzie, brakuje mi ruchu. Biegam więc z nimi, ale potem przystaję i spoglądam pod nogi. Kiedy pada, ziemia wynosi w górę fragmenty kości, fragmenty ubrań.

Zastanawiam się, czy wolno grać tu w piłkę. Rozglądam się dookoła, ale nie widzę płotu, tabliczki, nie widzę oznaczenia *memorial site* czy *kwibuka*⁷¹. W Rwandzie nigdy nie wiesz, gdzie kończą się groby masowe, a gdzie zaczyna się wieś. Nie ma wyznaczonych granic. Nie wiesz też, czy jak strzelają na granicy, to tylko początek nowej historii, czy pozostałości wojny z 1994 roku. Nie wiesz, kto we wsi, w której mieszkasz od tygodni jest Tutsi, a kto Hutu.

Tutaj stąpa się po niepewnym gruncie. Dlatego trudno mi opowiedzieć na pytanie, jak było w Rwandzie. Coś powstrzymuje mnie od mówienia. Lęk przed tym, co niepewne i niejasne. Patrę wtedy przed siebie. Widzę ludzi, wzgórze, zwierzęta. Może to dobry kierunek. Patrząc pod własne nogi, potykam się.

Data i miejsce zapisu notatki: listopad 2011 roku, wieś Kibeho, południowa prowincja Rwandy⁷².

Przytoczone we fragmencie notatki terenowe sporządziłam w momencie osobistego i metodologicznego zagubienia. Brak jasnych kryteriów, które umożliwiłyby adekwatne określenie sytuacji politycznej w Rwandzie XXI wieku, zderzenie wiedzy teoretycznej na temat ludobójstwa Tutsi – wyniesionej z zachodniej literatury przedmiotu – z obserwacjami terenowymi ukazującymi przewrotność postludobójczej rwandyjskiej rzeczywistości (w tym:

⁷¹ *Kwibuka* – w języku kinyarwanda „pamiętaj”. Słowo to – wydrukowane na fioletowym materiale – często używane jest do oznaczenia lokalnych miejsc pamięci (grobow masowych lub/i miejsc użytku publicznego, w których dokonany został mord masowy).

⁷² Edycja notatek i przepisanie ich z dziennika terenowego na komputerowy nośnik danych dokonana została w grudniu 2011 roku, w Polsce.

obecność traumy nie tylko grupy Tutsi, ale także Hutu Moderate), w końcu groza dziejącej się na granicy z Demokratyczną Republiką Kongo wojny⁷³ – wszystko to sprawiało, że w 2011 roku (jak i zresztą przez kilka kolejnych lat) nie byłam gotowa, aby prowadzone badania wpisać w odpowiednie ramy interpretacyjne.

Nie byłam też jednak świadoma, że z podobnymi wyzwaniem metodologicznymi, i w podobnym czasie, zmagają się kilkunastu doświadczonych naukowców zajmujących się postkolonialnymi aspektami współczesnych zbrodni przeciwko ludzkości. Badacze tacy jak: Alexander Laban Hinton, Dirk Moses, Gerard Prunier (do ich prac powracać będę w dalszej części rozdziału) u końca pierwszego dziesięciolecia XXI wieku mieli odwagę postawić pytania kontrowersyjne, a zarazem podstawowe dla przyszłych dyskursów dekolonizacyjnych, w tym pytania – szczególnie mnie interesujące – o stopień upolitycznienia kryteriów służących identyfikacji grup ofiar współczesnych zbrodni przeciwko ludzkości stosowanych zwyczajowo w Konwencji w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, uchwalonej 9 grudnia 1948 roku w Paryżu przez Zgromadzenie Ogólne ONZ.

W dysertacji stawiam tezę, że przypadek rwandyjski, pomimo iż zdecydowanie różny od Zagłady Żydów, często interpretowany jest (zarówno na poziomie dyskursu akademickiego, jak i publicznego) za pomocą paradygmatów ugruntowanych w traumatycznej historii Europy XX wieku. W kolejnych rozdziałach pracy przyglądam się różnym rodzajom holokaustowym zapożyczeniom, które widoczne są m.in. w perspektywie historycznej omawianego konfliktu zbrojnego (rozdział II), dyskursach stosowanych w analizie doświadczenia rwandyjskiej traumy (rozdział III), w refleksji nad współczesną tożsamością ocalałych Tutsi i Hutu (rozdział IV) i rwandyjskimi praktykami komemoratywnymi (rozdział V). Krytyczna wartość rozprawy wynika jednak nie tyle z analizy samych zapożyczeń, co przede wszystkim z zestawienia tychże ze źródłami wywołanymi – stanowiącymi wynik prowadzonych przeze mnie etnograficznych badań terenowych oraz źródłami zastanymi eksponującymi perspektywę wernakularną omawianego problemu.

Niniejszy rozdział stanowi wprowadzenie do zagadnień wymienionych powyżej. Pierwszym celem jest próba zredefiniowania pojęcia ludobójstwo w ujęciu antropologicznym.

⁷³ Mam tu na myśli wojnę domową w Republice Demokratycznej Kongo, która stanowi pokłosie ludobójstwa rwandyjskiego i nieustannie toczy się (z krótki przerwami) od 1995 roku w rejonach przygranicznych z Rwandą. W latach 2004–2009 za działaniami zbrojnymi stało ugrupowanie Narodowy Kongres na Rzecz Obrony Ludu (CNDP), a w latach 2011–2013 ugrupowanie Ruch 23 Marca, pod dowództwem lidera ruchu Bosco „Terminatora” Ntagandy. W okresie, w którym powstawały przytoczone notatki terenowe, Ntaganda poszukiwany był listem gończym przez Międzynarodowy Trybunał Karny.

Przekroczenie standardowych, w tym *stricte* prawnych, sposobów rozumienia tego fenomenu uważam za konieczne nie tylko przez wzgląd na sam temat pracy doktorskiej – wprost odnoszący się do antropologicznej refleksji nad wydarzeniami genocydu rwandyjskiego – ale także z powodu dostrzeżenia problemu szerszego, którym jest symboliczna dominacja wydarzeń Holokaustu w porównawczych studiach nad ludobójstwami. W rozdziale I zadam pytania o sposoby i powody zapożyczania europejskich paradygmatów, jak również o wpływ osobistego usytuowania i doświadczenia badacza (w tym własnej autorefleksji) na proces tworzenia ram interpretacyjnych w obrębie tematyki ludobójczej.

Drugim celem jest tu refleksja nad powodami wyłonienia się z szeroko pojętych *Genocide Studies* subdyscypliny antropologii ludobójstwa (*Anthropology of Genocide*), która okazała się kluczową dla finalnego kształtu dysertacji. Odkrycie subdyscypliny, które w moim przypadku miało miejsce w 2017 roku, zawdzięczam prof. Ewie Domańskiej, która regularnie wykładając na Stanford University dzieliła się najnowszymi anglojęzycznymi tekstami akademickimi ze współpracującymi z nią polskimi studentami. Jako że antropologia ludobójstwa nie jest jeszcze rozpoznana na gruncie polskiej nauki, w rozdziale przedstawione zostaną także podstawowe jej cechy dystynktywne.

Możliwość wpisania prowadzonych badań w ramy antropologii ludobójstwa z pewnością stanowiła dla mnie znaczące ułatwienie, a z perspektywy czasu niełatwy – jak wspominałam wcześniej – okres poszukiwań metodologicznych uznałabym mimo wszystko za eksperyment wartościowy poznawczo. Z powodu braku zewnętrznych ram interpretacyjnych, w które mogłabym się wpisać, musiałam nauczyć się zachowywać ostrożność w identyfikacji problemów badawczych, utrzymać otwartość na wiedzę i doświadczenia wynikające z teorii ugruntowanej, a przede wszystkim – uwierzyć w sens czerpania siły mentalnej z procesu autonomizacji własnego pola badawczego, nawet jeśli proces ten oznaczać miałby także (i *de facto* oznaczał) pożegnanie z taką wizją uprawiania studiów nad ludobójstwami za pomocą perspektywy żydowskiej, uprawomocnionej symbolicznie, etnicznie i moralnie.

Studia nad ludobójstwami a badania Holokaustu

Chciałabym rozpocząć od zdefiniowania podstaw wyborów metodologicznych. Jest to istotne o tyle, że pole moich zainteresowań badawczych praktycznie nie zmieniło się na przestrzeni ostatnich piętnastu lat, za to w zdecydowanym stopniu zmienił się mój stosunek do omawianych problemów badawczych. Zadaję tu pytanie, co miało wpływ na tę zmianę i na ile obserwacja powodu tej zmiany jest istotna dla potrzeby identyfikacji z subdyscypliną antropologii ludobójstwa.

Zarówno na etapie pracy magisterskiej, jak i doktorskiej, zajmowałam się posttraumatyczną pamięcią i tożsamością ocalałych z wydarzeń przemocy masowej (zwłaszcza ludobójczej). Zjawisko traumy kolektywnej i indywidualnej było i wciąż jest nadrzędnym przedmiotem moich badań oraz zasadniczym wyzwaniem metodologicznym. W stanowiącym pokłosie projektu magisterskiego tekście *Przypadek „złotego zęba”*. *Etnologiczne metody badawcze w przestrzeni traumy i konfliktu*⁷⁴, który włączony został do czasopisma Łódzkich Studiów Etnograficznych pt.: *Etyczne problemy badań antropologicznych*, opublikowanego pod redakcją Katarzyny Kaniowskiej i Noemi Modnickiej, pisałam: „Jestem antropologiem kulturowym i z tej perspektywy badam społeczno-kulturowe następstwa genocydu, pracuję z ofiarami zdarzeń traumatycznych i lokalizuję groby masowe w celu ekshumacji. Moje zainteresowania naukowe wyznaczone są przez dwa słowa-klucze: konflikt i trauma”⁷⁵.

Dyskurs dotyczący kulturowych studiów nad traumą i pamięcią, w który „wpisywałam się” w tamtym czasie, wydawał się adekwatnym, gdyż rozpoznany na gruncie wiedzy zachodniej (w tym psychoanalitycznej, postfreudowskiej)⁷⁶, a także – jak wspominałam we *Wprowadzeniu* do dysertacji – pozostawał zidentyfikowany i rozpoznany w obrębie tożsamości prywatnej, czyli mojej tożsamości żydowskiej. Podobnie zresztą sprawa się miała z pojęciem

⁷⁴ Tekst *Przypadek „złotego zęba”*. *Etnologiczne metody badawcze w przestrzeni traumy i konfliktu* poświęcony jest badaniom społeczności lokalnej we wsi Ponary (położonej na terenie Litwy). W latach 1941–1944 Ponary stanowiły miejsce eksterminacji Żydów (ok. 70 tys. ofiar), Polaków i Rosjan (ok. 20 tys. ofiar). Zbrodnia dokonana została przez SS-manów i litewskie oddziały paramilitarne. Zamieszkująca dzisiejsze Ponary wieloetniczna społeczność, bez względu na pochodzenie etniczne, musi adaptować swoje codzienne rytuały do przestrzeni naznaczonej licznymi grobami masowymi. Badania terenowe podjęte przeze mnie w latach 2006–2008 dotyczyły strategii radzenia sobie z „trudnym” krajobrazem fizycznym i kulturowym w przestrzeni pamięci wielokierunkowej.

⁷⁵ M. Wosińska, *Przypadek „złotego zęba”*, dz. cyt., s. 139.

⁷⁶ Problematyka traumy była przeze mnie rozpoznana także ze względu na ukończenie studium psychotraumatologicznego (na poziomie interdyscyplinarnym jak i psychoanalitycznym). Zaznaczyć jednak trzeba, że metodologia polskiej psychotraumatologii, choć wpisuje się w dyskurs humanistyczny (nawiązując do tekstów Zygmunta Freuda etc.), to nie oferuje wiedzy krytycznej (w kontekście postkolonialnych studiów nad traumą). Innymi słowy, nie podejmuje problemu zastosowania europejskich metod terapeutycznych w krajach pozaeuropejskich i nie uwrażliwia na ograniczenia dyskursu psychoanalitycznego.

konfliktu. Za priorytetowy przypadek konfliktu o charakterze anihilacyjnym (czyli takiego, w którym kategoria ocalałego nabiera szczególnego znaczenia), a jednocześnie przypadek nadrzędny wobec innych – gdyż gruntownie przebadany on został i omówiony przez pokolenia historyków, psychologów, socjologów, literaturoznawców i politologów – uznawałam Zagładę Żydów. Jednak pozornie trwałe podejście badawcze, które wówczas reprezentowałam, wedle mojego przekonania w dużej mierze nie sprawdziło się w badaniu ludobójstwa dokonanego w obszarze pozaeuropejskim.

Przypadek rwandyjskiego ludobójstwa z 1994 roku jest pierwszym uznanym *casusem* zbrodni ludobójczej od czasu ustanowienia Konwencji, a tym samym stanowi jedyną takiego rodzaju zbrodnię usankcjonowaną prawnie w XX i XXI wieku (poza oczywiście Holokaustem, który uznawany jest za najważniejszy powód powstania tego dokumentu, ale ze względu na to, że wydarzył się przed jego sporządzeniem i ratyfikacją, zbrodniarze nazistowscy byli w latach powojennych osądzeni z paragrafów podlegających Międzynarodowemu Trybunałowi Wojskowemu, a nie Międzynarodowemu Trybunałowi Karnemu). Na przekór jednak kodyfikacji prawnej przypadek pozaeuropejski stawia badacza terenowego, a zwłaszcza tego, który korzysta z krytycznego potencjału wiedzy opartej na teorii ugruntowanej, przed koniecznością zadania pytań niewygodnych dla treści Konwencji. Kim jest ocalały z genocydu rwandyjskiego? Czy grupę Tutsi można traktować jako grupę *stricte* etniczną w świetle przemian społecznych, politycznych i kulturowych zachodzących w Rwandzie u końca XX i początku XXI wieku? Odpowiedź – teoretycznie zgodna z treścią Konwencji i sugerująca, że Tutsi stanowi grupę etniczną będącą jedyną ofiarą zbrodni ludobójczej, a grupa Hutu stanowi grupę sprawców przemocy – jest tylko pozornie oczywista.

Ludobójstwo rwandyjskie, pomimo iż ma pewne cechy wspólne z Holokaustem na poziomie genezy samej zbrodni (możemy tutaj zaobserwować podobny wpływ ideologii nacjonalistycznej dla inicjowania procesów dehumanizacyjnych) – to stanowi wydarzenie o charakterze odmiennym od Zagłady Żydów. Wybitny badacz konfliktów afrykańskich Gerard Prunier zauważa, że różnice stają się czytelne zwłaszcza wtedy, kiedy mówimy o finale konfliktów. Pisze: „Wyobraźmy sobie świat po Holokauście, w którym SS-mani mają Żydów za najbliższych krewnych oraz że powojenny Izrael nie jest położony na Bliskim Wschodzie, tylko w Bawarii. To jest właśnie Rwanda po 1994 roku”⁷⁷.

⁷⁷ G. Prunier, *Africa's World War...*, dz. cyt.

Towarzyszące mi podczas prowadzonych badań poczucie metodologicznego zagubienia z jednej strony było wynikiem skomplikowanej natury rwandyjskiego genocydu i jego nieoczywistych konsekwencji społecznych i politycznych – tak celnie ujętych przez Pruniera, ale z drugiej wynikało z niepewności co do właściwego sposobu zajmowania się przeze mnie tematem ludobójstwa *per se*. Innymi słowy nie wiedziałam, czy mam prawo prowadzić refleksje krytyczne w obszarze badań zwyczajowo nazywanym *Holocaust and Genocide Studies* (porównawcze studia nad ludobójstwami). Problem, z którym się borykałam, okazał się wcale nieincydentalny.

We wprowadzeniu do jednej z ważniejszych pozycji naukowych poświęconych zagadnieniu ludobójstwa, wydanej w 2014 roku antologii tekstów pod redakcją Jensa Meierhenricha *Genocide: A Reader*, możemy przeczytać: „*Genocide is a phenomenon that has confounded scholars, policymakers, and ordinary bystanders by decades*”⁷⁸. W innej, równie ważnej pozycji – zwłaszcza dla antropologów kultury i przyszłych antropologów ludobójstwa – wydanej w 2002 roku *Genocide: An Anthropological Reader*, redaktor tomu Alexander Laban Hinton zauważa z kolei: „*Finally, genocide is a term that confounds scholars, generating contentious debate over its very definition: what, exactly, should be called «genocide», a word that evokes immediate moral outrage?*”⁷⁹

Kluczowym jest tutaj użyty przez obydwu autorów czasownik *confound*, który możemy przetłumaczyć jako „skonfundować”, „zmieszać”, albo „mylić”⁸⁰. Oddaje on w ogólności charakter problemu pracy badawczej w ramach studiów nad ludobójstwami. Zasadniczym powodem, dla którego uznałabym genocyd za pojęcie potencjalnie konfundujące na gruncie akademickim, są jego polityczne i emocjonalne uwikłania. Wpływają one na kondycję studiów jak i samych badaczy, którzy muszą mierzyć się – jak wykażę w dalszej części rozdziału – z problemem nadmiernej sakralizacji przedmiotu badań.

Konfuzja przekłada się również na realne problemy metodologiczne dyscypliny. W ramach studiów widoczny jest bowiem rozłam, który wynika z tendencji

⁷⁸ J. Meierhenrich, *Genocide...*, dz. cyt., s. 3. „Ludobójstwo to zjawisko, które przez dziesięciolecia wprawiało w zakłopotanie naukowców, polityków i zwykłych obserwatorów” – tłum. M. Wosińska.

⁷⁹ A. L. Hinton, *Introduction: Genocide...*, dz. cyt., s. 2. „Wreszcie, ludobójstwo jest terminem, który wprawia naukowców w zakłopotanie, wywołując zaciętą dyskusję już w związku z samą jego definicją: co bowiem dokładnie należy nazwać «ludobójstwem» – słowem, które wywołuje natychmiastowe moralne poruszenie?” – tłum. M. Wosińska.

⁸⁰ *Słownik angielsko-polski PWN-Oxford* z 2005 roku przekłada *confound* m.in. jako „wprawić, -ać w zakłopotanie” (s. 160), natomiast *Uniwersalny słownik angielsko-polski i polsko-angielski* Kaznowskiego z 2004 r. jako „pomieszać, poplątać; zaskakiwać; niweczyć” (s. 103).

do pomijania/marginalizowania problemu niejednoznaczności genezy ludobójstw⁸¹ przez badaczy klasycznych (należących, jak wskazuje politolog i badacz genocydu Scott Strauss, do tzw. *first generation*, czyli wybitnych reprezentantów nauk społecznych i historycznych rozwijających począwszy od lat 70. XX wieku swoje idee wokół figury Holocaustu i tworzących fundamenty studiów nad Zagładą⁸²).

Dokonane przez wspomnianych klasyków, do których należy także Zygmunt Bauman, świadome ograniczenie ram interpretacyjnych w refleksji nad ludobójstwem do figury Shoah, hipotetycznie mogłoby ułatwiać (i wielokrotnie rzeczywiście ułatwia) decyzję o metodologicznym samookreśleniu współczesnych badaczy. Jednakże wspomniany gest ograniczenia „kanonu ofiar” genocydu do precyzyjnie określonych, stał się przyczynkiem do krytycznej dyskusji nad zadaniami nauk historycznych w dobie globalnych kryzysów i masowych migracji, czyli w warunkach, w których studia postkolonialne są nie tylko akademickim problemem badawczym, ale również narzędziem zmiany społecznej i ochrony praw człowieka. Nie bez powodu badacz Tom Lawson, krytycznie odnosząc się do kwestii historii jako dyscypliny zaangażowanej w kolonialną przeszłość i analizując przypadki „zapomnianych” ludobójstw (np. ludobójstwo ludności Konga, dokonane przez Belgów), tytułuje swój tekst *Coming to Terms with the Past: Reading and Writing Colonial Genocide in the Shadow of the Holocaust*⁸³. Użyte przez badacza określenie cień Holocaustu wydaje się tu znamienne.

Pomimo iż tekst Lawsons został opublikowany w 2014 roku, to dyskusja nad potrzebą rozszerzenia *Holocaust Studies* o perspektywę komparatystyczną rozpoczęła się już w połowie lat 90. XX wieku. Poprowadzili ją badacze określani później przez Straussa jako tzw. *second generation* (m.in. Leo Kuper, Dirk Moses, Robert Melson, Alexander Laban Hinton, Tom

⁸¹ Pojęcie ludobójstwa często jest kojarzone z konsekwencjami nowoczesności i myśli oświeceniowej, zwłaszcza jeśli w pierwszym rzędzie będziemy odnosić je do wydarzenia Zagłady Żydów. Doskonałą wykładnię takiego podejścia możemy znaleźć m.in. w *Nowoczesności i Zagładzie* Zygmunta Baumana z 2009 r. czy w *The Dark Side of Democracy* Michela Manna z 2005 r. Z drugiej jednak strony badacze tacy jak Leo Kuper definiując pojęcie „genocydu”, rezygnują z uznania „wyjątkowości Holocaustu” i wskazują na istnienie także innych, uniwersalistycznych mechanizmów/przyczyn prowadzących do zbrodni ludobójczej. W krytycznej pracy *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* z 1982 r. Kuper zauważa: „*the word is new, the crime ancient*” (s. 11). Problem definicji genocydu i jego analizy w szerszej perspektywie czasowej (obejmującej przypadki zbrodni ludobójczych z czasów antycznych, średniowiecznych czy kolonialnych) staje się coraz bardziej popularny w środowisku akademickim – na co wskazują badacze *second generation* z nurtu krytycznego (*Critical Genocide Studies*), do których oprócz wspomnianego już Leo Kupera należą także Dirk Moses, Robert Melson, Alexander L. Hinton, Donald Bloxham, Mark Mazower, Timothy Snyder, Tom Lawson.

⁸² S. Strauss, *Second-Generation Comparative Research on Genocide*, „World Politics” 2007, 59 (3), s. 476–501.

⁸³ T. Lawson, *Coming to Terms with the Past: Reading and Writing Colonial Genocide in the Shadow of the Holocaust*, „Holocaust Studies” 2014, 20 (1–2), s. 129–156.

Lawson). W konsekwencji podjętej debaty wyłoniła się (co, jak wykażę dalej, okaże się kluczowe dla autonomizacji perspektywy antropologicznej w ramach studiów nad ludobójstwami) subdyscyplina *Critical Genocide Studies*. Jednakże polemika nie doprowadziła do twórczego dialogu pomiędzy reprezentantami *first generation* (klasycznego paradygmatu holokaustowego) i *second generation* (komparatystycznych i krytycznych studiów nad ludobójstwami), lecz jedynie do pogłębienia rozłamu metodologicznego. Debata ta zresztą trwa do dziś, a jej przebieg zdaje się tylko utwierdzać konfundujący, chwiejny, wymykający się konwencjom i definicjom charakter wyjściowego problemu badawczego⁸⁴.

Naukowiec zajmujący się tematyką genocydu – a zwłaszcza świadomie wpisujący się w nurt krytyczny – powinien zdawać sobie sprawę z opisanych powyżej uwarunkowań i przygotować się na potencjalne trudności (zarówno metodologiczne, jak i środowiskowe). Żałuję, że wiedzy w tym zakresie nie udało mi się pozyskać na wcześniejszym etapie pracy badawczej. Jednak czy samo rozpoznanie środowisk i dokonanie wyboru (czy raczej swoistego samookreślenia) pomiędzy *first generation* a *second generation* byłoby wystarczające dla przewyciężenia metodologicznych niejasności? Niekoniecznie.

Lech Nijakowski – badacz ludobójstw w perspektywie socjologicznej – zauważa, że studia komparatystyczne nad ludobójstwami już same w sobie pozostają niespójne metodologicznie. Od czasu rozpoczęcia badań terenowych w Rwandzie są mi one dużo bliższe niż studia holokaustowe i stanowiłyby pewnie mój pierwszy wybór, gdybym tylko miała świadomość rozłamów w obrębie dyscypliny. Mają charakter nie tyle interdyscyplinarne, co transdyscyplinarne, a to oznacza, że praca nad danym przypadkiem badawczym powinna być prowadzona równolegle w obrębie kilku różnych dyscyplin akademickich (socjologii, politologii, wiedzy z zakresu studiów międzynarodowych, psychologii społecznej, kulturoznawstwa, pedagogiki i prawa), za pomocą różnych narzędzi i metod. Co więcej, aby w pełni zrozumieć mechanizm danej zbrodni, należałoby pracować nie tyle indywidualnie, co w zespołach badawczych (najlepiej międzynarodowych). Studia nad ludobójstwami okazują się więc studiami kosztownymi i rzadko uprawianymi na gruncie polskiej nauki, co – jak

⁸⁴ Israel W. Charny (*Holocaust Minimization, Anti-Israel Themes, and Antisemitism: Bias at the Journal of Genocide Research*, "Journal for the Study of Antisemitism" 2016) oskarżył czasopismo JGR, które po wydaniu tekstu Charny'ego opublikowało tekst polemiczny, o: umniejszanie znaczenia Holokaustu, delegalizację pozycji państwa Izrael oraz nieadekwatne próby wpisywania postulowanych przez badacza treści w ramy współczesnego antysemityzmu. W odpowiedzi badacze tacy jak: Amos Goldberg, Thomas J. Kehoe, A. Dirk Moses, Raz Segal, Martin Shaw, Gerhard Wolf zarzucili z kolei Charny'emu manipulację i celową dezinterpretację krytycznych prac naukowych, które stanowiły fundament polemiki JGR (zobacz: A. Goldberg, T. J. Kehoe, A. D. Moses, R. Segal, M. Shaw, G. Wolf, *Israel Charny's Attack on the Journal of Genocide Research and its Authors: A Response*, "Genocide Studies and Prevention: An International Journal" 2016, vol. 10 (2), s. 3–22).

stwierdza Nijakowki – „potęguje tylko nikły stan wiedzy w społeczeństwie polskim nad tematyką ludobójstw i metod ich badania, a zwłaszcza metod komparatystycznych”⁸⁵, dodając (w duchu Toma Lawsona), że powyższy stan rzeczy istnieje, gdyż: „Pomimo iż stosunkowo dużo publikuje się w języku polskim książek dotyczących Holokaustu, co wynika z zainteresowania polskich badaczy, to w porównaniu z krajami zachodnimi mamy wyjątkowo mało tłumaczeń – o książkach autorskich nie wspominając – dotyczących ogólnych mechanizmów prowadzących do ludobójstw”⁸⁶.

Lemkin, Konwencja ONZ i problemy definiowania genocydu

Niejednorodność metodologiczna i środowiskowa nie jest jedynym problemem studiów nad ludobójstwami. Kolejnym i właściwie najważniejszym dla niniejszej dysertacji jest problem z definicją ludobójstwa. W zaskakujący sposób stanowi on też kontynuację problemu skonfundowania. Moglibyśmy bowiem założyć, że o ile transdyscyplinarność z natury rzeczy wymaga dostosowania się do „chwijnych” norm, a tarcia pomiędzy szkołami akademickimi stanowią immanentną część świata nauki, to przynajmniej definicja prawna tak poważnej zbrodni jak ludobójstwo powinna stanowić pewnik. Niestety, wspomniana wcześniej Konwencja, choć faktycznie precyzuje, o jaki akt zbrodni chodzi, to nie do końca robi to zgodnie z wyjściową intencją twórcy pojęcia genocyd. I ten właśnie niuans – jak wykażę dalej – stanowi jeden z ważniejszych powodów wyłonienia się subdyscypliny antropologii ludobójstwa ze studiów nad ludobójstwami.

Twórcą pojęcia ludobójstwo/genocyd jest polsko-żydowski prawnik Rafał Lemkin (1900–1959), specjalista w zakresie międzynarodowego prawa karnego. Termin *genocide* jest neologizmem. Powstał z połączenia greckiego słowa *genos* (oznaczającego w powszechnym rozumieniu „rasa”, „szcep”, ale także jak podaje słownik brytyjski: *clan, family, gender, any type or class* [podkreślenie – M.W.]⁸⁷) z łacińskim słowem *occido* („zabijam”) lub też *caedere* („uderzać”, „zabijać”).

Celowo zwracam tu uwagę na szerokie znaczenie terminu *genos*. Z konsultacji, które w 2016 roku przeprowadzałam ze specjalistką w dziedzinie międzynarodowego prawa karnego

⁸⁵ B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski, *Wprowadzenie. Wiele ludobójstw, jeden dyskurs?*, w: *Krwawy cień genocydu. Interdyscyplinarne studia nad ludobójstwem*, B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski (red.), Kraków 2011, s. 18.

⁸⁶ Tamże, s. 19.

⁸⁷ H. G. Liddel, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1843.

Patrycją Grzebyk, wynika, że istnieją źródła wskazujące, iż Lemkin zastanawiał się nad użyciem zwrotu *ethnos* (w języku greckim oznaczającym „plemię”) w ramach tworzenia pojęcia ludobójstwa, jednak zrezygnował z niego na rzecz terminu znaczeniowo bogatszego, jakim jest *genos*. Perspektywa świadomej „otwartości” Lemkina na kodyfikację ofiar jest tu kluczowa. Obserwacje Grzebyk częściowo udało mi się potwierdzić w 2020 roku, kiedy wydana została książka *Rafał Lemkin. Biografia intelektualna* autorstwa Ryszarda Szawłowskiego. W tym monumentalnym, ale i krytycznym, dziele autor zestawia szereg wcześniej niepublikowanych dokumentów i zapisków prywatnych Lemkina. Ukazują one jego trudną, tragiczną drogę (Lemkin zmarł w Nowym Yorku samotnie, w nędzy, pisząc kolejną propozycję grantu badawczego poświęconego komparatyście ludobójczej) do ustanowienia nie tylko pojęcia genocyd, ale także ratyfikacji Konwencji ONZ, pomimo iż ta ograniczyła w sposób zdecydowany głęboko humanitarne i wielokierunkowe podejście prawnika, okrajając jego postulaty do treści bezpiecznej politycznie dla członków Zgromadzenie Ogólnego. Z wyjściowej koncepcji Lemkina, w której za ofiary ludobójstwa uznaje się członków grup doświadczonych przemocą z „powodów religijnych, rasowych, politycznych czy innych⁸⁸”, usunięte zostały słowa: „politycznych” oraz „czy innych”.

Lemkin czynił starania w kierunku penalizacji zbrodni masowych o charakterze anihilacyjnym jeszcze przed wybuchem II wojny światowej. W swoim przełomowym dziele *The Axis Rule in Occupied Europe* z 1944 roku skupił się głównie na Europie i narastającym w niej antysemityzmie, choć warto zaznaczyć, że miał na uwadze szerszą perspektywę. Za nieusuwalną kartę historii ludobójstwa uważał bowiem także kolonializm. W niedokończonej przekrojowej pracy poświęconej historii zjawiska genocydu (pisanej w końcu lat 40. i na początku lat 50. XX wieku, która stanowiła też punkt wyjściowy dla wspomnianego wcześniej grantu badawczego pt. *Introduction into the Study of Genocide*), na przestrzeni planowanych 40 rozdziałów manuskryptu Lemkin uwzględniał problem podboju kontynentu amerykańskiego oraz opisał w szczególności spowodowaną przez brytyjskich kolonizatorów w pierwszej połowie XIX wieku zagładę Tasmańczyków (rozdział 38 zatytułowany *Tasmania*). Eksterminacja tej grupy była dla Lemkina przestrożą, która miała podkreślić zasadność wprowadzenia pojęcia ludobójstwa do międzynarodowego

⁸⁸ R. Szawłowski, *Rafał Lemkin. Biografia intelektualna*, Warszawa 2020, s. 380.

prawodawstwa, ale przede wszystkim zwróceniem uwagi na konieczność ochrony szeroko pojętych praw człowieka⁸⁹.

Jednakże Konwencja – rozumiana jako dokument prawny – finalnie, i w głównej mierze, stanowiła reakcję światowych mocarstw na barbarzyńskie czyny popełnione podczas II wojny światowej, a jej teoretyczne ramy w dużym stopniu określone zostały przez czynniki kulturowe i polityczne w powojennej Europie⁹⁰. Definicja ludobójstwa w swojej ostatecznej formie brzmi następująco:

„W rozumieniu Konwencji niniejszej ludobójstwem jest którykolwiek z następujących czynów, dokonany w zamiarze zniszczenia w całości lub części grup narodowych, etnicznych, rasowych lub religijnych, jako takich:

- a) zabójstwo członków grupy,
- b) spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy,
- c) rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia, obliczonych na spowodowanie ich całkowitego lub częściowego zniszczenia fizycznego,
- d) stosowanie środków, które mają na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy,
- e) przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy do innej grupy”⁹¹.

Konwencja zawęża pojęcie ludobójstwa, ograniczając grupy ofiar do: narodowych, etnicznych, religijnych i rasowych, wyłączając jednak przypadki ludobójstwa z powodów politycznych (co wyniknęło ze sprzeciwu krajów bloku komunistycznego). Tym bardziej nie bierze pod uwagę określenia postulowanego we wczesnych pracach Lemkina, brzmiącego: „czy innych grup”. Lech Nijakowski zauważa także, że kraje zachodnie należące do Rady Bezpieczeństwa Narodów Zjednoczonych miały zastrzeżenia co do włączenia w zapisie Konwencji paragrafu dotyczącego ludobójstwa z powodów kulturowych (związanego z niszczeniem dziedzictwa kulturowego i przymusową asymilacją). Prawdopodobnie przez wzgląd na własną historię przemocy kolonialnej Europy również nie zostało ono finalnie wzięte pod uwagę.

⁸⁹ A. Curthoys, *Raphaël Lemkin's 'Tasmania': An Introduction*, "Patterns of Prejudice" 2005, 39 (2), s. 162–169; R. Szawłowski, *Rafał Lemkin...*, dz. cyt., s. 352.

⁹⁰ Prześladowanie europejskich Żydów w latach trzydziestych, a następnie ich Zagłada były oczywistym katalizatorem poczynań na rzecz uchwalenia Konwencji także i dla samego Rafała Lemkina, tym bardziej że duża część jego rodziny zginęła w trakcie Holocaustu, ale – jak pisałam wcześniej – nie był to jedyny powód jego działań.

⁹¹ Dz. U. 1952 nr 2 poz. 9 art. 2.

Pomimo braku zgodności co do wyżej wspomnianych przypadków, ONZ wypracowała ostatecznie wspólne podstawy Konwencji. Za najważniejsze cechy określające zbrodnię jako ludobójczą uznano:

1. występowanie tzw. intencji ludobójczej – a więc świadomej i intencjonalnej polityki państwa podjętej w celu anihilacji danej grupy nie tylko w czasie wojny, ale i pokoju⁹²,
2. występowanie ludności cywilnej w charakterze ofiar⁹³,
3. spełnienie któregoś z wymienionych w Konwencji kryterium doboru grup ofiar.

Jednak problem „definicyjny”, przed którym stają zajmujący się tematyką ludobójstwa przedstawiciele nauk humanistycznych, społecznych i historycznych, pozostaje aktualny: po pierwsze, dobór ofiar w praktyce prawnej weryfikowany jest za pośrednictwem węższego znaczeniowo terminu *ethnos*, mimo iż samo pojęcie oparte jest na terminie *genos*, a po drugie – niejasne pozostają naukowe interpretacje Konwencji (oczywiście, poza środowiskiem prawniczym).

Współczesny badacz genocydu – politolog Manus I. Midlarsky – w klasycznej już pozycji *Ludobójstwo XX wieku* stara się wyjaśnić na przykładzie historycznym zawilości prawne dekretu ONZ. Pisze: „Jeśli bowiem wielka rzesza mężczyzn ginie na polach Flandrii czy gdzie indziej podczas I wojny światowej, mamy do czynienia z zasadniczo odmienną sytuacją, niż gdyby ci sami ludzie, jako cywile, zostali wymordowani wraz ze swoimi rodzinami w nazistowskich komorach gazowych z czasów II wojny światowej. W tym pierwszym przypadku byli oni zwykle (choć nie zawsze) mężczyznami walczącymi za swój kraj, w drugim byli ofiarami eksterminacyjnej polityki państwa”⁹⁴.

Antropologiczna krytyka wiązałaby się z niejednoznacznością użytego przez Midlarskiego sformułowania „choć nie zawsze”. Swoją wątpliwość badacz tłumaczy, w szczególności sposób systematyzując przypadki zbrodni masowych. Według niego prócz przypadków, które można bez wątplenia zakwalifikować jako ludobójstwo (rzeź Ormian, Holokaust, Rwanda), występują także przypadki, które nazwać by można „działaniami/czynami ludobójczymi”, czyli „mordami masowymi, niesięgającymi eliminacji całej grupy, ale zawierającymi znaczący odsetek członków danej grupy”⁹⁵. Midlarsky takie

⁹² M. Midlarsky, *Ludobójstwo...*, dz. cyt., s. 27

⁹³ Tamże.

⁹⁴ Tamże, s. 26.

⁹⁵ Tamże, s. 15

wydarzenia historyczne uznaje za tzw. przypadki wyłączone. Należą do nich m.in. wydarzenia w Bośni, rzeź w Nankinie czy eksterminacja ludu Herero w Namibii. W *Ludobójstwie XX wieku* trudno jednak znaleźć wyjaśnienia, jaki procent ludności cywilnej miałby znajdować się w eksterminowanej grupie, aby sytuację móc uznać już to za ludobójstwo, już to przypadek wyłączony. Trudno też orzec, na jakich podstawach (np. w przypadku ludu Herero) możemy stwierdzić, że anihilacji poddana była grupa zmilitaryzowana, a nie grupa cywilna (która w sytuacji opresji próbowała zmobilizować się do spontanicznej obrony fizycznej).

Antropolodzy ludobójstwa udowadniają, że – zwłaszcza z punktu widzenia dyscypliny – ONZ-owska Konwencja stwarza współcześnie problemy. Uprzywilejowane w niej bowiem zostają – ponad innymi kategoriami tożsamości społecznej i jednostkowej – kategorie takie, jak rasa, etniczność, religia i narodowość. Brakuje natomiast klasyfikacji kluczowych dla refleksji antropologicznej, czyli kategorii autoidentyfikacyjnych, oddolnych, lokalnych (wernakularnych), endemicznych (np. wskazujących na przynależność do kasty, grupy totemicznej czy identyfikację seksualną)⁹⁶. Hinton zauważa, że nawet z przypadkiem rwandyjskim, który ostatecznie został wraz z powołaniem Międzynarodowego Trybunału Karnego dla Rwandy (ICTR) w 1998 roku zakwalifikowany prawnie jako ludobójstwo, Trybunał miał na początku prac problem. Badacz tłumaczy: „*ICTR ran into just such a problem when it found that the terms «Hutu» and «Tutsi» could not easily be defined as a racial, ethnic, religious or national group, the categories listed in the UN Convention, it ultimately concluded that emic distinctions could serve as the basis for prosecution*”⁹⁷.

Problem „ustanowienia katalogu ludobójstw”, jak określa to zjawisko Nijakowski, wynika przede wszystkim jednak z upolitycznienia tegoż katalogu. Jego zdaniem: „Ludobójstwo to taki rodzaj zbrodni, która przez lata [zwłaszcza w okresie zimnej wojny – M. W.] służyła za swoistą pałkę intelektualną w propagandzie wymierzonej we wrogów”⁹⁸. Co więcej, nadużycie pojęcia genocydu na arenie politycznej bardzo często łączyło się z niezastosowaniem konwencji w sytuacjach realnych potrzeb. Pomimo uchwalenia Konwencji ONZ, zbrodnie ludobójstwa przez dziesięciolecia nie były ścigane i karane, gdyż kryteria konieczne do ich spełnienia

⁹⁶ A. Hinton, *Introduction: Genocide...*, dz. cyt., s. 5.

⁹⁷ Tamże, s. 5–6, „ICTR napotkał właśnie taki problem, gdy stwierdził, że terminy «Hutu» i «Tutsi» nie mogą być łatwo zdefiniowane (jako grupa rasowa, etniczna, religijna lub narodowa), pomimo iż kryteria doboru grup ofiar wymienione są w Konwencji ONZ. ICTR doszedł do wniosku, że rozróżnienia emiczne powinny także służyć jako podstawa pociągnięcia do odpowiedzialności karnej” – tłum. M. Wosińska.

Wątek krytyki etnicznej koncepcji ludobójstwa w Rwandzie opiszę szerzej w rozdziale II.

⁹⁸ B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski, *Wprowadzenie. Wiele ludobójstw...*, dz. cyt., s. 19.

eliminowały większość przypadków (możliwą częściej do zastosowania kwalifikacją jest zbrodnia przeciwko ludzkości).

Wielu badaczy i działaczy organizacji na rzecz praw człowieka zarzuca trybunałom opieszałość w posługiwaniu się Konwencją. Ostrożność prawników wynikać może jednak z faktu potencjalnych nadużyć nie tylko politycznych, ale i tych wynikających ze zbyt „łatwego” posługiwania się terminem w obrębie dyskursu publicznego. Hinton wskazuje, że słowo genocyd zostało wielokrotnie użyte do definiowania szerokiego spektrum takich wydarzeń jak niewolnictwo, aborcja czy epidemia AIDS⁹⁹. Być może właśnie dlatego – z dbałości o rzetelność pracy badawczej – Hinton, pomimo swojej afiliacji ze środowiskiem krytycznych studiów nad ludobójstwami – podobnie jak wcześniej Nijakowski – zachęca do przyjęcia rygoru terminologicznego zaproponowanego przez Międzynarodowy Trybunał Karny. Nie odrzuca więc Konwencji – ostatecznie bowiem ludobójstwo to nie dyskurs humanistyczny, ale zbrodnia, która podlega procedurze karnej – lecz proponuje jej krytyczną analizę antropologiczną (swoiste rozszerzenie/aneks)¹⁰⁰.

Jedną z klasycznych definicji ludobójstwa stosowanych w naukach społecznych jest definicja Midlarsky’ego, nawiązująca do Konwencji w sposób bezpośredni. Jak pisze badacz: „Przez ludobójstwo będziemy rozumieli organizowane przez państwo systematyczne mordy masowe dokonywane na niewinnych i bezbronnych ludziach – mężczyznach, kobietach, dzieciach – wyodrębnionych na podstawie określonej cechy etniczno-religijnej, mające na celu wyeliminowanie tej grupy z określonego terytorium”¹⁰¹. Antropolodzy ludobójstwa proponują tu własną definicję. W przewrotny sposób nawiązującą nie tyle do samej Konwencji, co do generalnych założeń jej współtwórcy – Lemkina. Brzmi ona:

„Cechą charakterystyczną ludobójstwa jest proces różnicowania, podczas którego granice wspólnoty wyobrażonej zostają przekształcone w taki sposób, że poprzednio włączana do wspólnoty grupa (pozostając z nią często jedynie w relacji styczności) jest na nowo konstruowana ideologicznie (prawie zawsze za pomocą dehumanizującej retoryki), jako będąca na zewnątrz wspólnoty i przedstawiana jako niebezpieczny «obcy», zagrażający w swojej inności (definiowanej na przykład pod względem rasowym, politycznym, etnicznym, religijnym czy ekonomicznym) – którego należy unicestwić¹⁰²”. Antropologiczna definicja ludobójstwa,

⁹⁹ A. L. Hinton, *Introduction: Genocide...*, dz. cyt., s. 2.

¹⁰⁰ Tamże, s. 5–6.

¹⁰¹ M. Midlarsky, *Ludobójstwo...*, dz. cyt., s.15.

¹⁰² A. L. Hinton, *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, The University of California Press, Berkeley 2002, s. 6; definicję na język polski przełożyła Katarzyna Kaszorek.

podkreślająca znaczenie wspólnot wyobrażonych Benedicta Andersona¹⁰³, jest oczywistym wyborem, którego dokonuję w celu stworzenia w niniejszej rozprawie ram interpretacyjnych dla refleksji nad wydarzeniami rwandyjskimi i ich posttraumatycznymi konsekwencjami.

Krytyka emocjonalności w badaniach ludobójstwa

Krytyczne studia nad ludobójstwami stawiają sobie za cel swoistą decentralizację zachodniocentrycznej Konwencji ONZ. W praktyce oznacza to próbę poszerzenia prawnej definicji ludobójstwa w sposób, który umożliwiłby zaliczenie do niego także innych zbrodni przeciwko ludzkości, niż ujęte zwyczajowo jak: Holokaust, Rzeź Ormian, Kambodża czy też usankcjonowane prawnie jak Rwanda. W konsekwencji studia postulują więc przekroczenie paradygmatu holokaustowego, który – choć stanowi idealną egzemplifikację wyjściowego zapisu Konwencji i ma niezaprzeczalne i dojmujące znaczenie historyczne, społeczne i polityczne – to nie zapewnia optymalnego aparatu pojęciowego dla rozliczania zbrodni przeszłości (w tym wspomnianych wcześniej przypadków przemocy kolonialnej¹⁰⁴ i towarzyszących tymże przypadków ludobójstwa kulturowego¹⁰⁵) oraz zbrodni przyszłości (XXI wiek zderza nas z konfliktami zbrojnymi coraz częściej motywowanymi pozaetnicznymi i pozanarodowymi, globalnymi przyczynami, takimi jak kryzys klimatyczny).

Studia krytyczne stanowią ważny punkt odniesienia dla subdyscypliny antropologii ludobójstwa, która – jak wykażę w dalszej części rozdziału – będzie się konstytuowała właśnie w ich ramach. Jednak pomimo emancypacyjnych, czy wręcz dekolonizacyjnych inklinacji, omawiane studia nie są wolne od obecności afektu. Poczucie skonfundowania (nawiązuję tu do wprowadzonego na początku rozdziału określenia *confound*) ujawnia się bowiem zarówno w przypadku badaczy identyfikujących się z *first generation*, jak i *second generation*. Czynniki emocjonalny – bo tak będę określać dalej to zagadnienie – dotyczy też i mojego (trzeciego,

¹⁰³ Koncepcja „wspólnot wyobrażonych” Andersona dotyczy nowoczesnych narodów, które z racji swoich rozmiarów i złożoności składają się z dużej liczby członków, którzy nigdy się ze sobą nie zetkną czy nie spotkają, dlatego jedność takich narodów i przepajające jego członków poczucie wspólnoty ma charakter fikcyjny (Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1997).

¹⁰⁴ W tym zbrodni, które wiążą się z przemocą kolonialną, takie jak: zbrodnia belgijska w Kongo czy niemiecka na Herero w Namibii; zobacz: A. L. Hinton, *Critical Genocide Studies*, „Genocide Studies and Prevention” 2012, 7 (1); M. Rothberg, *Decolonizing Trauma Studies: A Response*, „Studies in the Novel” 2008, 40 (1/2), s. 224–234.

¹⁰⁵ Aktualnie istotną część działalności Open Society Foundation (OSF) zajmuje sprawa dekolonizacji zachodnich muzeów (w tym: etnograficznych i historii naturalnej). Wraz z ludnością rdzenną danych terenów/krajów podejmowane są działania na rzecz rehumanizacji i repatriacji szczątków ludzkich oraz innego rodzaju dziedzictwa materialnego, które stanowić może wartość symboliczną dla pokrzywdzonej w przeszłości przemocą kolonialną grupy.

licząc od końca II wojny światowej) pokolenia. Być może właśnie z tego powodu w niniejszej dysertacji powracam do kwestii własnej tożsamości etnicznej. Powoływanie się jednak na tożsamość żydowską oznacza – przynajmniej w moim przypadku – nie tyle powód do moralnego uprawnienia prowadzonego dyskursu, co raczej do zdystansowania się wobec jego afektywnej siły.

Wydaje się oczywistym, iż zajmując się tematem eksterminacji i dehumanizacji jednostek i grup, powinniśmy uwzględnić podejście etyczne oraz empatyczne. We wspomnianym wcześniej tekście T. Lawsona *Coming to Terms with the Past* wskazówki dotyczące przyjęcia odpowiedniej postawy badawczej wyrażane są zresztą wprost i stanowią swojego rodzaju programowy postulat dla porównawczych/krytycznych studiów nad ludobójstwami. Jak pisze Lawson: „*The history of the Holocaust, genocide, and the traumas of colonialism is – perhaps more than other subjects of historical study – an ethical project*”¹⁰⁶. Zgadza się tu z badaczem, że powód podejmowania na gruncie naukowym tak wrażliwej tematyki jak zbrodnie ludobójcze powinien być głębszy, niż chęć zrobienia kariery akademickiej. Realizowana przeze mnie do tej pory ścieżka naukowa, edukacyjna¹⁰⁷ i pomocowa (w tym: psychotraumatologiczna) wpisuje się zresztą w postulat badacza.

Jednak problem emocjonalności zdaje się stanowić nie tyle ponadpokoleniową, co immanentną część dyskursu poświęconego zbrodniom ludobójstwa. Lech Nijakowski we wprowadzeniu do *Krwawego cienia genocydu* (jednej z nielicznych publikacji w języku polskim, w której autor podejmuje się analizy zbrodni przeciwko ludzkości w perspektywie interdyscyplinarnej) pisze: „to przede wszystkim emocjonalność tematu sprawia, że ludobójstwo staje się dla naukowca trudnym przedmiotem badań”¹⁰⁸, a jednocześnie dodaje: „to właśnie wyjątkowość zbrodni ludobójstwa – a zwłaszcza towarzyszącego jej skrajnego bestialstwa – może prowokować niektórych badaczy do przyjęcia tonu moralizatorskiego i publikowania wykładni etycznych zamiast pozycji naukowych”¹⁰⁹.

Biorąc pod uwagę możliwość wpływu różnego rodzaju afektów na prowadzone przeze mnie badania (m.in. takich, które „obnażają” emocjonalnie rozmówcę doświadczonego

¹⁰⁶ T. Lawson, *Coming to Terms...*, dz. cyt., s. 153. „Historia Holokaustu, ludobójstwa i traum kolonializmu jest – być może bardziej niż inne przedmioty badań historycznych – projektem etycznym” – tłum. M. Wosińska.

¹⁰⁷ W tym: wdrożenie autorskiego programu *Anthropology and the Intercultural Aspects of Humanitarian Action*, w ramach studiów magisterskich w zakresie pomocy humanitarnej realizowanego z ramienia konsorcjum NOHA przy UW.

¹⁰⁸ B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski, *Wprowadzenie. Wiele ludobójstw...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁰⁹ B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski, *Wprowadzenie. Wiele ludobójstw...*, dz. cyt., s. 18.

traumą, często uniemożliwiają zadawanie mu pytań krytycznych lub odwrotnie – takich afektów, które „ośmielają” badacza do zadawania pytań, ale w tonie moralizatorskim, z pozycji wyższości, co pozornie sprzyja bezpieczeństwu psychologicznemu pytającego), zrezygnowałam z nadmiernego korzystania z empatycznego zestawu narzędzi. I choć oczywistym jest, że w trakcie prowadzenia długoterminowych badań terenowych podlegałam wpływowi emocji zarówno własnych, jak i emocji badanych przeze mnie ocalałych z ludobójstwa Rwandyjczyków, to na poziomie tworzenia narracji akademickiej (jak również na poziomie narracji, które prezentuję od lat w przestrzeni dyskursu publicznego) podjęłam świadomą decyzję nieczynienia emocjonalnie ugruntowanej obserwacji uczestniczącej w Rwandzie jedynym i zasadniczym punktem odniesienia.

Nie znaczy to jednak, że zrezygnowałam z podejścia autokrytycznego. Zdecydowałam się jednak na przesunięcie punktu ciężkości z analizy własnego napięcia emocjonalnego na analizę napięcia społecznego badanej grupy i napięcia emocjonalnego informatora/świadka. Ułatwiło mi to wprowadzenie krytycznego oglądu sytuacji rwandyjskiej, w tym m.in. przełamanie schematu definiującego grupę Tutsi, jako będącą w wyłącznej roli ofiary, a grupę Hutu w wyłącznej roli oprawcy. Dużo istotniejszym niż bycie głosem moralnym zaświadcującym o traumie narodu rwandyjskiego (wątek predestynacji rozwinę głębiej w rozdziale III) okazało się poznanie jednostkowego, pozaetnicznego doświadczenia utraty.

Podejście autokrytyczne, świadomość możliwości zaistnienia afektów, ich wpływu na prowadzone badania, a nawet ich wstępna diagnoza, nie uchroniły mnie jednak przed impulsywnymi pytaniami najczęściej zadawanymi w obrębie dyskursu publicznego, ale niekiedy i akademickiego. Pytaniami takimi jak: dlaczego nie mówię, że Tutsi są jedynymi ofiarami ludobójstwa? dlaczego uważam, że Hutu Moderate mają prawo do żałoby? Problem emocjonalności w studiach i debatach nad ludobójstwami okazuje się podstawowy. Może więc warto mu się przyjrzeć głębiej, z pozycji analitycznej.

W cytowanym już tekście Lawsona *Coming to Terms with the Past: Reading and Writing Colonial Genocide in the Shadow of the Holocaust* odnaleźć możemy fragment, w którym badacz zastanawia się nad możliwościami dalszego rozwoju porównawczych, krytycznych studiów nad ludobójstwami (zwłaszcza w kierunku postkolonialnym). Taka jednak perspektywa staje się przyczynkiem do emocjonalnej reakcji w bliskim Lawsonowi środowisku naukowym. Píše: „Recent efforts to contextualise the Holocaust from scholars such as Donald Bloxham, Mark Mazower, Timothy Snyder, Jürgen Zimmerer and mine have drawn furious reactions from others such as Doris Bergen, Omer Bartov and Dan

Michman”¹¹⁰. „Pełną furii reakcję” u wymienionych przez badacza przedstawicieli środowiska (w dużej mierze związanej ze szkołą *first generation*, która etykę studiów nad ludobójstwami łączy najczęściej z wyborem wydarzenia Holocaustu jako symbolicznego fundamentu dyscypliny) wiązałabym właśnie z obecnością zaobserwowanego przez Nijakowskiego problemu emocjonalnego. Polski badacz w podobnym tonie co Lawson zauważa także występowanie takiego problemu w polskim środowisku naukowym, stwierdzając: „komparatystyka ludobójstw spotyka się z ostrą krytyką niektórych badaczy Holocaustu, którzy twierdzą, że zbrodnia na Żydach była zbrodnią wyjątkową, nieporównywalną z innymi”¹¹¹. Dodaje też Nijakowski, co wydaje mi się bardzo cenne i co określa również moją perspektywę badawczą, że: „tylko tworzenie modeli porównawczych pozwala nam na myślenie przewencyjne, wykraczające poza standardowe historyczno-archiwistyczne podejście, co jest właściwie konieczne, jeśli w studiach nad ludobójstwami chcemy brać pod uwagę także perspektywę etyczną”¹¹².

Genezy problemu emocjonalności szukałabym w tekstach klasycznych, między innymi u Franka Ankersmita, który doświadczenie historyczne (a zwłaszcza tak traumatyczne jak Zagłada Żydów) łączył z doświadczeniem wzniosłości. Ankersmit pisze: „[...] trauma jest psychologicznym odpowiednikiem wzniosłości, a wzniosłość epistemologicznym odpowiednikiem traumy”¹¹³, dodając, że „jeśli chcemy badać traumę i wzniosłość historii, powinniśmy skupić się na okresach w historii Zachodu, w których miały miejsce różne kataklizmy i w których świadomość straty przeszłości przybrała cechy wzniosłości”¹¹⁴. We wprowadzeniu do wyboru pism Ankersmita *Narracja, reprezentacja, doświadczenie* redaktorka tomu Ewa Domańska zauważa, że podejście odnoszące się do kategorii wzniosłości

¹¹⁰ T. Lawson, *Coming to Terms...*, dz. cyt., s. 129. „Niedawne próby konceptualizacji Holocaustu podejmowane przez badaczy takich jak Donald Bloxham, Mark Mazower, Timothy Snyder, Jürgen Zimmerer i moje własne badania, wywołały reakcje pełne furii pośród uczonych, takich jak: Doris Bergen, Omer Bartov i Dan Michman” – tłum. M. Wosińska.

Wspomniana dyskusja dotyczyła następujących publikacji: *The Final Solution: A Genocide* Donalda Bloxhama, *Hitler's Empire* Marka Mazowera, *Skrwawione ziemie: Europa między Hitlerem a Stalinem* Timothy'ego Snydera oraz *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust* Jürgena Zimmerera. Zobacz: D. Michman, 'The Holocaust'..., dz. cyt. i D. Michman, *The Jewish Dimension of the Holocaust in Dire Straits? Current Challenges of Interpretation and Scope*, w: *Jewish Histories of the Holocaust: New Transnational Approaches*, N. J. W. Goda (Ed.), New York 2014, s. 17–39 oraz J. Matthäus, M. Shaw, O. Bartov, D. Bergen, D. Bloxham, *Donald Bloxham, The Final Solution: A Genocide (Oxford: Oxford University Press, 2009) [Review Forum]*, „Journal of Genocide Research” 2011, 13 (1–2), s. 107–52.

¹¹¹ B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski, *Wprowadzenie. Wiele ludobójstw...*, dz. cyt., s. 19.

¹¹² Tamże, s.19.

¹¹³ F. Ankersmit, *Pamiętajac Holocaust: żaloba i melancholia*, tłum. A. Ajschtet, A. Kubis, J. Regulska, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), Kraków 2004, s. 430.

¹¹⁴ Tamże, s. 429.

w tak bezpośredni sposób może wydawać się naiwne. Podejmując się analizy jego prac podkreśla jednak, że doszukiwanie się przez Ankersmita swoistej „naiwności” było celowe¹¹⁵, i wynikało z jego zakorzenienia w myśli romantycznej, a nawet mistycznej. Mistycznej nie tyle w rozumieniu religijnym, co w nawiązującym do koncepcji „doświadczenia wewnętrznego” Georges’a Bataille’a¹¹⁶.

Ankersmitowskie strategie opisu wydarzeń historycznych z perspektywy wzniosłości wiązałyby nie tylko z kategorią traumy, lecz także z generalnym upodobaniem przez badacza do kategorii estetyki. Zwrot od nurtu epistemologicznego do problemów reprezentacji przeszłości, a co za tym idzie postulat przypisania estetyce roli nadrzędnej nad etyką, odszukać możemy w jego wczesnej pracy *Narrative Logic* z 1984¹¹⁷. Według Ankersmita – miłośnika sztuki, a w szczególności siedemnastowiecznego malarstwa niderlandzkiego – praca historyka przypominać bowiem powinna pracę artysty-malarza. Pisze: „bez reprezentacji, nie byłoby reprezentowanego”¹¹⁸.

Pomimo kolejnej zmiany paradygmatu na początku lat 90. XX wieku Ankersmit zauważa, że nieustanne pozostawanie w obszarze reprezentacji i tekstu może okazać się dla historyka zwodnicze, odcinając go od „rzeczywistej przeszłości”. Uważa także, że to, co może uwolnić historyka z „więzienia reprezentacji”, to „bezpośrednie i autentyczne” doświadczenie historyczne¹¹⁹. Ta estetyczna estyma, którą uznaję za niebezpieczną w studiach nad ludobójstwami, nie daje o sobie zapomnieć. Według Ankersmita bowiem najlepszym doświadczeniem przełamującym reprezentacyjny charakter opisu przeszłości jest doświadczenie o charakterze wzniosłym lub/i traumatycznym, a więc takie, które łączy się z przeżyciem dysocjacji (odłączeniem się od własnego „ja” i w konsekwencji podlegania stresorom wykraczającym poza zakres normalnych, ludzkich przeżyć¹²⁰). Jak pisze badacz:

¹¹⁵ E. Domańska (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, Kraków 2004, s. 21–24.

¹¹⁶ Zobacz: G. Bataille, *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, Warszawa 1998.

¹¹⁷ E. Domańska (red.), *Narracja...*, dz. cyt., s. 10.

¹¹⁸ Tamże, s. 16, cyt. za: Domańska.

¹¹⁹ Tamże, s. 17.

¹²⁰ Pojęcie dysocjacji wprowadzone zostało przez francuskiego psychiatrę Pierre’a Janeta pod koniec XIX wieku i następnie rozwijane było przez m.in. Zygmunta Freuda, a obecnie przez Otto van der Harta. Dysocjację uznaje się w psychologii za jeden z najsilniejszych mechanizmów obronnych. Zjawisko to wydarza się w momencie skrajnego stresu lub zagrożenia życia i polega na odłączeniu podmiotu od ciała (w konsekwencji nie czuje się bólu), ale i od otoczenia zewnętrznego (z którego pochodzi bodziec doświadczanego bólu/przemocy). W konsekwencji urazu psychicznego bądź fizycznego, na dalszym etapie dysocjacja może oznaczać brak integracji pomiędzy wybranymi procesami umysłowymi (m.in. częściową lub całkowitą amnezję). Pojęcie to, nazywane potocznie „rozłączeniem” lub „zamrożeniem”, zadomowiło się również w dyskursie humanistycznym. Odwoływał się do niego Slavoj Žižek, Dominick LaCapra, Frank Ankersmit, Cathy Caruth czy Ruth Leys.

„W takich chwilach umieramy częściowo, gdyż wszystko, czym jesteśmy, zostaje zredukowane do tego jednego odczucia czy doświadczenia”¹²¹. W jego ujęciu dysocjacja jest konieczna do odkrycia świata i przeszłości takiej, jaka jest.

Nasuwa się jednak pytanie, jak pisać o wydarzeniach traumatycznych, a zwłaszcza ludobójstwie, pozostając – jako badacz – w stanie dysocjacji. Odpowiedzią Ankersmita jest wybór „estetycznej stosowności”. W przypadku refleksji nad Holocaustem proponuje on – zamiast analizy (dokonanej z perspektywy podmiotu badawczego) – zwrócenie się w stronę świadectwa ocalałego, jako jedyne właściwego, stosownego języka opisu¹²². Interpretacja akademicka/naukowa nie dysponuje bowiem ani odpowiednią siłą autentyczności, ani też nie spełnia odpowiednich norm etycznych, aby sprostać takiej refleksji. W tekście *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia* Ankersmit stwierdza: „W tym wypadku [opisu Holocaustu – M.W.] tylko kategoria estetyczna, to znaczy zasadniczo estetyczna kategoria stosowności, pomoże nam ominąć ślepe uliczki, w których poszukiwania jedynej prawdy i etycznego dobra mogłyby się zgubić”. Dodaje też, że „estetyka jest istotniejsza niż kategoria faktograficznej prawdy i moralnego dobra”¹²³.

Przekładając powyższe rozważania teoretyczne na studium przypadków (w tym samym tekście), badacz zakłada, że określanie zbrodni nazistowskich „nienazywalnymi”, „niewypowiadalnymi” jest więc z zasady trafne i zasadne (wpisujące się w kategorię „estetycznej stosowności”), gdyż przymiotniki te służą ukazaniu tragedii Holocaustu jako zjawiska, które „doprowadza nas do granic tego, co może zostać przedstawione”¹²⁴. Innym podjętym przez badacza przypadkiem jest refleksja nad charakterem izraelskiego muzeum pamięci Holocaustu Yad Vashem. Podążając ścieżką wyznaczoną przez późnofreudowską teorię nerwic, uznaje on emocjonalną, wzniosłą, metaforyczną formę i przekaz muzeum nie tylko za stosowne (wpisujące się w kategorię „doświadczenia dysocjującego”), ale i konieczne. Finalny akapit tekstu *Pamiętając Holocaust...* rozpoczyna się od słów:

„I tym właśnie dla przyszłych pokoleń powinien być pomnik Holocaustu. Jego celem nie może być przewyciężenie przeszłości czy też pojednanie z koszmarami. Pamięć o Holokauście musi pozostać chorobą, psychiczną dolegliwością, na którą nie możemy nigdy przestać cierpieć.

¹²¹ F. Ankersmit, *Gadamer i doświadczenie historyczne*, tłum. P. Ambroży, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), Kraków 2004, s. 299.

¹²² F. Ankersmit, *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, tłum. M. Zapędowska, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), Kraków 2004, s. 385.

¹²³ F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust...*, dz. cyt., s. 403.

¹²⁴ Tamże, s. 405.

Powinno tak być nie tylko z powodu zbrodni popełnionych przeciwko Żydom, lecz także dlatego, że ludobójstwo na zawsze pozostanie zagrożeniem, które w ludzkiej historii może się powtórzyć”.¹²⁵

Krytyka propozycji Ankersmita została podjęta przez Ewę Domańską w książce *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*¹²⁶. Odwołując się do tekstu *Pamiętajac Holocaust: żaloba i melancholia*, Domańska – która wcześniej zajmowała się m.in. przybliżaniem dorobku Ankersmita w Polsce (dorobku bardzo cennego), zadaje pytanie krytyczne i właściwie fundamentalne dla przyszłej subdyscypliny antropologii ludobójstwa. „Co dzieje się jednak w czasach kryzysów, ludobójstw, klęsk żywiołowych? Czy faktycznie utrzymywanie wspólnot w stanie neurotycznej melancholii pomaga im w przetrwaniu i może uchronić od ponownego zaistnienia tragicznych wydarzeń?”¹²⁷. Zastanawia się też, czy możliwe jest, by Ankersmit – uwiedziony psychoanalizą i atrakcyjnością freudowskiego popędu śmierci – nie zauważał zagrożeń płynących z koncepcji traumatoficznych. Koncepcji, które być może dają poczucie ukojenia na poziomie dyskursu, ale nie sprawdzają się w zderzeniu z rzeczywistością. Zagrożenia te Domańska jednak zauważa i proponuje alternatywę. Zamiast skupiania się na traumie, wnosi koncepcję „mocnego podmiotu”¹²⁸, czyli takiego, który jest „świadomą siebie, własnowolną, aktywną jednostką, która tworzy się w działaniach, trudnych sytuacjach konfliktach i kryzysach”¹²⁹ zarówno na poziomie indywidualnym, jak i społecznym. Podmiot ten, nie poddając się obezwładniającej melancholii, pozostaje sprawczy, a „energię” ceni sobie bardziej niż „traumę”.

Jako badaczka ludobójstwa, która za kluczowe dla badań nad genocydem uznaje – jak wykażę w dalszej części rozdziału – analizę zbrodni, dogłębną i krytyczną refleksję nad jej procesami, nadawanie nazw przemocy symbolicznej i fizycznej, a przede wszystkim aktywną prewencję (a nie pozostawanie w stanie melancholii), podobnie jak Domańska, nie mogę zgodzić się z (wszystkimi) postulatami zaproponowanymi przez Ankersmita. Poczynając od europocentrycznego ograniczenia wzniosłych wydarzeń historycznych do wydarzeń z historii Zachodu, po ich nadmierną estetyzację, a przede wszystkim po oddanie psychologicznej kategorii dysocjacji (pozostającej w myśl większości psychoterapeutów

¹²⁵ Tamże, s. 425.

¹²⁶ E. Domańska, *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Warszawa 2012.

¹²⁷ Tamże, s. 73.

¹²⁸ Tamże, s. 139.

¹²⁹ Tamże, s. 135.

i psychotraumatologów przede wszystkim objawem traumy) pierwszeństwa przed opisem faktograficznym i ucieleśnionym – uważam je za (momentami) nieadekwatne zarówno w badaniach nad Zagładą Żydów, jak i w przypadku badania innych zbrodni masowych (zwłaszcza kolonialnych, postkolonialnych).

Problem z teorią Ankersmita – rozpatrywaną z perspektywy krytycznych studiów nad ludobójstwami – wyraźny jest już w samej charakterystyce wydarzenia traumatycznego (niepokojąco zawężonego do „historii Zachodu” i „estetyki Zachodu”), a także w jego propozycji postawy badawczej wobec tematyki Holocaustu. W tekście *Język a doświadczenie historyczne* Ankersmit postuluje:

„Na historyka tej największej zbrodni popełnionej przeciwko ludzkości w całej historii rodzaju ludzkiego nałożone są najwyższe wymagania tak intelektualne, jak i moralne; w żadnym innym przypadku zaniedbanie i niepowodzenie historyka nie będzie mogło w mniejszym stopniu liczyć na wybaczenie niż wtedy, kiedy zwraca się on ku niewypowiedzianej zgrozie Holocaustu, nigdy historyk nie jest moralnie bardziej odpowiedzialny za niedostatek historycznej ścisłości i taktu niż wtedy, gdy próbuje przełożyć niemożliwe–do–opisania Holocaustu na pismo”¹³⁰.

Ankersmitowska trauma i wzniosłość (a można dodać, że również swoista emocjonalność, jeśli niektóre z postulatów badacza odczytywalibyśmy poprzez pryzmat „doświadczenia wewnętrznego” Bataille’a, związanego z „dramatyzacją życia” i antydialektyką) dotyczą zarówno przedmiotu badawczego, jak i samego badacza. Ludobójstwo staje się w tej perspektywie nie tylko *casusem*, ale i figurą *sacrum*. Pomimo iż badacze z nurtu *Critical Genocide Studies* już dawno przekroczyli „naiwne” propozycje mitycznego pojmowania doświadczenia historycznego i do opisu genezy i przebiegu zbrodni używają precyzyjnego języka – łamiąc tym samym zaporę tego, co według Ankersmita stanowi wiedzę nie–do–wypowiedzenia lub wiedzę, którą w najlepszym razie „powinno pozostawić się do wypowiedzenia ofiarom i sprawcom zbrodni”¹³¹ – to wydaje się, że struktury wzniosłego myślenia o Holokauście pozostają w wielu przypadkach nienaruszone. Atmosfera wzniosłości z jednej strony utrudnia dialog i rozwój współczesnych studiów nad ludobójstwami, lecz z drugiej – jak postaram się wykazać – także w decydujący sposób wpływa na emancypację subdyscypliny antropologii ludobójstwa.

¹³⁰ F. Ankersmit, *Język a doświadczenie...*, dz. cyt., s. 242.

¹³¹ Tamże, s. 242.

Poszukując antropologicznych tekstów poświęconych ludobójstwu w Rwandzie, a zwłaszcza takich, które uwzględniałyby zebrany w trakcie badań terenowych materiał etnograficzny jako wyjściowe źródło wiedzy, zauważyłam, że wiele z nich odwołuje się bezpośrednio do emocjonalnego przeżycia badacza przebywającego w terenie postkonfliktu¹³². W tego rodzaju pracach możemy zaobserwować nie tylko występowanie czynnika emocjonalnego (leżącego w przedmiocie badań), ale i jego przesunięcie na samego badającego, co przywodzi na myśl realizowaną świadomie lub podświadomie ankersmitowską propozycję powiązania ze sobą traumy, wzniosłości i doświadczenia. Postludobójcze napięcie w Rwandzie – związane w głównej mierze z aktywnością militarną w rejonach przygranicznych oraz zintensyfikowaną działalnością służb bezpieczeństwa na terenie całego kraju – z pewnością odczuwane jest przez wielu z badaczy terenowych: nie tylko antropologów kulturowych, ale i forensycznych, jak w przypadku Clei Koff, opisującej swoje doświadczenia w książce *Pamięć Kości. Pośród umarłych w Ruandzie, Bośni, Chorwacji i Kosowie*¹³³. Permanentne poczucie zagrożenia było również problemem, którego – jak już wspomniałam – doświadczyłam we własnej praktyce badawczej. Jednakże zakwestionowałabym stwierdzenie, że czynienie doświadczenia emocjonalnego badacza punktem wyjścia dla analizy materiałów terenowych jest najlepszą strategią interpretacyjną, zwłaszcza w kontekście badań nad ludobójstwami.

W tekście brytyjskiej antropolożki Larissy Begley (który dotyczy obserwacji napięcia społecznego w postludobójczej Rwandzie) znajdujemy dwa interesujące fragmenty notatek terenowych powstałych chwilę po ukończeniu prac badawczych w 2008 roku: „*Excerpt from Field Diary (9 October 2008): Today's the day, I'm leaving. I'm exhausted, yet absolutely ecstatic. I'm going home, but I'm terrified of the journey ahead. I should be starving, I haven't eaten anything for almost two days and the thought of food makes me sick*”¹³⁴. Dalej czytamy:

¹³² Zobacz m. in.: S. Thomson, *Whispering Truth to Power: Everyday Resistance to Reconciliation in Postgenocide Rwanda*, Madison 2003; S. Buckley-Zistel, *Ethnographic research after violent conflicts: personal reflections on dilemmas and challenges*, „Journal of Peace Conflict & Development” 2007, 10, www.peacestudiesjournal.org.uk; L. Begley, *The RPF Control Everything! Fear and Rumour 70 under Rwanda's Genocide Ideology Legislation*, w: *Emotional and Ethical Challenges for Field Research in Africa: The Story behind the Findings*, S. Thomson, A. Ansoms, J. Murison (Eds.), New York 2013, s. 70–83.

¹³³ C. Koff, *Pamięć kości. Pośród umarłych w Ruandzie, Bośni, Chorwacji i Kosowie*, tłum. J. Malinowski, Warszawa 2007.

¹³⁴ L. Begley, *The RPF...*, dz. cyt., s. 80. „Wyciąg z dziennika terenowego (9 października 2008): Dziś jest ten dzień, wyjeżdżam. Jestem wyczerpana, ale absolutnie zadowolona. Jadę do domu, ale boję się podróży, która mnie czeka. Powinnam czuć się tak głodna, prawie dwa dni nic nie jadłam, ale na myśl o jedzeniu robi mi się niedobrze” – tłum. M. Wosińska.

„Excerpt from fieldnotes (October 2008): First days back in the UK: I've been back in the UK for three days. I can't sleep and when I do I'm having nightmares. The first night, I dreamt that I was in Gisenyi, when Rwandan and Ugandan soldiers attacked Goma. I was trying to jump a fence but I was trapped. Even in my dream I could sense the impending war. Even then I was still more terrified of the Rwandan soldiers than anything else. Last night I was plagued with two nightmares, I forgot the second one”¹³⁵.

W dalszej części tekstu Begley kontekstualizuje swoje doświadczenia terenowe. Robi to jednak, pozostając w perspektywie emocjonalnej, ustrukturyzowanej głównie za pośrednictwem „doświadczenia wewnętrznego”. Nie twierdzą, że tekst Begley ma charakter (czy też potencjał) mistyczny, lecz z pewnością zawiera on odniesienie do kategorii ekstazy – stąd przywoływanie przez autorkę snów, poczucia stanu uniesienia, grozy czy zaobserwowania psychosomatycznych reakcji ciała.

W cytowanych na wstępie rozdziału notatkach terenowych zauważam, że przyjmuję odmienną od Begley strategię. Przyznaję się do przeżycia „doświadczenia wewnętrznego”, jednak próbuję dokonać jego wyprowadzenia na zewnątrz i nadania mu charakteru narracji symbolicznej. Zarówno notatki Begley, jak i moje stanowią więc przykład występowania tego samego problemu metodologicznego – problemu emocjonalności badacza terenowego podejmującego się tematyki ludobójstwa.

¹³⁵ Tamże, s. 70. „Fragment notatek terenowych (październik 2008): Pierwsze dni po powrocie do Wielkiej Brytanii: Od trzech dni jestem z powrotem w Wielkiej Brytanii. Nie mogę spać, a kiedy już śpię, śnią mi się koszmary. Pierwszej nocy śniło mi się, że jestem w Gisenyi, gdy żołnierze z Rwandy i Ugandy zaatakowali Gome. Próbowałam przeskoczyć przez płot, ale wpadłam w pułapkę. Nawet we śnie wyczuwałam bliską wojnę. Nawet wtedy bardziej niż czegokolwiek innego bałam się rwandyjskich żołnierzy. Ostatniej nocy dręczyły mnie dwa koszmary, o drugim zapomniałam.” – tłum. M. Wosińska.



Il. 1. Groby masowe w Kibeho; fot. M.Wosińska (2010).

Kibeho to wieś położona na południu Rwandy w pobliżu granicy z Burundi, miejsce zapisu cytowanych na wstępie rozdziału notatek terenowych. Przy grobach prowadzona jest uprawa roślin jadalnych. Za grobami znajdują się ruiny domów z 1994 roku. Służą one dzieciom jako miejsce zabaw i spotkań towarzyskich (w porze deszczowej odbywają się tam między innymi próby lokalnego chóru kościelnego).

Inna forma opisu „doświadczenia terenowego” wynikać może moim zdaniem z wielu czynników – z odmiennej struktury osobowości, innej historii biograficznej. Z pewnością nie można jednak założyć, że jedna forma narracji jest bardziej zasadna od drugiej. Z psychologicznego punktu widzenia najważniejszym pozostaje to, że w notatkach terenowych antropolog powinien znajdować materiał potwierdzający jego intuicję, której zapis służyć będzie na dalszym etapie jako materiał empiryczny. Nawet jeśli forma zapisu doświadczenia etnograficznego Begley wydaje mi się obca i na swój sposób drażniąca – gdyż uznająca „czynnik emocjonalny” za pierwszoplanowy – to nie mam zamiaru arbitralnie odrzucać takiego sposobu pisania.

Stosowana przeze mnie quasi-lakoniczna forma narracji (trzymająca w ryzach emocje) również mogłaby być (i mam nadzieję, że stanie się) przyczynkiem do dyskusji. Pytaniem jednak pozostaje: czy w tak trudnych warunkach pracy, jakie istnieją w rejonie konfliktu rwandyjskiego, możliwe jest pozostawanie w innej pozycji? Begley nie ukończyła swoich

rwandyjskich badań¹³⁶. Zdecydowała, że to, czego doświadczyła w terenie podczas pierwszego pobytu (i zarazem ostatniego, który trwał – jak pisze – 3 tygodnie) stanowi już wystarczający materiał badawczy¹³⁷. Natomiast moje badania w Rwandzie trwały kilka lat. Doświadczenia antropologiczne Begley i moje były po prostu różne.

W stronę emancypacji. Antropologia ludobójstwa

Prowadzone przeze mnie badania nad doświadczeniem traumatycznym wynikającym ze zbrodni i czynów ludobójczych w Rwandzie wpisują się w subdyscyplinę antropologii ludobójstwa. Subdyscyplina ta stanowi swoistą alternatywę zarówno dla klasycznych *Holocaust Studies*, jak i dla rozproszonych studiów komparatystycznych. Podejmując się refleksji metodologicznej, stanęłam przed zasadniczymi pytaniami. Czy antropologia ludobójstwa rzeczywiście stanowi odrębną subdyscyplinę?; a może genocyd stanowi problem badawczy jedynie wybranych antropologów kultury?

We wspomnianej już – aktualnej i ważnej – pozycji *Genocide: A Reader* wybrane teksty poświęcone zagadnieniu ludobójstwa ustrukturyzowane zostają problemowo. W rozdziale I pt. *Concepts* możemy odnaleźć propozycje rozumienia pojęcia genocydu według wybranych dyscyplin naukowych. Pojawia się więc zaproponowana przez Helen Fein¹³⁸ definicja socjologiczna (doceniana przez antropologów), definicja politologiczna, a także podrozdział *Cultural Genocide* autorstwa prawnika Davida Nersessiana. Definicji *stricto* antropologicznej brakuje, a tymczasem w kolejnych rozdziałach liczącego ponad 500 stron tomu odnaleźć można wiele tekstów, które odnoszą się do problematyki antropologicznej (poruszając zagadnienia rasy i etniczności, kolonializmu i postkolonializmu, pracy z postludobójczą pamięcią) oraz tekstów, których autorami są antropologowie kultury Christopher C. Taylor i Alexander Laban Hinton. Teksty antropologiczne przyporządkowane zostają takim rozdziałom, jak *Causes*, *Consequences* czy *Compensation*, wzbogacając szeroki wachlarz badawczej problematyki komparatystycznych studiów nad ludobójstwami o kolejne interpretacje i *case studies*.

¹³⁶ Tamże, s. 80.

¹³⁷ Warto zaznaczyć, że pomimo iż prowadziłam badania długoterminowe, to ostatecznie Begley skuteczniej (z perspektywy akademickiej) rozporządziła pozyskaną w terenie wiedzą. Dużo wcześniej ode mnie opublikowała tekst programowy, obroniła pracę doktorską i dziś pracuje na Iowa State University. Z kolei moja ścieżka akademicka była dłuższa i bardziej skomplikowana.

¹³⁸ Według Fein ludobójstwo to „podtrzymywane, celowe działanie sprawców, zmierzające do fizycznego zniszczenia wspólnoty, zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio, przez wstrzymywanie biologicznej i społecznej reprodukcji członków grupy, kontynuowane bez względu na poddanie się ofiar lub też brak rzeczywistego zagrożenia ze strony ofiar” (cyt. za: B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski, *Wprowadzenie. Wiele ludobójstw...*, dz. cyt., s. 32).

Konstrukcję tomu *Genocide: A Reader* można uznać za symptomatyczną. Zdaje się też ona potwierdzać moje wcześniejsze obserwacje dokonane na przestrzeni ostatnich lat pracy. Kolejno pozyskiwane doświadczenia akademickie przez długi czas utwierdzały mnie w przekonaniu, że antropologia kultury, choć obecna w ramach *Comparative Genocide Studies*, zazwyczaj traktowana jest jako swoista ilustracja, tj. dyscyplina oferująca interesujące studia przypadków, jednak pozostająca niewystarczająco autonomiczna, aby wytworzyć odrębny dyskurs. Zajmując się od 2006 roku badaniem sposobów przepracowania traumy zbrodni masowych przez społeczności lokalne (najpierw Holocaustu, a następnie – na etapie studiów doktoranckich – Rwandy), zauważyłam, że o ile w polskim środowisku naukowym ze względu na miejsce prowadzonych przeze mnie badań uznawana byłam za przedstawicielkę studiów pozaeuropejskich, a moja praca rozumiana była jako etnologiczne badania nad współczesną tożsamością Rwandyjczyków, co pozbawiało ją istotnego kontekstu studiów nad ludobójstwami, to w przypadku międzynarodowego środowiska akademickiego dochodziło do sytuacji odwrotnej – spontanicznie utożsamiana byłam z nurtem *Holocaust Studies* lub/i *Comparative Genocide Studies*, a paradygmat antropologiczny odchodził na dalszy plan.

W związku z powyższym określenie ram teoretycznych, w które prowadzone przeze mnie badania mogłyby zostać wpisane, okazało się problematyczne. Jedyne oparcie dawało mi regularne i systematyczne stosowanie jakościowych metod etnograficznych: obserwacji uczestniczącej, długoterminowych badań terenowych i ograniczonego – czego przyczyny zostały wyjaśnione we *Wprowadzeniu* – wywiadu etnograficznego. Poszukiwanie odpowiedniej metodologii było długim, żmudnym, a nieraz i bolesnym procesem. O ile bowiem od czasu *Dzienników* Bronisława Malinowskiego poczucie wyobcowania badacza jest uznawane za wręcz naturalną konsekwencję czy symptom towarzyszący prowadzeniu terenowej obserwacji uczestniczącej, to podwójne doświadczenie „obcości” – zarówno w terenie, jak i na poziomie interpretacji zebranego materiału – okazać się może intelektualną sytuacją graniczną. Z perspektywy czasu mogę jednak stwierdzić, że proces ten okazał się mimo wszystko twórczy i istotny. Dokonywanie dogłębnej analizy procesów rozwoju studiów nad ludobójstwami, jak i ich metodologii, pozwoliło mi na odkrycie praktycznie nieznannej w Polsce¹³⁹, jak również wciąż nierozpoznanej w sposób wystarczający na poziomie międzynarodowym, subdyscypliny, jaką jest antropologia ludobójstwa.

¹³⁹ Na rynku polskim ukazały się dwie książki poświęcone tematowi antropologii wojny (a dokładnie relacji pomiędzy antropologią a konfliktem zbrojnym): *Antropologia wojny* Ludwika Stommy (2014) oraz *Świadomość*

Grono badaczy identyfikujących się z antropologią ludobójstwa nie jest liczne¹⁴⁰, lecz znaczące. Należy do niego m.in. cytowany już wielokrotnie Alexander Laban Hinton, profesor antropologii i dyrektor Center for the Study of Genocide and Human Rights (CGHR) na Rutgers University, przedstawiciel *second generation* i współtwórca *Critical Genocide Studies*, który w latach 2011–2013 przewodniczył zgromadzeniu International Association of Genocide Scholars i do dziś pozostaje kierownikiem departamentu UNESCO do spraw prewencji ludobójstwa. Wspominam tu o Hintonie celowo, jest on bowiem redaktorem i współautorem dwóch i jak dotąd jedynych rozpraw naukowych poświęconych relacjom antropologii i ludobójstwa, a tym samym znacząco przyczynia się do wyemancypowania subdyscypliny.

W 2002 roku ukazała się pierwsza publikacja w serii „Wiley Blackwell Readers in Anthropology”, monografia zbiorowa zatytułowana *Genocide: An Anthropological Reader*. Umieszczone w zbiorze teksty z jednej strony prezentują współczesne antropologiczne spojrzenie na zjawisko ludobójstwa (Liisa H. Malkki, Arjuna Appaduraja, Johna H. Bodley’a), z drugiej konfrontują je krytycznie z klasycznymi opracowaniami zagadnienia (autorów takich jak Zygmunt Bauman, Hannah Arendt czy Rafał Lemkin). W zatytułowanym *Genocide and Anthropology* wprowadzeniu Hinton pisze:

„Anthropologists have a great deal to say about this aspects of the genocidal process. Because of their expertise on the local dimensions of social structure, anthropologists may both point out and critique the ways in which genocidal regimes «manufacture differences» by constructing essentialized categories of identity and belonging. More broadly, anthropologists may illustrate how genocidal regimes motivate their minions to kill by forging their ideologies of hate out of highly salient forms of cultural knowledge”¹⁴¹.

międzykulturowa. Od militaryzacji antropologii do antropologizacji wojska Hanny Schreiber (2013). Jednak pozycje nie podejmują tematu antropologii ludobójstwa w sposób oddający charakter tej (prewencyjnej) subdyscypliny (która w swoim założeniu ma przeciwdziałać aktom ludobójczym i nie zajmuje się kulturą wojny). Trzecią propozycją wydawniczą jest: *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w III Rzeszy* Gretchen E. Schafft (2006). Pomimo że praca stanowi historyczne opracowanie problemu (opisanego przede wszystkim z perspektywy antropologii fizycznej), to może stanowić interesujący wkład w autokrytyczną refleksję nad zaangażowaniem antropologii w politykę ludobójczą.

¹⁴⁰ Do jej reprezentantów (o wykształceniu antropologicznym) należą: Alexander Laban Hinton, Paul J. Magnarella, John R. Bowen, Nancy Scheper-Hughes, Kevin L. O’Neill, Robert M. Hayden. Do badaczy antropologii ludobójstwa zaliczyć możemy także: historyków Toma Lawsons i A. Dirka Mosesa oraz politologa Roberta Melsona. Stałymi współpracownikami są także antropolodzy (na co dzień zajmujący się również tematami innymi niż ludobójstwa) jak Christopher C. Taylor, Linda B. Green, Akbar S. Ahmed, Liisa Malkki czy Arjun Appadurai.

¹⁴¹ A. Hinton, *Introduction: Genocide...*, dz. cyt., s. 10. „Antropolodzy mają wiele do powiedzenia na temat procesów ludobójczych. Ze względu na swoją wiedzę na temat lokalnych wymiarów struktur społecznych mogą zarówno wskazywać, jak i krytykować sposoby, w jakich ludobójcze reżimy wytwarzają i skuteczniają

Zasadnicze wątki podjęte w opracowaniu stanowią próby redefinicji Konwencji ONZ-owskiej i rozszerzenia kategorii definiujących grupę ofiar w oparciu o konkretne studia przypadków, a także krytyczna analiza tekstów klasycznych.

Kilka miesięcy po wydaniu zbioru *Genocide: An Anthropological Reader* pod redakcją Hintoną w wydawnictwie University of California Press ukazała się kolejna monografia zbiorowa, której tytuł jednoznacznie już wskazuje na próbę emancypacji subdyscypliny: *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. W rozdziale wprowadzającym Hinton przedstawia swoje założenia (z perspektywy czasu możemy nazwać je programowymi):

„This book represents an attempt to focus anthropological attention directly on the issue of genocide and to envision what an «anthropology of genocide» might look like. To broaden the scope of the volume, the essays examine a variety of cases (ranging from indigenous peoples to the Holocaust) and have been written from a variety of subdisciplinary backgrounds (ranging from archaeology to law). Moreover, the final chapters reflect on the book as a whole and suggest ways in which anthropologists might make a greater contribution to the study of genocide. In the introductory discussion that follows, I frame the essays along two axes. On the one hand, I suggest that genocide is intimately linked to modernity, a concept I define in more detail below. On the other hand, genocide is always a local process and therefore may be analyzed and understood in important ways through the ethnohistorical lens of anthropology. The introduction concludes by suggesting some key issues with which an anthropology of genocide might be concerned»¹⁴².

W zacytowanym fragmencie symptomatycznie wydaje się kilkukrotne powtórzenie zwrotu *an anthropology of genocide*. Moim zdaniem użycie takiego zapisu wskazuje na próbę metodologicznego autodefiniowania się. Choć badacz przyznaje, że subdyscyplina nie jest

paradygmat «różnicowania» poprzez konstruowanie esencjalnych kategorii tożsamości i przynależności. Innymi słowy, antropologowie mogą ilustrować, w jaki sposób ludobójcze reżimy motywują społeczność lokalną do zabijania, wykuwając ideologie nienawiści na podstawie form wiedzy kulturowej” – tłum. M. Wosińska.

¹⁴² A. L. Hinton (Ed.), *Annihilating Difference...*, dz. cyt., s. 2–3. „Książka stanowi próbę skupienia uwagi antropologicznej bezpośrednio na kwestii ludobójstwa oraz wyobrażenia sobie, jak mogłaby wyglądać subdyscyplina «antropologii ludobójstwa». Aby poszerzyć zakres merytoryczny tomu, prezentowane eseje analizują różne przypadki genocydów (począwszy od zbrodni dokonanych na ludności rdzennej po Holocaust) i napisane są z punktu widzenia różnych dyscyplin (od archeologii po prawo). Ostatnie rozdziały omawiają natomiast problem badawczy z pozycji metanarracyjnej, wskazując, w jaki sposób antropologowie mogliby wnieść większy wkład w badania nad ludobójstwem. W poniższym wprowadzeniu omawiam prezentowane w tomie eseje dwutorowo. Z jednej strony wskazuję, że ludobójstwo rozumiane być może jako ściśle związane z nowoczesnością; pojęcie to zdefiniuję bardziej szczegółowo w dalszej części tekstu. Z drugiej jednak strony wskazuję, że ludobójstwo jest zawsze procesem lokalnym i dlatego może być analizowane i rozumiane za pośrednictwem etnologiczno-historycznej soczewki wiedzy antropologicznej. Wstęp kończę wyłonieniem kilku kluczowych zagadnień, którymi mogłaby się zajmować antropologia ludobójstwa” – tłum. M. Wosińska.

w pełni ukonstytuowana (określając cele publikacji używa stwierdzenia „*what an «anthropology of genocide» might look like*”), to charakter stosowanych przez niego komunikatów wydaje się dużo bardziej progresywny niż w tomie poprzednim, w którym badacze, zamiast posłużyć się pełną nazwą subdyscypliny, wyrażali się za pomocą wyrażeń w rodzaju „*from an anthropological perspective*”¹⁴³. Dobrym znakiem procesu emancypacyjnego wydaje się też bezpośrednio sformułowany postulat o ukazaniu potencjału antropologicznego względem innych dyscyplin tworzących studia nad ludobójstwami (w tym politologii, socjologii i archeologii), a także – co byłoby konieczne przy założeniu o samodzielności paradygmatu – autokrytyka subdyscypliny.

W ostatniej części *Annihilating Difference*, zatytułowanej *Critical Reflections: Anthropology and the Study of Genocide*, w artykułach Nancy Scheper-Hughes oraz Johna R. Bowena przedmiotem badań staje się sama dziedzina antropologii. Autorzy z jednej strony wskazują na jej potencjał, a zwłaszcza wartość prowadzenia badań terenowych i kompetencje umożliwiające dokumentację przemocy codziennej, która pozostając nierozpoznana na poziomie mikro, doprowadzić może w niedługim czasie do konfliktu na szeroką skalę. Jak zauważa Scheper-Hughes: „*We are quite good at analyzing the symbolic [...], the psychological [...], and the structural [...] forms of everyday violence that underlie so many social institutions and interactions — a contribution that may provide a missing link in contemporary genocide studies*”¹⁴⁴.

Z drugiej jednak dokonują analizy krytycznej wobec terenowej praktyki badawczej. Refleksji poddane zostaje świadome zaangażowanie antropologów w działania wojenne (m.in. w nazistowską politykę III Rzeszy) jak i nieświadome/bierne współuczestnictwo. Biorąc na warsztat prace wybranych klasyków (Clifforda Geertza, Claude’a Lévi-Straussa, Alfreda Kroebera, Bronisława Malinowskiego), Scheper-Hughes wskazuje na sytuacje, w których badania terenowe prowadzone były chwilę przed lub po aktach przemocy (nieraz wręcz ludobójczej, jak w przypadku balijskich badań Geertza) dokonanych na danej społeczności lokalnej lub wewnątrz niej. Czynach, których ślad zostaje odnotowany przez badaczy, ale nie jako zjawisko obiektywne, ale przy okazji interpretacji ich własnych

¹⁴³ A. L. Hinton, *Introduction: Genocide...*, dz. cyt., s. 5.

¹⁴⁴ N. Scheper-Hughes, *Coming to our Senses: Anthropology and Genocide*, w: A. L. Hinton (Ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley 2002, s. 349. „Jesteśmy całkiem dobrzy w analizowaniu symbolicznych [...], psychologicznych [...] i strukturalnych [...] form codziennej przemocy, które leżą u podstaw tak wielu społecznych instytucji i interakcji – wkład ten może stanowić brakujące ogniwo we współczesnych badaniach nad ludobójstwem” – tłum. M. Wosińska.

– wynikających z trudów doświadczania terenu – stanów emocjonalnych, co w konsekwencji sprawia, że fakt zaistnienia zintensyfikowanej przemocy zewnętrznej wobec badanej grupy nie zostaje wystarczająco wyeksponowany w procesie interpretacji materiałów¹⁴⁵.

Wobec takiego rodzaju współuczestnictwa Scheper-Hughes zadaje pytanie o charakterze autokrytycznym: „*What, during periods of genocide or ethnocide, is an appropriate distance to take from our subjects? What kinds of «participant-observation», what sorts of eyewitnessing are adequate to the scenes of genocide and its aftermath? When the anthropologist is witness to crimes against humanity, is mere scientific empathy sufficient? At what point does the anthropologist as eyewitness become a bystander or even a co-conspirator?*”¹⁴⁶.

W rozwijanej autokrytyce autorka nie poprzestaje na refleksji historycznej czy teoretycznej, ale odnosi się też do własnej postawy badawczej. Opisując doświadczenia terenowe z Irlandii Zachodniej, gdzie w latach 70. XX wieku prowadziła badania nad, jak to sama określa, szaleństwem życia codziennego (*madness of everyday life*)¹⁴⁷ wśród ubogich społeczności chłopskich dotkniętych problemem depresji, alkoholizmu i przemocy domowej, stawia ona pytanie, dlaczego studia nad ludobójstwami (w tym Zagładą Żydów) w swoim początkowym stadium (czyli w latach 70. XX wieku) stały się problemem badawczym dla tak wielu dyscyplin naukowych poza antropologią kultury. Przyczynę braku adekwatności antropologii w tej materii badaczka widzi między innymi w swoistej politycznej niewinności badań terenowych (niewinności, która cechowała podejście reprezentowane także przez ojców i matki założycieli, takich jak: Franz Boas, Robert Lowie, Alfred Kroeber czy Margaret Mead i z jednej strony wiąże się z faktem reprezentowania publicznej instytucji akademickiej – jakże często upolitycznionej – z drugiej zaś z niechęcią do politycznego/ideologicznego samookreślenia się na poziomie interpretacji materiałów terenowych). Według Scheper-Hughes badania terenowe stanowić więc mogą z jednej strony ogromną wartość – jako wręcz idealne narzędzie do analizy przemocy symbolicznej, lecz z drugiej obciążone są ryzykiem zbyt łatwego jej (przemocy) zracjonalizowania. A dokładnie: ryzykiem sprowadzenia

¹⁴⁵ Tamże, s. 350–363.

¹⁴⁶ Tamże, s. 375. „Jak wyglądać powinien odpowiednio przyjęty dystans wobec przedmiotów/problemów badawczych, które analizowane są w trakcie dziejącego się ludobójstwa lub etnocydu? Jakie rodzaje obserwacji uczestniczącej byłyby w tym przypadku adekwatne? Jakie rodzaje statusu naocznego świadka powinniśmy przyjmować wobec aktów ludobójstw i ich następstw? Czy wystarczy tutaj sama naukowa empatia? A może powinniśmy zadać pytanie: w którym momencie antropolog będący naocznym świadkiem staje się gapiem, a nawet współsprawcą?” – tłum. M. Wosińska.

¹⁴⁷ Tamże, s. 349.

aktów przemocy zarówno symbolicznej, jak i fizycznej oraz zinstytucjonalizowanej do etnograficznego szkicu krajobrazu życia codziennego badanej grupy¹⁴⁸. Scheper-Hughes przyznaje: „*In my own case it took me more than two decades to confront the question of overt political violence, which, given my choice of early field sites—Ireland in the mid-1970s and Brazil during the military dictatorship years—must have required a massive dose of denial. [...] Consequently, I left unexamined until very recently [...] the possible links between the political violence in Northern Ireland and the tortured family dramas in West Kerry that I so carefully documented, and which certainly had a violence of their own*”¹⁴⁹.

Dochodzimy tu do kwestii, która zdaje się wyodrębniać antropologię spośród innych dyscyplin współtworzących komparatystyczne studia nad ludobójstwami. Korzystając z doświadczenia terenowego oraz jego późniejszej interpretacji, antropologia ludobójstwa nie tylko jest w stanie, ale też jest gotowa rozpoznawać wczesne sygnały zorganizowanej przemocy. Może więc posiadać charakter nie tylko autokrytyczny czy autorefleksyjny, lecz również prewencyjny.

Hinton, niejako w uzupełnieniu stanowiska Scheper-Hughes, zakłada, że antropolog pracujący w terenie powinien wręcz instynktownie umieć zaobserwować zapalniki ludobójstwa (*genocide primers*). Z pozoru drobne sytuacje kryzysowe (*cool cases*), które kryją się w głębokich podziałach społecznych, stosowaniu mowy nienawiści wobec wybranej grupy czy załamaniu zasad moralnych w obrębie całej badanej społeczności, mogą doprowadzić do wybuchu przemocy (*hot cases*) w najmniej oczekiwanym momencie, a w konsekwencji doprowadzić nie tylko do konfliktu militarnego, ale i do masowych aktów przemocy skierowanej przeciwko ludności cywilnej¹⁵⁰.

Specyfika antropologii ludobójstwa

Dotychczasowym podsumowaniem rozważań podjętych w *Genocide: Reader* i *Annihilating Difference* są dwa artykuły opublikowane w 2012 roku: *Critical Genocide Studies* Alexandra

¹⁴⁸ Tamże, s. 365.

¹⁴⁹ Tamże, s. 349. „W moim przypadku zajęło mi ponad dwie dekady zmierzenie się z jawną przemocą polityczną, która – biorąc pod uwagę wybór moich wczesnych miejsc badań terenowych: Irlandia w połowie lat siedemdziesiątych i Brazylia w latach dyktatury wojskowej – wymagała ode mnie ogromnej dawki zaprzeczenia. [...] W rezultacie konkluzje wynikające z prowadzonych wówczas badań terenowych pojawiały się dopiero niedawno. Zauważyłam [...] możliwe powiązania między przemocą polityczną w Irlandii Północnej a dramatami torturowanych rodzin w West Kerry, które tak dokładnie udokumentowałam i które z pewnością stanowiły o unikalnym charakterze przemocy” – tłum. M. Wosińska.

¹⁵⁰ A. L. Hinton, *Introduction: Genocide...*, dz. cyt., s. 14–16.

Hintona oraz *Anthropology and Genocide* Kevina Lewisa O’Neilla¹⁵¹ – antropologa współpracującego z Hintonem. Teksty te nazwałabym programowymi i zasadniczo definiującymi fakt emancypacji subdyscypliny. Wyraźne jest bowiem określenie zadań i celów, które stawia przed sobą antropologia ludobójstwa – nie tylko w kwestii różnicowania się wobec innych dyscyplin tworzących studia porównawcze nad ludobójstwami, ale także w ramach emancypowania się z dyscypliny antropologii kultury.

Zanim przejdę do cech dystynktywnych subdyscypliny, chciałabym zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt metodologiczny. Pisząc o badaczach *second generation*, wymieniłam dwa realizowane przez nich kierunki badań: *Comparative Genocide Studies* oraz *Critical Genocide Studies*. Elementem różnicującym jedne od drugich była próba desakralizacji figury Holocaustu (mniejsza w studiach komparatystycznych, większa w studiach krytycznych) na rzecz poszerzenia kanonu ludobójstw. I tak jak w studiach porównawczych antropologia kultury próbowała różnicować się przede wszystkim wobec innych dyscyplin tworzących kierunek (m.in. poprzez postulat krytycznej redefinicji Konwencji ONZ-owskiej), tak w przypadku *Critical Studies* antropologia przejmuje już rolę nadrzędną. Hinton, który określany jest ojcem zarówno studiów krytycznych, jak i samej antropologii ludobójstwa, we wspomnianym tekście programowym z 2012 roku pisze: „*A critical genocide studies does not demand that we give up this objective but instead that we think critically about its genealogy/framings and our potential conceptual biases and thereby find new ways to approach the problem. For example, how does the image of the «savage»/«barbaric» Other we construct in our analyses also construct, through inversion, an image of us as modern, developed, and civilized?»*¹⁵²

Określając charakter studiów krytycznych, Hinton (w tym samym tekście) wskazuje kandydata na ich operatora. A więc dyscyplinę posiadającą kompetencje związane z krytycznym spojrzeniem na badaną rzeczywistość, a przede wszystkim otwartą na głosy płynące ze społeczności lokalnych (w tym społeczności zmarginalizowanych). Według Hintona operatorem tym może być – lub nawet powinna się stać – antropologia kultury, czy raczej jej subdyscyplina – antropologia ludobójstwa. Jak zauważa badacz:

¹⁵¹ K. L. O’Neill, *Anthropology and Genocide*, w: D. Bloxham, A. D. Moses (Eds.), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford 2010.

¹⁵² A. L. Hinton, *Critical...*, dz. cyt., s. 12. „Krytyczne studia nad ludobójstwem wymagają od nas nie tyle rezygnacji z obiektywizacji problemu, ale zachęcają do krytycznego przemyślenia jego genealogii/ram interpretacyjnych, a co za tym idzie: naszych potencjalnych uprzedzeń koncepcyjnych. W konsekwencji postulowane są próby znalezienia nowych sposobów podejścia do problemu. Na przykład w jaki sposób obraz «dzikiego»/«barbarzyńskiego» Innego, który budujemy w naszych analizach, konstruować może także – poprzez odwrócenie – obraz nas samych, jako nowoczesnych, rozwiniętych i cywilizowanych?” – tłum. M. Wosińska.

„An anthropological perspective also raises important questions about the issue of definition, one of the central concerns of genocide studies. First there is the semantic question: What does «genocide» mean in different societies where genocide is taking or has taken place? For the term genocide emerged at a given moment in time and in a particular context. What do we miss when we label mass violence «genocide» without seeking to ask what such violence means in given context? [...] But to truly understand genocide, we need to grapple with local glosses, which may inflect our analysis in new directions and toward previously unrecognized dynamics and meanings. This is all the more critical after the fact, given the correlation between memory and genocide. A second and related question also emerges: What are the categories that victims and perpetrators use to label and understand one another?»¹⁵³

Konfrontując cytowany powyżej fragment z tekstu Hintona z podjętą przeze mnie wyżej analizą procesów wyłaniania się antropologii ludobójstwa z metodologicznego chaosu, podkreślania jej krytycznego charakteru czy w końcu refleksji nad jej nierozpoznanym w świecie akademickim statusem, dochodzę do wniosku, że być może niejednoznaczny/skromny wizerunek subdyscypliny stanowi jej swoisty manifest. Czytając wnikliwie prace Hintona, można zauważyć, że to nie antropologia ludobójstwa wyłoniła się na drodze rozwoju krytycznych studiów nad ludobójstwami, lecz że to krytyczne studia nad ludobójstwami stworzone zostały przez antropologów (pracujących nie tyle w cieniu Shoah czy mrocznych kart historii dyscypliny, co przede wszystkim w pozycji, która nie chce rościć sobie praw do ustanawiania kanonu).

Podjętą próbę autonomizacji subdyscypliny uznaję za sukces m.in. właśnie dlatego, że jej cechy dystynktywne nie stanowią sztywnego zbioru reguł i zasad. Stawiane przez nią postulaty odnoszą się raczej do pytań o redefinicję czy też rozszerzenie ujęć klasycznych, ale nie ich odrzucenie. Choć odwołują się do etyki, to nie stawiają jej ponad faktografię. Decydując się na użycie metodologii antropologii ludobójstwa jako ram teoretycznych dla prowadzonych przeze mnie badań nad tożsamością ocalałych w Rwandzie, przywołuję tu jej najistotniejsze

¹⁵³ Tamże, s. 9. „Perspektywa antropologiczna rodzi ważne pytania dotyczące kwestii definicji zbrodni ludobójstwa. Najpierw pojawia się pytanie semantyczne: co oznacza pojęcie «ludobójstwo» w różnych społeczeństwach, w których ma lub miało ono miejsce? Bowiern termin ten pojawił się przecież w określonym momencie i w określonym kontekście. Czego nam brakuje, gdy nazywamy masową przemoc «ludobójstwem», nie pytając, co taka przemoc oznacza w danym kontekście? [...] Aby naprawdę zrozumieć ludobójstwo, musimy zmierzyć się z lokalnymi wymiarami zjawiska, które mogą wpłynąć na naszą analizę w nowych kierunkach oraz w stronę wcześniej nierozpoznanej dynamiki i znaczeń. Jest to tym bardziej istotne, gdy prowadzimy badania «po fakcie» zbrodni, biorąc pod uwagę korelację między pamięcią a ludobójstwem. Pojawia się również drugie i pokrewne pytanie: jakimi kategoriami posługują się ofiary i sprawcy, aby nazywać i rozumieć siebie nawzajem? [...]” – tłum. M. Wosińska.

założenia. Założenia te pomagają mi nie tylko w interpretacji obserwacji terenowych, ale także w określeniu samej siebie jako przedstawicielki antropologii ludobójstwa, z którą to subdyscypliną związana byłam praktycznie od początku swoich studiów etnologicznych, nie zdając sobie jednak sprawy z jej formalnych założeń:

1. Antropologia ludobójstwa ma charakter krytyczny (w tym autokrytyczny), jednak nie negacyjny. Respektuje międzynarodowe prawo karne, ale domaga się jego poszerzenia na rzecz społeczności/grup nieobjętych prewencją ze względów definicyjnych. Ma na celu m.in.:

a) antropologiczną redefinicję teorii Lemkina i podkreślenie „na nowo” jej generalnej wartości humanitarnej,

b) krytyczną redefinicję ONZ-owskiej Konwencji w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa z 1948 roku pod kątem zastosowanych w niej kategorii określających grupy potencjalnych ofiar przez zbyt wąski pryzmat (narodowy, rasowy, etniczny, religijny) z perspektywy antropologicznej,

c) dekolonizację kanonu określającego ludobójstwo poprzez rozszerzenie go o „przypadki wyłączone”.

W kontekście prowadzonych przeze mnie badań nad ludobójstwem rwandyjskim postulat ten zrealizowany zostanie głównie za pośrednictwem krytyki problemu etniczności grup Hutu i Tutsi. W oparciu o przeprowadzone przeze mnie długoterminowe badania terenowe, a także porównawcze materiały etnograficzne (m.in.: P. Magnarella, L. Malkki, C. Taylor) wskazane zostaną alternatywne definicje/reprezentacje tożsamości (alternatywne wobec tych, które zdefiniowane zostały w oparciu o Konwencję ONZ z 1948 roku i wobec wyniku prac ICTR opisują Tutsi jako etniczną grupę ofiar, a Hutu jako etniczną grupę oprawców).

2. Antropologia ludobójstwa analizuje przypadki zbrodni ludobójstwa i aktów ludobójczych w kategorii procesu. Oznacza to próbę podjęcia się analizy nie tylko genezy i przebiegu zbrodni, lecz również społecznych i geopolitycznych skutków zaistniałego konfliktu. W myśl subdyscypliny postkonfliktowa rzeczywistość (podobnie zresztą jak prekonfliktowa) jest szczególnie wrażliwa, dynamiczna i podatna na występowanie społecznego napięcia (w tym faktorów niestabilności ekonomicznej i politycznej). Napięcie łatwo przerodzić się może w zapalnik ludobójstwa i tym bardziej wymaga badawczej uważności.

W świetle prowadzonych badań postulat dotyczący podejścia procesualnego zrealizowany zostanie poprzez zaproponowanie szkicu historycznego, w którym tożsamość

ocalałego z wydarzeń rwandyjskich prezentowana będzie w rozumieniu szeroko pojętego konfliktu (czynów ludobójczych dokonanych przez Tutsi na Hutu w latach 70. XX wieku, anihilacji Tutsi w 1994 roku oraz wojny odwetowej po 1994 roku), a nie tylko poprzez symbolicznie (czy raczej populistycznie) rozumiane 100 dni rzezi Tutsi w 1994 roku¹⁵⁴. Realizacja postulatu wiązała się będzie również z przedstawieniem – na przykładzie wybranych *case studies* – obserwacji etnograficznych poczynionych w dynamicznie rozwijającej się rzeczywistości Rwandy XXI wieku. Rzeczywistości, w której przynależność do grupy Tutsi – jak również jej legitymizacja za pośrednictwem zapożyczonych z historii Zagłady Żydów reprezentacji pamięci ocalałego – wiąże się z otrzymaniem społecznych przywilejów, które pomimo przymusowej ideologizacji w myśl hasła o „jednym narodzie Rwandyjskim” potęgują społeczne napięcie pomiędzy grupami Tutsi i Hutu.

3. Antropologia ludobójstwa dostrzega i podkreśla wartość badań terenowych. Zwłaszcza w zakresie dokumentacji kulturowego krajobrazu przemocy (*everyday violence*¹⁵⁵) jak i jego konsekwencji. Wskazując na zadania antropologii ludobójstwa, Hinton zauważa:

„*While in general scholars make approximations of death tolls, the more indirect effects of genocide are almost incalculable, encompassing material devastation (e.g., bodily injury; bereavement and intense grief; trauma; chronic fear; mental health problems; living with perpetrators, continued discrimination and structural violence)*”¹⁵⁶.

Powyższy postulat jest jednym z kluczowych dla niniejszej dysertacji. Zasadniczym jej celem jest analiza doświadczenia traumatycznego współczesnych Rwandyjczyków – reprezentacji tegoż doświadczenia i sposobów jego przezwyciężania (zarówno na poziomie społecznym, jak i indywidualnym) – a więc analiza procesów, które z punktu widzenia zarówno antropologicznego, jak i psychotraumatologicznego konieczne są do zbudowania/odbudowania świadomej i autonomicznej postludobójczej tożsamości.

4. Ekspozycja badań terenowych jest dla antropologii ludobójstwa niezwykle istotna, jednak dopiero na drugim miejscu rozumie się ją jako materiał *stricte* autorefleksyjny (odnoszący się do omówionego wcześniej problemu emocjonalności i doświadczenia

¹⁵⁴ G. Prunier, *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*, London 1995; M. Mamdani, *When Victims...*, dz. cyt.

¹⁵⁵ Zobacz: L. Green, *Fear as a Way of Life...*, dz. cyt.

¹⁵⁶ A. L. Hinton, *Introduction: Genocide...*, dz. cyt., s.12. „Podczas gdy na ogół uczeni dokonują szacunków liczby ofiar śmiertelnych, bardziej pośrednie skutki ludobójstwa są wręcz nieobliczalne i obejmują szczególnego rodzaju zniszczenia empiryczne (np. rany cieleśne, żalobę i głęboki smutek, traumę, chroniczny lęk, problemy zdrowia umysłowego, zamieszkiwanie z oprawcami, kontynuowaną dyskryminację, przemoc strukturalną)” – tłum. M. Wosińska.

wewnętrznego). Zasadniczym powodem prowadzenia praktyk terenowych, jak i ich interpretacji, powinno być natomiast stworzenie szerszego kontekstu krajobrazu przemocy. Osobiste doświadczenia badacza warte są zanotowania, ale stanowią raczej przyczynek do analizy na poziomie metanarracyjnym – przekraczającym doświadczenie osobiste i kierujące w stronę pytań o charakter napięcia społecznego/lęku badanej społeczności. Takie podejście ma na celu wzmożenie uważności badacza na występowanie potencjalnych *genocide primers*.

Postulat krytycznego ujęcia problemu emocjonalności w badaniach nad ludobójstwami jest realizowany przeze mnie świadomie i określa moją postawę badawczą. Spróbuję ukazać to na konkretnym przykładzie. Cytowana już wcześniej badaczka Larissa Begley¹⁵⁷ opisuje swoje rwandyjskie doświadczenia terenowe, poświadczając ich charakter (występowanie *fear factor*) doświadczeniami innych badaczy pracujących na terenach konfliktowych/postkonfliktowych (m.in. Lindy Green). Co więcej, Begley zdaje się też zapożyczać nastroje swoich informatorów. Tytuł jej przytaczanego już wcześniej tekstu brzmi *The RPF Control Everything! Fear and Rumour under Rwanda's Genocide Ideology Legislation*. Pierwsza fraza: *The RPF Control...* okazuje się wypowiedzią informatora Begley. Zapożyczenie frazy powoduje, że narracja tekstu wydaje się spójna i potwierdzająca tezę Begley mówiącą, iż Rwanda jest krajem pełnym napięcia społecznego, politycznego i militarnego, co uniemożliwia zdrowe funkcjonowanie jej mieszkańców. Jednakże z merytorycznego punktu widzenia tekst mówi więcej o samej badaczce, niż o badanej przez nią rzeczywistości. Wskazuje na to fragment jej artykułu, w którym opisuje powód przerwania swoich badań, po raz kolejny powołując się na wewnętrzne doświadczenia:

„Thomson's [...] experience is an excellent illustration of what can happen when the Rwandan government believes a researcher is stepping over the boundaries of what is «acceptable» research. During her fieldwork, the Rwandan government confiscated Thomson's passport. She was told it would only be given back once she completed a «re-education» programme, where she was indoctrinated to the «truth». I had a similar experience. During the last week of my research in September 2008, I received a phone call from a close friend who informed me that government officials had interrogated some of my participants. Under duress, they told the government what we had talked about. My friend, who had been a trusted confidant with connections in the government, strongly recommended that it would be best for everyone

¹⁵⁷ L. Begley, *The RPF...*, dz. cyt.

if I left the country. I did not hesitate; I took the next bus to Kigali and changed my plane ticket to leave in a few days' time"¹⁵⁸.

Zgadzam się z Begley, że w Rwandzie nie żyje się łatwo ani jej obywatelom, ani antropologom, którzy prowadzą badania na jej terenie. Praktyka zabierania paszportu, odmawiania wiz, domagania się składania raportów czy prowadzenia wywiadu w miejscu pracy reprezentanta krajów zachodnich okazuje się standardowym trybem pracy służb rwandyjskich. W trakcie badań prowadzonych przeze mnie na przestrzeni lat 2010–2016 mój paszport był konfiskowany regularnie, pomimo iż od 2011 roku posiadałam wizę specjalną (będąc zatrudniona jako badacz dla CNLG). Choć pierwszej takiej sytuacji w 2010 roku (w moim przypadku wiązała się również z groźbą wydalenia z kraju w ciągu 24 godzin i przesłuchaniem przez Ministerstwo Spraw Wewnętrznych ze względu na posiadany przeze mnie nieodpowiedni rodzaj wizy) towarzyszył ogromny stres – nie zrezygnowałam. Jako osobie wychowanej w kraju demokratycznym trudno mi się pogodzić z takimi zasadami postępowania, jednakże nie traktowałam ich jako przejawów osobistego zagrożenia, a starałam się zaadaptować do warunków lokalnych (co okazało się możliwe dzięki wdrożeniu odpowiednich procedur na linii współpracy z urzędem ds. cudzoziemców i co praktykowane jest przez większość zachodnich ekspertów/badaczy, którzy przebywają na terenie Rwandy).

Pozostanie w Rwandzie, pomimo trudności formalnych, pozwoliło mi na dokonanie analizy wzorców przemocy nie tyle osobistej, co społecznej. Obraną przeze mnie perspektywę badawczą dobrze ilustruje fragment przywoływanych już wcześniej notatek terenowych ze wsi Kibeho. W 2011 roku, przebywając na rwandyjskiej prowincji niedaleko niestabilnej militarnie granicy z Burundi, pisałam: „Tutaj stąpa się po niepewnym gruncie. Dlatego trudno mi opowiedzieć, jak było w Rwandzie. Coś powstrzymuje mnie od mówienia. Lęk przed tym, co niepewne i niejasne. Patrę wtedy przed siebie. Co widzę? Widzę ludzi, wzgórza, zwierzęta. Widzę czyjeś życie. Może to jest dobry kierunek. Patrząc pod własne nogi, potknę się”. Decyzję o patrzeniu przed siebie, trzymaniu się w ryzach (na przekór specyfice „doświadczenia

¹⁵⁸ Tamże, s. 79–80. „Doświadczenie Thomson [...] jest doskonałą ilustracją tego, co może się stać, gdy rząd rwandyjski uzna, że naukowiec przekracza granice «dopuszczalnych» badań. Podczas gdy Thomson pracowała w terenie, rząd Rwandy skonfiskował jej paszport. Powiedziano jej, że zostanie zwrócony dopiero po ukończeniu programu «reedukacji», w ramach którego miałaby zostać nawrócona na «prawdę». Miałam podobne doświadczenie. W ostatnim tygodniu moich badań we wrześniu 2008 roku otrzymałam telefon od bliskiego przyjaciela, który poinformował mnie, że urzędnicy państwowi przesłuchali niektórych z moich informatorów. Pod przymusem powiedzieli rządowi, o czym rozmawialiśmy. Mój przyjaciel, który był zaufanym kontaktem mającym koneksje w rządzie, zdecydowanie zalecał, że dla wszystkich będzie najlepiej, jeśli wyjadę z kraju. Nie wahałam się; pojechałam następnym autobusem do Kigali i zmieniłam bilet powrotny, z najbliższą datą wylotu, za kilka dni” – tłum. M. Wosińska.

wewnętrznego”) uznaję dzisiaj za moment zwrotny. Moment swoistej badawczej emancypacji w ramach subdyscypliny antropologii ludobójstwa, w którym badania prowadzone przez Begley i przeze mnie zaczęły podążać odmiennymi drogami.

Przedmiot moich badań zostaje bowiem wyznaczony „poza mną samą”. Za dużo bardziej interesujące od własnego doświadczenia badacza uważam poznanie czyjegoś życia, zatem wiedza wynikająca z osobistego doświadczenia terenowego schodzi na drugi plan. Nie przyczynia się zasadniczo do wytwarzania dyskursu akademickiego. Polska badaczka pamięci i etyki Katarzyna Kaniowska we wprowadzeniu do tomu *Etyczne problemy badań antropologicznych* zauważa: „Tym, co czyni nasze poznanie w istocie poznaniem antropologicznym, jest fakt, iż opieramy się w nim na doświadczeniu. Doświadczenie jest dla nas antropologów kategorią kluczową. Udział doświadczenia w poznaniu przesądza o tym, że sam proces poznania, metody i cele muszą być rozumiane i konstruowane z pełną świadomością tego, jakie są (lub mogą być) konsekwencje takiego stanu rzeczy”¹⁵⁹.

Zgadzam się z Kaniowską. Doświadczenie terenowe, które w moim przypadku oznacza nie tylko doświadczenie osobiste, ale również wpisanie się w dyskurs teorii ugruntowanej stanowi kluczową kategorię poznawczą i interpretacyjną. Doświadczenie antropologiczne pozostaje więc centralną figurą dla badań prezentowanych w dysertacji. To, co szczególne, to być może sposób jego zapisu. Zamiast narracji emocjonalnej staram się wytwarzać komunikaty, które poprzez dystans lub/i symbolizację będą czytelne dla odbiorcy, a jednocześnie nie staną się powodem niepotrzebnej traumatyzacji (czy też, w moim przypadku, retraumatyzacji). Jak wykażę w rozdziale II, rzeczywistość, którą badałam, była i jest przepełniona bólem ocalałych, konfliktem militarnym i bliskością śmierci (w tym permanentną bliskością martwych ciał i grobów masowych), a tym samym stać się może łatwym nośnikiem treści fantazmatycznych. Treści niepożądanych w analizie zbrodni ludobójczej.

W niniejszej dysertacji unikam więc eksponowania własnych doświadczeń. Przywoływane będą tylko wtedy, kiedy konieczne będzie zilustrowanie szerszego kontekstu badawczego wskazującego na przykład na charakter relacji łączących mnie z informatorami. Podsumowując, chciałabym raz jeszcze podkreślić, że bardziej emocjonalnych i osobistych narracji badawczych w żadnym wypadku nie uznaję za mniej adekwatne. Z podziwem patrzę

¹⁵⁹ K. Kaniowska, *Wprowadzenie*, w: *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne”, tom XLIX, wyd. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 2010, s. 14–15.

na osoby, którym spontaniczna komunikacja emocjonalna przychodzi łatwiej lub/i stanowić może o wywołanym źródle wiedzy.

5. Antropologia ludobójstwa nie zajmuje się wojną, tylko przeciwdziałaniem wojnie. Z zasady powinna więc służyć prewencji. Ze względu na opisany wcześniej, zaobserwowany już przez Hintonę antropologiczny potencjał rozpracowywania wzorców przemocy, subdyscyplina powinna więc nie tylko podejmować się akademickiej refleksji w celu podnoszenia kompetencji intelektualnych czy rozwoju kariery akademickiej, ale także nagłaśniać (np. poprzez teksty, wystąpienia) sytuacje potencjalnie niebezpieczne szerszemu gronu ekspertów (zrzeszającemu nie tylko przedstawicieli nauk humanistycznych, ale i dyscyplin zajmujących się prawem międzynarodowym czy ochroną praw człowieka).

Uważam, że w świetle prowadzonych przeze mnie badań postulat podejścia prewencyjnego z pewnością nie jest realizowany w sposób wystarczający. Dysertacja ma charakter pracy opisowej i nie wnosi wiedzy na temat możliwości rozwiązania wewnętrznego konfliktu charakteryzującego społeczeństwo rwandyjskie. W trakcie ostatnich lat starałam się jednak aktywnie współpracować w tym zakresie z instytucjami rządowymi i pozarządowymi zajmującymi się szeroko pojętymi prawami człowieka i martyrologią ofiar ludobójstwa, takimi jak: CNLG z Rwandy, Aegis Trust z Wielkiej Brytanii, British High Commission z Wielkiej Brytanii, Państwowe Muzeum i Miejsce Pamięci Auschwitz-Birkenau, Fundacja Auschwitz-Birkenau, Instytut im. Adama Mickiewicza czy United States Holocaust Memorial Museum (USHMM). Moje badania nie byłyby możliwe do przeprowadzenia w tak zintensyfikowany sposób, gdyby nie relacje z wyżej wymienionymi organizacjami. W kilku przypadkach udało mi się również doprowadzić do oficjalnej współpracy pomiędzy instytucjami zachodnimi a rządem rwandyjskim (na gruncie pomocy w konserwacji szczątków ludzkich, lokalizacji grobów masowych, wymiany doświadczeń muzealnych czy wymiany doświadczeń naukowych).

Łączenie ze sobą pracy akademickiej i pracy na polu dyplomacji kulturalnej jest dość obciążające i czasochłonne. Jednak w przypadku reprezentowanej przeze mnie subdyscypliny podejście inne niż praktyczne, aplikacyjne, a co za tym idzie – także i prewencyjne, wydaje się nieuzasadnione.

Rozdział II

Ludobójstwo w Rwandzie. Ocalenie poza kategoriami.

Spotkałaś go w Rwandzie. Mojego byłego [partnera – M.W.], X. powiedział Ci, że jest Tutsi. I płakał. A ty mu uwierzyłaś, bo on wygląda jak Tutsi. Jest wysoki i szczupły. Przystojny. Ma faktycznie szczęście, że wygląda jak Tutsi. Po matce. Nie jego zasługa. Smutno mi... Ale tu nie chodzi o niego. Albo że tęsknię. To wszystko mi się po prostu w głowie nie mieści. Matka X. była Tutsi. I co z tego? Nic. Jego matka to była pierwsza Hutu, a nie Tutsi. Ojciec X. – dyrektor liceum – to był Hutu, znany w okolicy, dowodził Interahamwe w Butare. Zabijał. Takie mieszane małżeństwo. Razem na długo przed wojną. I jak przyszła wojna, to ona się skonwertowała. Matka X. Jak w religii! Przeszła na Hutu w 1994 roku. I stała się bardziej Hutu, niż inni Hutu. I za to ją szanowali w Interahamwe. Oczywiście, że przeżyła wojnę. I oczywiście, że jej po wojnie nie sędzili. W dokumentach wciąż miała wpisane Tutsi. Rząd Kagamego miał sędzić swoją? *C'est ne pas possible!* I ja ci to mówię jako Hutu: straciłam wiele. Całą rodzinę. Całe tamto życie, córkę. Ale nigdy do głowy mi nie przyszło, żeby pewnego dnia, rano powiedzieć „no to od dziś jestem Tutsi”, albo „od dziś jestem w Interahamwe”. A ludzie tak robili... Może ze strachu, nie wiem. Ja nie umiałam. I czasem tego żałuję.

Pytasz, co to dokładnie znaczy, że matka X. *turns* Hutu w 1994 roku? I czy zmieniła to sobie w dokumentach? Nie zmieniła. W dokumentach miała wpisane Tutsi. Tak było przed wojną, wtedy kiedy zabijali i później. Więc po wojnie znów mogła grać Tutsi. Nic nie trzeba było zmieniać. Nic na papierze. W Rwandzie słowo dużo znaczy. Te wszystkie opowieści... Dla mnie nic już teraz nie znaczą. Ale wtedy znaczyły. Matka [matka X. – M. W.] zaczęła mówić jak radykalny Hutu, ruszać się jak Hutu, myśleć jak Hutu. I jak widać, wystarczyło.

Data i miejsce wywiadu: 13 lipca 2014 roku, duże miasto powiatowe na terenie Polski¹⁶⁰

Jak zauważa Paul J. Magnarella, w 1994 roku Rwanda doświadczyła wybuchu przemocy na skalę, która od wydarzeń II wojny światowej była w nowoczesnym świecie nieobecna lub też

¹⁶⁰ Rozmowa została przeprowadzona w języku polskim. W trakcie wywiadu zdarzało się, że informatorka przechodziła na język francuski lub angielski. Transkrypcja fragmentów wywiadu z nośnika audio dokonana dnia 18 listopada 2016 roku.

W 1994 roku C.U.D. razem z rodziną została uznana za Hutu Moderate. Bojówki Interahamwe zabiły jej rodziców i sześcioro rodzeństwa. Ze względu na swoje pochodzenie „etniczne” po wojnie informatorka musiała uciekać z Rwandy przed odwetem nowego rządu Tutsi (rząd RPF do końca lat 90. XX wieku nie różnicował Hutu Moderate od Hutu zaangażowanych w radykalną politykę ludobójczą; temat ofiar poniesionych po stronie Hutu w trakcie walk ludobójczych do dziś stanowi zresztą tabu). C.U.D. przeżyła wybuch epidemii cholery w obozie dla uchodźców w Gomie (Demokratyczna Republika Konga). W tym samym miejscu urodziła córkę, której ojcem – według C.U.D. – jest „były partner, X.”. W 1995 roku, kilka dni po porodzie, podczas zbrojnego ataku RPF na obóz w Gomie C.U.D. została ciężko ranna i oddzielona od dziecka. W pomocą Czerwonego Krzyża udało się jej opuścić Gomę. Od 1996 roku przebywa w Europie, od 1997 roku w Polsce. Założyła nową rodzinę. Zaginione w pożodze dziecko udało się odnaleźć w 2010 roku (w sierocińcu na terenie Demokratycznej Republiki Konga). W momencie przeprowadzenia wywiadu C.U.D. miała 46 lat.

nierozpoznana¹⁶¹. Próby stłumienia konfliktu – i co za tym idzie ograniczenia zasięgu aktów ludobójczych – podjęte zostały przez wojsko francuskie w ramach operacji „Turkus” a także przez uczestników misji ONZ. Jednak decydujący wpływ na zakończenie walk miały działania Rwandyjskiego Frontu Patriotycznego (Rwandan Patriotic Front, RPF) – dziś uznawanego za partię polityczną, lecz mającego swoje korzenie w militarnej organizacji utworzonej w 1987 roku przez diasporę Tutsi w Ugandzie. Współczesne elity rwandyjskie nazywają RPF wyzwolicielami (w języku kinyarwanda: *intore*). Oficjalną ofensywę na terenie Rwandy RPF rozpoczął 8 kwietnia 1994 roku i przez kolejne miesiące prowadził intensywne walki z armią Hutu. Ostatecznie zawieszenie broni i przejęcie władzy przez Tutsi z Ugandy nastąpiło 18 sierpnia 1994 roku¹⁶².

Krytyczne podejście wobec problemu rwandyjskiego genocydu, uwzględniające postulaty antropologii ludobójstwa oraz poczynione obserwacje terenowe, wiąże się z postawieniem pytań badawczych. Czy w 1994 roku ofiarą polityki anihilacyjnej stała się tylko grupa Tutsi? Czy oprócz wydarzeń z 1994 roku w Rwandzie zaobserwować możemy inne przypadki aktów ludobójczych lub zbrodni przeciwko ludzkości? Postawienie tak sformułowanych pytań konieczne jest dla zrozumienia problemu tożsamości ocalałych i charakteru rwandyjskiego doświadczenia traumatycznego. Moja analiza ma charakter problemowy, eksponujący zagadnienia istotne dla reprezentowanej przeze mnie dyscypliny. Celem niniejszego rozdziału jest poszerzenie istniejącego dyskursu politologiczno-historycznego na temat konfliktu rwandyjskiego o perspektywę antropologiczną, ale przede wszystkim chcę tu pokazać jak można wykorzystywać antropologiczną wiedzę jako narzędzie krytyczne. Zaznaczam, że pojawiające się w rozdziale wątki dotyczące problematyki etniczności (istotne dla zrozumienia wydarzeń genocydu jak i późniejszych prób jego kontekstualizacji) powrócą w rozdziale IV i podjęte zostaną w szerszej perspektywie – wprowadzającej kluczowe dla rozprawy pojęcie współczesnej tożsamości ocalałych.

Za najważniejsze dla analizy przypadku genocydu rwandyjskiego materiały źródłowe uznaję, na potrzeby niniejszego rozdziału, następujące pozycje naukowe: prace amerykańskiego antropologa i kryminologa Paula J. Magnarelli¹⁶³, prace ugandyjskiego

¹⁶¹ P. J. Magnarelli, *Explaining Rwanda's 1994 Genocide*, "Human Rights & Human Welfare" 2002, 2 (1), s. 25.

¹⁶² J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 117–119.

¹⁶³ P. J. Magnarelli, *Explaining...*, dz. cyt.; P. J. Magnarelli, *The Background and Causes of the Genocide in Rwanda*, "Journal of International Criminal Justice" 2005, 3 (4), s. 801–822; P. J. Magnarelli, *The 1994 Rwandan Genocide*, 2014, <http://www.e-ir.info/2014/04/14/the-1994-rwandan-genocide/>.

antropologa i politologa Mahmooda Mamdaniego¹⁶⁴ oraz rozprawy historyków Gerarda Pruniera¹⁶⁵ i Timothy'ego Snydera¹⁶⁶. Wartościową i przydatną lekturę stanowią także prace polskich badaczy Lecha Nijakowskiego¹⁶⁷ oraz Jacka Regini-Zacharskiego¹⁶⁸.

Wymienionych badaczy łączy:

1. dostrzeżenie występującego od początku lat 60. XX w. na terenie Rwandy i krajów ościennych fenomenu przemocy wzajemnej,
2. uwzględnienie obecności czynników ekologicznych (nagłych, gwałtownych kryzysów środowiskowych, destabilizujących rzeczywistość lokalną) w procesie intensyfikacji *genocide primers*.

Na gruncie wiedzy akademickiej czynniki ekologiczne przez długi czas były uznawane za mniej istotne przesłanki konfliktu, niż etniczne. Współcześnie prowadzone analizy konfliktu wskazują jednak, że czynniki środowiskowe miały także istotny wpływ na zapoczątkowanie aktów ludobójczych w 1994 roku. Za najważniejszy, łączący powyższe refleksje, element w bezpośredni sposób odwołujący się do stawianego w dysertacji pytania o tożsamość ocalałego w Rwandzie, uznaję jednak próbę problematyzacji przez badaczy etnicznego wymiaru tożsamości Tutsi i Hutu oraz wprowadzenie alternatywnych wyróżników grup (m.in. politycznych).

Tożsamość etniczna versus tożsamość polityczna

Ludobójstwo w Rwandzie jest faktem zarówno historycznym, jak i prawnym. Historycznym, gdyż na podstawie licznych źródeł zastanych i wywołanych możemy udokumentować nie tylko przebieg wydarzeń, ale także ich genezę i skutki. Prawnym, gdyż sprawcy pociągnięci zostali do odpowiedzialności karanej, a wydarzenia rwandyjskie z 1994 roku stały się *casusem*, wobec którego po raz pierwszy od czasu przyjęcia Konwencji ONZ-owskiej w 1948 roku w akcie oskarżenia zastosowano określenie genocyd. Przyczynkiem do decyzji Międzynarodowego Trybunału Karnego dla Rwandy (International Criminal Tribunal for Rwanda, ICTR) działającego w Aruszy (Tanzania) pod auspicjami Rady Bezpieczeństwa Narodów

¹⁶⁴ M. Mamdani, *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton 1996; M. Mamdani, *When Victims...*, dz. cyt.

¹⁶⁵ G. Prunier, *The Rwanda Crisis...*, dz. cyt.

¹⁶⁶ T. Snyder, *Czarna Ziemia...*, dz. cyt.

¹⁶⁷ L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*, Warszawa 2013.

¹⁶⁸ J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt.

Zjednoczonych była m.in. publikacja raportu Specjalnego Sprawozdawcy ds. Rwandy z dnia 25 maja 1994 roku. Raport szczegółowo omawiał kwestie łamania praw człowieka w trakcieającego się w Rwandzie konfliktu w 1994 roku¹⁶⁹. Do końca 2015 roku Trybunał osądził 93 osoby: wydano 61 wyroków skazujących, 14 osób zostało uniewinnionych, a 10 spraw odesłano do sądów narodowych¹⁷⁰.

Pomimo uznania na poziomie prawa międzynarodowego rwandyjskich wydarzeń za ludobójstwo, kwestią problematyczną pozostaje nazewnictwo. Określeniami najczęściej pojawiającymi się w opracowaniach naukowych (popularnymi w źródłach polskojęzycznych) są te, które wskazują na etniczność ofiar i sprawców: ludobójstwo Tutsi¹⁷¹ lub bardziej precyzyjne – ludobójstwo Hutu na Tutsi w Rwandzie w 1994 roku¹⁷². Odmienne stanowisko prezentują jednak badacze związani z nurtem antropologii ludobójstwa¹⁷³. Rezygnują oni z odwoływania się do kategoryzacji etnicznej i używają sformułowania *Rwandan Genocide* lub *Genocide in Rwanda*.

Nazywanie tych wydarzeń ludobójstwem w Rwandzie bądź ludobójstwem rwandyjskim zamiast ludobójstwem Tutsi uważam za znaczące i przyjmuję je jako zasadne dla przeprowadzanej analizy. Po pierwsze, nieużywanie nazw Tutsi i Hutu wskazuje na przyjęcie przez antropologów ludobójstwa perspektywy krytycznej wobec zawężającej kanon ofiar Konwencji ONZ. Po drugie, wskazuje na świadomość występowania zjawiska tzw. płynnej etniczności (*ethnic fluidity*¹⁷⁴) zachodzącej pomiędzy grupami. Płynność pomiędzy Tutsi a Hutu można rozumieć jako:

1. niemożność łatwej identyfikacji wyróżników etnicznych (w okresie przedkolonialnym obie grupy przez setki lat posługiwały się tym samym językiem z rodziny bantu oraz wyznawały tę samą religię o charakterze monoteistycznym, tzw. kult Kabandwa),
2. dostrzeżenie procesualnych przemian tożsamości (znaczenie wyróżnika etycznego było – w okresie przedkolonialnym i w początkowej fazie okresu kolonialnego – marginalizowane na rzecz kastowego, a następnie – w zaawansowanym okresie kolonialnym

¹⁶⁹ K. Bieniek, *Never again! Problematyzacja kwestii ludobójstwa w Ruandzie w 1994 roku*, w: *Krwawy cień genocydu. Interdyscyplinarne studia nad ludobójstwem*, B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski (red.), Kraków 2011, s. 181.

¹⁷⁰ Zobacz: <http://unictr.unmict.org/> (dostęp: 17.07.2023).

¹⁷¹ Zobacz m.in.: M. Midlarsky, *Ludobójstwo...*, dz. cyt., s. 331.

¹⁷² L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty*, dz. cyt., s. 203.

¹⁷³ Zobacz m.in.: A. J. Kuperman, *The Limits of Humanitarian Intervention: Genocide in Rwanda*, Washington DC 2001; G. Prunier, *The Rwanda Crisis...*, dz. cyt.; M. Mamdani, *When Victims...*, dz. cyt.; J. J. Carney, *Rwanda before the Genocide: Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era*, Oxford 2014.

¹⁷⁴ Zobacz J. J. Carney, *Rwanda before...*, dz. cyt.

i postkolonialnym – na rzecz politycznego, natomiast finalnie – w XXI wieku – na rzecz narodowego; ten ostatni wyróżnik, pomimo usilnych działań współczesnego rządu rwandyjskiego, nie stanowi jednak – jak wykażę w rozdziale IV – kategorii stabilnej).

Badacze wiążą pierwotne zasiedlenie terenów Rwandy (datowane na około 700 rok p.n.e.) z powolną migracją ludów Bantu (prawdopodobnych przodków grupy Hutu), ich osadnictwem, a także kształtowaniem się jako grupy rolniczej w X wieku. Jednakże utworzenie pierwszego zcentralizowanego ośrodka państwowego (ekspertyzy archeologiczne wskazują, że znajdował się on w pobliżu Kigali – dzisiejszej stolicy Rwandy) datowane jest dopiero na XV wiek i przypisuje się je władcy Ruganzu Mwimba, pochodzącego z grupy Tutsi¹⁷⁵. Pojawienie się w okresie średniowiecza na terenie dzisiejszej Rwandy grupy Tutsi (wywodzącej się prawdopodobnie z ludu kuszyckiego) łączy się z kolei z migracją ludów z Rogu Afryki w kierunku Afryki Centralnej¹⁷⁶. I właśnie z racji nomadycznej przeszłości, to tej grupie często przypisuje się (zwłaszcza na gruncie dyskursu popularnego) wprowadzenie hodowli bydła na teren królestwa rwandyjskiego¹⁷⁷. Teza ta jednak nie jest potwierdzona. Z większą pewnością można powiedzieć, że postępująca od X w. ekspansja Tutsi faktycznie doprowadziła do rozbudowania królestwa rwandyjskiego do wielkości, która pod koniec XIX wieku przypominać mogła obszar dzisiejszej Rwandy¹⁷⁸. Na przestrzeni wieków rwandyjska monarchia rozwijała się – pomimo potencjalnych, międzygrupowych antagonizmów – w sposób zdecydowany i skuteczny. Jak zauważa Wiesław Lizak: „[...] Rwanda w okresie bezpośrednio poprzedzającym podbój kolonialny przekształciła się w silne militarnie i agresywne wobec sąsiadów państwo”¹⁷⁹.

Wraz z Burundi i Tanganiką (dzisiejszą Tanzanią) Rwanda od 1884 roku do końca I wojny światowej stanowiła część Niemieckiej Afryki Wschodniej. Następnie w wyniku postanowień traktatu wersalskiego w 1919 roku przeszła pod panowanie belgijskie i od 1922 roku stała się terytorium mandatowym Ligi Narodów, zaś od 1946 roku – powierniczym terytorium ONZ¹⁸⁰. Antropolodzy ludobójstwa doszukują się genezy genocydu rwandyjskiego

¹⁷⁵ J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁷⁶ J. Vansina, *Antecedents...*, dz. cyt., s. 35–37.

¹⁷⁷ Zobacz: afrykańskie badania Jana Czekanowskiego z 1907 roku J. Czekanowski, *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, w: *Ethnographie; Zwischenseegebiet, Mpororo, Ruanda*, Bd. 1, Leipzig 1911. Do badań Czekanowskiego na temat Rwandy odwołuje się J. Bar, *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego. W stulecie wyprawy*, Kraków 2007, s. 37–51.

¹⁷⁸ J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁷⁹ W. Lizak, *Konflikty w Afryce środkowej*, w: *Stosunki międzynarodowe w Afryce*, J. J. Milewski, W. Lizak (red.), Warszawa 2002, s.186.

¹⁸⁰ P. J. Magnarella, *Explaining...*, dz. cyt., s. 26.

z 1994 roku, jak i występowania innych aktów międzygrupowej przemocy masowej (w okresie przedludobójczym i postludobójczym), w decyzji kolonizatorów przekazujących władzę wybranej grupie. Kolonizatorzy nadinterpretując fakt rozkwitu królestwa rwandyjskiego w czasie prekolonialnych rządów Tutsi, dokonali racjonalizacji wyboru grupy sprawującej władzę – czyli zarządzającej administracją kolonialną. W celu dodatkowego wzmocnienia wyróżników grup, a tym samym podkreślenia szczególnego statusu grupy Tutsi, wprowadzona została tzw. hipoteza chamicka (którą słuszniej byłoby nazywać raczej mitem chamickim)¹⁸¹. W jej ramach kolonizatorzy zdefiniowali Tutsi jako uzdolnionych przybyszów ze starożytnego Egiptu bądź Abisynii, a Hutu jako miejscowych rolników. Zastosowanie mitu chamickiego jako narzędzia przemocy kolonialnej (oznaczałoby uprzywilejowanie grupy Tutsi i zmarginalizowanie Hutu) doprowadziło w konsekwencji do drastycznej destabilizacji relacji międzygrupowych.

Wielu badaczy rwandyjskiego konfliktu (m.in. Manus I. Midlarsky, Alison Des Forges, Samantha Power) uważa działania kolonizatorów za wzmocnienie istniejących już wcześniej podziałów etnicznych. W moim przekonaniu związana z mitem chamickim przemoc nie wynikała jednak z samego faktu podjęcia przez kolonizatorów etnologiczno-historycznej refleksji nad pochodzeniem Tutsi i Hutu (jak wykażę dalej, mity związane z pochodzeniem grup były istotnym elementem kultury lokalnej już w czasach przedkolonialnych). Przemoc wynikała raczej z przełożenia hipotezy z poziomu wyobrażeniowego (z poziomu *oral history*) – na poziom ciała (morfologii). A przede wszystkim z nadpisania kolejnych treści symbolicznych – przypisujących grupom Tutsi i Hutu kategorie „czystości” i „nieczystości”.

Według kolonizatorów cechami morfologicznymi wskazującymi na przynależność do uznanej przez nich za czystszy rasy chamickiej (stanowiącej wraz z grupą semicką podrasę rasy białej – kaukazoidalnej) charakteryzować się mieli Tutsi. Jak wskazują David Servenay i Gabriel Périès¹⁸², za Tutsi uznawano więc osoby o wysokim wzroście, szczupłej budowie ciała, jaśniejszej karnacji, wąskich kościach policzkowych i wąskim nosie. Taka uroda zbliżona była do wzorca europejskiego i tym samym wiązała się z pozycją uprzywilejowaną. Z kolei Hutu (jak i pigmeje Twa, którzy stanowili i wciąż stanowią ok. 3% rwandyjskiej populacji) uznani zostali za grupę miejscową, niewpisującą się w normy europejskiej estetyki. Hutu mieli

¹⁸¹ Tamże, s. 25.

¹⁸² G. Périès, D. Servenay, *Une guerre noire. Enquête sur les origines du génocide rwandais (1959–1994)*, Paris 2007.

cechować się masywną budową, niskim wzrostem, szerokimi kośćmi policzkowymi, szerokim nosem i ciemną karnacją¹⁸³.

Wprowadzenie przez kolonizatorów kategorii „czystości” i „nieczystości” okazało się na tyle skuteczne, że w okresie postkolonialnym zostały zaadaptowane zarówno przez samych Hutu, jak i Tutsi. Zaczęto nimi określać charakter i motywy zbrodni dokonywanych w ramach ciągów wzajemnej przemocy. Pojawiające się na terenie Rwandy i Burundi od lat 60. XX wieku akty ludobójcze, mimo iż wynikały z pobudek politycznych, charakteryzują się szczególnym okrucieństwem stosowanym wobec ciała fizycznego, uznanego za „nieczyste”¹⁸⁴. Jednakże aby zrozumieć proces przekształcenia się europejskiego mitu chamickiego w radykalną rwandyjską rzeczywistość polityczną, a następnie przemoc bezpośrednią, należy najpierw przyjrzeć się bliżej korzeniom kolonialnej ideologii. Reginia-Zacharski przytacza fragment raportu administracji belgijskiej z 1925 roku (*Administration Coloniale Belge, Rapport Ruanda-Urundi*¹⁸⁵) dobrze obrazujący charakter wytwarzanych przez kolonizatorów treści symbolicznych. W tłumaczeniu Reginii-Zacharskiego dokument brzmi następująco: „Batutsi stanowią odrębną rasę. Fizycznie nie są podobni do Bahutu, oczywiście z wyłączeniem zdegradowanych, których krew nie jest już czysta [sic!]. Natomiast Batutsi, jako czysta rasa, nie mają w sobie nic z Murzynów [w oryginale *Negre*], poza kolorem. Fizyczna charakterystyka nieodparcie nasuwa skojarzenia z mumią, w rodzaju Ramzesa II. Batutsi są predestynowani do rządzenia”¹⁸⁶.

Trudno precyzyjnie określić, kto i kiedy wprowadził mit chamicki. Jego praktyczny wymiar wiązany jest zazwyczaj z mandatem belgijskim, gdyż zawierające rubrykę rasa karty identyfikacyjne dla mieszkańców Rwandy wprowadzono w 1933 roku. Warto jednak zaznaczyć, że polski antropolog Jan Czekanowski – prowadzący w Rwandzie badania terenowe w latach 1907 i 1908, a więc w okresie niemieckiego panowania kolonialnego – także odwoływał się do wyróżników morfologicznych. Co więcej, uznał je za kluczowe dla rozumienia kulturowej odmienności grup Tutsi i Hutu¹⁸⁷. Intuicja podpowiadałaby łączenie mitologicznego kategoryzowania morfologii właśnie z polityką niemiecką (rozwijaną na

¹⁸³ Tamże, s. 96.

¹⁸⁴ Okrucieństwo oznaczało w tym przypadku m.in.: fetyszyzację płynów ustrojowych takich jak: krew, mocz, mleko; obcinanie piersi, wycinanie macic, kastrację, gwałty dokonywane za pośrednictwem narzędzi rolniczych, czy kanibalizmem. Wątek zranionego ciała powróci w rozdziale III w ramach refleksji nad charakterem rwandyjskiego doświadczenia traumatycznego.

¹⁸⁵ J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt. 34–35.

¹⁸⁶ Tamże, s. 34.

¹⁸⁷ Zobacz: J. Czekanowski, *Forschungen...*, dz. cyt.

dalszym etapie w postaci ideologii antysemitki), jednakże źródła historyczne nie potwierdzają tej hipotezy. Wskazują raczej na sytuację odwrotną – kolonizatorzy niemieccy wprowadzający do Rwandy przede wszystkim infrastrukturę (a nie administrację) nie tylko pozostawali w zgodnych z relacjach z monarchistycznymi klanami Tutsi, ale też nie doprowadzili do szczególnych napięć międzygrupowych¹⁸⁸. Zaskakująco pozytywna ocena rządów niemieckich – w odróżnieniu od polityki belgijskiej – widoczna jest także w relacjach współczesnych Rwandyjczyków i zostanie przedstawiona przeze mnie jako krótkie studium przypadku. Biorąc pod uwagę specyficzny charakter niemieckiego panowania w Rwandzie, refleksje Czekanowskiego uznałabym za niezwiązane z ideologią rasistowską. Określiłabym je raczej jako swoisty *casus* etnograficzny, wynikający z panującej na początku XX wieku mody na zapożyczanie wiedzy z zakresu antropologii fizycznej w ramach przeprowadzanych prac badawczych.

Krytyka myśli kolonialnej – podkreślającej symboliczne i morfologiczne znaczenie etniczności – wydaje się oczywista we współczesnych naukach humanistycznych i społecznych. Jednak antropolodzy ludobójstwa idą o krok dalej i podejmują się nie tylko krytyki nadużyć mitu chamickiego, ale i redefinicji samego znaczenia etniczności w przypadku grup Tutsi i Hutu. Stawiana przez badaczy teza wiąże się z założeniem, iż w okresie przedkolonialnym granice rwandyjskiego królestwa wyznaczały trudno dostępne pasma górskie oraz że w ciągu kilkuset lat nastąpić musiało znaczne przemieszanie się ludności Bantu z ludnością napływową Tutsi¹⁸⁹. W momencie wprowadzenia kart identyfikacyjnych za czasów kolonialnych odróżnienie od siebie Tutsi i Hutu było więc trudne, a małżeństwa mieszane stanowiły powszechną praktykę. Dla samych Rwandyjczyków dużo istotniejszymi od kwestii pochodzenia były kwestie przywilejów, a te – paradoksalnie – jeszcze bardziej przyczyniały się do zacierania różnic morfologicznych. Jak to możliwe?

W okresie kolonialnym uprzywilejowanie mniejszościowej, związanej z władzą, grupy Tutsi wiązało się z otrzymaniem wyższej pozycji społecznej i lepszym zarobkiem (lub też posiadaniem większej ilości krów, które w kulturze rwandyjskiej stanowią symbol władzy). Dostęp do nobilitacji w znaczeniu kastowym możliwy był jednak i dla nie-Tutsi. W mającej patrymonialny charakter kulturze rwandyjskiej dzieci z małżeństw mieszanych przynależność etniczną dziedziczyły po ojcu, dlatego też posiadanie męża Tutsi (i dzieci z mieszanego małżeństwa) stanowiło swojego rodzaju inwestycję ekonomiczną. Zdarzały się też sytuacje

¹⁸⁸ R. Oliver, A. Atmore, *Africa since 1800*, Cambridge 2005, s. 178–181.

¹⁸⁹ J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 17.

odwrotne – wskazujące na ekonomiczno-społeczną pozycję kobiety. Żoną pierwszego prezydenta niepodległej Rwandy, ideologa partii politycznej Parti du Mouvement de l'Emancipation Hutu (Parmehutu) Grégoire Kayibandy, była Tutsi¹⁹⁰. Odziedziczony po kolonizatorach mit chamiński sugerował bowiem, że kobiety o semickim wyglądem są bardziej urodziwe, a posiadanie takiej partnerki może być wyznacznikiem statusu. Co jednak najważniejsze, stosowanie strategii płynnej etniczności nie zawsze wiązało się koniecznością zawierania związku czy wartościowaniem ciała. Jeśli cechy morfologiczne nie były wystarczająco wyraźne, a posiadało się odpowiedni poziom zamożności, to pożądanym etniczny wpis w karcie identyfikacyjnej można było zakupić¹⁹¹.

W latach 40. XX wieku wpływy Tutsi zaczęły być powoli ograniczane na rzecz polepszenia sytuacji Hutu, co można wiązać z pojawieniem się nastrojów niepodległościowych i wykształcaniem się tożsamości politycznych. Jak wskazuje Reginia-Zacharski, pomimo iż postulaty niepodległościowe miały charakter ponadetniczny, to właśnie będący Tutsi monarcha Rwandy w 1953 roku skierował do Narodów Zjednoczonych apel z prośbą o proklamację niepodległości. Reakcja Belgów była jednoznaczna: zdając sobie sprawę, że jedynym sposobem na osłabianie nastrojów niepodległościowych jest wprowadzenie mechanizmów „demokratycznych”, udzielają poparcia Hutu¹⁹². W konsekwencji pod koniec lat 50. XX wieku w Rwandzie zaczęły wyłaniać się wyraźne partie polityczne: Rwandyjska Unia Narodowa (Union Nationale Rwandese, UNAR) – skupiająca Tutsi i postulująca o walkę o niepodległość, oraz Parmehutu, mająca charakter niejednorodnego, ale i masowego ruchu społeczno-politycznego, stawiającego sobie za cel walkę o równość praw (w głównej mierze ekonomicznych).

W 1957 roku lider Parmehutu Hutu Grégoire Kayibanda (którego żoną, jak wspomniałam wcześniej, była Tutsi) wraz z ośmioma innymi, najważniejszymi przedstawicielami partii opublikował słynny tekst programowy *Manifest Hutu*. W trakcie ludobójstwa w 1994 roku fragmenty tekstu zostaną wykorzystane jako istotny materiał propagandowy anty-Tutsi. Jednak w momencie publikacji manifestu – co może wydawać się paradoksalne, ale dobrze obrazuje skomplikowany problem rwandyjskiej tożsamości – tekst został uznany za pierwszą tak wyraźną i zdecydowaną krytykę ideologii rasistowskiej stosowanej przez belgijskich kolonizatorów. Według Kayibandy segregacja rasowa nie tylko

¹⁹⁰ Tamże, s. 26.

¹⁹¹ Tamże, s. 37.

¹⁹² Tamże, s. 45.

pozycjonuje grupę Hutu niżej od Tutsi, ale jest także niezgodna z demokratycznymi założeniami Narodów Zjednoczonych, zaś w niedalekiej przyszłości może stać się przyczynkiem do zintensyfikowanego wybuchu przemocy międzygrupowej¹⁹³. Przypadek *Manifestu Hutu* jest interesujący z jeszcze jednego powodu. Przy jednoczesnej krytyce polityki rasowej, jego autorzy nie chcą zrezygnować ze zniesienia przynależności etnicznej w kartach identyfikacyjnych. Jak stwierdza Reginia-Zacharski: „Ten pozorny paradoks był łatwy do wyjaśnienia. Uznawano, iż usunięcie formalnego podziału na Tutsi i Hutu w praktyce niewiele by dało, natomiast osłabiłoby znacznie zwartość grupy [partii Parmehutu – M.W.] w obliczu nadchodzących wyborów”¹⁹⁴. Moment publikacji wewnątrznie sprzecznego manifestu – walczącego o zniesienie polityki rasowej, a jednocześnie opowiadającego się za etniczną kategoryzacją – stanowi dla mnie kluczowy dowód na istnienie innych, nie tylko etnicznych wyróżników grup. Zgadzam się tym samym z tezą postawioną przez Reginię-Zacharskiego: pod koniec lat 50. XX wieku Tutsi i Hutu uznawali siebie za jedną grupę rasową, a postulat zachowania etniczności w dowodach tożsamości miał charakter czysto pragmatyczny. Miał zapewnić spójność partii politycznej.

Wpływ kolonialnej przemocy na rozwój i radykalizację rwandyjskich tożsamości politycznych wydaje się istotny dla zrozumienia jej następstw – aktów ludobójczych, które nękały rwandyjską społeczność od połowy lat 60. XX wieku. Pierwszą publikacją, która rwandyjskie konflikty (w tym ludobójstwo z 1994 roku) wyjaśnia z perspektywy innej, niż etniczna jest *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* Mamdaniego, opublikowana dopiero w 2001 roku. Mamdani rezygnuje z rozumienia grup Tutsi i Hutu jako odmiennych etnicznie i poprzez pogłębioną analizę historyczno-antropologiczną udowadnia, że w trakcie ludobójstwa w 1994 roku autoidentyfikacje miały charakter deklaracji politycznej. Upolitycznienie tożsamości wiąże z niemiecką i belgijską polityką kolonialną wykorzystującą na przestrzeni lat 1880–1961 kategoryzację rasową/etniczną jako narzędzie międzygrupowej manipulacji w celu dystrybucji władzy¹⁹⁵. Mamdani nie przeczy, że za tożsamościami Tutsi i Hutu stoją odmienne mity założycielskie, podkreśla jednak ich symboliczny charakter. W tym celu przywołuje przeprowadzone w latach 70. XX wieku badania belgijskiego antropologa Pierre’a Smitha nad społecznymi funkcjami rwandyjskiej historii mówionej (*oral history*). Badania Smitha wskazują, że rwandyjskie

¹⁹³ L. Melvern, *Conspiracy to Murder: The Rwandan Genocide*, New York 2004, s. 6.

¹⁹⁴ J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 49.

¹⁹⁵ M. Mamdani, *When Victims...*, dz. cyt., s. 20.

opowieści mitologiczne – a zwłaszcza te wiążące się z wyjaśnianiem królewskiego pochodzenia grupy Tutsi¹⁹⁶ – były głęboko zakorzenione w życiu codziennym. Poza symboliką królewską, opowieści tłumaczyły topografię (powstanie wzgórz i dolin), pogodę (w tym susze), odpowiadały na pytanie dlaczego zwierzęta przestały mówić ludzkim głosem itd. Ich powszechność spowodowała, że historia odmiennego pochodzenia grup Tutsi i Hutu faktycznie była uznawana i powielana, ale jej znaczenie było bardziej mistyczne, niż realistyczne¹⁹⁷. Zarówno Mamdani, jak i Smith uznają mitologię rwandyjską za bogate źródło dziedzictwa niematerialnego. Podkreślają przy tym jednak, że mogło ono stanowić późniejszą inspirację dla kolonizatorów. Postulowana przez Mamdaniego rezygnacja z używania kategoryzacji etnicznej jako elementu konstytuującego ramy interpretacyjne (zwłaszcza) dla opisu rwandyjskiego ludobójstwa z 1994 roku ma więc znaczenie podwójne – nie tylko wskazuje na potrzebę krytycznej i bardziej pogłębionej refleksji nad rwandyjską historią, ale także odwołuje się do postawy badawczej osoby, która podejmuje się analizy. Postawy, która na poziomie dyskursu akademickiego nie powinna być determinowana myśleniem fantazmatycznym¹⁹⁸.

Fenomen „płynnej etniczności”

Przemiany tożsamości z etnicznej na kastową i polityczną, jak również brak wyrazistych kryteriów, które determinowałyby tę pierwszą, widoczne są nie tylko na poziomie refleksji historycznej, lecz również w rzeczywistości współczesnej postludobójczej Rwandy. Przykładem na realizację *ethnic fluidity* w praktyce będą tutaj dwa przypadki badawcze, ukazujące odmienne wymiary omawianego zjawiska. Przypadek pierwszy (zarejestrowany w latach 2014–2015) przedstawia strategię postrzegania przeszłości kolonialnej przez współczesnych Rwandyjczyków i wskazuje na adaptacyjny wymiar płynnej tożsamości etnicznej. Przypadek drugi stanowi biograficzną refleksję (udokumentowaną w latach 2012–2015) nad doświadczeniem ludobójstwa z 1994 roku i wskazuje na podwójność płynnej

¹⁹⁶ P. Smith, *Le récit populaire au Rwanda*, Paris 1975, s. 38–39.

¹⁹⁷ Tamże, s. 76.

¹⁹⁸ Pojęcie fantazmatu rozumiem tutaj – za Marią Janion – jako fenomen powstający na styku medycyny i literatury, oznaczający „wyobrażenie lub zdolność do wyobrażania sobie”, „element tworzący podwójną rzeczywistość (ludzi i duchów, jawy i snu, codzienności i marzeń), w której przebywać możemy jednocześnie lub w ramach której możemy się poruszać” (M. Janion, *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Warszawa 1991, s. 5).

etniczności. Podwójność oznaczającą stosowanie płynności jako strategii adaptacyjnej, ale także jako narzędzia przemocy symbolicznej i fizycznej.

Przypadek I: Niemcy, którzy okazują się Żydami. I Tutsi, którzy są jak Żydzi.

Jak wspomniałam wcześniej, okres kolonizacji niemieckiej na terenie Rwandy wiąże się z wprowadzaniem infrastruktury i promowaniem osadnictwa, ale nie podkreśla się w nim znaczącej roli polityki akcentualizacyjnej (różnicującej grupy poprzez ich symboliczne wartościowanie¹⁹⁹). Badacze wskazują, że relacje pomiędzy niemieckimi osadnikami a ludnością lokalną zdeterminowane były przede wszystkim względami gospodarczymi i miały charakter pragmatyczny. Na początku XX wieku w celu usprawnienia szlaków handlowych zaplanowano m.in. budowę kolei łączącej kolonię z portowym miastem Dar es-Salaam (leżącym nad Oceanem Indyjskim na terenie dzisiejszej Tanzanii). Ze względu na rzeźbę terenu (Rwanda to kraj górzysty) budowa kolei opóźniała się, a finalnie – w konsekwencji wybuchu I wojny światowej – projekt został wstrzymany. Z antropologicznego punktu widzenia oczywistym jest, że okres kolonii niemieckiej nie był niewinny. Rwandyjczycy zostali wciągnięci w zależność gospodarki rynkowej, a relacja podległości wobec zewnętrznych pracodawców – relacja, którą można uznać za jedną z pierwszych przyczyn późniejszego rozłamu politycznego pomiędzy grupami Tutsi i Hutu – zaczęła się umacniać²⁰⁰.

Co interesujące, we współczesnych narracjach Rwandyjczyków wątek niedokończonej niemieckiej kolei zdaje się powracać w tonie sentymentalnym i stanowi przyczynek do dyskusji o „niemieckiej zaradności i przedsiębiorczości”. Sentymentalne refleksje dotyczą również aktu założycielskiego miasta Kigali – dzisiejszej stolicy Rwandy, która obecnie uznawana jest za jeden z najprężniej rozwijających się ośrodków miejskich Centralnej Afryki i w dyskursie publicznym²⁰¹ bywa nazywana Manhattanem Afryki lub Miastem Nadziei.

¹⁹⁹ Zobacz: J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 24–25.

²⁰⁰ R. Oliver, A. Atmore, *Africa...*, dz. cyt., s. 178–181.

²⁰¹ Przez dyskurs publiczny rozumieć możemy dyskurs związany z życiem publicznym i oddzielić możemy go od dyskursu prywatnego. W takim ujęciu do dyskursu publicznego zaliczamy wszystkie dostępne publicznie komunikaty, w tym dyskursy instytucjonalne (zarówno akademicki, jak i polityczny) związane z grupami społecznymi (dyskurs literacki, subkultur) (M. Czyżewski, S. Kowalski, A. Piotrowski (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Kraków 1997, s. 14). Zbigniew Kloch zauważa jednak, że dyskurs publiczny poddawany jest dynamice emocji i nastrojów społecznych, a tym samym następuje w nim wymieszanie cech językowych dyskursu potocznego z dyskursem publicznym (Z. Kloch, *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*, Wrocław 2006, s. 113–116). Oddzielenie dyskursu publicznego od prywatnego staje się więc publiczne. Uwaga Klocha jest istotna dla definicji dyskursu publicznego, jaką przyjmuję w niniejszej dysertacji. Dyskurs publiczny będę rozumiała jako dyskurs medialny i dyskurs polityczny



II. 2. Stolica Rwandy – Kigali

Źródło: <http://www.zambianobserver.com/kigali-the-city-of-hope/> (dostęp 17.07.2017).

Historię Kigali możemy poznać, odwiedzając położone w centralnej dzielnicy miasta rwandyjskie Muzeum Historii Naturalnej, którego oficjalna nazwa brzmi The Kandt House Museum. Z narracji muzealnej dowiadujemy się, że instytucja powołana została „ku pamięci niemieckiego podróżnika i odkrywcy Richarda Kandta, który w 1907 roku założył Kigali”. Faktyczna rola Kandta w założeniu miasta jest jednak trudna do ustalenia. Na podstawie dostępnych materiałów archiwalnych Reginia-Zacharski wskazuje, że Kandt – choć pełnił w Rwandzie funkcję rezydenta w latach 1897–1913 – nie zajmował się administracją, lecz dyplomacją²⁰². Brak potwierdzenia założycielskiej roli Kandta w źródłach historycznych nie zmienia jednak faktu, że postać niemieckiego podróżnika stała się symboliczna dla rwandyjskiej kultury miejskiej. Gdy w 1962 roku dotychczasowa siedziba rwandyjskich królów w Nyanzie (stanowiąca ośrodek władzy wykonawczej w czasach przedkolonialnych oraz symbolicznej – w okresie kolonialnym) została przeniesiona do Kigali, podróżnik stał się patronem stolicy.

(na poziomie narodowym i międzynarodowym), a więc dyskursy, które często oparte są na myśleniu fantazmatycznym (odwołującym się do sfery wyobraźniowej lub/i mającym na celu wywołanie określonej reakcji emocjonalnej), czy też które związane są nieraz z praktykowaniem wiedzy potocznej. Dyskurs publiczny przeciwstawiam dyskursowi eksperckiemu (w tym, choć nie zawsze, akademickiemu) jako narracji w założeniu podejmującej się dekonstrukcji *conventional wisdom*.

²⁰² J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 25.

Z antropologicznego punktu widzenia akt uczynienia reprezentanta niemieckiej polityki kolonialnej patronem stolicy niepodległej Rwandy wydaje się intrygujący. Chcąc dowiedzieć się więcej o postaci Kandta (i być może jego szczególnych zasługach dyplomatycznych dla Rwandyjczyków) w 2013 roku skontaktowałam się z niemieckim ośrodkiem badawczym Institut für Zeitgeschichte w Monachium. W trakcie prowadzonych konsultacji z monachijskimi historykami moja wiedza na temat Kandta – znanego mi dotychczas tylko z narracji rwandyjskiej – uległa znaczącej zmianie. Okazało się, że Kandt nie był Niemcem z pochodzenia, lecz urodzonym w Poznaniu w roku 1867 polskim Żydem, a jego imię i nazwisko brzmiało Ryszard Kantorowicz. Zdecydował się on na wyjazd z Poznania do Monachium w celu podjęcia studiów psychiatrycznych i około 1887 roku zmienił nazwisko. Dyplomatyczno-podróżnicza kariera Kandta rozpoczęła się właśnie od tamtego momentu.

Odkryciem polsko-żydowskim pochodzenia Kandta podzieliłam się w 2014 roku z jednym z moich informatorów – wykładowcą nauk społecznych na Uniwersytecie w Kigali, identyfikującym się z grupą Tutsi. Informator P.R. wydawał się zdziwiony moją opowieścią, kiedy jednak poprosiłam go o komentarz, udzielił go, zgadzając się przy tym na rejestrację wypowiedzi. P.R. powiedział: „Naprawdę myślałem, że Kandt to Niemiec. Wiesz przecież, że Niemcy zrobili nam drogi... Co jest niezrozumiałe dla Was, bo wam Niemcy zrobili Holokaust. Drogi pewnie też. Tylko nie wiadomo, jak o tym mówić. A przecież nie wszyscy Niemcy są źli... Ale ty mówisz, że Kandt to Żyd? To bardzo dobrze. Ja to akurat rozumiem. Bo Kandt jest jak Tutsi. Też się musiał dostosować (*adapt*) do trudnych warunków. Tak jak my. Zmienić nazwisko. Zostać Niemcem. Ale w końcu wybudował nam Kigali i to się liczy”²⁰³.

Krótką historią recepcji niemieckiej administracji kolonialnej dobrze ilustruje umiejętność płynnej kontekstualizacji etnicznych i społecznych wyróżników przez współczesnych Rwandyjczyków. W dyskursie rwandyjskim kolonizatorzy mogą być dobrzy lub źli w zależności od kontekstu i sytuacji. Kategoria kolonizatora nie jest więc stała, lecz może być symbolicznie nadana lub odebrana. Podobnie zresztą jak w przypadku samych Tutsi i Hutu, którzy jeśli zaszła potrzeba, mogli zakupić bądź zmienić swoją tożsamość w okresie kolonialnym lub też w rzeczywistości współczesnej nadpisać kolejną (np. postholokaustową,

²⁰³ Wywiad z P.R. jest jednym z nielicznych zarejestrowanych przeze mnie na nośniku audio na terenie Rwandy. Zgoda na nagranie wynikała prawdopodobnie ze statusu informatora (pracownika akademickiego) i kontekstu rozmowy (zbierania przeze mnie materiałów do dysertacji). Informator P.R. – co udało się potwierdzić z innych źródeł – jest ocalałym z ludobójstwa. Nie jest mi jednak znana jego historia ocalenia. Krótki komentarz nagrany został w listopadzie 2014 roku w języku angielskim. Transkrypcja na język polski miała miejsce w kwietniu 2017 roku.

zapożyczającą pozycję ofiar na wzór Żydów ocalałych z Zagłady). Informator P.R. używa zwrotu „Kandt jest jak Tutsi”, podkreślając bliskość historii narodu żydowskiego z historią ludobójstwa Tutsi. Jak wykażę w rozdziale IV, odwołanie do figury Holokaustu nie jest tutaj przypadkowe. Wręcz odwrotnie: stanowi bardzo ważny element współtworzący współczesną, rwandyjską tożsamość narodową.

Przypadek II: Jak matka X. skonwertowała się na Hutu.

W cytowanej na wstępie rozdziału relacji informatorka C.U.D. opisuje wydarzenia ludobójstwa z 1994 roku. Opowiada o uczestnictwie bliskich jej osób (matka X. to matka byłego partnera C.U.D., a jednocześnie babka jej dziecka urodzonego w obozie dla uchodźców w Gomie) w ludobójczej zbrodni na terenie miasta Butare. Wypowiedź C.U.D. ma dla mnie znaczenie szczególne nie tylko dlatego, że stanowi zeznanie osoby ocalałej z genocydu, ale także dlatego, że w krytyczny sposób nakreśla problematykę płynnej etniczności stanowiącej immanentną część kultury rwandyjskiej, ale jednocześnie świadczącej o wrażliwości, kruchości (*vulnerable position*)²⁰⁴ tożsamości grup Tutsi i Hutu.

Dokonując analizy relacji świadka, należałoby zacząć od wyjaśnienia, że C.U.D. „cudownie” ocalała, a jej rodzina (rodzice i rodzeństwo) zostali zabici, gdyż wszyscy oni identyfikowali się grupą Hutu Moderate²⁰⁵ i odmówili przystąpienia do radykalnego ruchu Hutu

²⁰⁴ Na język polski pojęcie *vulnerable/vulnerability* tłumaczy się jako „podatność na przemoc”, „bycie szczególnie narażonym na przemoc” jak również jako „wrażliwość”. W języku angielskim używane jest zazwyczaj w kontekście militarnym, lecz także społecznym: *social vulnerability* (w ujęciu interdyscyplinarnym opisuje kondycję wybranych grup narażonych na stresogenne czynniki zewnętrzne) oraz kognitywnym: *cognitive vulnerability* (używane w badaniach nad zaburzeniami osobowości o charakterze neurotycznym). Dla moich badań istotne jest dostrzeżenie różnicy pomiędzy *victimhood position* (co można przetłumaczyć jako „pozycja ofiary”, trzeba jednak zaznaczyć, że „pozycja” nie opisuje samego faktu bycia ofiarą, lecz jej nadużycie poprzez przypisanie symbolicznego kapitału i wykorzystywaniu figury „ofiary” w celach merkantylnych) a *vulnerable position*. Obydwie pozycje są wynikiem doświadczenia urazu: korzenie pojęcia *vulnerable* sięgają wczesnołacińskiego słowa *vulnus* oznaczającego ranę (<https://en.oxforddictionaries.com/definition/vulnerable>, (dostęp 18.07.2017), natomiast *victim* pochodzi z łacińskiego *victimus* oznaczającego podmiot przeznaczony do poświęcenia/zabicia w celach rytualnych (<https://en.oxforddictionaries.com/definition/victim>, (dostęp 18.07.2017). W ostatnich latach w USA wokół *vulnerability* rozwijany jest dyskurs ukazujący jego potencjał emocjonalny, a nie tylko „słabość” czy „podatność na uraz”. Chodzi w nim między innymi o eksponowanie potencjału relacyjnego wynikającego ze wspomnianej wcześniej wrażliwości, a także szczególnego rodzaju empatyczności, czułości, troski cechującej jednostki bądź grupy konstytuujące się w „pozycji narażonej”. Badania nad potencjałem wrażliwości (*power of vulnerability*) prowadzone są m.in. przez Brené Brown (B. Brown, *The Power of Vulnerability: Teachings on Authenticity, Connection, and Courage*, Boulder 2012). Podsumowując, zarówno pojęcie „ofiary”, jak i „jednostki narażonej” ma związek z wydarzeniem traumatycznym (lub/i bliskością jego wydarzenia się), jednak to właśnie *vulnerable position* daje szansę podmiotowi na rozwój w kierunku afirmatywnym, a także neutralizuje symboliczną siłę traumatofobicznych konotacji, pozycjonujących w roli ofiary.

²⁰⁵ Czyli Hutu umiarkowani, identyfikujący się z polityką liberalnej demokracji, ale nie utożsamiający się z radykalnym, nacjonalistycznym ugrupowaniem Hutu Power odpowiedzialnym za przygotowanie i kierowanie eksterminacyjnymi bojówkami Interahamwe w trakcie ludobójstwa w 1994 roku.

Power. Taka narracja wskazuje, że C.U.D. swoją tożsamość rozumiała jako identyfikację polityczną oraz że jej tożsamość za taką odbierana była na poziomie zewnętrznych relacji społecznych. Pomimo iż w karcie identyfikacyjnej informatorka miała wpisane Hutu, to ani jej rodziny, ani jej samej nie udało się uchronić przed przemocą bojówek Interahamwe.

Ówczesny partner C.U.D. pochodził z mieszanego małżeństwa Tutsi–Hutu. Intuicja podpowiadałaby rozumienie jego osobistej sytuacji w trakcie ludobójstwa jako szczególnie trudnej. Relacje ocalałych pochodzących z małżeństw mieszanych często wskazują na konieczność dokonywania dramatycznych wyborów: opowiedzenia się po stronie matki lub ojca, a co za tym idzie – zgodę na rolę oprawcy lub stanie się ofiarą²⁰⁶. W przypadku X. scenariusz przeżycia mógł więc oznaczać albo przyłączenie się do znanego w okolicy ojca-zabójcy (wpierw dyrektora liceum, potem dowódcy Interahamwe), albo próbę ochrony matki Tutsi i samego siebie. Przeprowadzona przeze mnie w Rwandzie na początku 2014 roku rozmowa z X. (której C.U.D. była świadoma, stąd jej słowa: „Spotkałaś go w Rwandzie. Mojego byłego, X. powiedział Ci, że jest Tutsi. I płakał”) wskazywała na identyfikację X. z tożsamością ofiary. Ze względów etycznych nie decyduję się jednak na przytoczenie rozmowy z byłym parterem C.U.D. W momencie przeprowadzania rozmowy X. nie zdawał sobie sprawy, że kilka miesięcy po naszym spotkaniu w Rwandzie jego opowieść zostanie „zdekonstruowana”. Gdyby o tym wiedział, nigdy nie zgodziłby się na publikację świadectwa. Mogę napisać tylko, że narracja X. sugerowała przeżycie głębokiego urazu z powodu tragicznej sytuacji, w której się znalazł w trakcie wydarzeń ludobójczych w mieście Butare. Informator podkreślał zarówno swoją identyfikację jako Tutsi, jak i próbę ochrony matki, która według jego narracji w trakcie wydarzeń została ciężko ranna.

W rzeczywistości matka X., która zdecydowała się na przystąpienie do Interahamwe i towarzyszenie mężowi w aktach ludobójczych nie potrzebowała ochrony syna. Problemu nie stanowił też wpis „Tutsi” w jej karcie identyfikacyjnej. Jak zauważa C.U.D., było wręcz odwrotnie – kategoryzacja etniczna zadziałała na korzyść matki X., a decyzja o przystąpieniu do bojówek, pomimo posiadanego wpisu, wzbudziła szacunek w paramilitarnych oddziałach Hutu. Z prowadzonych przeze mnie (poza cytowanym wywiadem) rozmów z C.U.D. wynika, że do oprawców w Butare dołączył również sam X. Kiedy C.U.D. – rozpoznana jako Hutu Moderate i próbująca szukać schronienia – otrzymała propozycję ochrony od rodziny X., zgodziła się. Jednakże propozycja okazała się pułapką. C.U.D., choć nie została zabita, to przez

²⁰⁶ Zobacz: J. Hatzfeld, *Sezon maczet*, tłum. J. Giszczak, Wołowiec 2012.

dwa miesiące była przetrzymywana w budynku liceum, gdzie zmuszano ją do odbywania czynności seksualnych z „żołnierzami” Interahamwe. Jedną z osób dokonujących gwałtów był jej były partner X.

Opisując akt przemiany tożsamości matki X., C.U.D. używa dwóch określeń: polskojęzycznego konwersja oraz angielskiego *turns*. Szczególnie interesujący wydaje mi się zwrot konwersja, nawiązujący do praktyk religijnych (na aspekt religijny zwraca zresztą uwagę sama C.U.D., mówiąc: „Matka X. Jak w religii! Przeszła na Hutu w 1994 roku. I stała się bardziej Hutu, niż inni Hutu”). Zastosowanie perspektywy sakralnej zdaje się wskazywać na siłę nie tylko akcentowanych przeze mnie czynników politycznych konstytuujących tożsamości Tutsi i Hutu w 1994 roku. W moim rozumieniu konwersja oznaczać tu może swoisty powrót do symboliki rwandyjskiej *oral history*. Symboliki, która – niestety – przez kolonizatorów została wzmocniona mitem chamickim, kategoryzacją morfologiczną, nadpisaniem wartości „czystości” i „nieczystości”. Jak zauważyła informatorka: „W Rwandzie słowo dużo znaczy. Te wszystkie opowieści... Dla mnie nic już teraz nie znaczą. Ale wtedy znaczyły. Matka X. zaczęła mówić jak radykalny Hutu, ruszać się jak Hutu, myśleć jak Hutu. I jak widać, wystarczyło”.

Sakralno-symboliczny kontekst wypowiedzi pojawił się także na początku cytowanego świadectwa. C.U.D. nie zdziwiła moja empatia w stosunku do jej byłego partnera X., założyła bowiem, iż została uwiedziona przez jego wygląd. Moją łatwowierność tłumaczyła w następujący sposób: „A ty mu uwierzyłaś, bo on wygląda jak Tutsi. Jest wysoki i szczupły. Przystojny. Ma faktycznie szczęście, że wygląda jak Tutsi. Po matce. Nie jego zasługa. Smutno mi... Ale tu nie chodzi o niego. Albo że tęsknię. To wszystko mi się po prostu w głowie nie mieści”. W przytoczonym fragmencie niezwykle wydaje się to, że C.U.D., pomimo przebywania od wielu lat na emigracji, jak mało kto z moich rwandyjskich świadków (ze względu na skomplikowaną biografię) będąc świadomą płynności i niejednoznaczności rwandyjskiej tożsamości oraz pozostając ostrożną wobec stosowania kategoryzacji etnicznych – zdaje się pozostawać pod wpływem mitu chamickiego. Jej zdaniem X. ma bowiem wygląd Tutsi (w rozmowach prywatnych informatorka używała także określeń *Tutsi look* lub *à la Tutsi*), a to oznacza, że jest atrakcyjny. Pomimo doświadczenia przemocy seksualnej ze strony X. zdaje się ona również uznawać jego tożsamość za „czystą” (lub „czystsza” w porównaniu do innych mężczyzn zadających jej cierpienia w 1994 roku). W wielogodzinnych rozmowach rola X. jako byłego partnera, a także ojca jej dziecka była często podkreślana. Jednakże z powodu doświadczonych przez nią gwałtów, ojcostwo przez wiele lat nie mogło zostać

potwierdzone. Gdy w 2015 roku zapytałam C.U.D., czy przed wojną X. naprawdę się jej podobał, odpowiedziała twierdząco. Kiedy pokazałam (na jej wyraźną prośbę) aktualne zdjęcia X., informatorka również uznała, że „X. wygląda świetnie”. Dodała również, że ja sama posiadam wygląd *à la Tutsi* i powinnam być z tego dumna, tak jak ona dumna jest z wyglądu swojej córki – dziecka X.

Trzeba podkreślić, że powyższe słowa C.U.D. były wypowiedzane bez cienia ironii czy też smutku. Zdawało się nawet, że przynosiły jej pocieszenie. Czy jest zatem możliwe, że narracja informatorki stanowi coś więcej niż tylko podświadome przyswojenie mitu chamickiego? Czy możliwym jest, że etniczna płynność stanowi dla informatorki nie tylko źródło cierpienia, ale i w zaskakujący sposób pełni funkcję integracyjną dla rozbitej tożsamości? Ze względów etycznych nie chcę dokonywać – w odwołaniu do potencjalnej, postkolonialnej sprawczości mitu chamickiego – dalszej analizy sytuacji przemocy seksualnej, której doświadczyła moja rozmówczyni. Z psychotraumatologicznego punktu widzenia można przypuszczać, iż u C.U.D. wystąpił syndrom sztokholmski względem X. lub też zespół stresu pourazowego (*posttraumatic stress disorder*, PTSD). Przyjmując możliwość ich wystąpienia, analiza świadectwa na temat doświadczenia gwałtu musiałaby zostać przeprowadzona w ramach interpretacyjnych odmiennych od tych przyjętych w niniejszej dysertacji. Jednakże antropologiczna intuicja badawcza podpowiada mi, że C.U.D., pomimo doświadczenia głębokiego urazu, który w dużej mierze wynika z wpływu płynności kategorii etnicznej w 1994 roku (na co wskazuje także, podkreślane przez informatorkę znaczenie autoidentyfikacji politycznej), równocześnie, i w nieoczywisty sposób, korzysta z zasobu *ethnic fluidity*. Być może właśnie to swoista bliskość, którą czuje wobec byłego partnera X., chroni ją przed całkowitą dysocjacją lub/i przed odrzuceniem przeszłości. Przeszłości oznaczającej nie tylko dyskursywną tożsamość, ale i w powojennej codzienności – jej własne ciało.

C.U.D. twierdzi, że historia, która za nią stoi, „nie mieści się głowie”. Nie dziwię się jej słowom. Historię ocalenia C.U.D. staram się jednak czytać nie tylko na bezpośrednim poziomie jej zeznań, ale i pomiędzy wierszami. Płynna tożsamość zarysowana w tym przypadku badawczym faktycznie może być rozumiana jako źródło cierpienia czy też narzędzie przemocy (odwrotnie niż we wspomnianej wcześniej narracji profesora P.R. w której płynność rozumiana była jednoznacznie jako kategoria adaptacyjna). Informatorka przyznawała, że „czasem żałuje”, iż w trakcie ludobójstwa nie potrafiła przemienić swojej tożsamości. Jak twierdziła: „I ja ci to mówię jako Hutu: straciłam wiele. Całą rodzinę. Całe tamto życie, córkę. Ale nigdy do głowy mi nie przyszło, żeby pewnego dnia rano powiedzieć «no to od dziś jestem Tutsi»,

albo «od dziś jestem w Interahamwe». [...] Ja nie umiałam. I czasem tego żałuję”. Być może C.U.D. nie powinna żałować niemożności wyraźnego samookreślenia się w krytycznych chwilach ludobójstwa. Obserwując trudności natury psychologicznej i społecznej, z jakimi borykają się sprawcy przemocy, można zaryzykować stwierdzenie, że deklaratywna konwersja z tożsamości Hutu Moderate na tożsamość radykalnego Hutu (zwróćmy uwagę, iż tożsamości te nie różniły się pod względem wpisów do kart identyfikacyjnych, lecz oddziaływały przede wszystkim na poziomie symbolicznym i ideologicznym) mogłaby doprowadzić do dalszej degradacji jej i tak już „kruchej” tożsamości.

Płynna etniczność zdaje się pozostawać immanentną częścią życia C.U.D. – zarówno tego rwandyjskiego, jak i europejskiego. Wybory tożsamości (integrujące uraz, odziewające od popełnienia samobójstwa, stawiające ją na przemian w pozycji Tutsi bądź Hutu) dokonywane są codziennie, na poziomie procesów wewnętrznych. Pomimo określonych trudności natury psychologicznej C.U.D. potrafi jednak określić, kim jest (ocalała) i kim się czuje (kobietą spełnioną zawodowo). Na przekór trudnej przeszłości z powodzeniem konstruuje też nowe życie rodzinne. Tajemnicą pozostaje, jak udaje jej się tego dokonywać. Wydaje się jednak, że pomocnym okazuje się tu wpisywanie skomplikowanej biografii w ramy tożsamości, które zbudowane są nie z kamienia (za pośrednictwem usztywnionej etniczności), ale z gliny – materiału plastycznego, poddającego się obróbce, pozwalającego na sukcesywne przepracowywanie doświadczenia traumatycznego w czasie i przestrzeni, poza kategoryzacją etniczną, czy też raczej – przy akceptacji jej płynności.

Rwanda 1994

Popularna narracja na temat ludobójstwa w Rwandzie (do dziś powielana w mediach, literaturze, ale też – jak pokażę dalej – niepozostająca bez wpływu na niektóre z refleksji akademickich) posiada kilka stale powracających motywów:

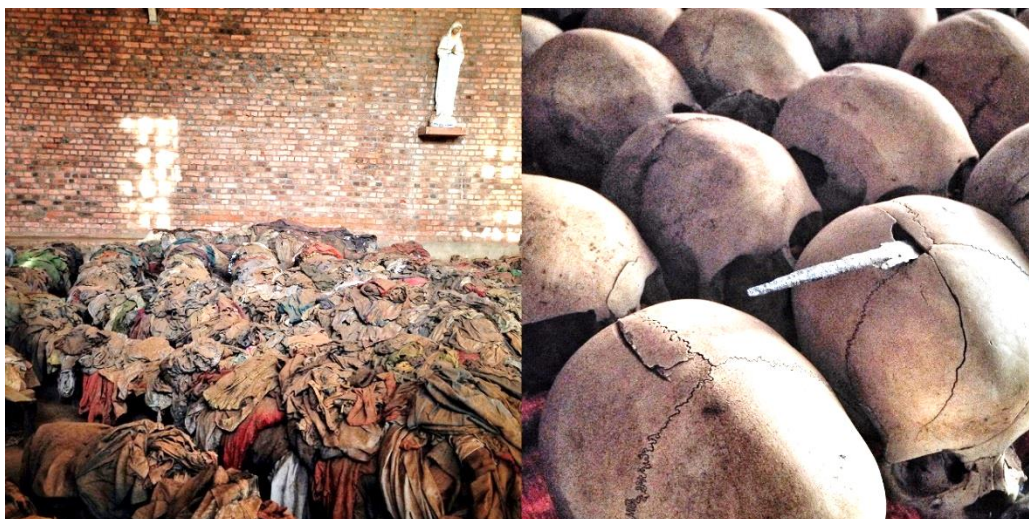
1. Ludobójstwo nazywane bywa masakrą bądź rzezią.
2. Grupy Tutsi i Hutu określa się jako grupy etniczne lub/i plemiona.
3. Podkreśla się symboliczny czas trwania zbrodni – sto dni (kwiecień–czerwiec 1994 roku).
4. Podkreśla się symboliczny szacunek wobec ofiar śmiertelnych Tutsi (około miliona).
5. Eksponuje się narzędzie przemocy – maczetę.

Wszystkie te tropy sugerują, że ludobójstwo w Rwandzie było nagłym, gwałtownym wybuchem przemocy na tle etnicznym/plemiennym, które cechowały masowość i okrucieństwo. Tak opisane wydarzenie nabiera w dyskursie publicznym cech fantazmatycznych. Z jednej strony boleśnie wpisuje się w światową historię przemocy XX wieku, lecz z drugiej pozostaje nieodgadnione, fantazmatyczne, a przez to może wymykać analitycznemu oglądowi.

Przykładowe zastosowanie popularyzatorskiej narracji odnaleźć możemy w jednym z tekstów „Gazety Wyborczej” opublikowanym w kwietniu 2014 roku z okazji obchodów 20. rocznicy ludobójstwa. W artykule *Rwanda: wspomnienie ludobójstwa na zdjęciach Guttenfeldera* przedstawiono sylwetkę i prace fotoreportera Davida Guttenfeldera – byłego korespondenta wojennego, który dwadzieścia lat od tragicznych wydarzeń powrócił do Rwandy w celu dokumentacji postludobójczej rzeczywistości. Fragment tekstu opisujący historyczny kontekst genocydu zatytułowano *Rzeź na oczach świata*. Autor tekstu podpisany inicjałami mk pisze: „W kwietniu 1994 r., w Rwandzie rozpoczęły się rzezie etniczne, które zakończyły się jedną z największych zbrodni XX wieku. W czasie trwającego sto dni ludobójstwa wymordowano blisko milion Tutsich, w akcie zemsty za zestrzelenie samolotu wiozącego wywodzących się z Hutu prezydentów Rwandy i Burundi. W rzeziach mordowano mężczyzn, kobiety i dzieci – byli zabijani maczetami, pałkami, żywcem paleni, topieni. Pogromami kierowali burmistrzowie i wójtowie miast i wiosek. Do rzezi dochodziło też w kościołach, gdzie próbowano się chronić. Większość księży nie broniła ich, ale wydawała prześladowcom. Wszystko działo się na oczach świata – do dziś ludobójstwo w Rwandzie uznawane jest za największą hańbę ONZ”²⁰⁷.

Artykułowi towarzyszą korespondujące z tekstem zdjęcia Guttenfeldera, przedstawiające rwandyjskie miejsca pamięci (byłe miejsca kaźni i groby masowe), a ich dojmujący charakter podkreślają eksponowane ludzkie szczątki oraz narzędzia zbrodni.

²⁰⁷ http://wyborcza.pl/1,76842,15734225,Rwanda__wspomnienie_ludobojstwa_na_zdjeciach_Guttenfeldera.html, (dostęp: 17.07.2023).



Il. 3. Kościół w Nyamacie; fot. D. Guttenfelder (2014).

Określenie rzeź możemy uznać za potoczny synonim pojęcia masakra²⁰⁸. Oba słowa stosuje się do opisu przypadków zbrodni masowych skierowanych przeciwko ludności cywilnej, zwłaszcza wtedy, gdy chcemy podkreślić drastyczny, nagły i gwałtowny charakter zbrodni. Termin rzeź akceptowany jest w języku specjalistycznym (np. w Polsce w przypadku rzezi wołyńskiej czy rzezi Woli), trzeba jednak zaznaczyć, że tylko wtedy, gdy dotyczy wybuchów agresji zaistniałych podczas długotrwałych działań wojennych (rozumianych klasycznie jako regularny konflikt militarny). Jak wskazuje Nijakowski, rzeź „niczym w antycznym dramacie charakteryzuje się jednością czasu, miejsca i akcji”. Możemy więc jednoznacznie określić jej początek (np. wejście żołnierzy do wsi), miejsce (dana wieś), przebieg (mord o charakterze ciągłym – trwający od jednego do kilku dni) i koniec (wyjście żołnierzy ze wsi)²⁰⁹. Rzeź (bądź masakra) w zasadniczy sposób różni się od czystek etnicznych i zbrodni ludobójczych. W swojej chronologii, przebiegu i zasięgu geograficznym te drugie pozostają dużo bardziej rozproszone i nieprzewidywalne, a przede wszystkim zawierają w sobie czynnik ideologicznej (anihilacyjnej) motywacji sprawców – czynnik, który nie jest konieczny (wymagana jest „tylko” kolektywność sprawców) w przypadku rzezi.

Stosowanie określenia rzeź wobec wydarzeń rwandyjskich, które wpisują się (zarówno w ujęciu klasycznym – ONZ-owskim, jak i krytycznym – antropologicznym) w definicję ludobójstwa totalnego, a u podstaw zakładają świadomy plan anihilacji całości lub większości

²⁰⁸ L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty...*, dz. cyt., s. 65.

²⁰⁹ Tamże, s. 64–65.

danej grupy²¹⁰, jest więc nieuzasadnione. Historia rwandyjskiej przemocy z 1994 roku, pomimo wielu niejasności dotyczących charakteru grupy ofiar, jak również istnienia dużo szerszego niż symboliczne 100 dni kontekstu konfliktu zbrojnego, ostatecznie dotyczy problemu eksterminacji. Mamdani podkreśla znaczenie długofalowego procesu kształtowania ludobójczych postaw. Jak pisze: „*The violence of the genocide* [czyli ludobójstwa rwandyjskiego – M.W.] *was the result of both planning and participation*”²¹¹. Nazywanie przez niektórych komentatorów genocydu rwandyjskiego rzezią jest więc nie tylko nieuzasadnione, ale stanowi też przykład praktyki szczególnego pozycjonowania przypadków ludobójstw innych niż Holokaust (co poniekąd pozostaje zgodne z intencjami badaczy *first generation Holocaust Studies*). Gdyby w dyskursie publicznym użyto sformułowania rzeź Żydów zamiast Zagłada Żydów, to pierwsze prawdopodobnie uznane by było za nieadekwatne. Wskazywałoby niewystarczająco dobitnie na totalny, powszechny i przede wszystkim metodyczny charakter przemocy. W pozaeuropejskim przypadku rwandyjskim słowo rzeź, przenoszące czytelnika do wyobrazonego świata „Czarnego Łądu pełnego przemocy i grozy”, rozbudza jego neokolonialne emocje oraz usypia czujność badawczą i analityczną refleksję.

Tragiczne wydarzenia w Rwandzie nie było przypadkową eskalacją przemocy czy też konsekwencją jakichś odwiecznych waśni plemiennych, lecz ludobójstwem nowoczesnym, finałem szeroko zakrojonego planu anihilacji Tutsi²¹². Według Nijakowskiego przypadek ten możemy uznać na nowoczesny przede wszystkim dlatego, że dotyczył nowoczesności: kończył wiek XX w sposób boleśnie symboliczny, nie pozostawiający złudzeń, iż koniec zimnej wojny i okres transformacji krajów bloku wschodniego oznacza zakończenie historii genocydalnej przemocy²¹³. Nowoczesny charakter miał też sam przebieg ludobójstwa. Była to zbrodnia przygotowywana latami, przemyślana, motywowana działaniami politycznymi i mową nienawiści, używająca propagandy oraz środków masowego przekazu (prasy i radia). Jak zauważa Nijakowski, powołując się na reportaż Wojciecha Tochmana *Dzisiaj narysujemy śmierć*²¹⁴ oraz tekst historyka i afrykanisty Marka Pawełczaka *Konflikty w rejonie afrykańskich Wielkich Jezior 1959–2000*²¹⁵:

²¹⁰ Tamże, s. 70–73.

²¹¹ M. Mamdani, *When Victims...*, dz. cyt., s. 7.

²¹² L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty...*, dz. cyt., s. 208.

²¹³ Tamże, s. 203.

²¹⁴ W. Tochman, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec 2010.

²¹⁵ M. Pawełczak, *Konflikty w rejonie afrykańskich Wielkich Jezior 1959–2000*, w: *Konflikty kolonialne i postkolonialne w Afryce i Azji 1869–2006*, Piotr Ostaszewski (red.), Warszawa 2006.

„Ludobójstwo przygotowano z administracyjną precyzją. Nawet narzędzie zbrodni – maczety – zakupione zostały w większej ilości przez rząd rwandyjski wcześniej. Między styczniem 1993 a marcem 1994 sprowadzono je z Chin w liczbie 581 tysięcy. Kilka razy więcej niż zwykle w podobnym okresie”²¹⁶.

Doceniając prace i podejście Nijakowskiego, a uznając je za wnikliwe i nowatorskie na tle innych polskich tekstów poświęconych konfliktowi w Rwandzie, zastanawiam się jednak, czy użycie przykładu maczety jako dowodu na nowoczesny charakter ludobójstwa jest w istocie trafne. Moja analiza problemu skłania raczej do zapytania, czy eksponowanie maczety nie jest powieleniem kolejnej fantazmatycznej narracji. Brytyjski badacz *Holocaust and Genocide Studies* Dan Stone²¹⁷ wskazuje na hegemonię Holokaustu, której wyrazem są, paradoksalnie, próby „dorównania” historii innych ludobójstw do poziomu dramatyczności zagłady Żydów. Zdaniem autora wina leży po naszej – europejskiej – stronie i polega na niemożności wyjścia z pozycji, według której genocyd – postrzegany wprost jako horror czy groza – wydaje się niemożliwy do doprecyzowania, zróżnicowania, oglądu analitycznego. Stone powołuje się na konkretne studium przypadku. Według niego zagłada Tutsi często opisywana jest w sposób zbyt uproszczony jako rzeź miliona osób zamaczetowanych w trzy miesiące. Faktycznie jednak do Tutsi zazwyczaj strzelano, a maczetami byli dobijani ci, którzy przeżyli (co oczywiście nie umniejsza rozmiaru tragedii)²¹⁸. Obserwacja Stone’a pokrywa się z danymi zebranymi przeze mnie zarówno w trakcie badań terenowych, jak i podczas prac dla CNLG. Wielu z moich informatorów podkreślało, że byli świadkami zabójstwa swoich bliskich poprzez rozstrzelanie, lub też, że sami zostali postrzeleni przez sprawców (na co również wskazywały ich blizny, prezentowane mi niejednokrotnie w sposób spontaniczny, podczas przeprowadzania wywiadu). Tezę Stone’a oraz moje obserwacje potwierdzają również dowody empiryczne. W trakcie fotograficznej dokumentacji szczątków ludzkich przeprowadzanej przeze mnie również na zlecenie CNLG (m.in. w Murambi Memorial Site, Kibeho Memorial Site oraz Nyamata Memorial Site) mogłam zaobserwować, iż wiele czaszek nosi ślady precyzyjnego postrzału, a nie charakterystycznego dla maczety rozbicia kośćca.

²¹⁶ L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty...*, dz. cyt., s. 208.

²¹⁷ D. Stone, *Genocide as Transgression*, „European Journal of Social Theory” 2004, 7 (1), s. 45–65.

²¹⁸ Tamże, s. 47.



Il. 4. Szczątki ludzkie ze śladem postrzału; fot. M. Wosińska (2012).

Zdjęcie zostało wykonane przeze mnie na zlecenie CNLG na terenie grobów masowych w Murambi. Po lewej stronie ciała (w okolicy serca) widoczny jest ślad postrzału.

Czynniki środowiskowe w zbrodni ludobójczej

Spojrzenie podkreślające współczesny charakter wydarzeń i stanowiące opozycję dla myślenia fantazmatycznego wnosi koncepcja ekologiczna, która inicjację *genocide primers* wiąże z obecnością kryzysów środowiskowych. Jak wspomniałam na wstępie, koncepcja ta stanowi względnie nową perspektywę badawczą w porównawczych studiach nad ludobójstwami²¹⁹, stąd też niewielka ilość materiałów źródłowych i opracowań naukowych. Perspektywa środowiskowa warta jest jednak bliższej uwagi, gdyż wpisuje się w postulaty antropologii ludobójstwa. Po pierwsze, kieruje uwagę badacza (bądź innego czytelnika) na czynniki pozaemocjonalne (nie związane z kryteriami estetycznej albo etycznej stosowności), a przez to umożliwia przekroczenie popularnej, fantazmatycznej narracji o ludobójstwie. Po drugie,

²¹⁹ Należy przy tym dodać, że koncepcja ekologiczna nie jest akceptowana przez wielu klasycznych badaczy *Holocaust Studies*. Na spotkaniu promocyjnym *Czarnej Ziemi* w Monachium w 2015 roku prowadząca dyskusję profesor historii Andrea Löw z Institut für Zeitgeschichte: Zentrum für Holocaust-Studien zasugerowała, że podkreślając znaczenie innych niż antysemityzm przyczyn Holokaustu (czyli podkreślając rolę czynników środowiskowych), autor – obecny na sali jako główny prelegent – odbiera Shoah status wyjątkowości. Shoah powinno być bowiem rozumiane jako zbrodnia skierowana przeciwko narodowi żydowskiemu, a każda interpretacja poszerzająca kontekst poznawczy jest „niebezpieczna” i etycznie nieuprawniona.

podkreśla znaczenie teorii ugruntowanej²²⁰, odwołując się w sposób bezpośredni do lokalnych warunków opisywanej rzeczywistości.

Jednym z bardziej znanych reprezentantów ekologicznego paradygmatu w ramach studiów nad ludobójstwami jest historyk Timothy Snyder. Prowadząc rozważania nad historią II wojny światowej i korzeniami nazizmu wskazuje, że do zinstytucjonalizowania i zintensyfikowania przemocy o charakterze eksterminacyjnym przyczyniły się nie tylko antysemita ideologia, lecz również przegrane przez Niemców I wojny światowej (i co za tym idzie, pojawienie się kryzysu ekonomicznego). Snyder podkreśla związki zjawiska genocydu ze współczesnością, a sam kryzys gospodarczy proponuje rozumieć w szerszej, antropocentrycznej perspektywie²²¹. Jak twierdzi:

„Nasza planeta zmienia się w sposób, który może przydać wiarygodności hitlerowskim opisom życia, przestrzeni i czasu. Oczekiwany w tym stuleciu wzrost średniej światowej temperatury o 4 stopnie Celsjusza odmieni życie ludzkie na znacznej części globu. Problem pogarsza nieprzewidywalność zmian klimatu. [...] Winę za globalny problem, który wydaje się niemożliwy do rozwiązania w inny sposób, można złożyć na barki konkretnej grupy ludzi”²²².

Snyder nie łączy obecności czynników ekologicznych jedynie z wydarzeniem Holokaustu, ale w sposób świadomy wkracza w dyskurs kolonialny i postkolonialny. W rozdziale pt. *Przestrzeń życiowa* wskazuje na przedwojenną politykę kolonialną jako bezpośrednią inspirację dla późniejszej ideologii nazistowskiej: „Idea, która pozwalała przemienić zaludnione terytoria w potencjalne kolonie był rasizm, a podstawą dla nowo powstałej ideologii [czyli narodowo-socjalistycznej – M.W.] stała się niedawna kolonizacja Ameryki Północnej i Afryki”²²³. W zakończeniu *Czarnej Ziemi* autor podejmuje się próby ukazania wpływu kryzysu środowiskowego na współcześnie dziejące się konflikty. Wyeksponowany zostaje również wątek rwandyjski:

„Masowy mord w Rwandzie dostarcza przykładu reakcji politycznej na kryzys ekologiczny w skali krajowej. Po wyczerpaniu pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku lokalnych

²²⁰ K. Charmaz, *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. B. Komorowska, Warszawa 2009.

²²¹ Nie zgadzam się z wszystkimi proponowanymi przez Snydera założeniami (zbrodni ludobójstwa nie łączyłabym tylko z epoką antropocenu) i pozostaję krytyczna wobec wielu fragmentów *Czarnej Ziemi*. Nie zmienia to jednak faktu, że lektura książki, jak i obserwacje Snydera (dekontekstualizujące figurę Holocaustu), są interesujące zarówno dla porównawczych studiów nad ludobójstwami, jak i antropologii ludobójstwa.

²²² T. Snyder, *Czarna Ziemia...*, dz. cyt., s. 421–422.

²²³ Tamże, s. 35.

zasobów gruntów rolnych, w 1993 roku doszło do spadku plonów w ujęciu bezwzględny. Wówczas rząd uznał przeludnienie za problem”²²⁴.

Środowiskową analizę konfliktów zaproponowaną przez Snydera uważam za interesującą z perspektywy nauk historycznych. Należy jednak zaznaczyć, że autor *Czarnej Ziemi* nie jest prekursorem środowiskowych badań nad genocydem. Badania ekologicznych uwarunkowań zbrodni masowych prowadzone były przez demografów i geografów na długo zanim myśl ekologiczna uzyskała popularność na gruncie *Holocaust and Genocide Studies*. Z tego też względu szczególnie wartościowe okazują się dla mojej refleksji pozahistoryczne opracowania problemu. Jak zauważył Peter Uvin:

*„Rwanda before genocide, was the most densely populated country in Africa, one of the smallest countries in Africa (and still it is), with one of the world’s highest population rates, and one of the lowest amounts of arable land per person, with noted problems of erosion and degradation. Starting from there, most observers believe that there was a causal link between these factors and the genocide”*²²⁵.

Za najbardziej konfliktogenny z wymienionych powyżej czynników Uvin uznaje w pierwszej kolejności brak równowagi w dostępie do ziemi uprawnej (*one of the lowest amounts of arable land per person*), a nie – jak sugeruje Snyder – sam fakt przeludnienia.

Szacuje się, że w interesującym nas okresie przedludobójczym 90% społeczeństwa utrzymywało się z rolnictwa, a także że gospodarka rolna miała 80% udziału w produkcji eksportowej²²⁶. Powszechność uprawy ziemi (zauważalna również i dziś) wynika ze sprzyjających warunków klimatycznych – okres wegetacji w Rwandzie jest całoroczny. Jednak problemem jest dostępność gruntu (liczonego jako hektar na rodzinę), ten bowiem w głównej mierze zdeterminowany jest poprzez rzeźbę terenu. Biorąc pod uwagę układ topograficzny, Uvin podzielił Rwandę na trzy części:

1. największy obszar – tereny górskie o wysokości 2500–3000 m n.p.m. (według Uvina trudne, ale nie niemożliwe do uprawy),

²²⁴ Tamże, s. 423.

²²⁵ P. Uvin, *Aiding Violence...*, dz. cyt., s. 180. „Rwanda przed ludobójstwem była najgęściej zaludnionym krajem w Afryce, jednym z najmniejszych krajów w Afryce (i nadal nim jest), z jednym z najwyższych wskaźników urodzeń i jedną z najniższych powierzchni gruntów ornych przypadających na osobę, z zauważalnymi problemami erozji i degradacji gleb. Zaczynając od tego, większość obserwatorów uważa, że istniał prawdopodobny związek między powyższymi czynnikami a ludobójstwem” – tłum. M. Wosińska.

²²⁶ D. Newbury, *Ecology and the Politics of Genocide: Rwanda*, „Cultural Survival Quarterly” 1998, 22 (4), <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/ecology-and-politics-genocide-rwanda-1994>.

2. płaskowyż Zair-Nil położony w zachodniej części kraju (sprzyjający rolnictwu),
3. tzw. plateau, w większości płaski teren przypominający sawannę, charakteryzujący się wysoką temperaturą i niskimi opadami deszczu (praktycznie niemożliwy do uprawy)²²⁷.

Topografia Rwandy znalazła swoje odzwierciedlenie w przestrzennym zlokalizowaniu i intensywności aktów ludobójczych. Porównując statystyki demograficzne sprzed 1994 roku dotyczące liczby ofiar (według danych zebranych przez organizacje praw człowieka w okresie postludobójczym), a następnie zestawiając je z mapami rzeźby terenu, badacze dochodzą do interesujących wniosków: najbardziej dotkniętymi zbrodniami ludobójczymi nie były tereny charakteryzujące się najwyższym stopniem zaludnienia, ale te, w których najbardziej utrudniony był dostęp do ziemi rolnej.

Na podstawie prowadzonych od lat 70. XX wieku wyliczeń UNESCO afrykanista i ekonomista David Newbury zauważył, że w 1993 roku w wyniku gwałtownej suszy w potraktowanej jako przykład górskiej prowincji Gisenyi (średnio zaludnionej i stosunkowo trudnej co do warunków dla upraw) 70% mieszkańców miało do zagospodarowania mniej niż 1/4 hektara na rodzinę i to właśnie ta prowincja w 1994 roku została doświadczona wzmożonymi aktami ludobójczymi²²⁸. Z kolei w gęsto zaludnionej południowej prowincji kraju – górzystej, ale dużo bardziej płaskiej i łatwiejszej pod względem upraw niż Gisenyi, której głównym miastem jest Butare (najważniejszy ośrodek akademicki w Rwandzie), w trakcie ludobójstwa doszło do zaskakujących wydarzeń. Należąca w dużej mierze do grupy Hutu społeczność Butare odmówiła uczestnictwa w zbrodniach podczas pierwszych dwóch tygodni konfliktu. Dopiero po wysłaniu dodatkowych oddziałów Interahamwe z Kigali została „zmobilizowana” do aktywności ludobójczej²²⁹.

Analiza środowiskowa pozwala na poszerzenie interpretacji świadectw ocalałych, jak również na wyjaśnienie wielu sytuacji, które odbiegają od dynamiki pozostałych aktów rwandyjskiego ludobójstwa (takich jak wspomniana odmowa uczestnictwa administracji i mieszkańców miasta Butare w pierwszych dniach ludobójstwa). Interdyscyplinarny charakter takiej perspektywy widzenia ludobójstwa stwarza jednak trudności, a interpretacja wykracza często poza kompetencje humanisty.

²²⁷ P. Uvin, *Aiding Violence...*, dz. cyt., s. 185–186.

²²⁸ D. Newbury, *Ecology...*, dz. cyt.

²²⁹ M. Mamdani, *When Victims...*, dz. cyt., s. 227–229.

Ciągi wzajemnej przemocy

Fantazmatyczna narracja na temat rwandyjskiego ludobójstwa podkreśla fakt użycia broni białej – maczety, oraz stosuje kategoryzację etniczną wobec uczestników zbrodni. Krytyczna analiza wydarzeń, wskazująca na fakt użycia broni automatycznej pozwala natomiast na dekonstrukcję oczywistego scenariusza, w którym agresor postrzegany jest tylko jako otumaniony narkotykami bojówkarz Hutu. Pytanie, skąd w Rwandzie wzięła się broń automatyczna, jest jak najbardziej zasadne i może stać się impulsem do dyskusji o szerszej genezie konfliktu.

Z rozmowy, którą przeprowadziłam z informatorem F.K. w 2014 roku (w wieku szesnastu lat jako regularny żołnierz wraz ze zrzeszonymi w RPF wojskami Tutsi brał udział w 1994 roku w tzw. wyzwoleniu Rwandy), dowiedziałam się:

„[...] tam [w Kigali w 1994 roku – M.W.] była każda broń. Były maczety, noże, ale i ciężki sprzęt. Normalnie, jak na wojnie. Maczety były potrzebne w polu. Od zawsze. Były wszędzie i łatwo dostępne. Czy Interahamwe używali maczet do zabijania... tak, używali. Ale dlatego, że to nie była prawdziwa armia, tylko bojówki. Chore²³⁰ bojówki. Kagame miał normalną broń i Hutu też mieli normalną broń. Bo mieli też normalne wojsko”²³¹.

Wypowiedź informatora jest interesująca, gdyż wskazuje na aktywność militarną zarówno Hutu, jak i Tutsi. Co więcej, F.K. dokonał różnicowania walczących grup, wprowadzając podział na:

1. prawdziwą armię – armię Tutsi, RPF, u której boku walczył i która używała ciężkiego sprzętu (granatników, broni maszynowej),
2. wojsko Hutu (jak tu rozumiem – wojsko, które nie było bojówkami),
3. bojówki Hutu, które nie stanowiły prawdziwej armii, nie miały wojskowego uzbrojenia i dokonywały morderstw m.in. maczetami.

Informator, pomimo iż sam należy do grupy Tutsi, nie postrzega wydarzeń rwandyjskich z 1994 roku z perspektywy ofiary. W świadomy sposób przyznaje się do uczestnictwa w wojnie

²³⁰ F.K. użył zwrotu *sick*, który ma charakter pejoratywny. Dokonując tłumaczenia rozmowy, użyłam polskiego słowa „chore”, jednak równie dobrze mogłabym zastąpić je słowem „szalone”.

²³¹ Informator F.K. pozostaje czynnym zawodowo żołnierzem i doradcą do spraw bezpieczeństwa w rządzie rwandyjskim. Z powyższych względów rozmowa nie mogła być nagrywana. Notatki z rozmów z F.K. sporządzałam za jego zgodą. Na prośbę informatora pozyskiwane narracje w języku angielskim starałam się notować w języku polskim. Zdania lub słowa, które zwracały moją uwagę ze względu na występowanie czynnika emocjonalnego, pozostawiałam w języku informatora (angielskim). Czas i miejsce wywiadu: styczeń 2014 roku, Kigali.

i podkreśla rodzaj stosowanej przez siebie broni. W jego narracji akty ludobójcze wpisują się w szerszy kontekst regularnego konfliktu zbrojnego. Konfliktem, którego symbolem (w przestrzeni dyskursu międzynarodowego) stała się maczeta, ale który w istocie okazuje się procesem dużo bardziej skomplikowanym (jak i współczesnym).

W popularnym dyskursie bezpośrednio przyczyny genocydu rwandyjskiego wiązane są ze wzrastającym radykalizmem polityki Hutu, a Tutsi uznawani są za jej ofiary. Jest to prawda, jednakże trzeba zaznaczyć, że radykalizacja stanowiła konsekwencję postępującego przez lata kryzysu militarnego pomiędzy rządem Hutu w Rwandzie a Tutsi przebywającymi na uchodźctwie. F.K. użył sformułowania, że w 1994 roku było „normalnie, jak na wojnie”. Jego wypowiedź pozostaje zgodna z opracowaniami naukowymi. Reginia-Zacharski zauważa, że napięcie militarne w Rwandzie odczuwalne było wyraźnie już od końca 1990 roku, a jego intensyfikację łączyć się powinno z aktywnością RPF. W celu destabilizacji sprawującego kontrolę nad Rwandą rządu Hutu Rwandyjski Front Patriotyczny rozpoczął przeprowadzanie regularnych ataków w rejonach przygranicznych (pomiędzy Rwandą a Ugandą), co wzmogło nastroje nacjonalistyczne (anty-Tutsi) na terenie samej Rwandy. Jak wskazuje Reginia-Zacharski: „Od pierwszych ataków RPF w 1990 r. w Rwandzie rozpoczęło się mordowanie cywilnych Tutsi [dokonanych przez Hutu w odwecie – M.W.]. Jakkolwiek tym akcjom daleko było do skali z 1994 r., nie powinny być lekceważone. Szacuje się, że w latach 1990–1993 zamordowano około 2 tys. osób”²³².

Militarna działalność RPF przed 1994 rokiem pozostaje dość niewygodnym faktem dla obecnego rządu Paula Kagame, który w historii rwandyjskiego konfliktu zdecydowanie woli podkreślać sprawstwo Hutu, niż brać pod uwagę działania Tutsi w roli agresora. Jest to temat drażliwy również dlatego (o czym Reginia-Zacharski nie wspomina), iż na podstawie raportów organizacji praw człowieka Human Rights Watch oraz International Commission on Human Rights Abuse in Rwanda można stwierdzić, iż działalność Tutsi w latach 1990–1993 miała charakter przemocy masowej i skierowana była wobec ludności cywilnej Hutu. W opublikowanym 27 lutego 1992 roku dokumencie *Rwanda: Talking Peace and Waging War* czytamy:

„According to investigations done by International Commission the RPF was responsible for a number of serious human rights violations in the early years of the war in Rwanda. Between 1990 and 1993, RPF soldiers killed and abducted civilians and pillaged property in

²³² J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 84.

northeastern Rwanda. They attacked a hospital and displaced persons' camps. They forced the population of the border area to flee either to Uganda or to displaced persons camps further in the interior of the country"²³³.

Okresowe działania wojenne w okresie przedludobójczym zostały ograniczone wskutek pokojowych negocjacji pomiędzy liderami RPF, rządem rwandyjskim (Hutu) pod kierownictwem Juvénala Habyarimany i siłami międzynarodowymi (pomiędzy rządem Tanzanii, Stanami Zjednoczonymi oraz Organizacją Narodów Zjednoczonych). W roku 1992 pod auspicjami prezydenta Tanzanii rozpoczął się tzw. proces w Aruszy, mający na celu doprowadzenie do zawieszenia broni pomiędzy Hutu a Tutsi. W sierpniu 1993 roku, po trzynastu miesiącach intensywnej i trudnych negocjacji porozumienie z Aruszy zostało finalnie podpisane przez Habyarimanę. Chwilę później zaczął się jednak kolejny kryzys militarny – tym razem w sąsiednim Burundi – który doprowadził do śmierci około 150 tysięcy osób, z czego duży odsetek stanowiła grupa Hutu²³⁴.

Impulsem dla krwawego przewrotu wojskowego było zamordowanie (zaledwie w trzy miesiące po objęciu urzędu) pierwszego wybranego w demokratycznych wyborach prezydenta Burundi Melchiora Ndadaye. Ponieważ należał on do grupy Hutu, a zabójstwo dokonane zostało przez pochodzącego z Rwandy Tutsi, pęta wzajemnej przemocy zaczęły się zaciskać. W konsekwencji masakr pod koniec 1993 roku nastąpił exodus dużych grup Hutu do Rwandy, gdyż w porównaniu z Burundi wydawała się ona bezpieczniejszym miejscem. Tutsi zostali przez repatriantów oskarżeni o knucie powszechnego spisku, a nastroje nacjonalistyczne znacząco się wzmogły. Swoją aktywność zintensyfikował radykalny ruch polityczny Hutu Power oraz współpracujące z nim media (gazeta „Kangura”, radiostacja „Radio Mille Collines”) stosujące mowę nienawiści wobec Tutsi²³⁵. Według niektórych badaczy porównawczych studiów nad ludobójstwami²³⁶ to właśnie ten element jest wspólny dla historii Zagłady Żydów i ludobójstwa Tutsi. W obydwu historiach bowiem jednym z kluczowych

²³³ Africa Watch, *Rwanda: Talking Peace and Waging War, Human Rights since the October 1990 Invasion*, 1992, vol. IV, iss. No. 3, s. 37. „Według dochodzeń przeprowadzonych przez Międzynarodową Komisję RPF była odpowiedzialna za szereg poważnych naruszeń praw człowieka we wczesnych latach wojny w Rwandzie. W latach 1990–1993 żołnierze RPF zabijali i uprowadzali cywilów oraz plądrowali mienie w północno-wschodniej Rwandzie. Zaatakowali szpital i obozy dla przesiedleńców. Zmusili ludność obszaru przygranicznego do ucieczki albo do Ugandy, albo do obozów dla przesiedleńców w głębi kraju” – tłum. M. Wosińska.

²³⁴ L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty...*, dz. cyt., s. 209.

²³⁵ J. Reginia-Zacharski, *Rwanda...*, dz. cyt., s. 85–94.

²³⁶ D. Goldhagen, *Worse Than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009, s. 383; R. Lemarchand, *The Dynamics of Violence in Central Africa*, Philadelphia 2009, s. 109.

elementów wzmagających nastroje ekstremistyczne było oskarżenie grupy mniejszościowej o skryte dążenie do władzy²³⁷.

Zaciskanie pęt przemocy wzajemnej na początku lat 90. XX wieku na terenie Rwandy i krajów sąsiednich odczuwane było również przez obserwatorów zachodnich. Informatorka Christiane B. przebywała razem z mężem Klausem M. w Afryce Centralnej i Wschodniej od początku lat 80. XX wieku na placówce rządu niemieckiego (dla niego pracował jej mąż). Obydwoje dodatkowo współpracowali także z niemiecką, pomocową organizacją pozarządową i z racji profilu tejże instytucji (zajmującej się usprawnianiem technik rolniczych) zamieszkiwali na trudno dostępnych, odizolowanych terenach wiejskich, a także pozostawali w bliskiej relacji z ludnością miejscową. W wywiadzie przeprowadzonym przeze mnie w grudniu 2015 roku w Landshut Christiane wspominała:

„Nie lubię o tym mówić, o Rwandzie. Ale wiem, że to ciebie interesuje, więc opowiem. To był obłąd. I tu nie chodzi o samo ludobójstwo, ale o te wszystkie lata. O sumę doświadczeń. Z Ugandy przyjechaliśmy do Burundi. To był 1992 rok. Mieszkaliśmy nad samą Tanganiką. Przepięknie. Sytuacja była napięta, ale byliśmy przyzwyczajeni. Po Ugandzie... wydawało nam się, że będzie spokojniej. Ale nie było. W 1993 roku zaczął się przewrót. Straszne walki. Odesłałam dzieci do Niemiec, do ojca [pierwszego męża Christiane – M.W.]. Powiedzieliśmy sobie z Klausem, że zostajemy i zobaczymy, że może się uspokoi. Ale było coraz gorzej. Pół naszej wsi postanowiło, że się przeniosi do Rwandy. Praktycznie z dnia na dzień. Skontaktowaliśmy się z rządem. I odetchnęliśmy. Powiedzieli, że też nas przenoszą. Zawsze chciałam jechać do Rwandy, ale coś mi mówiło, że nie będzie łatwo. Ale Klaus się cieszył. Powiedział: «w Rwandzie jest wielka susza, pomożemy». Ta susza, to był zły znak. Przeprowadziliśmy się na początku 1994 roku, nad jezioro Kiviu. Koło Gisenyi. Znaleźliśmy piękny, stary dom. Taki kolonialny... W marcu 1994 roku wysłałam stamtąd kartkę do mojego brata, jak go poprosisz, to ci pokaże [kartki pocztowej nie udało się niestety odnaleźć – M.W.]. Zapraszałam go. Pisałam, że sytuacja jest napięta – ale pod kontrolą. Kiedy się zaczęło... byłam w szoku. Konflikt trwał, odkąd pamiętam. Ale wtedy... wtedy to było coś innego. Z północy szły wojska Kagamego, z centrum kraju wojska Hutu. A pomiędzy nimi Interahamwe... I normalni ludzie, którzy się do bojówek przyłączali. Mordowali na ulicach, drogach, w domach, hotelach. Nie mogliśmy dojechać do Kigali. Uciekliśmy więc do Gomy [miasto w Demokratycznej Republice Kongo – M.W.]. Stamtąd nas ewakuowali. Wiesz, co się zdarzyło

²³⁷ S. Beller, *Antysemityzm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Kraków 2014, s. 60–62.

3 miesiące później w Gomie? Jak Hutu uciekli tam po ludobójstwie, do obozu dla uchodźców, to najpierw wybuchła epidemia cholery, a potem zaczęli ich mordować Tutsi. To jest właśnie Afryka Centralna. Gdziekolwiek nie pójdziesz, wojna. Nie ma gdzie się ukryć. No chyba, że możesz ewakuować się do Europy. Bardzo dziwne, smutne uczucie, że możesz więcej. Że my możemy więcej. Smutne, ale i ratujące życie”²³⁸.

Wspomnienia Christiane dobrze ilustrują zjawisko ciągów przemocy wzajemnej, które określić bym mogła także (wymienne) mianem „migracji przemocy”. Na przełomie lat 80. i 90. XX wieku przemoc na terenie Afryki Środkowo-Wschodniej była powszechna, a migracje uciekających od niej grup (i związany z nimi fakt gwałtownych przeludnień) tylko ją wzmacniały. To, co interesujące z perspektywy antropologicznej, to występowanie swoistej adaptacji lokalnej ludności do trudnych, nieprzewidywalnych warunków („Sytuacja była napięta, ale byliśmy przyzwyczajeni” – mówi informatorka). Niestety wpisywanie przemocy w krajobraz kulturowy spowodowało, że uśpiona została czujność zarówno ludności cywilnej, jak i obserwatorów zachodnich (w tym ONZ-owskich).

Kiedy nad Kigali w nocy z 6 na 7 kwietnia 1994 roku zestrzelony został samolot z prezydentem Rwandy (Hutu) i nowym prezydentem Burundi (również Hutu) na pokładzie, porozumienie z Aruszy zostało ostatecznie złamane. Wieloletnie konflikty, antagonizujące społeczność lokalną, tym razem okazały się jednak zapalnikiem nie tyle wojennym, co genocydalnym. Ludobójstwo rozprzestrzeniło się w szybkim tempie, począwszy od stolicy do kolejnych prowincji, miast i wsi. Informacje o ukrywających się Tutsi były przekazywane z domu do domu, a fenomen płynnej etniczności wydawał się swoistym *spiritus movens* dokonywanych zbrodni. To właśnie dlatego ludobójstwo rwandyjskie określane jest nieraz (na poziomie wiedzy konwencjonalnej) jako ludobójstwo sąsiedzkie.

Charakter przemocy ludobójczej

Charakter ludobójczej przemocy można określić jako nagły, nieprzewidywalny i zdecentralizowany. Christiane mówiła, że gdy ludobójstwo się rozpoczęło, „była w szoku”. Podobne odczucia podziela zresztą wielu rwandyjskich świadków cywilnych, z którymi mogłam pracować. Informatorka A.K. dzień wybuchu genocydu wspomina w następujący sposób: „Kiedy zaczęło się ludobójstwo było południe [7 kwietnia 1994 roku – M.W.]. Grałam

²³⁸ Data i miejsce wywiadu: grudzień 2015 roku, Landshut (Niemcy). Wywiad z Christiane przeprowadzony został w języku angielskim i nagrany na dyktafon. Data transkrypcji i tłumaczenia: grudzień 2016 roku.

w piłkę w internacie w Butare. Wszystko działało, jak zawsze. Szkoły, urzędy, szpitale. Te kilka godzin... W nocy... Nie wiem... Chyba przespaliśmy. U nas się nic na ten temat nie mówiło. Nic rano, ani nawet następnego dnia. Myśleliśmy, że w Butare wojny nie będzie. Ale jak już się zaczęła, to jak deszcz. Rozumiesz... nagle”²³⁹.

To, co wyróżniało przemoc ludobójczą – zwłaszcza na tle dziejących się wcześniej konfliktów militarnych – to także zaangażowanie lokalnych podmiotów cywilnych w charakterze sprawców (w tym kobiet i dzieci). Fakt, że informatorka A.K. uniknęła śmierci można uznać za szczęśliwe zrządzenie losu. W mieście Butare po dwóch tygodniach pozornego spokoju rozpoczęły się bowiem walki. Mamdani zauważa, że Butare zostało doświadczone przemocą w sposób szczególny, gdyż stanowiło popularny ośrodek intelektualny – nie tylko gęsto zaludniony, ale i pełen symbolicznych relacji władzy zachodzących pomiędzy uczniami/studentami a ich wykładowcami. Ufając, że nauczyciel zapewni im ochronę, uczniowie nie uciekali, tylko chronili się w szkolnych klasach. W konsekwencji to właśnie budynki użyteczności publicznej (szkoły, kościoły) okazywały się największymi miejscami kaźni. Opisując charakter przemocy w Butare, Mamdani powołuje się na zeznania nauczyciela szkolnego (Hutu) pozyskane przez francuskiego korespondenta wojennego w 1994 roku. Oprawca (w zaskakująco bezpośredni sposób) opowiadał dziennikarzowi: „*A lot of people got killed here. I myself killed some of the children.... We had eighty kids in the first year. There are twenty-five left. All the others, we killed them or they have run away*”²⁴⁰.

Charakter ludobójczej przemocy w Butare w podobny sposób przedstawiała także informatorka S.S. – córka byłego wykładowcy akademickiego, która w trakcie genocydu miała 13 lat i wraz z rodziną przebywała w centrum miasta: „Ojciec mówił, że idzie do pracy. Tak nazywali wtedy zabijanie. Chodził z moimi braćmi. Kiedy wracał do domu, miał ręce czerwone od krwi. Myłam je z mamą w dużej misce... Woda robiła się czerwona. Później zabrali mnie do szpitala [psychiatrycznego – M.W.], bo zamiast ulic widziałam czerwone rzeki, a leżąc w łóżku myślałam, że się topię w Kiviu [największym jeziorze Rwandy – M.W.]. Butare

²³⁹ Informatorka A.K. jest członkinią rwandyjskiego stowarzyszenia ocalałych IBUKA. Rozmowa przeprowadzona została w języku angielskim (chwilami z pomocą tłumacza z języka kinyarwanda na angielski). Wywiad był notowany w języku angielskim. Data wywiadu: listopad 2011 roku. Miejsce: Butare. Data tłumaczenia z języka angielskiego na język polski: maj 2017 roku.

²⁴⁰ M. Mamdani, *When Victims...*, dz. cyt., s. 228. „Wielu ludzi zostało tutaj zabitych. Ja sam zabiłem niektóre dzieci... Mieliśmy osiemdziesięcioro uczniów w pierwszej klasie. Teraz zostało dwadzieścioro pięcioro. Wszystkie inne zabiliśmy albo zdołały uciec” – tłum. M. Wosińska.

to była jedna wielka krew. Potem się zastanawiałam, jak to możliwe... że w innych miejscach było gorzej. A mówili, że było gorzej”²⁴¹.

Zbierane przeze mnie na przestrzeni lat świadectwa ocalałych, jak i (rzadziej) oprawców, z racji swojej dramatyczności, wielokrotnie kierowały mnie samą w stronę silnych emocji wobec ludobójstwa w Rwandzie. Na początku pracy akademickiej zdarzało mi się używać takich określeń jak: rzeź lub też ludobójstwo sąsiedzkie – wskazującego na oddolny, lokalny charakter 100 dni mordów, lecz eliminującego szerszy, polityczno-militarny kontekst wydarzeń. Aby uniknąć pułapek interpretacyjnych, należy pamiętać, że za genocydem z 1994 roku stoi znacznie więcej niż zintensyfikowana sąsiedzka przemoc na tle etnicznym. Ważna dla adekwatnej kontekstualizacji problemu jest wielokrotnie cytowana już praca Mamdaniego *When Victims Becomes Killers*. Podobnie jak wielu innych ekspertów przyczyny genocydu wiąże on z narastającym na przestrzeni lat, a rozbudzonym przez niemiecką i belgijską politykę kolonialną, konfliktem na tle polityczno-etnicznym. Procesy te określa jako długofalowe czynniki sprawcze (*long-term facilitators*). Jednak w opozycji do powszechnie prowadzonej debaty akademickiej Mamdani uznaje, że to nie czynniki długofalowe, lecz krótkoterminowe wydarzenia historyczne (*short-term historical developments*) stały się bezpośrednim impulsem ludobójstwa. Wydarzeniem przełomowym ma być tutaj opisywany już wcześniej przygraniczny konflikt pomiędzy Tutsi z Ugandy a rządem Hutu z 1991 roku. Konflikt, który Mamdani nazywa wojną repatriacyjną (*war of repatriation*)²⁴² i którego głębsza analiza wskazuje na sprawstwo zarówno Hutu, jak i Tutsi w roli agresora.

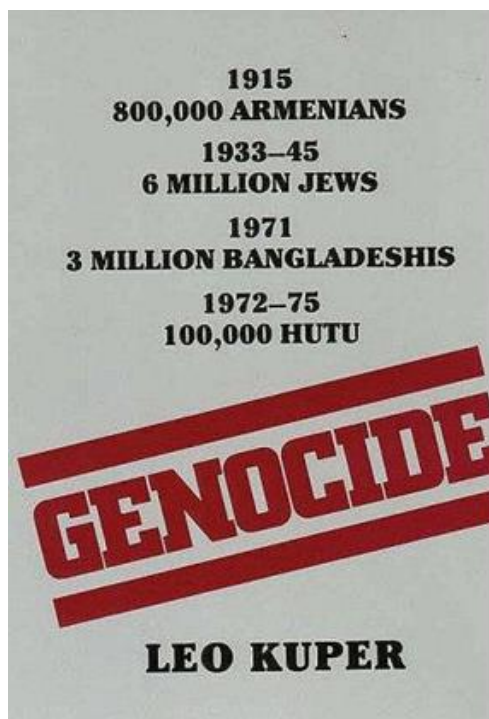
Jedną z największych tajemnic współczesnej historii Rwandy pozostaje, kto dokonał zestrzelenia samolotu w nocy z 6 na 7 kwietnia 1994 roku. Obecny rząd RPF oskarża o tę prowokację dawny rząd Hutu, a współczesna opozycja Hutu (pozostająca dziś na emigracji) oskarża o ten akt samego prezydenta Kagame (który – wedle narracji opozycji – od początku lat 90. XX wieku nie miał dobrego pretekstu do wkroczenia z wojskami RPF na teren Rwandy i dokonania przewrotu militarnego). Nijakowski zauważa, że „wzajemne rzezie Hutu i Tutsi układają się w ciąg aktów zemsty” od początku procesu dekolonizacji²⁴³. Belgijskie powiernictwo Ruanda–Urundi uzyskało niepodległość w 1961 roku, a na mocy rezolucji ONZ

²⁴¹ S.S. już w dorosłym życiu została pacjentką słynnego rwandyjskiego psychiatry, doktora Naassona Munyandamutsy (zmarłego 2 marca 2016 roku). Dzięki uprzejmości Munyandamutsy we wrześniu i październiku 2010 roku mogłam spotkać się z czworgiem jego pacjentów. Doktor tłumaczył słowa pacjentki S.S. z kinywarwanda na język angielski. Wywiad zapisany został w języku angielskim. Tłumaczenie na język polski: styczeń 2011 roku.

²⁴² M. Mamdani, *When Victims...*, dz. cyt., s. 186–189.

²⁴³ L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty*, dz. cyt., s. 167, 259.

27 czerwca 1962 roku powstały dwa osobne państwa, Rwanda i Burundi. Szacuje się, że w ciągu 2 lat od ogłoszenia aktu proklamacyjnego we wzajemnych walkach Hutu–Tutsi śmierć poniosło nawet 70 tys. osób²⁴⁴. Co istotne, występowanie przemocy o charakterze ludobójczym można zatem zaobserwować jeszcze przed rokiem 1994. W latach 1972–1975 z rąk Tutsi wymordowanych zostało około 300 tys. przebywających na terenie Burundi cywili Hutu. Nijakowski określa to wydarzenie mianem ludobójstwa częściowego²⁴⁵, a inni badacze nazywają je Holokaustem w Burundi²⁴⁶. Kiedy prekursor antropologii ludobójstwa socjolog Leo Kuper opublikował przełomową dla powstania porównawczych studiów nad ludobójstwami pracę *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*²⁴⁷, na okładce pośród innych *case studies* wyeksponowany został przypadek Hutu²⁴⁸.



Il. 5. Okładka książki *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century* Leo Kupera.

Książdka wydana została przez Yale University Press w 1982 r.

²⁴⁴ O. Lanotte, *La France au Rwanda 1990–1994. Entre abstention impossible et engagement ambivalent*, Bruxelles 2007, s. 57–58.

²⁴⁵ L. M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty...*, dz. cyt., s. 166.

²⁴⁶ F. Chalk, K. Jonassohn, *The History of Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, New Haven 1990, s. 384.

²⁴⁷ L. Kuper, *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, Yale 1982.

²⁴⁸ Liczba ofiar podana przez Kupera jest niższa od podawanej obecnie. Wynika to z faktu, iż w okresie jego badań liczba materiałów dowodowych była ograniczona.

Na ciągu wzajemnej przemocy wskazuje również symptomatyczny tytuł książki Mamdaniego, który przetłumaczyć możemy jako *Kiedy ofiary stają się zabójcami*. Opisując historię rwandyjskiego ludobójstwa, Mamdani zdaje sobie sprawę, że oprawcy Hutu mają za sobą doświadczenia skrajnej przemocy masowej, a ludobójstwo Tutsi (i Hutu Moderate) jest ich repetycją. Powyższe obserwacje stają się kluczowe dla zrozumienia skomplikowanej i bolesnej tożsamości ocalałego w Rwandzie.

Reesencjalizacja tożsamości etnicznych przez Międzynarodowy Trybunał Karny dla Rwandy

Historia rwandyjskich wydarzeń z 1994 roku jest pełna niedopowiedzeń i sprzeczności. Ze względu na charakterystyczną dla relacji Tutsi–Hutu płynną etniczność, a także upolitycznienie obu tożsamości, niemożliwym zdaje się zastosowanie triady hilbergowskiej, która jasno określałaby pozycję ofiary, sprawcy i świadka, jako modelu wyjaśniającego rwandyjską ludobójczą rzeczywistość. Niestety próby takie – z pewnymi sukcesami – są podejmowane. Pomimo iż sama triada, precyzyjnie opisana przez Raula Hilberga w pracy *Sprawcy, ofiary, świadkowie. Zagłada Żydów 1933–1945*²⁴⁹, odnosi się do Zagłady Żydów, to zdaje się narzędziem o uniwersalnych aspiracjach, możliwym do odniesienia również wobec innych przypadków ludobójstw²⁵⁰. Zastosowanie w przypadku rwandyjskim czytelnej (czy wręcz jaskrawej) kodyfikacji ofiar i sprawców – czynnika, który poprzez bezpośrednie odwołanie do kategoryzacji etnicznej nie tylko nawiązuje do triady hilbergowskiej, bądź w nią się wpisuje, ale sugeruje również pewną perspektywę etyczną – okazało się zasadnicze dla wytworzenia dyskursu publicznego (a w niektórych przypadkach także i akademickiego) na temat tego ludobójstwa.

Finalna i słuszna (z perspektywy prawa międzynarodowego) decyzja o zastosowaniu wobec zbrodni rwandyjskich z 1994 roku definicji ludobójstwa podjęta została w 1998 roku przez Międzynarodowy Trybunał Karny dla Rwandy (ICTR). Jednak z antropologicznego punktu widzenia działania Trybunału okazują się problematyczne. Zastosowanie Konwencji

²⁴⁹ R. Hilberg, *Sprawcy, ofiary, świadkowie...*, dz. cyt.

²⁵⁰ Zaznaczyć przy tym należy, że obecnie także i w ramach studiów nad Zagładą Żydów prowadzone są dyskusje nad potrzebą redefinicji hilbergowskiej triady (jej aktualizacją, poszerzeniem, wprowadzeniem perspektywy krytycznej). Przykładem takiego działania na gruncie polskiej nauki była debata „Co zostało z triady: sprawcy, ofiary, świadkowie” zorganizowana w trakcie konferencji z okazji 70. rocznicy wybuchu powstania w getcie warszawskim pt. „Być świadkiem Zagłady” (Warszawa, 22–23 kwietnia 2013 roku). Zobacz: <https://ipn.gov.pl/pl/nauka/konferencje-naukowe/26548,O-Swiadkach-Zaglady-na-Przystanku-Historia.html> (dostęp: 13.08.2023).

ONZ w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa (wskazującej jako przyczynę przynależność etniczną, religijną lub narodową) doprowadza bowiem do zaprzeczenia rwandyjskiej *ethnic fluidity* i – paradoksalnie – do usztywnienia podziałów etnicznych. Lęk przed płynną etnicznością (czy raczej niemożność poradzenia sobie z jej nieprzewidywalnym charakterem) pomimo skrajnie różnych postaw i kontekstów (postawy nacechowanej przemocą symboliczną – w przypadku niemieckich i belgijskich kolonizatorów oraz postawy prewencyjnej – w przypadku ICTR) wydaje się pozostawać wspólny dla zachodnich obserwatorów.

Symptomatyczną dla opisywanego problemu może być tutaj sprawa Jean-Paula Akayesu i jego wyroku wydanego przez Międzynarodowy Trybunał Karny dla Rwandy. Dnia 2 września 1998 roku ICTR Jean-Paul Akayesu – mężczyzna należący do grupy Hutu, został oskarżony o czyny ludobójcze. Pierwotnym powodem oskarżenia była nie jego przynależność etniczna, lecz zaangażowanie polityczne²⁵¹. Polityczna aktywność oskarżonego rozpoczęła się w 1991 roku, gdy został mianowany lokalnym prezesem Mouvement Démocratique Républicain (MDR) – partii wywodzącej się z nacjonalistycznej Mouvement Révolutionnaire National pour le Développement (MRND) i realizującej postulaty ideologii Hutu Power. W 1993 roku Akayesu został wybrany na mera miasta Taba, z którego pochodzi. Funkcję tę sprawował do czerwca 1994 roku. W akcie oskarżenia podkreśla się ustosunkowanie i wpływy oskarżonego – z początkiem 1994 roku do obowiązków Akayesu należało już nie tylko zarządzanie miastem Taba, lecz także budżetem, prawem administracyjnym i organami ścigania całego dystryktu. W momencie rozpoczęcia ludobójstwa, ze względu na zajmowaną pozycję, miał on dopuszczać się nie tylko uczestnictwa w zbrodniach, lecz również ich organizacji.

Pomimo wiedzy ICTR na temat pochodzenia Akayesu oraz uwikłania oskarżonego w radykalną politykę nacjonalistyczną, kryterium stawianych mu zarzutów nie jest do końca jasne. Nie jest bowiem wyrażona w sposób *explicite* jego tożsamość etniczna, jak i polityczna. Niemniej, obydwie – nawet jeśli niedopowiedziane – zdają się pozostawać odgórnie przypisane roli sprawcy. W akcie oskarżenia Trybunału czytamy: „*As bourgmestre, Jean-Paul AKAYESU was responsible for maintaining law and public order in his commune. At least 2000 Tutsis were killed in Taba between April 7 and the end of June, 1994, while he was still in power. The*

²⁵¹ Sprawa: ICTR-96-4-T, Akt oskarżenia przeciwko Jean-Paulowi Akayesu, paragrafy 510–16, 169–71, 701, zobacz: *The Prosecutor vs. Jean-Paul Akayesu (Trial Judgement)*, ICTR-96-4-T, International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR), 2 September 1998, available at: <https://www.refworld.org/cases,ICTR,40278fbb4.html> (dostęp: 17.07.2023).

*killings in Taba were openly committed and so widespread that, as bourgmestre, Jean-Paul AKAYESU must have known about them. Although he had the authority and responsibility to do so, Jean-Paul AKAYESU never attempted to prevent the killing of Tutsis in the commune in any way or called for assistance from regional or national authorities to quell the violence*²⁵².

Nieco odmienną od zawartej w aktach ICTR wersję wydarzeń z Taba przedstawiają analitycy United States Holocaust Memorial Museum (USHMM), którzy zdają się dostrzegać procesualny wymiar zbrodni i wpływ fenomenu płynnej tożsamości – w tym przypadku politycznej – na przebieg genocydalnych wydarzeń. Ich zdaniem Akayesu w początkowej fazie ludobójstwa (czyli od 7 kwietnia 1994 roku) odmawiał udziału w tworzeniu infrastruktury zbrodni, starając się zapewnić bezpieczeństwo okolicznej ludności. Sytuacja zmieniła się diametralnie dopiero 18 kwietnia – kiedy to oskarżony stał się czynnym zabójcą i zamienił „garnitur na wojskową kurtkę”²⁵³. Analizę USHMM uznają za prawdopodobną, gdyż wpisuje się ona we wzór znany mi także i z innych miast rwandyjskich (np. z opisywanego już wcześniej akademickiego miasta Butare). Radykalni politycy Hutu często stawali się czynnymi zabójcami dopiero w momencie dosłania z Kigali dodatkowych i odpowiednio zmotywowanych bojówek paramilitarnych. Nie umniejsza to ich winy, a tym bardziej winy Akayesu odpowiedzialnego za śmierć ludności cywilnej w rejonie miasta Taba. Jednak analiza eksponująca występowanie szeregu czynników wpływających na dynamikę aktów rwandyjskich zbrodni ludobójczych konieczna jest dla uchwycenia zasadniczego problemu niniejszej dysertacji – tożsamości ocalałych.

Zestawienie raportu USHMM z aktem oskarżenia Jean-Paula Akayesu stanowi dla mnie impuls do postawienia następującego pytania: czy możliwe jest, że odmówienie udziału w początkowej fazie zbrodni wynikało z niepewności oskarżonego co do tego, kto

²⁵² Tamże, paragraf 12. „Jako burmistrz Jean Paul Akayesu był odpowiedzialny za utrzymanie prawa i porządku publicznego w swojej gminie. Co najmniej 2000 Tutsi zostało zabitych w Tabie między 7 kwietnia a końcem czerwca 1994 r., gdy był jeszcze u władzy. Zabójstwa w Tabie były jawne i tak powszechne, że jako burmistrz Jean Paul Akayesu musiał o nich wiedzieć. Chociaż miał do tego uprawnienia i obowiązek, Jean Paul Akayesu nigdy w żaden sposób nie próbował zapobiec zabijaniu Tutsi w gminie, ani nie wzywał władz regionalnych lub krajowych do pomocy w stłumieniu przemocy (sprawa nr ICTR-96-4 -T, Akt oskarżenia, 2 września 1998, rozdział 1.2, paragraf 12)” – tłum. M. Wosińska.

²⁵³ W raporcie USHMM czytamy: „*He [Akayesu – M.W.] seems to have calculated that his political and social future depended on joining the forces carrying out the genocide. Akayesu exchanged his business suit for a military jacket, literally donning violence as his modus operandi: witnesses saw him incite towns people to join in the killing and turn former safe havens into places of torture, rape, and murder*” <https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007157> (dostęp: 13.08.2023). „Wydaje się, że on [Akayesu – M.W.] wykalkulował, że jego polityczna i społeczna przyszłość zależy od przyłączenia się do sił dokonujących ludobójstwa. Akayesu zamienił garnitur na mundur, dosłownie przywdziewając przemoc jako swój *modus operandi*: świadkowie widzieli, jak podlegał mieszkańców miasta do przyłączenia się do zabijania i przekształcania dawnych bezpiecznych przystani w miejsca tortur, gwałtów i morderstw” – tłum. M. Wosińska.

w rzeczywistości należy do grupy narażonej na przemoc? Czy możliwe jest, że wśród osób narażonych mogła być jego rodzina lub/i przyjaciele? Krytyczne i wnikliwe studiowanie materiałów procesowych ICTR ze sprawy Akayesu pozwala na odnalezienie paragrafów, które wprost określają tożsamości ofiar – jako Tutsi. Pojawiają się jednak i takie, które nie dają czytelnej odpowiedzi co do to kryterium zastosowanego przy doborze grupy ofiar. W paragrafie 12A aktu oskarżenia czytamy: „*Between April 7 and the end of June, 1994, hundreds of civilians (hereinafter «displaced civilians») sought refuge at the bureau communal. The majority of these displaced civilians were Tutsi. While seeking refuge at the bureau communal, female displaced civilians were regularly taken by armed local militia and/or communal police and subjected to sexual violence, and/or beaten on or near the bureau communal premises*”²⁵⁴.

Wnioskuje, że w momencie prowadzenia śledztwa prokuratorzy ICTR zdawali sobie sprawę nie tylko z preferencji politycznych Akayesu, lecz również z faktu, że po stronie ofiar przemocy znajdowali się zarówno Tutsi, jak i Hutu Moderate. Zakładam tym samym, że Trybunał świadomy jest występowania zjawiska płynnej tożsamości. Wskazuje na to między innymi przyjęta w cytowanym paragrafie strategia semantyczna, w której o ofiarach mówi się jako o „setkach cywilów [...] poszukujących schronienia” (*hundreds of civilians [...] sought refuge*), zaś „większość tych przesiedlonych cywilów jest pochodzenia Tutsi” (*the majority of these displaced civilians were Tutsi*). Stawiam tu tezę, że określenie Hutu i Hutu Moderate brak w narracji Trybunału nie dlatego, że nie są zgodne z faktami historycznymi (na które wskazują inne przywoływane przeze mnie źródła), lecz dlatego, że zagrażałyby skutecznemu wdrożeniu Konwencji ONZ-owskiej w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa. Gdyby Hutu Moderate, jako grupa doświadczająca przemocy, została wzięta pod uwagę, Trybunał stanąłby przed koniecznością poszerzenia kryterium doboru grup ofiar o czynnik polityczny, który formalnie nie stanowi przedmiotu Konwencji.

Proces Jean-Paula Akayesu, pomimo iż problematyczny dla ICTR ze względu na występowanie czynników wskazujących na *ethnic fluidity* oraz motywy polityczne, jest symboliczny o tyle, że stanowi pierwszy w historii prawa międzynarodowego przypadek zastosowania Konwencji ONZ-owskiej do określenia zbrodni jako ludobójstwa. Tym samym

²⁵⁴ *The Prosecutor vs. Jean-Paul Akayesu...*, dz.cyt., paragraf 12A. „Pomiędzy 7 kwietnia a końcem czerwca 1994 r. setki cywilów (zwanych dalej «wysiedlonymi cywilami») szukało schronienia na terenie podlegającym zarządowi biura gminy. Większość z wysiedlonych cywilów przynależała do grupy Tutsi. Podczas szukania schronienia ludność cywilna były regularnie przechwytywana przez uzbrojoną policję i bojówki, bita i poddawana przemocy seksualnej (na terenie podlegającym zarządowi biura gminy)” – tłum. M. Wosińska.

proces stał się dla ICTR okazją do zajęcia jednoznacznego stanowiska na arenie międzynarodowej. W finale aktu oskarżenia – w paragrafach nr 510–516 oraz 702 – Trybunał uzasadnił zastosowanie Konwencji, odnosząc się jedynie do kryterium odmiennej etniczności grup Tutsi i Hutu. Choć akcentował przy tym znaczenie politycznych motywów, to łączył je tylko ze stroną sprawców. Innymi słowy: polityczne przekonania mogły wzmacniać zachowania ludobójcze, ale nie stanowiły powodu do bycia narażonym na przemoc. Nie stanowiły wystarczającego powodu do stania się ofiarą.

ICTR identyfikuje ofiary w oparciu o dwa czynniki. Pierwszym jest autoidentyfikacja świadków zeznających w procesach (w głównej mierze ocalałych Tutsi). Drugim – powołanie się na fakt używania przed 1994 rokiem kart identyfikacyjnych wskazujących na przynależność etniczną. Trybunał bardzo precyzyjnie określił, iż w dowodach tożsamości grupy Hutu i Tutsi oznaczone były jako *ubwoko*, co w tłumaczeniu z języka kinyarwanda na język francuski oznacza *ethnie* (etniczność). W podsumowaniu aktu oskarżenia Akayesu czytamy: „[...] *the Chamber finds that, in any case, at the time of the alleged events, the Tutsi did indeed constitute a stable and permanent group and were identified as such by all*”²⁵⁵. Co interesujące, podobny argument nie jest zastosowany wobec grupy Hutu.

Na podstawie statystyk demograficznych z 1991 roku (ostatnich, które wykonane zostały przy uwzględnieniu przynależności etnicznej) i ich późniejszych aktualizacji – uwzględniających roczny przyrost naturalny na terenie Rwandy – można założyć, że w 1994 roku Tutsi stanowili 12% populacji, Hutu 87%, a Pigmeje z grupy Twa 1%²⁵⁶. W konsekwencji wydarzeń z 1994 roku, grupa Tutsi pomniejszyła się o 84%²⁵⁷. Fakt ten z całą pewnością stał się powodem do określenia zbrodni na Tutsi jako ludobójstwa totalnego. Należy jednak pamiętać, że płynna etniczność stanowiła jeden z wyróżników kulturowych w pierw królestwa, potem kolonii, a ostatecznie niepodległego państwa rwandyjskiego. Nie istnieją statystyki demograficzne określające, ilu z Hutu zamieszkujących Rwandę przed i w trakcie 1994 roku w rzeczywistości było związanych z radykalnie nacjonalistyczną polityką Hutu Power. Nie istnieją również źródła wskazujące na liczbę Tutsi, którzy konwertowali się na radykalną postawę Hutu.

²⁵⁵ Tamże, paragraf 702. „Rada stwierdza, że w każdym razie w czasie zarzucanych wydarzeń Tutsi rzeczywiście stanowili stabilną i stałą grupę i byli jako tacy identyfikowani przez wszystkich” – tłum. M. Wosińska.

²⁵⁶ G. Prunier, *The Rwanda Crisis...*, dz. cyt., s. 264.

²⁵⁷ M. Verpoorten, *The Death Toll of the Rwandan Genocide: A Detailed Analysis for Gikongoro Province*, „Population” 2005, 60 (4), s. 331.

Określanie liczebności ofiar ludobójstwa zawsze stanowi wyzwanie badawcze, jak również inicjuje pytania natury etycznej. Demografka Marijke Verpoorten zauważa, iż: „*Though counting the number of victims of a genocide is a historical and political necessity, it is always an extremely hazardous exercise. Regarding the Rwandan genocide of 1994, none of the estimates produced until now were based on records held by the communes*”²⁵⁸.

Verpoorten wskazuje przy tym na interesujący i rzadko pojawiający się literaturze przedmiotu aspekt: w raporcie Sekretarza Rady Bezpieczeństwa ONZ z sierpnia 1994²⁵⁹ – czyli raporcie powstałym przed procesem Akayesu – przyjęto ostrożny szacunek (*safe range*) liczby ofiar konfliktu rwandyjskiego na pomiędzy 500 tys. a milion. Co istotne, ONZ do grupy ofiar zakwalifikowało zarówno przedstawicieli Tutsi, jak i Hutu (Moderate). Ostrożny szacunek przynależności do kategorii ofiar obydwu grup etnicznych nie został, co już zostało wyjaśnione, wzięty pod uwagę w trakcie prac Trybunału, a tym samym nie był – i nie jest – obecny w kształtowaniu się publicznej narracji o rwandyjskim ludobójstwie.

Próby obliczeń liczby ofiar i sprawców, które dokonywane są na podstawie danych statystycznych i dokumentów prawnych z pewnością są istotne dla skuteczności działania Konwencji na poziomie międzynarodowym. Jednakże z antropologicznego punktu widzenia są one niewystarczające, aby zrozumieć społeczno-kulturowy charakter zbrodni jak i jej późniejsze potraumatyczne konsekwencje, które związane są z lokalnymi, *stricte* rwandyjskimi zmaganiem z redefinicją narodowych i prywatnych tożsamości. Podejmując refleksję nad tożsamością ocalałych z ludobójstwa w Rwandzie i ich doświadczeniem traumatycznym, powracam raz jeszcze do wypowiedzi mojej informatorki C.U.D. W kontekście decyzji ICTR jej słowa – „Smutno mi... Ale tu nie chodzi o niego. Albo że tęsknię. To wszystko mi się po prostu w głowie nie mieści. Matka X była Tutsi. I co z tego?” – zaczynają brzmieć jeszcze wyraźniej. Jak wykażę w kolejnym rozdziale, doświadczenie traumatyczne odnosi się bowiem nie tylko do samego momentu urazu, ale również do warunków życia po nim. Trauma rozwija się z czasem i jedynie sprzyjające środowisko – a więc takie, które jest w stanie unieść czy zaakceptować kondycję ofiary bez względu na jej pochodzenie – umożliwia przejście ocalałego ze strony śmierci – strony, w której poczucie nieustannej trwogi bądź też dysocjacji jest

²⁵⁸ Tamże, s. 331. „Chociaż liczenie ofiar ludobójstwa jest historyczną i polityczną koniecznością, zawsze jest to niezwykle ryzykowne zajęcie. Jeśli chodzi o ludobójstwo w Rwandzie w 1994 r., żaden z dotychczasowych szacunków nie opierał się na dokumentach posiadanych przez gminy” – tłum. M. Wosińska.

²⁵⁹ Raport S/ 194/ 924:

<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N94/308/97/IMG/N9430897.pdf?OpenElement>
(dostęp: 17.07.2023).

permanentne – na stronę życia – stronę, w której blizny pozostają widoczne, ale w której możliwe jest też przeżycie żałoby i chociażby częściowa integracja tożsamości.

Zauważam, że dla współczesnych Rwandyjczyków największym problemem nie jest posiadanie płynnej tożsamości. Dużo bardziej bolesny pozostaje fakt jej rozbicia – poprzez przemoc kolonialną – w XX wieku, a także niemożność scalenia tożsamości i dzisiaj. Obraz Rwandy XXI wieku nakreślony został przez dyskurs publiczny i dyskurs medialny. Dyskursy, które posiłkując się decyzją Trybunału, przenoszą odbiorcę do fantazmatycznego myślenia o świecie zbrodni jako o rzeczywistości reprezentacji, w której sprawców i ofiary możemy odróżnić od siebie na podstawie wyglądu.

Rozdział III

Doświadczenie traumatyczne w Rwandzie

Spotkanie z Matką E.

E. ma drobną budowę ciała. Nie jest wysoki, porusza się szybko i zwinnie. Jak tancerz. Często się uśmiecha. Jest bardzo pomocny. Nigdy nie widziałam, żeby był zmęczony. Nawet po wielu godzinach jazdy. Obserwuje mnie uważnie. Kiedy zasypiam w samochodzie – ścisza muzykę. Kiedy widzi, że potrzebuję prywatności – oddala się. Pojawia się nagle i we właściwym momencie. Jest trochę jak duch. Rząd rwandyjski przydzieliła mi E. jako „opiekuna” w trudniejszym terenie. Jest moim kierowcą i gwarantem bezpieczeństwa. Wiem, że nosi ze sobą broń. Czuję się przy nim bezpiecznie, ale nie ma między nami wypowiedzianej zażyłości. E. jest prawdziwym żołnierzem Tutsi. Wychowankiem RPF. Jest skryty. Podobno armia Kagame znalazła E. na drodze – gdy szedł w 1994 roku z Ugandy w stronę Kigali. Był wtedy dzieckiem. A także – jak zasugerował mi pracownik CNLG – sierotą. Armia RPF przygarnęła E. i wyszkoliła. Ile miał lat, gdy zaczął walczyć? Dziesięć, dwanaście? Nigdy nie rozmawialiśmy o przeszłości. Aż do stycznia 2014 roku, kiedy pojechaliśmy z E. w kierunku granicy z Demokratyczną Republiką Konga.

Tamtego dnia, kilkanaście kilometrów przed miejscowością Kibuye, E. wykonuje telefon. Pyta, czy możemy na chwilę się zatrzymać. Jest z kimś umówiony. Zatrzymujemy się na poboczu drogi. E. obserwuje wzgórze przez szybę samochodu. Po chwili na stromym zboczu pojawia się postać. „To moja matka” (*mama*), mówi. Patrzę na niego ze zdziwieniem. Staram się dobrze i łagodnie ułożyć kolejne zdanie: „Myślałam, że mama nie przeżyła. Nie mówiłeś wcześniej ... że masz rodzinę”. Wychodzimy z samochodu, E. podbiega do matki. W charakterystyczny rwandyjski sposób dotykają się nad głowami dłońmi. Pomaga jej przejść przez rów i podchodzą w kierunku samochodu. Matka E. jest bardzo drobna. Wygląda jak staruszka. Podpiera się kijem, ma bose stopy. Na ciało ma narzucony tradycyjny materiał. Jest biedna – myślę. Witamy się. E. tłumaczy, bo matka mówi tylko w kinyarwanda. Mówię: „cieszę się, że mogę cię poznać, jestem dumna z twojego syna”. Matka śmieje się i znów chwytła E. za rękę. Zaczynam rozumieć, że widują się rzadko, a to spotkanie jest dla nich przyjemnością. E. spogląda na mnie: „wiem, że musimy już jechać, chciałem ci ją tylko pokazać”. Kręcę głową... Przecież nie musimy się nigdzie spieszyć. Ale E. zdaje się spieszyć. Patrzę na kolor jej skóry, na kruchość ciała i zastanawiam się, czy nie choruje. Proponuję, że zostawię *mama* chociaż 1000 franków rwandyjskich na leki albo na mięso. E. macha ręką – nie ma takiej potrzeby. Tłumaczy, że matka nie potrzebuje wiele od życia. Od lat mieszka na wsi. Ma jednak inną prośbę: „Może zrobisz nam zdjęcie? Tym dobrym aparatem, a nie komórką”.

Wyciągam z samochodu aparat. Obydwoje ustawiają się do zdjęcia. Matka się uśmiecha, widzę jej połamane zęby. E. też się uśmiecha. Robię jedno zdjęcie. I wtedy matka E. ściąga z siebie okrycie. Stoi naga, do połowy ciała, w pełnym słońcu, przy asfaltowej drodze. „Zobacz – mówi E. z przejęciem, ale i pewnego rodzaju dumą – zobacz jak mama była maczetowana. Całe ciało ma pocięte”. Stoję w bezruchu. Odkładam aparat na ziemię. Matka rozmawia z E. jak gdyby nic się wydarzało, równocześnie przywołując mnie ręką. E. tłumaczy: „mówi, że możesz dotknąć jej blizn. Są prawdziwe”. Podchodzę bliżej. Przyglądam się. Czuję, że powinnam coś powiedzieć. „Powiedz mamie, że jest blizny są poważne. I wiem, że są bardzo prawdziwe”. Matka potakuje z zadowoleniem. Nie mam śmiałości dotknąć jej ciała. Za to ona sama „dotyka” – łapiąc mnie za rękę. E. tłumaczy dalej: „Mama mówi, że możesz, zrobić zdjęcie blizn”. Nie sądzę, że to dobry pomysł... E. zdaje się wyczuwać moje zmieszanie. Mówi pojednawczo: „No to chociaż jeszcze jedno wspólne zdjęcie, ze mną. A potem ja wam zrobię”. Matka zakrywa piersi materiałem. Robimy zdjęcia. Żegnamy się. Dalszą drogę z E. pokonujemy w ciszy.

Powracając pamięcią do tamtych wydarzeń, nie określiłabym jednak ciszy między nami mianem niezręcznej. Po prostu obydwie zatopieni jesteśmy we własnych myślach. Wybudza nas dopiero przygraniczny ruch, w okolicach Gomy. „Kiedy zobaczysz mamę następnym razem?” – pytam. Ale E. nie wie, ma dużo pracy w stolicy. Nie naciskam go. Mówię tylko: „Dziękuję, że ją poznałam. Wywołam zdjęcia, to następnym razem przekażesz?”. „*Sawa, sawa*” – odpowiada. Znam dobrze słowo *sawa*. W oznacza nieformalne tak. Moglibyśmy je przetłumaczyć jako dobrze. Jest to miły zwrot, a w wykonaniu E. nawet serdeczny. Jednak jest to też zwrot, który w wyraźny sposób kończy zdanie. E. włącza radio. Lubi afrykański pop. Mijamy jezioro Kiviu, kiedy zdejmuję rękę ze skrzyni biegów, bierze moją i przykłada ją do swojej potylicy. „Czujesz?” – pyta. Pod palcami czuję wyraźną, szeroką bliznę. „Chcieli mi odciąć głowę. Potem pokaże ci ramię. Też pocięte”. Nie odrywam od razu dłoni

od jego ciała. Odczekuję chwilę. Podświadomie chcę dać mu chyba do zrozumienia, że przyjmuję jego historię. „Przykro mi E. – mówię powoli – boli cię czasem?” E. się śmieje: „nie, nie boli. Nie martw się. Tylko się nie martw, sawa?” (*no, it is not painful. Do not worry. Please do not worry, sawa?*)

Data i miejsce obserwacji uczestniczącej: 15 stycznia 2014 roku, okolice Kibuye i Gomy, pogranicze Rwandy i Demokratycznej Republiki Konga²⁶⁰.

We wprowadzeniu do rozdziału I (*Ludobójstwo w perspektywie antropologicznej*) zasygnalizowałam potrzebę rekontekstualizacji pojęć kluczowych dla analizy przypadku rwandyjskiego genocydu i jego następstw, czyli: traumy i konfliktu. Rekontekstualizację pojęcia konfliktu (w oparciu o założenia subdyscypliny antropologii ludobójstwa) przeprowadziłam w rozdziale II (*Ludobójstwo w Rwandzie. Ocalenie poza kategoriami*). W niniejszym rozdziale wykażę, iż podobny rodzaj interwencji antropologicznej wskazany jest także wobec pojęcia traumy.

Pisząc o rekontekstualizacji, mam na myśli swoistą dekonstrukcję wiedzy konwencjonalnej²⁶¹, która często stanowi fundament dla reprezentacji aktu ludobójczego tworzonych w ramach zachodnich akademickich i pozaakademickich dyskursów. Stawiam zatem tezę, że zastosowanie tego rodzaju wiedzy (wyrażonej m.in. poprzez radykalne przypisanie ról ofiar i sprawców podług kategoryzacji etnicznej czy też eliminację czynnika uwikłania grup Tutsi i Hutu w wieloletnie ciągi wzajemnej przemocy) w konsekwencji pozwala na zbyt łatwe zapożyczenia klisz z historii Zagłady Żydów, implementację tych klisz do pozaeuropejskiego przypadku, a także na europocentryczną estetyzację doświadczeń granicznych²⁶².

Przeprowadzony przeze mnie przegląd stanu badań wskazuje, że temat rwandyjskiej traumy najczęściej zawężany jest do wydarzeń z 1994 roku i w sposób bezpośredni – na zasadzie mimikry do hilbergowskiej triady – dotyczy części grupy ofiar, czyli Tutsi. Problemami badawczym pojawiającymi się najczęściej są: doświadczenie gwałtu²⁶³,

²⁶⁰ Notatki terenowe sporządzone zostały kilka dni po spotkaniu z matką E. Ich edycja przeprowadzona została w październiku 2017 roku.

²⁶¹ Zobacz: A. Jokic, *Conventional Wisdom on Yugoslavia and Rwanda. Methodological Perils and Moral Implications*, „Journal of Philosophy of International Law” 2013, vol. 4 (1), s. 1–29.

²⁶² Zobacz: E. Domańska, *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, w: Frank Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), Kraków 2004, s. 10. Pogłębienie refleksji znajduje się także w rozdziale I dysertacji.

²⁶³ Zobacz np.: A. Jones, *Gender and Genocide in Rwanda*, „Journal of Genocide Research” 2002, vol. 4 (1), s. 65–94; J. E. Bumet, *Situating Sexual Violence in Rwanda (1990–2001): Sexual Agency, Sexual Consent, and the Political Economy of War*, „African Studies Review” 2012, vol. 55 (2), s. 97–118.

doświadczenie okaleczenia²⁶⁴, utrata najbliższej rodziny²⁶⁵ czy konieczność fizycznego kontaktu ofiary wydarzeń z martwymi ciałami²⁶⁶. Kolejny zbiór badań dotyczy tematyki radzenia sobie z traumatycznym doświadczeniem ocalałych po ludobójstwie na poziomie somatycznym i psychosomatycznym²⁶⁷. Warto tu dodać, że w ostatnich latach (2016–2021) przedmiotem badań stają się też analizy rwandyjskiego *post-traumatic growth* (posttraumatycznego wzrostu), który zakłada możliwość zaistnienia pozytywnego (i mobilizującego) aspektu doświadczeń urazu w powojennym życiu ocalałych²⁶⁸. Powrócę do nich szerzej w dalszej części rozdziału, gdyż zjawisko posttraumatycznego wzrostu przez niektórych badaczy bywa kwalifikowane jako reprezentatywne dla interesującego mnie nurtu dekolonialnego w studiach nad traumą²⁶⁹, a co za tym idzie teoretycznie zdaje się posiadać interesujący mnie potencjał rekontekstualizacyjny.

Celem niniejszego rozdziału nie jest jednak próba opisu i analizy konkretnego rodzaju doświadczeń traumatycznych lub też ich jakościowego porównania (np. pod kątem genderowym – traumatyczne doświadczenie kobiet vs mężczyzn; etnicznym – Tutsi vs Hutu; czy międzypokoleniowym – pokolenie ocalałych vs drugie i trzecie pokolenie po ludobójstwie). Pośród przywołanej przeze mnie literatury naukowej można odnaleźć wiele interesujących, dobrze udokumentowanych przypadków historii ocalenia, jak i życia po ludobójstwie.

²⁶⁴ Zobacz np.: N. Hitchcott, *Between Remembering and Forgetting: (In)Visible Rwanda in Gilbert Gatore's "Le Passé devant soi"*, "Research in African Literatures" 2013, Vol. 44, No. 2, s.79–90, ed. Indiana University Press; raport Médecins Sans Frontières, *Genocide of Rwandan Tutsi 1994*, September 2003 / April 2004 / April 2014

file:///D:/dane%20CARBON%20X1/biblioteka%20tekstow/Genocide%20of%20Rwandan%20Tutsi.pdf (dostęp: 17.07.2023).

²⁶⁵ Zobacz np.: D. Mayersen, *One Hundred Days of Horror: Portraying Genocide in Rwanda*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice" 2015, vol. 19 (3), s. 357–369; N. Eltringham, *Accounting for Horror: Post-Genocide Debates in Rwanda*, Pluto Press, London-Sterling, Virginia 2004; H. Rieder, T. Elbert, *Rwanda – lasting imprints of a genocide: trauma, mental health and psychosocial conditions in survivors, former prisoners and their children*, "Conflict Health" 2013, 7:6. <https://doi.org/10.1186/1752-1505-7-6>.

²⁶⁶ Zobacz np.: J. Giblin, *Archaeological Ethics and Violence in Post-genocide Rwanda*, w: *Ethics and the Archaeology of Violence*, A. González-Ruibal, G. Moshenska (Eds.), ed. Springer, New York 2015, s. 33–50; L. Major, *Unearthing, untangling and re-articulating genocide corpses in Rwanda*, "Critical African Studies" 2015, vol. 7 (2), s. 164–181.

²⁶⁷ Zobacz np.: J. Banyanga, K. Björkqvist, K. Österman, *Trauma inflicted by genocide: Experiences of the Rwandan Diaspora in Finland*, "Cogent Psychology" 2017, vol. 4; K. Barnes-Ceeney, L. Gideon, L. Leitch, K. Yasuhara, *Recovery After Genocide: Understanding the Dimensions of Recovery Capital Among Incarcerated Genocide Perpetrators in Rwanda*, "Frontiers in Psychology" 2019, vol. 10.

²⁶⁸ Zobacz np.: C. Williamson Sinalo, *Rwanda After Genocide: Gender, Identity and Post-Traumatic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge 2018; S. Joseph, *After the Genocide in Rwanda: Humanistic Perspectives on Social Processes of Post-Conflict Posttraumatic Growth*, "The Humanistic Psychologist", vol. 46 (3), s. 245–257.

²⁶⁹ G. Macleod, *Review of Rwanda After Genocide: Gender, Identity and Post-Traumatic Growth*, by Caroline Williamson Sinalo, "French Forum" 2019, vol. 44 no. 2, s. 335–337. doi:10.1353/frf.2019.0027.

Także literatura non-fiction²⁷⁰ i literatura świadectwa²⁷¹ oferuje czytelnikowi/badaczowi szerokie (i poruszające) spektrum tej problematyki. Zajmuję się tu natomiast różnymi ramami interpretacyjnymi, które mogą być zastosowane w analizie doświadczenia rwandyjskiej traumy. Problematyka traumy ludobójstwa przedstawiona zostanie m.in. w perspektywie zachodniej (kulturowe i kliniczne studia nad traumą), jak i postkolonialnej (rwandyjska pamięć polityczna dotycząca doświadczenia Tutsi oraz perspektywa wernakularna – dotycząca ponadetnicznego, rwandyjskiego doświadczenia traumatycznego). Stawiam przynajmniej dwa pytania badawcze: czy i na ile doświadczenie Zagłady Żydów stanowić może konstruktywny element w przepracowywaniu traumy rwandyjskiej?; oraz: czy perspektywa oddolna/lokalna, niewpisująca się w ramy świata zachodniego, może mieć podobną siłę sprawczą w rekonstrukcji posttraumatycznych tożsamości grup i jednostek jak narracja holokaustowa? A jeśli posiada siłę większą, to dlaczego?

Dostrzegając potrzebę dekolonizacji kulturowych studiów nad traumą, a co za tym idzie wprowadzenia perspektyw wernakularnych w refleksji nad doświadczeniem rwandyjskim, z kilku powodów nie będę rezygnować z odniesień do paradygmatów i teorii postholokaustowych. Po pierwsze, zarówno moje wykształcenie akademickie, jak i tożsamość prywatna kształtowały się w obrębie powyższych. Po drugie, także i praktykowane przeze mnie pozaakademickie wykształcenie zawodowe (psychotraumatologia interwencyjna) sięga swoimi korzeniami do koncepcji freudowskich, a przez to – w sposób poniekąd naturalny – związane jest z żydowską wrażliwością (czy nawet, jak zauważa Joanna Tokarska-Bakir w tekście *Ciało Freuda, z nadwrażliwością*)²⁷². Zespolenie pomiędzy badaniami nad traumą a perspektywą żydowską nastąpiło u końca pierwszej połowy XX wieku, gdy psychologowie, psychiatrzy i psychoterapeuci stanęli przed koniecznością intelektualnego i symbolicznego opracowania doświadczenia Zagłady Żydów, rozwijając badania nad m.in. PTSD²⁷³, syndromem

²⁷⁰ Mowa np. o cyklu reportaży Jeana Hatzfelda (*Nagość życia. Opowieści z bagien Rwandy*, tłum. J. Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011; *Sezon maczet*, tłum. J. Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012; *Strategia antylop*, tłum. J. Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2009; *Englebert z rwandyjskich wzgórz*, tłum. J. Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012), reportażu Wojciecha Tochmana *Dzisiaj narysujemy śmierć* (Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2010) czy *We Wish to Inform You That Tomorrow We Will be Killed With Our Families: Stories from Rwanda* Philipa Gourevitcha (Farrar, Straus and Giroux, New York 1998).

²⁷¹ R. Rurangwa, *Ocalony. Ludobójstwo w Rwandzie*, tłum. M. Deckert, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2009; I. Ilibagiza, S. Erwin, *Ocalona aby mówić*, tłum. A. Ploch, Wydawnictwo Duc In Altum, Warszawa 2019.

²⁷² J. Tokarska-Bakir, *Ciało Freuda*, „Dwutygodnik” 10/2012 <https://www.dwutygodnik.com/artykul/3986-cialo-freuda.html> (dostęp: 27.02.2023).

²⁷³ PTSD: Posttraumatic Stress Disorder. Psychiatryczna i neurologiczna definicja zakłada, że zespół stresu pourazowego jest: „złożonym zespołem zaburzeń lękowych wywołanym działaniem czynnika stresowego.

obozowym²⁷⁴ czy syndromem ocalałego²⁷⁵. Chciałabym jednak podkreślić, że odniesienia do euroamerykańskich źródeł wiedzy służyć mi będą w głównej mierze jako impuls dla przeprowadzenia refleksji krytycznej nad quasi-holokaustowymi wymiarami posttraumatycznej tożsamości ocalałych w Rwandzie i jako impuls dla poszukiwań ram wynikających z teorii ugruntowanej.

Punktem wyjścia dla rozdziału niniejszego, jak i dwóch kolejnych (rozdział IV *Ocalały jako kategoria sprawcza* i rozdział V *Upamiętnianie ludzkich szczątków jako strategia emancypacyjna*) są w głównej mierze wywołane źródła wiedzy, pozyskane w wyniku długoterminowych etnograficznych badań terenowych w Rwandzie w latach 2010–2017 (obserwacja uczestnicząca, wywiady spontaniczne oraz nieliczne ustrukturyzowane wywiady biograficzne, przy czym powód ich znikomej ilości wyjaśniony został we *Wprowadzeniu do dysertacji*). Badania realizowane były przeze mnie w kilku obszarach działalności:

Przypuszcza się, że patogeneza PTSD jest związana z zaburzeniem reakcji warunkowania strachu. Zauważa się wyraźne indukowane działaniem czynnika stresowego zmiany elektrofizjologiczne oraz neurohormonalne w takich strukturach jak hipokamp, ciała migdałowe, kora przedczołowa” (M. Gałązka, D. Soszyński, K. Dmitruk, *Neurobiologiczne podstawy zespołu stresu pourazowego – możliwe znaczenie zmiany rytmów okołodobowych*, „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej” 2018, 72, str. 406). Za kryteria diagnostyczne w psychotraumatologii uznaje się m.in.: 1) uporczywe przeżywanie doświadczenia w reminiscencjach (*flashbacks*) czy koszmarach sennych, któremu towarzyszyć mogą niepożądane objawy fizjologiczne, 2) uporczywe unikanie bodźców skojarzonych z urazem, któremu może towarzyszyć apatia, depresja, dysocjacja; 3) uporczywe objawy pobudzenia, często wyrażone nadmierną czujnością, bezsennością, podenerwowaniem, problemami z koncentracją i pamięcią krótkotrwałą.

Ważna jest też konstatacja, że powyżej wymienione trwają dłużej niż miesiąc. W kontekście badań and Holocaustem, zobacz np.: D. Summerfield, *A critique of seven assumptions behind psychological trauma programmes in war-affected areas*, „Social Science and Medicine” 1999, 48, s. 1449–1462; D. Summerfield, *The invention of post-traumatic stress disorder and the social usefulness of a psychiatric category*, „The BMJ” 2001, vol. 322, s. 95–98; R. Leys, *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, ed. Princeton University Press, Princeton 2007; M. Orwid, *Trauma*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.

²⁷⁴ Syndrom obozowy, inaczej: syndrom KZ. Trafną i czytelną definicję tego zaburzenia wnosi Krzysztof Rutkowski i Edyta Dembińska w artykule *Powojenne badania stresu pourazowego w Krakowie. Część I. Badania do 1989 roku*, „Psychiatria Polska” 2016, 50 (5), s. 3, http://psychiatriapolska.pl/uploads/onlinefirst/Rutkowski_PsychiatrPolOnlineFirstNr21.pdf. Autorzy zwracają przy tym uwagę na stosowane nazewnictwo: „ze względu na specyfikę grupy, najczęściej pojawiały się takie nazwy jak: astenia postępująca, choroba poobozowa, astenia poobozowa, chroniczna postępująca astenia poobozowa, KZ-syndrom, zespół poobozowy, zespół obozu koncentracyjnego. Terminologia ta szczególnie naciska kładła na okoliczności powstania zaburzenia – fakt izolacji w obozie koncentracyjnym. Postulowano, że obraz psychopatologiczny może zależeć swoiście od specyfiki urazu [...]. Głównymi objawami miały być: przedwczesne starzenie się, spadek wagi i zaburzenia naczyniowo-ruchowe, depresja o słabo zaznaczonym przebiegu cyklicznym, trudności adaptacyjne, dystymia, obniżone poczucie własnej wartości, objawy dystonii autonomicznego układu nerwowego i zaburzenia snu. Przyczynę lokalizowano w zaburzonym funkcjonowaniu osi przysadkowo-nadnerczowej prowadzącym do postępującego wyczerpania organizmu”. Warto dodać, że jednym z prekursorów badań nad syndromem obozowym u więźniów obozów koncentracyjnych był prof. Antoni Kępiński, przyjaciel Marii Orwid.

²⁷⁵ Syndrom ocalałego zdefiniowany został przez Williama Niederałda, amerykańskiego psychoanalityka i psychiatrę pochodzenia niemieckiego w 1968 roku. Cechuje się takimi samymi kryteriami diagnostycznymi i objawami klinicznymi jak PTSD, ale dodatkowo pojawia się też aspekt poczucia winy i wstydu, które w zdecydowanym stopniu utrudniają proces posttraumatycznej regeneracji doświadczony traumą podmiotu/pacjenta. Zobacz: W. Niederałd, *Psychiatric Status of Holocaust Survivors*, „American Journal of Psychiatry” 1982, 139(12).

1. podczas mojej pracy w dziedzinie dyplomacji pamięci dla rządu rwandyjskiego (CNLG) i Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau z grupami uprzywilejowanymi pod kątem prawa do publicznego przeżywania traumy (czyli z ocalałymi związanymi z instytucjami rządowymi i organizacjami pozarządowymi działającymi na rzecz ofiar Tutsi, m.in.: AVEGA Agahozo, IBUKA) na terenie największych miast rwandyjskich: Kigali, Butare, Bjumbura;

2. w trakcie mojego udziału (także z ramienia CNLG, przy współpracy z polskim Narodowym Centrum Kultury) w preprodukcji filmu fabularnego *Ptaki śpiewają w Kigali* w reżyserii Krzysztofa Krauze i Joanny Kos-Krauze, która odbywała się w wymienionych powyżej lokalizacjach;

3. w trakcie moich badań naukowych nad kondycją psychofizyczną ocalałych, zamieszkujących tereny wiejskie – m.in. wieś Kibeho na granicy rwandyjsko-burundyjskiej, bezimienne przysiółki położone wokół ośrodka medycznego Lekarzy Bez Granic (MSF) w dystrykcie Gisenyi na granicy rwandyjsko-kongijskiej, wieś Murambi położona w rejonie górskim w północnej prowincji kraju – którzy nie mają dostępu do programów pomocowych dedykowanych problematyce ludobójstwa, bez względu na deklarowane przez siebie pochodzenie etniczne.

Konwencjonalne języki traumy

W dyskursie zachodnim etymologia słowa trauma ma korzenie antyczne i w języku starogreckim oznacza ranę (traûma, τραῦμα). W ujęciu psychiatrycznym, psychologicznym i psychotraumatologicznym pojęcie to definiowane jest jako „emocjonalne, bolesne, stresujące, bądź szokujące doświadczenie, które może spowodować utrzymujące się umysłowe lub psychiczne zaburzenia”²⁷⁶. Istotne w tej definicji jest założenie, że stan traumy konstituuje się nie tyle poprzez sam fakt przeżycia wydarzenia (oczywiście szokującego, gdyż charakteryzującego się „występowaniem stresorów wynikających spoza zakresu normalnych, ludzkich przeżyć”²⁷⁷), co raczej przez negatywną reakcję podmiotu rozwijaną na przestrzeni czasu wobec danego wydarzenia. Innymi słowy w rozumieniu psychotraumatologicznym za patologiczny (niepożądany, traumatyczny) uznajemy przede wszystkim taki stan jednostki,

²⁷⁶ K. Popielski, P. Mamcarz, *Trauma egzystencjalna a wartości*, wyd. DIFIN, Warszawa 2015, s. 11.

²⁷⁷ M. Lis-Turlejska, *Traumatyczne zdarzenia i ich skutki psychiczne*, Warszawa 2005, s. 16.

w którym negatywne konsekwencje urazu sukcesywnie pogłębiają się²⁷⁸. Sam moment doświadczenia urazu, jak i kontekst, choć zazwyczaj drastyczny w swoich okolicznościach (zwłaszcza w przypadku ludobójstwa czy innego rodzaju zbrodni przeciwko ludzkości, które doświadczane są na masową skalę²⁷⁹) nie jest czynnikiem koniecznym dla zaistnienia głębokich zaburzeń psychicznych u konkretnego podmiotu czy grupy. W ujęciu psycho-traumatologicznym ofiara nie jest więc automatycznie wpisywana w przestrzeń traumatofiliczną²⁸⁰. Ofiara (jednostka lub grupa) wymaga obserwacji prowadzonej przez badacza/lekarza z nadzieją na uaktywnienie się zdolności regeneracyjnych²⁸¹, które potencjalnie umożliwią zabliznienie się rany.

Na wyjściowe podejście do problemu – ucieleśnione, fizykalne – zwracała uwagę m.in. Maria Orwid, ocalała z Zagłady prekursorka badań nad stresem pourazowym po II wojnie światowej w Polsce. W wydanej w 2007 roku, na dwa lata przed śmiercią, książce pt. *Trauma*, pisała: „W gruncie rzeczy nie wiemy, jakim językiem się wtedy posługiwać [opisując traumę – M.W.], dlatego z konieczności, dla zrozumienia, o co w tym wszystkim chodzi, używamy tego samego języka, co do opisu urazu somatycznego, także wówczas, kiedy dotyczy psychiki, emocji czy pamięci”²⁸². Orwid była lekarką psychiatrą i psychoterapeutką, więc w celu dokonania opisu traumy sięgała po język, który znała najlepiej – język medycyny. Robiła to jednak świadomie i autorefleksyjnie, wskazując na trudności w stworzeniu idealnego języka do opisu zjawiska, a w tym na osobiste uwikłanie w tragedię Shoah. Pisała: „Ja urodziłam się przed wojną, jestem dzieckiem Holokaustu i od dzieciństwa towarzyszy mi poczucie, że w naszym świecie już wszystko się stało i wszystko jest możliwe”²⁸³.

Podejście Orwid uważam za wartościowe, gdyż z jednej strony wskazuje ono na komplementarność nauk socjobiologicznych (podejście kliniczne) i humanistycznej wrażliwości (podejście terapeutyczne, które zakłada możliwość zabliznienia zranionej tożsamości i pamięci), a z drugiej wchodzi w dialog z postulowaną przez antropologię ludobójstwa potrzebą zwrotu empirycznego w społecznych badaniach nad zbrodniami

²⁷⁸ K. Popielski, P. Mamcarz, *Trauma...*, dz. cyt., s.11.

²⁷⁹ M. Lis-Turlejska, *Traumatyczne...* dz. cyt.

²⁸⁰ Odwołuję się w tym miejscu do omawianej w rozdziale I propozycji Franka Ankersmita, który łącząc doświadczenie traumy z wzniosłym wydarzeniem historycznym, przesunął akcent z empiryczności i jednostkowości doświadczenia na poziom reprezentacji – pozbawiając tym samym zraniony podmiot możliwości autonomicznej rekonstrukcji.

²⁸¹ Na możliwości regeneracyjne wskazują współcześni badacze i terapeuci, którzy choć związani są z praktyką kliniczną, to jednocześnie pozostają otwarci na podejście interdyscyplinarne, w tym postsekularne (w tym: medytację, praktyki mindfulness, terapię manualną), min.: Gabor Mate, Peter A. Levine, Bessel van der Kolk.

²⁸² M. Orwid, *Trauma*, dz. cyt., s. 7–8.

²⁸³ Tamże, s. 82.

masowymi²⁸⁴. Ten zwrot pożądanym jest m.in. dlatego, że – jak słusznie zauważa Orwid – w badaniach nad traumą koniecznym okazuje się przekierowanie uwagi ku cielesności/materialności urazu. Takie podejście jest znaczące dla mojej refleksji nad przypadkiem rwandyjskim.

Sądzę, że wprowadzenie perspektywy empirycznej do próby analizy doświadczenia granicznego Tutsi i Hutu Moderate jest konieczne, gdyż w dużej mierze utraciło ono swoje cielesne, podmiotowe znaczenie, stając się dla zachodnich badaczy (jak i dla niektórych ocalałych Rwandyjczyków) zbiorem szczególnego rodzaju reprezentacji, z pozoru adekwatnych, gdyż przez ostatnie lata wzmacnianych w swoim znaczeniu przez zachodniocentryczne *Trauma Studies* (kulturowe studia nad traumą). Ale też reprezentacji, które niekoniecznie wpisują się w rwandyjski krajobraz kulturowy. Zauważmy, że wspomniana powyżej dyscyplina silnie związana jest z literaturoznawstwem, sztukami wizualnymi i badaniami nad pamięcią kulturową, rezonującymi z tematem Holokaustu. Dodajmy, że od lat 90. XX wieku dyscyplina ta stała się na tyle prężna, czy wręcz modna²⁸⁵, że z łatwością zdołała zdetronizować wspomniany wcześniej paradygmat kliniczny.

Tomasz Łysak, filozof, redaktor wydanej w 2015 roku *Antologii studiów nad traumą* zauważa, iż popularność badań nad reprezentacjami europocentrycznych doświadczeń granicznych prowadzonych w oderwaniu od ich empirycznych korzeni, w konsekwencji nie wpływa jednak korzystnie na kondycję studiów, gdyż na przestrzeni lat pojęcie traumy uległo w ich ramach – jak to nazywa – generalnemu „rozmyciu”²⁸⁶. Łysak przyczyny kryzysu metodologicznego dyscypliny łączy z dwoma problemami:

1. trauma jako paradygmat, stanowi dziś narzędzie opisu w ramach bardzo różnych dyscyplin naukowych, ale wśród nich brakuje najważniejszych. Łysak pisze: „Choć trudno podważyć psychoanalityczny rodowód interesującego mnie tu pojęcia [traumy – M.W.], studia nad traumą niejednokrotnie porzucają psychologiczny kontekst na rzecz badania kultury i społeczeństwa. Co więcej, doszło do stopienia studiów nad traumą oraz badań pamięci”²⁸⁷.

²⁸⁴ Istotnymi materiałami dowodowymi dla procesów prowadzonych przez Międzynarodowe Trybunały Karne są – poza raportami wojskowymi czy zeznaniami świadków – także i wywiady medyczne, opisujące fizyczne urazy ciał ofiar (m.in.: złamania, blizny, okaleczenia i amputacje, choroby zakaźne będące następstwami gwałtów).

²⁸⁵ Znani badacze podejmujący badania nad traumą kulturową w początkowym okresie rozwoju dyscypliny to m.in.: Slavoj Žižek, Cathy Caruth, Ruth Leys, Dominick LaCapra, Judith Herman, Aleida Assmann.

²⁸⁶ T. Łysak, *Trauma...*, dz. cyt., s. 5.

²⁸⁷ Tamże, s.7.

2. trauma jako paradygmat dryfujący w oderwaniu od zranionej jednostki czy grupy, który oferuje symboliczny kapitał pozaakademicki niosący niebezpieczeństwo legitymizacji nieuprawnionych aktów stawiania się/ bycia stawianym w pozycji ofiary (*victimhood*) czy też transformacji w „przedmiot zawłaszczenia”, i który atrakcyjny bywa zarówno na poziomie społecznym (manifestuje się m.in. radykalizacjami tożsamości politycznych), jak i jednostkowym (manifestuje się m.in. poprzez funkcjonowanie fałszywej pamięci o Zagładzie²⁸⁸).

Zgadając się z Łysakiem, sędzę, że bez względu jednak na metodologiczny kryzys studiów, czy wspomniane rozmycie samego problemu badawczego, nie ulega wątpliwości, że wciąż jesteśmy świadkami fenomenu nadużywania, czy wręcz komercjalizacji, zjawiska traumy. Warto dodać, że Łysak, za literaturoznawcą Markiem Seltzerem, zauważa, że akt ten leży już w samej potrzebie definiowania późnonowoczesnej tożsamości europejskiej jako kultury rany (*wound culture*)²⁸⁹.

Ciało w perspektywie wernakularnej

Ponad siedmioletnie doświadczenie pracy w terenie pozaeuropejskim, gdzie przy okazji badań nad doświadczeniem traumatycznym ocalałych z ludobójstwa w Rwandzie byłam także obserwatorką zjawiska tzw. holokaustowych zapożyczeń (*Holocaust borrowings*)²⁹⁰, skłania mnie ku przekonaniu, że zachodniocentryczna kultura rany, choć zadomowiła się w Rwandzie, to (na szczęście) nie wyznacza jej perspektywy wernakularnej.

²⁸⁸ Tomasz Łysak używając sformułowania „fałszywa pamięć”, ma na myśli m.in.: pojawianie się w przestrzeni dyskursu publicznego fałszywych świadectw Zagłady. Łysak przytacza tutaj przypadek zdemaskowania Benjamina Wilkomirskiego – autora autobiograficznej książki/ świadectwa: *Fragmenty. Wspomnienia z dzieciństwa*. Autobiograficzna narracja uznana została za „świadectwo Shoah” i spotkała się z entuzjastycznym przyjęciem czytelników/badaczy. Fałszywą pamięć Wilkomirskiego odkrył pod koniec lat 90. prowadzący z nim wywiad dziennikarz. Więcej nt. skandalu zobacz: T. Banasiuk, A. Graff, *Falszerstwo Wilkomirskiego: trauma jako konwencja kulturowa i naracyjna*, w: *Stosowność i forma, jak opowiadać o Zagładzie*, M. Głowiński (red.), Kraków 2005, s. 387–404.

²⁸⁹ Tomasz Łysak, *Trauma...*, dz. cyt., s. 6–7.

²⁹⁰ M. Wosińska, *Murambi is Not Auschwitz: The Holocaust in Representations of the Rwandan Genocide*, w: *Replicating Atonement*, M. Gabowitsch (red.), ed. Palgrave Macmillan Memory Studies, Basingstoke 2017, s. 187–208. Pojęciem *Holocaust borrowings* określam praktyki stosowane zarówno przez podmioty lokalne (często w celu legitymizacji pozycji *victimhood*), jak i zewnętrzne (zachodnie), polegające na zapożyczeniu zachodniego, holokaustowego i postholokaustowego modelu pracy z doświadczeniem traumy. Praktyki te dotyczą m.in.: sposobów dawania świadectwa, wytworzenia reprezentacji wizualnych, przeprowadzania żałoby na poziomie dyskursu publicznego itp. Mogą być one rozumiane dwojako: jako element zbiorowej/narodowej terapii (odnoszą się tu do teorii „obiekty przejściowego” Donalda Winnicotta), ale również jako narzędzie neokolonialnej dominacji.

Przytoczone we wprowadzeniu do niniejszego rozdziału notatki terenowe zatytułowane *Spotkanie z Matką E.* są dla mnie znaczące z kilku powodów. Jednak za najważniejszy i najbardziej symptomatyczny dla problematyki omawianej w rozdziale uznałabym przywołanie perspektywy rwandyjskiego ciała jako przestrzeni emancypacyjnej wobec traumatofilicznych paradygmatów zachodniej kultury rany, które często są skupione wokół emocji takich jak żałoba i melancholia. Mimo, że emocje te umacniają pozycję wzniosłości (często wiązanej z niewyraźnością) doświadczenia traumy na poziomie reprezentacji²⁹¹, w rzeczywistości nie są zainteresowane jej realnym przezwyciężeniem²⁹².

Matkę E. i jej syna dzieli wiele – status społeczny, miejsce zamieszkania i aktywność (a raczej w przypadku Matki E. jej brak) w przestrzeni życia publicznego/politycznego. Dzieli ich tak wiele, że przez dłuższy czas byłam przekonana, że Matka E. zwyczajnie „nie istnieje” (w domyśle: byłam pewna, że E. jest sierotą). Jednakże z drugiej strony nie wiedziałam, jak trudną historię przemocy ma za sobą sam E. To właśnie ten motyw – oprócz więzów krwi – łączy moich bohaterów: zapis doświadczenia biograficznego w ich ciele, a także idąca za doświadczonym przemocą ciałem potrzeba intymności w procesie komemoracji przeszłych wydarzeń oraz potrzeba budowania narracji cichej/prywatnej (co nie oznacza, że niemej).

Matka E. „nie mówi” głośno, gdyż pogodziła się z byciem na uboczu rwandyjskiej pamięci publicznej. E. sam zresztą wydaje się z tym faktem pogodzony. Wskazuje na to jego wypowiedź. Kiedy proponuję, że zostawię *mama* chociaż 1000 franków rwandyjskich na leki albo na mięso, E. macha ręką, odpowiadając „nie ma takiej potrzeby”. Tłumaczy, że mieszkająca na wsi matka nie potrzebuje wiele od życia. Z kolei sam E. „nie mówi” o sobie, gdyż pracownikowi rządowych służb bezpieczeństwa zwyczajnie nie wypada litować się nad sobą. Jest tym, który zabrany z drogi przy granicy z Ugandą poszedł po zwycięstwo z armią Paula Kagame. Dorósł na wojnie. Dziś jest (czy też: powinien być) silny, skryty i skuteczny w swoim działaniu. Bohaterowie moich notatek terenowych nie składają konwencjonalnego zeznania, nie ma tu też mowy o możliwej do nagrania na dyktafon *oral history*. Spotkanie z historią odbywa się na poziomie ciała. A właściwie – na poziomie ciał, gdyż ostatecznie cała nasza trójka uczestniczy w akcie dawania i przyjmowania świadectwa.

²⁹¹ Zobacz: D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, ed. Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001.

²⁹² Zobacz: C. Caruth w rozmowie z Katarzyną Bojarską, *Teoria traumy jako siła lektury*, „Teksty Drugie” 2010, nr 6, s. 125–126.

Perspektywa fizycznej obecności w opowieści o doświadczeniu granicznym (jakże często opowieści pozawerbalnej) jest tym, co – moim zdaniem – definiuje przypadek rwandyjski. Jak jednak możemy go badać, skoro sami – jako obserwatorzy/badacze – podlegamy związanemu z nim afektowi? Konfrontując się z emocjami informatora, a w przypadku badań nad ludobójstwem często i szczególną cielesną ułomnością (m.in. bliznami, brakiem kończyn) – doświadczamy procesu nazywanego w psychoterapii „przeciwprzeniesieniem”²⁹³, który generuje w nas samych instynktowne i podświadome odpowiedzi emocjonalne stanowiące bezpośrednią reakcję na kondycję podmiotu badawczego. Czy jednak jedyną drogą jest – wracam tutaj do dialogu z teorią estetycznej stosowności Ankersmita podjętą w rozdziale I – wczucie się w autentyczne doświadczenie traumy za pośrednictwem kategorii wzniosłości, która w konsekwencji prowadzi do poznawczej dysocjacji i sytuuje pamięć o Zagładzie/ludobójstwie jako niewypowiadalną, przekraczającą granice reprezentacji²⁹⁴? Z tym pytaniem wiele lat temu rozpoczęłam swój projekt badawczy i pytanie to wciąż do mnie powraca.

Matka E. nosi w sobie cechy (m.in.: skromność ubioru, drobność postury, głębokie zmarszczki – widoczne na przekór wieku) charakterystyczne dla wielu matek i ojców ocalałych. Tak właśnie wyglądają zwykli obywatele Rwandy, doświadczający biedy i dla których nieosiągalnym pozostaje status „elitarnego ocalałego”, za którego nadawanie odpowiada rząd Paula Kagame. Obywatel ocalały, ale nieuprzywilejowany, to – dodajmy – też obywatel, który nie jest przyzwyczajony do udzielania ustnych relacji czyli konwencjonalnie pojmowanego świadectwa. Zazwyczaj więc – milczy.

Politolożka i badaczka praw człowieka Rachel Ibreck czyni obserwacje podobne do moich – zwraca uwagę, że milczenie na temat przeszłości wojennej (często powiązane ze zjawiskiem biedy) nie tylko wyklucza społecznie i ekonomicznie, ale staje się także psychologicznym bodźcem (*triggerem*) dla wtórnych traumatyzacji. Według Ibreck grupę określaną mianem rwandyjskich ocalałych (*rwandan survivors*) tylko pozornie scala doświadczenie przemocy, utraty i żałoby (*traumatic bereavement*), gdyż w istocie wspólnie więcej ich dzieli, niż łączy (poczynając od statusu społecznego i ekonomicznego, po stan zdrowia). Powołując się na raport *African Rights and Redress Rwandan Genocide Survivors Speak of Experiences with Justice* z 2008 roku, Ibreck stwierdza: „Ludobójstwo pozostawiło

²⁹³ Więcej o przeciwprzeniesieniu komplementarnym, zobacz: G. O. Gabbard, *Długoterminowa psychoterapia psychodynamiczna*, Kraków 2011, s. 151.

²⁹⁴ F. Ankersmit, *Pamiętajac Holocaust...*, dz. cyt., s. 405.

wiele osób w biedzie, izolacji i kiepskim zdrowiu, żyją one w strachu i trwodze, jako mniejszość w obrębie bądź nieopodal wspólnot, które zamieszkują byli poplecznicy bądź świadkowie ludobójstwa”. Ci, którzy mogą liczyć na pomoc finansową, to ocalali angażujący się w życie politycznych elit RPF, natomiast pozostali „musieli walczyć o uznanie swoich strat, o świadczenie i kształtowanie publicznej pamięci”²⁹⁵. Gdyby analizować przypadek Matki E. przez pryzmat obserwacji Ibreck, z pewnością uznana by ona została za wtórnie strauumatyzowaną.

W zasadniczej mierze podzielam obserwacje i wnioski poczynione przez Ibreck na temat wpływu biedy na hierarchizację środowisk ocalałych. Zadaję jednak pytanie: czy na pewno – w kontekście doświadczenia traumy ludobójczej – grupy wykluczone mają potrzebę, aby walczyć o uznanie swoich strat, a jeśli nawet, to o jakim rodzaju uznania mówimy? Matka E. nie cieszy się „dobrym” wyglądem i z pewnością jest biedna, ale nie jawi się jako podmiot odrzucony, wtórnie strauumatyzowany czy też na tyle zdesperowany, by świadczyć za wszelką cenę o tragedii ludobójstwa Tutsi. Wracając myślami do momentu poznania Matki E., zauważam, że z jej osoby biła raczej świadomość własnego losu i szczególnego rodzaju odwaga dzielenia się intymną opowieścią. Co najważniejsze, w trakcie spotkania widoczna też była autentyczna radość z możliwości obcowania zarówno z bliskimi (synem), jak i z obcymi (m.in. ze mną, patrz: gest przywoływania ręką wykonany przez nią w moim kierunku). Dodam tu, że autentyczne przeżywanie emocji nie jest wcale częste w przypadku ocalałych korzystających ze skryptu holokaustowego. Słuchając bowiem ich opowieści, mamy wrażenie, że jest to raczej dobrze przygotowana lekcja, prowadzona z zachowaniem bezpiecznego dystansu.

Czy zatem pozycja wernakularna – pozaelitarna, gdyż naznaczona biedą/wykluczeniem społecznym, może oferować pewnego rodzaju emancypację? Przeprowadzone przeze mnie badania, kierują mnie ku odpowiedzi twierdzącej. Zauważam bowiem, że w przypadku Matki E. dochodzi do twórczego odwrócenia paradygmatu. Matka E. wymykając się społecznemu i politycznemu uprzywilejowaniu, zdaje się również wymykać zachodnim wzorcom kulturowych studiów nad traumą. Stawiam tezę, że być może dopiero taka postawa jak jej, bazująca z jednej strony na emocjonalnym i podmiotowym obnażeniu się (czy też raczej odsłonięciu), a jednocześnie niewpisująca się w pozycję traumatofiliczną/ pozycję ofiary czy *victimhood*, daje możliwość bycia podmiotem sprawczym (Matka E. nie wstydziła się blizn,

²⁹⁵ R. Ibreck, *The Politics of Mourning: Survivor Contributions to Memorials in Post-Genocide Rwanda*, "Memory Studies" 2010, vol. 3 (4), s. 333.

zadała pytanie: „*Can you feel?*”, prosiła o zrobienie wspólnego zdjęcia lepszym aparatem, etc.). Taka postawa stanowić też może – w moim mniemaniu – alternatywę dla publicznej/konwencjonalnej tożsamości rwandyjskiego ocalałego *per se*. Tożsamości, która, aby wybrzmieć wyraźnie, musi po wielokroć wpisać się w obowiązujący program polityczny lub/i kanon estetyczny, ale niekonieczne umożliwia odzyskanie po traumie.

Trauma w języku kinyarwanda

Podczas mojego pierwszego pobytu w Rwandzie w 2010 roku miałam możliwość spotkania z rwandyjskim doktorem psychiatrii Naassonem Munyandamutsą (1958–2016) oraz – co z perspektywy czasu uznaję za szczególnie cenne – z prowadzonymi przez niego pacjentami. W rozdziale II przytoczyłam fragment zeznań jednej z jego podopiecznych (świadka S.S.). Warto do nich powrócić, gdyż zdają się dobrze problematyzować interesujące mnie tutaj zagadnienie uczestnictwa. Tym razem jednak zamiast treści samych zeznań (istotnej dla zrozumienia charakteru rwandyjskiej przemocy opisanej w rozdziale II) – przyjrzę się społecznemu znaczeniu powojennego postrzegania zjawiska traumy w Rwandzie.

Podkreślę raz jeszcze, że podobnie jak w przypadku zwyczajowej legitymizacji jednej grupy etnicznej jako grupy ofiar, także i prawo do tworzenia narracji o przeżyciu traumy ma w Rwandzie charakter elitarny. Innymi słowy, na poziomie rwandyjskiego dyskursu publicznego przysługuje ono nie dość, że tylko jednej grupie etnicznej (Tutsi), to również zawęża wewnątrz tejże grupy kryterium doboru osób „legalnie straumatyzowanych”, a mianowicie do tych osób, które spełniają określone warunki: są związane z partią RPF, współpracują z prorządowymi organizacjami międzynarodowymi, zamieszkują ośrodki miejskie czy – jak wspominałam wcześniej – mają „dobry” wygląd.

Spotkanie z doktorem Munyandamutsą było o tyle szczególne, że dawało mi możliwość wysłuchania kontrnarracji wobec dyskursu publicznego. Jego postawa i sposób leczenia pacjentów odrzucały elitaryzację doświadczenia traumatycznego. Zamiast weryfikacji sensu społeczno-politycznego Munyandamutsa skupiał się bowiem na ciele pacjentów. Wspomniana wcześniej pacjentka S.S. pochodziła z rodziny Hutu, która była czynnie zaangażowana w dokonywane w 1994 roku zbrodnie. Ze względu na przebywanie świadka S.S. w czasie i miejscu zadawanej przemocy (obmywała z krwi ręce sprawców – swojego ojca i braci), oraz jej młody wiek w trakcie wydarzeń – doświadczenie traumatyczne okazało się na tyle dojmujące, iż na przestrzeni lat u S.S. zaczęły rozwijać się i pogłębiać zaburzenia psychotyczne.

Zamiast domów i ulic S.S. widziała czerwone rzeki i jeziora. Każde wejście do budynku lub przejście przez jezdnię kończyło się u niej napadem paniki i niemożnością zaczerpnięcia oddechu. Kobieta szczęśliwie trafiła do programu Munyandamutsy i rozpoczęła terapię w 2001 roku. Jednym z praktykowanych elementów kuracji były wspólne spacery doktora i pacjentki. W rozmowie ze mną Munyandamutsa wspominał, że w czasie tych spacerów nie musiał rozmawiać z S.S. Po prostu starał się z nią przechadzać ładnymi ulicami. Najlepiej takimi, na których rosły drzewa awokado, był to bowiem jeden z przysmaków pacjentki. Zdarzało im się zrywać owoce z drzewa, a Naasson był szczęśliwy, kiedy pacjentka je jadła²⁹⁶.

Zmarły w 2016 roku Munyandamutsa, który należał do grupy Tutsi i z pożogi wojennej ocalał, gdyż był na emigracji w Europie (w latach 1991–1995 w związku z realizowanym stypendium naukowym), rozumiał i podzielał doświadczenie utraty u swoich pacjentów. Jego rodzina stanowiąca intelektualną elitę przedludobójczej Rwandy została stracona przez ekstremistów Hutu w 1994 roku w pierwszej kolejności. Jednak pomimo traumatycznej biografii przyjmując pacjentów, Munyandamutsa nie kierował się kryteriami etnicznymi (czy raczej: etnicznymi uprzedzeniami). W prowadzonych ze mną rozmowach tłumaczył, że choć zaczerpnięte z tradycji świata zachodniego słowo trauma (w wymowie francuskiej, a później angielskiej) obecne było w języku kinyarwanda od lat 80. XX wieku, to sam koncept zranienia duszy²⁹⁷ funkcjonował w rwandyjskiej kulturze na długo wcześniej i miał znaczenie nie tylko ponadetniczne, ale też szersze, nawet pozaludzkie.

Rwandyjski odpowiednik pojęcia traumy to *guhahamura* (rzeczownik odczasownikowy oznaczający bycie sparaliżowanym) oraz *guhahamuka* (rzeczownik odczasownikowy oznaczający przytłoczenie strachem). Korzeni tego odpowiednika Munyandamutsa upatrywał w bogatej tradycji rwandyjskiego *oral history*, a dokładnie w pieśniach miłosnych (*amahamba*). Co ciekawe, termin *guhahamura* nie był pierwotnie stosowany wobec człowieka, a wyrażał troskę o kondycję emocjonalną cielęcia, które odrzucone zostało przez matkę (przypomnę tutaj, że krowa wciąż pozostaje w Rwandzie symbolem władzy królewskiej i dobrobytu, a tym samym stanowi cenny – w znaczeniu społecznym i emocjonalnym – element krajobrazu kulturowego). Cytując Munyandamutę: „Niedotykanie przez matkę cielę jest osamotnione, smutne i wycofane. Dlatego potrzebuje szczególnej troski i wsparcia człowieka. Opis sposobów postępowania ze smutnym cielęciem odnaleźć można w specjalnych *amahamba*

²⁹⁶ Opieram się tu na notatkach prowadzonych w trakcie rozmowy z Naassonem Munyandamutsą we wrześniu 2010 roku. Rozmowa prowadzona była w języku angielskim, notatki zapisywane w języku polskim.

²⁹⁷ Tamże.

zatytułowanych w tłumaczeniu na język angielski: *In praising of cows* [poematy miłosne chwalące krowy – M.W.]”²⁹⁸.

Wprowadzenie pojęcia traumy (w rozumieniu dyskursu zachodniego) do rwandyjskiej kultury i języka Munyandamutsa wiązało z intensyfikacją na terenie Rwandy i Burundi (w latach 80. XX wieku) zachodniej pomocy humanitarnej w odpowiedzi na konflikty zbrojne i kryzysy humanitarne. Jak twierdził, w związku występowaniem ciągów wzajemnej przemocy, koncept traumy z początku był stosowany sprawiedliwie zarówno wobec grupy Tutsi, jak i Hutu. Sytuację jednak w zasadniczy sposób zmieniły wydarzenia z 1994 roku, kiedy to trauma została oddzielona od ciała ocalałego i stała się elementem programu politycznego²⁹⁹.

Naasson Munyandamutsa był postacią niezwykłą – nie tylko dlatego, że odgrywał kluczową rolę w procesie postludobójczej odbudowy rwandyjskiego systemu zdrowia publicznego³⁰⁰, ale przede wszystkim ze względu na reprezentowaną postawę wobec pacjentów. Ukończone w Szwajcarii studia pozwoliły mu na stosowanie metod komplementarnych. Z jednej strony świadomy był związków pomiędzy traumatycznym doświadczeniem biograficznym pacjentów i (w konsekwencji) występującymi u nich zaburzeniami neurologicznymi, objawami psychosomatycznymi oraz znaczeniem (ugruntowanej w świecie Zachodu) pomocy farmakologicznej dla przypadków klinicznych. Z drugiej – korzystał z potencjału praktyk lokalnych (niekonwencjonalnych wobec zachodnich nauk medycznych) w procesie odbudowy zranionego podmiotu społecznego i indywidualnego. Cierpliwie tłumaczył, jak ważne jest celebrowanie życia codziennego podczas pracy z traumą, w tym: spacer, gotowanie, taniec, opiekowanie się zwierzęciem³⁰¹.

Spotkanie z doktorem Munyandamutsą (a właściwie seria spotkań, którą odbyliśmy na przełomie września i października 2010 roku) uznaję za fundamentalne dla podjętych przeze mnie badań. W trakcie prowadzonych na przestrzeni kolejnych lat obserwacji terenowych wielokrotnie przekonywałam się, jak szczególne znaczenie dla osób doświadczonych traumą w Rwandzie ma dotyk (rozumiany nie tyle na poziomie erotycznym, co matczynym/braterskim) lub/i sama świadomość znaczenia kontaktu ocalałych z ich własnym ciałem. Jestem zresztą

²⁹⁸ Tamże.

²⁹⁹ Tamże.

³⁰⁰ S. Cessou, *Naasson Munyandamutsa, un psychiatre rwandais*, AllAfrica, 14.02.2014, <http://www.rfi.fr/mfi/20140214-rwanda-genocide-suisse-naasson-munyandamutsa-psychiatrie> (dostęp: 03.06.2020).

³⁰¹ Za namową doktora podczas pobytu w Rwandzie (Kigali) w okresie październik–grudzień 2010 roku opiekowałam się niechcianym królikiem. Z racji mojego wyjazdu do Polski zwierzątko przekazałam pracownikom misji pallotynów w Kigali. Królik prowadził tam dobre życie i był ulubieńcem okolicznych dzieci. Odwiedziłam go kilkakrotnie w latach 2011 i 2012. Królik dożył 2013 roku.

przekonana, że już sama problematyka terapeutycznego wymiaru bliskości ciała mogłaby być tematem osobnej rozprawy naukowej. Chcę tutaj jednak powrócić do historii z Matką E. i samym E. Było to bowiem spotkanie, które dzięki lekcjom doktora Munyandamutsy można było o wiele lepiej zrozumieć – uświadomić, osadzić w kategorii żywego współuczestnictwa. Przykładając rękę do głowy E., zrozumiałam, że świadectwo, które tworzy się między nami (czy raczej: które tworzy się z nas), pisane jest w czasie rzeczywistym/teraźniejszym, a nie wyobrażonym. Moje uczestnictwo w tej sytuacji nie miało zatem charakteru *stricte* intelektualnego. Byłam tam obecna także ciałem, emocjami i afektem – tak samo jak E. i chwilę wcześniej – jego Matka. Czy to spotkanie osłabiło moją pozycję badaczki? Z perspektywy czasu myślę, że wręcz odwrotnie – raczej dało mi szansę na krytyczny ogląd ugruntowanych w świecie Zachodu studiów nad traumą. Był to bowiem jeden z nielicznych momentów, w którym poczułam, że poznawczy dystans, którego teoretycznie wymaga się od badacza traumy klinicznej – zatarł się.

Holokaust, Rwanda i pamięć wielokierunkowa

David Mwambari, rwandyjski badacz studiów *African Security Studies*, od lat przebywający na emigracji, a obecnie wykładający w King's College w Londynie zauważa, że sposób narracji, jaki został przyjęty w jego ojczyźnie, został zdominowany przez postholokaustowy model komemoracyjny już w niecały rok po wydarzeniach ludobójczych. W ważnym artykule z 2021 roku, pt. *Agaciro. Vernacular Memory, and the Politics of Memory in Post-Genocide Rwanda*, Mwambari stwierdza:

„The Holocaust as a «model» of representation of the genocide past was adopted in 1995 in Rwanda. Available scholarship shows that political actors drew inspiration from Jewish communities in the West on memory representation. There were a mix of motivations for this choice: both that survivors felt there may be something healing about relating to another group that suffered mass trauma and that using their means of commemoration would have the added benefit of making the genocide legible in terms the world already understood [...]. The script became the mainstream representation of the 1994 genocide through film, books, museum exhibitions, photography, art, and memorials to make connections with the Holocaust representation”.

Wyniki prowadzonych przeze mnie badań terenowych nie tylko potwierdzają powyższą obserwację Mwambariego, ale także dowodzą nieustającego wzrostu znaczenia

postholokaustowych zapożyczeń w narracjach rwandyjskich. Zauważam również zróżnicowanie motywacji kierujących ocalałymi, którzy decydują się na korzystanie z zachodniego skryptu. Zaznaczam tu jednak, że bez względu na podłoże motywacji – od psychologicznego, po czysto pragmatyczne (w tym: finansowe) – każdą uznaję za zasadną i adekwatną, o ile tylko spełnia terapeutyczną rolę lub też w inny konstruktywny sposób podnosi poziom dobrostanu ocalałego i jego najbliższych. Jako osoba z zewnątrz nie mam prawa doszukiwać się w rwandyjskich historiach ocalenia przedmiotu zawłaszczenia czy „falszywej pamięci”. Nie taka jest bowiem moja rola.

Na przestrzeni lat starałam się więc wspierać decyzje i wybory życiowe podejmowane przez rwandyjskich informatorów, współpracowników i znajomych. Nie ukrywam, że dość często nasze kontakty wiązały się z rozmowami na temat Zagłady lub też działaniami (inicjatywami kulturalnymi) podejmowanymi w związku z tym tematem. Innymi słowy, zdaję sobie sprawę, że i ja sama poniekąd byłam odpowiedzialna za ugruntowanie perspektywy postholokaustowej w rwandyjskim dyskursie. Niektórzy ze świadków uznawali, że wpisanie historii własnego ocalenia w dyskurs żydowski (co w praktyce oznacza określenie swojej tożsamości jako: ocalały, jak Żyd z Holocaustu) stanowi nie tylko konstruktywne narzędzie dla powszechnego przepracowywania doświadczenia traumy w Rwandzie, ale też wpisując się w narrację „*Never Again*” – przypominającą światu zachodniemu o potrzebie wyciągnięcia wniosków z trudnej lekcji historii XX wieku – w perspektywie globalnej sytuuje postawę rwandyjską jako wręcz modelową.

Dopiero z perspektywy czasu widzę, że powyższe strategie tożsamościowe wypełniają *de facto* postulat Michaela Rothberga, który w ważnej pozycji *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, pisał: „[...] pragnę zaproponować nową perspektywę w badaniach pamięci zbiorowej i jej związku z tożsamością grupową. Czynię to na dwa sposoby: zgłębiam logikę dominujących narracji o pamięci i tożsamości, logikę zero-jedynkową, która zwykle łączy się z rywalizacją oraz odkrywam przeciwtradycję, w której upamiętnianie Zagłady spotyka się ze skutkami kolonializmu, niewolnictwa i niezakończonego procesu dekolonizacji”³⁰². Postulat Rothberga o zaniechanie konkurencji pamięci na rzecz pamięci wspólnej zbudowanej wokół wydarzenia i doświadczenia Zagłady, która może być jednak rozumiana jako przeciwtradycja i stanowić przestrzeń inkluzywną wobec różnych

³⁰² M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa...*, dz. cyt., s. 7.

narracji i pamięci traumatycznych, zdaje się dobrze (afirmatywnie) rezonować z sytuacją rwandyjską. A przynajmniej z potrzebami części środowiska ocalałych.

Biorąc pod uwagę przydatne wątki wynikające z zapożyczeń holokaustowych (np. wzmacnianie modelu pamięci wielokierunkowej), na prośbę jednego z moich świadków/współpracowników (za jego zgodą używając pełnego imienia i nazwiska) chciałabym przedstawić przykład konkretnego dialogu pamięci, dialogu pomiędzy ludobójstwem rwandyjskim a Holokaustem. Otóż dzięki działaniom podjętym wspólnie z Gilbertem Sezirahigą, urodzonym w 1980 roku w prowincji Koyonza na wschodzie kraju, i ocalałym z ludobójstwa, który utracił 78 członków rodzinnego klanu, byłym dyrektorem Miejsca Pamięci w Murambi, a obecnie praktykującym psychologiem w Waszyngtonie w Stanach Zjednoczonych, udało się w latach 2012–2015 zainicjować oficjalną współpracę pomiędzy tą instytucją a Miejscem Pamięci i Muzeum Auschwitz-Birkeanu (PMAB) i rządem rwandyjskim (CNLG). Efektem współpracy była wymiana doświadczeń, na którą złożyły się:

1. organizacja cyklu wykładów na temat historii Holokaustu oraz szkoleń eksperckich w zakresie zarządzania dziedzictwem materialnym w miejscach pamięci, które zostały przeprowadzone m.in. przez dyrektora PMAB, Piotra Cywińskiego;

2. cykl spotkań i szkoleń poświęconych zbrodni rwandyjskiej przeznaczony dla pracowników PMAB, studentów i pracowników Wydziału Prawa i Administracji UW oraz środowiska żydowskiego, które prowadzone były przez Gilberta Sezirahigę w Polsce i na Słowacji w grudniu 2012 roku.

Niewątpliwie, współpraca ta była dla nas wszystkich cennym doświadczeniem i stanowiła zaczyn dla kolejnych projektów, które w latach 2018–2020 mogłam realizować pomiędzy CNLG a polskimi instytucjami kultury³⁰³. Pozytywny wpływ dialogicznej narracji o traumie ludobójczej odczuł też i sam Gilbert. Dzięki zaangażowaniu w dzielenie się na poziomie międzynarodowym rwandyjską historią utraty (zarówno na poziomie świadectwa prywatnego, jak i pamięci kolektywnej) mógł on bowiem wzmocnić swój dobrostan i odbudować swoje własne powojenne życie w neutralnych politycznie, sprzyjających psychologicznemu wzrostowi warunkach, czyli w USA.

³⁰³ M.in. spotkanie „Ludobójcy są wszędzie. Świadectwa z Kambodży, Rwandy i Bośni”, które realizowałam wraz z MKiDN w Żydowskim Instytucie Historycznym im. Emanuela Ringelbluma w 2019 roku. W spotkaniu wzięli udział ocalali z ludobójstwa w Rwandzie, Kambodży i Bośni. Link do videotransmisji: <https://www.youtube.com/watch?v=OsQ6ZtS85cU> (dostęp: 02.03.2022).



Il. 6. Pierwsza strona artykułu poświęconego wizycie Gilberta Sezirahigi w PMAB w 2012 roku.

Artykuł został opublikowany w Czasopiśmie Oś, wydawanym przez Muzeum Auschwitz-Birkenau w styczniu 2013 roku. Dostęp do całego artykułu: <https://docplayer.pl/6083611-Ludobojstwo-w-rwandyzie-historia-i-wymiar-wspolczesny.html> (dostęp: 06.06.2023).

Anatomia traumy

Temat korzyści, potencjalnie wynikających z wyboru tożsamości postholokaustowej przez Rwandyjczyków zostanie pogłębiony w rozdziale IV. To, co jednak ważne dla niniejszego rozdziału, to przede wszystkim ukazanie ograniczeń wynikających z zastosowania mimikry do świata zachodniego (w tym przypadku: *Holocaust borrowings*) jako strategii dominującej. Nie bez przyczyny w cytowanym wcześniej tytule artykułu Davida Mwambariego termin *Vernacular Memory* zostaje rozdzielony (czy wręcz przeciwstawiony) terminowi *the Politics of Memory*. W tym kontekście opisane działania podejmowane na linii CNLG – polskie instytucje kultury i miejsca pamięci wpisują się oczywiście w rwandyjską politykę pamięci czyli narrację opartą na zasadach hilbergowskiej triady. Ofiary (Tutsi) zostają tu rozdzieleni poprzez kategoryzację etniczną od sprawców (Hutu), przy czym moralne prawo do przeżywania traumy posiadają tylko ci pierwsi³⁰⁴. Sytuacja komplikuje się jednak jeszcze bardziej (i w tym miejscu zaczyna się dopiero ujawniać faktyczna potrzeba postulowanej przeze mnie rekontekstualizacji

³⁰⁴ Na ten problem także zwracają uwagę m.in.: Diane Enns w *Identity and Victimhood* (2007), Sean Field w *Beyond 'Healing': Trauma, Oral History and Regeneration* (2010), Phil Clark w *Negotiating Reconciliation in Rwanda: Popular Challenges to the Official Discourse of PostGenocide National Unity* (2014).

fenomenowi traumy w Rwandzie), gdy uświadomimy sobie, jak niewielka grupa osób spełnia kryteria umożliwiające posługiwanie się postholokaustowym skryptem w praktyce życia codziennego. Ci bowiem, którzy mogą sobie na to pozwolić, to ocalali Tutsi, którzy reprezentują określony status społeczny i finansowy (zazwyczaj pracownicy rwandyjskich miejsc pamięci lub przedstawiciele innego rodzaju instytucji rządowych związanych z tematyką genocydu), mówią płynnie w języku angielskim (są w stanie dawać świadectwo ocalenia zagranicznym odbiorcom), i – jak to przypominam – mają wystarczająco „dobry” wygląd³⁰⁵.

Stawiam tu tezę, że trauma ocalałych w Rwandzie, wyrażana za pomocą narzędzi pamięci politycznej, jest najważniejszą reprezentacją dojmującego wydarzenia historycznego. Nie odnosi się ona jednak do antropologicznego (a tym bardziej psychotraumatologicznego) znaczenia doświadczenia traumy, która dotyczyć może różnych jednostek i grup doświadczonych w podobnie bolesny sposób, bez względu na pochodzenie etniczne czy narodowe. Choć dostrzegam realne korzyści płynące z praktyki dyskursu pamięci wielokierunkowej w procesie przepracowywania traumy w Rwandzie, to niestety nie widzę w nich realnego potencjału inkluzywności dla omawianego przeze mnie przypadku.

Odpowiedzią na powyższą kwestię może być proponowana przez Mwarambiego wernakularna perspektywa doświadczenia traumatycznego i posttraumatycznej pamięci. Badacz ten wprowadzając ów paradygmat, już na wstępie zakłada poszerzenie ram dyskursu i dopuszczenie głosów wykluczonych. Zauważa: „*The memory of Hutus, Twa, or those of mixed Hutu and Tutsi background killed in the 1994 genocide, or in other civil wars of 1990s in Rwanda and in the Democratic Republic of the Congo (DRC) is not part of official history*”³⁰⁶. Zgadza się z obserwacją Mwarambiego, że głównym problemem w badaniach nad traumą w Rwandzie jest pominięcie płynnych tożsamości rwandyjskich (Hutu Moderate, rodziny pochodzenia mieszanego) jednak do wymienionych przez niego grup dodają również doświadczenia zwykłych (tzn. nieuprzywilejowanych społecznie) obywateli Tutsi. Uważam bowiem, że tym, co łączy wszystkie te grupy, jest fakt zamieszkiwania podobnie ubogich

³⁰⁵ Używając sformułowania „dobry” wygląd, mam na myśli cechy, które charakteryzują ocalałych Tutsi, którzy wyznaczeni są przez rząd RPF do sprawowania funkcji publicznych. Osoby takie są zazwyczaj: wysokie, o drobnym kościcu, delikatnych rysach twarzy, jaśniejszym od grupy Hutu odcieniu skóry. Często fizjonomia tych ocalałych zostaje określona jako „semicka”, a widoczne blizny, lub brak kończyn stają się w tym przypadku atrybutem, podkreślającym wagę przeżytego doświadczenia traumatycznego.

³⁰⁶ D. Mwambari, *Agaciro...*, dz. cyt., s. 613. „Pamięć o Hutu, Twa i tych, którzy pochodzili z rodzin mieszanych Hutu i Tutsi, a którzy zostali zabici w ludobójstwie w 1994 roku, czy podczas innych wojen domowych toczących się od 1990 roku w Rwandzie i DRK – nie stanowi elementu oficjalnej narracji historycznej” – tłum. M. Wosińska.

rejonów wiejskich, borykania się z podobnymi trudnościami ekonomicznymi oraz niejednoznaczności kryteriów wyglądu zewnętrznego (które na poziomie wernakularnym oznaczają praktyczny brak możliwości anatomicznego odróżnienia od siebie Tutsi od Hutu).

Problem fizjonomii współczesnych Rwandyjczyków nie jest często poruszany w środowisku akademickim. Stanowi pewnego rodzaju tabu, co wydaje się oczywiste o tyle, że wygląd jest z zasady uwikłany w narrację kolonialną, a ta z kolei stanowi jedną z poważniejszych przyczyn genocydu w 1994 roku. W mojej opinii jest to jednak temat zbyt ważny (zwłaszcza w kontekście badań nad traumą), by mógł zostać pominięty. Powracam tutaj do obserwacji poczynionej w podsumowaniu rozdziału II, gdzie stwierdzam, że działalność ICTR umożliwiła nie tylko osądzenie zbrodniarzy, ale także przeniesienie zachodniego obserwatora do świata spektaklu (działającego się na salach rozpraw), w którym ofiara i sprawca byli rozróżniani od siebie na podstawie wpisu w paszporcie i zewnętrznego wyglądu. Jakkolwiek niepokojąca moralnie i intelektualnie jest to myśl, to rozliczając zbrodnie ludobójstwa, trzeba było sięgnąć (jako świat Zachodu) po mechanizmy, które umożliwiły spełnienie kryteriów Konwencji ONZ właśnie dlatego, że przybrały uniform neokolonialny, reesencjalizując znaczenie tożsamości etnicznych.

Problem symbolicznej estetyzacji uczestników wydarzeń ludobójczych obecny jest zresztą także i w samej Rwandzie. I tam również przybiera charakter schizofreniczny: z jednej strony stanowiąc temat praktycznie zakazany, a z drugiej jednak eksponowany. Przywołam tutaj myśl Ankersmita, który – jak wspominałam wcześniej – twierdził, że: „bez reprezentacji, nie byłoby reprezentowanego”³⁰⁷. Taka perspektywa zdaje się dobrze rezonować z postulatami rządu RPF, który przenosząc kategorię estetycznej stosowności ocalałych z ludobójstwa do rangi *sacrum*, odmawia jednocześnie prawa do kształtowania i realizacji podmiotowości na poziomie życia codziennego/prywatnego (bez względu na ich stan zdrowia, kondycję psychosomatyczną, czy emocjonalną). Z racji, iż wymiary życia codziennego stanowią poziomy, które w zasadzie pozostają najistotniejsze dla przekroczenia paradygmatu traumy – nie mogę zgodzić się z zasadnością stosowania kategorii estetycznej jako jakiegokolwiek normy społecznej, kulturowej, psychologicznej, a przede wszystkim – moralnej.

Program polityczny Paula Kagame nosi tytuł „Jedna Rwanda dla wszystkich Rwandyjczyków” (*One Rwanda for all Rwandans*) i znajduje swój prawny wyraz w Konstytucji Republiki Rwandy z 2003 roku oraz w prawie karnym. Artykuł 8. Konstytucji jako

³⁰⁷ F. Ankersmit, *Pamiętając Holocaust...*, dz. cyt., s.16

podstawową zasadę polityczną przyjmuje „likwidację podziałów etnicznych, regionalnych i innych oraz promowanie jedności narodowej”. W Konstytucji pojawiają się również inne, mniej dosłowne, ale podobnie wiążące zabiegi unifikacyjne. Jeden z nich widoczny jest w Artykule 4. i brzmi następująco: „Organizacjom politycznym nie wolno opierać się na rasie, grupie etnicznej, plemieniu, klanie, regionie, płci, religii lub jakimkolwiek innym podziale, który może prowadzić do dyskryminacji. Organizacje polityczne muszą stale odzwierciedlać jedność narodu rwandyjskiego i równość płci [...]”³⁰⁸.

Ponieważ wygląd odegrał istotną rolę w podziale kolonialnym na grupy Tutsi i Hutu, a w okresie przedludobójczej propagandy stał się motywem konstruowanym i rozgrywanym przez polityczny ruch Hutu Power, oczywistym jest, że i dziś używanie, a co więcej – nadużywanie tej kategorii prowadzić by mogło do dyskryminacji. Zauważmy jednak, że kategoria wyglądu nie jest wprost zapisana w Konstytucji. Sądzę, że nie jest to zabieg przypadkowy i pominięcie zapisu stanowi pewnego rodzaju furtkę dla subtelnych podkreśleń uprzywilejowanej przynależności etnicznej obecnej w pamięci politycznej.

Antropolożka Larissa R. Begley czyni podobną obserwację, wskazując na skomplikowaną relację obecności (przy jednoczesnym braku obecności) kategoryzacji etnicznej we współczesnej Rwandzie. Zauważa: „Od czas przejęcia władzy w lipcu 1994 rząd RPF dążył do wyeliminowania tożsamości Hutu i Tutsi z dyskursu publicznego, zastępując dotychczasowe dzielące tożsamości zunifikowaną tożsamością narodową. Ci, którzy używają tożsamości Hutu i Tutsi poza kontekstem ludobójstwa, są uznawani za sympatyków ludobójstwa, negacjonistów i siewców podziałów. Jednakże w kontekście formalnej nazwy ludobójstwa w Rwandzie rola etniczności nie jest problemem. W roku 2008 rwandyjski parlament oficjalnie przemianował rwandyjskie ludobójstwo roku 1994 na ludobójstwo przeciwko Tutsi”³⁰⁹.

Podsumowując, zdaniem Begley (jak również moim) stosowanie kryterium etniczności w Rwandzie XXI wieku może stać się powodem do oskarżeń o ludobójczy negacjonizm,

³⁰⁸ Organic Law No. 16/2003 of 27/06/2003 governing political organizations and politicians: „Political organizations are prohibited from basing themselves on race, ethnic group, tribe, clan, region, sex, religion or any other division which may give rise to discrimination. Political organizations must constantly reflect the unity of the people of Rwanda and gender equality [...]”.
<https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/5440/2733.pdf> (dostęp:15.11.2020).

³⁰⁹ L. Begley, *Survivors get gacaca, we get nothing: Constructing Victimhood in Rwanda, Narratives of Identity in Social Movements, Conflicts and Change*, Landon E. Hancock (ed.), „Research in Social Movements, Conflicts and Change” 2016, vol. 40, Emerald Group Publishing Limited, s. 3.

ale jednocześnie jest to kryterium konieczne dla wytworzenia czytelnego – zarówno dla świata zachodniego, jak i samych mieszkańców Rwandy – komunikatu dotyczącego specyfiki doświadczenia traumatycznego, a także jego celnej dystrybucji jako kapitału symbolicznego. To właśnie na tym poziomie pomocne okazuje się odwołanie do anatomii.

Ocalali z ludobójstwa Tutsi o „dobrym” wyglądzie, to osoby nieprzeciętnie wysokie, szczupłe, o semickich rysach twarzy i jaśniejszym od Hutu odcieniu skóry. Osoby takie pełnią w Rwandzie szereg funkcji publicznych. Począwszy od policji i obsługi lotniska, przez pracowników poczty, po wykładowców akademickich i obsługę zwiedzających w muzeach i miejscach pamięci poświęconych wydarzeniom z 1994 roku. Zwłaszcza ta ostatnia funkcja, związana z zastosowaniem kryterium estetycznej stosowności wobec historii ludobójstwa, jest skrupulatnie koordynowana przez rząd. Kiedy w 2013 i 2014 roku współpracowałam z polskimi reżyserami Joanną Kos-Krauze i Krzysztofem Krauze w ramach preprodukcji poświęconego ludobójstwu filmu *Ptaki śpiewają w Kigali*³¹⁰, dostałam od CNLG jasne wytyczne, w jaki sposób ma być przeprowadzony casting głównych ról aktorskich. W opisie zaproszenia na przesłuchania kandydatów do ról w Kigali (styczeń 2014 roku) podany został, poza tematem filmu, tylko oczekiwany wiek i płeć. Zostałam też poproszona o ścisłą współpracę z rwandyjską reżyserką teatralną Hope Azedą związaną z rwandyjskim Ministerstwem Sportu i Kultury (Ministry of Sports and Culture), która miała zadbać o wysoki poziom aktorskich umiejętności uczestników i odpowiedzialna była za weryfikację precastingowych zgłoszeń. Finalnie na castingu do roli pierwszoplanowej (ocalałej z ludobójstwa Tutsi bohaterki o imieniu Claudine) pojawiły się w większości wysokie szczupłe kobiety o jasnej karnacji i semickiej urodzie. Jednym z nielicznych wyjątków była Eliane Umuhire – aktorka niezwykle piękna, fotogeniczna i zdolna, choć niekoniecznie wpisująca się w kanon *Tutsi look*. Eliane przesłuchanie wygrała, gdyż ostatecznym kryterium okazał się – słuszną decyzją polskich reżyserów – warsztat artystyczny. Problemy pojawiały się dopiero kilka miesięcy później, kiedy okazało się, że Eliane pochodzi z rodziny o mieszanym etnicznie pochodzeniu i nie jest – jak założyli reżyserzy – pełnokrwistą reprezentantką grupy Tutsi o nietypowej urodzie. W konsekwencji, decyzją Joanny Kos-Krauze, Eliane nie wypowiedała się w mediach o swojej przynależności etnicznej i zamiast tego używała zwrotu: aktorka

³¹⁰ Polski film fabularny *Ptaki Śpiewają w Kigali*, reżyseria: Joanna Kos-Krauze, Krzysztof Krauze. Produkcja: Welcome Dreams, Kos Studio. Okres realizacji: 2013–2017, zdjęcia: Rwanda, RPA, Polska. Premiera: wrzesień 2017 roku.

jednego narodu rwandyjskiego³¹¹. Taka strategia miała oczywiście sens z dyplomatycznego i marketingowego punktu widzenia, gdyż do czasu ukończenia filmu konieczne było prowadzenie współpracy z rządem rwandyjskim. Jednak analizując sytuację z poziomu humanistycznego, psychologicznego i artystycznego, uważam, że marginalizacja ważnej części tożsamości aktorki była posunięciem niesłusznym, bo sprowadzającym (po raz kolejny) myślenie o traumie rwandyjskiej do poziomu neokolonialnej reprezentacji. Z rozmów prywatnych przeprowadzonych z Eliane wiem, że konieczność ukrywania płynnej tożsamości była dla niej kłopotliwa i bolesna, zwłaszcza w środowisku najbliższej rodziny. Moja współpraca z reżyserką (Krzysztof Krauze ze względu na bardzo poważny stan zdrowia w połowie 2014 roku nie był już w stanie wykonywać swoich obowiązków) zakończyła się na krótko po zakończeniu etapu preprodukcji.

W stronę dekolonizacji pojęcia traumy

Podsumowując rozważania nad rwandyjską traumą, chciałabym raz jeszcze przywołać postawioną wcześniej tezę: konwencjonalne (zachodnie) rozumienie zjawiska pozycjonuje zazwyczaj to doświadczenie w obrębie przestrzeni tekstualnej/przestrzeni reprezentacji (doświadczenia historycznego/biograficznego), jak również wiąże je (często w sposób bezpośredni) z Zagładą Żydów lub myślą psychoanalityczną (w tym zwłaszcza lacanowską). Dekolonizację (czy też rekontekstualizację) dyskursu traumy rozumiem – zgadzając się, choć czasem nie w pełni, z takimi badaczami jak Michael Rothberg czy Stef Craps – jako krytyczną odpowiedź na powyższe dyskursy, a także na traumatofiliczne postulaty przedstawicieli I fali studiów holokaustowych (*first generation*), którzy wartość traumatycznego podmiotu określali w oparciu o reguły hilbergowskiej triady, zamykając go w przestrzeni wzniosłości, sacrum i niewypowiedzenia (m.in. koncepcja estetycznej stosowności Franka Ankersmita).

Pytanie, które wciąż zadaję sobie jako antropolożka ludobójstwa (pracująca w terenie i stosująca narzędzia etnograficzne) oraz jako badaczka traumy (korzystająca z warsztatu psychotraumatologicznego), brzmi: jakimi – innymi niż literaturoznawcze – narzędziami można analizować traumę tak, aby badany przypadek nadal pozostawał problemem studiów kulturowych (antropologii kultury), a jednocześnie przekraczał zachodni i holokaustowy

³¹¹ Zobacz: <https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53662,22362562,eliane-umuhire-na-co-dzienia-zajmuje-sie-pielegnowaniem.html>; <https://polishdirectors.com/po-ludobojstwie-nie-ma-happy-endow/> (dostęp: 21.07.2023).

paradygmat? Refleksja o potrzebie przekroczenia pojawiła się na mojej drodze badawczej niejako spontanicznie. Była (między innymi) konsekwencją spotkania z Matką E. oraz doktorem Munyandamutsą. Stanowi więc efekt nie tyle czysto naukowego zainteresowania teoriami krytycznymi (postkolonialnymi czy dekolonialnymi), co przede wszystkim skutek empirycznego zderzenia z tzw. teorią ugruntowaną, zakładającą i zalecającą oddolne, wernakularne budowanie koncepcji analitycznych w ścisłej współpracy z badanymi jednostkami i grupami.

Zwrot, który miał miejsce na mojej drodze badawczego upodmiotowienia, określiłabym mianem empirycznego. W głównej mierze polegał on na przeniesieniu doświadczenia traumy z przestrzeni tekstualnej w przestrzeń doświadczenia podmiotowego, ucieleśnionego (*embodied experience*) i przypisanie go konkretnemu ocalałemu. Ciało podmiotu operujące specyficznym (lokalnym/ugruntowanym) językiem „zadaje” pytanie o ograniczenia języka opisu, który stosuję ja jako badaczka tożsamościowo i (w pierwszej kolejności) zawodowo związana ze studiami nad Holokaustem.

Uważam, że to właśnie przestrzeń cielesności/somatyki – do której odwoływała się Maria Orwid – pozornie obnażająca, daje szansę na spotkanie z podmiotowo (antropologicznie) pojmowanym doświadczeniem traumy. Wyczulenie na symptomy/ślady (w domyśle: rany, złamania, blizny, dezintegracje tożsamości prywatnej i społecznej) pozwala bowiem na wprowadzenie szczególnego rodzaju perspektywy oglądu czasu i przestrzeni. Uwaga badacza, przy jednoczesnej świadomości źródła zaburzeń (źródła historycznego/przeszłego), skierowana zostaje w stronę empirii czasu i krajobrazu teraźniejszego, a przede wszystkim bezpośredniej relacji z badanym podmiotem – ocalałym i jego ciałem. Dostrzegam tu interesujące pokrewieństwo obserwacji klinicznej z praktyką etnograficzną. Problem ze stosowaniem zachodniej wiedzy do refleksji nad traumatycznym doświadczeniem rwandyjskim (czy jakimkolwiek innym) wiąże więc nie tyle z próbą stawiania diagnoz medycznych czy psychotraumatologicznych (np. identyfikacji objawów PTSD – stresu pourazowego u ocalałych), co raczej z próbami ich kulturowej (a co za tym idzie: etycznej, moralnej i politycznej) dekolonizacji.

Sądzę, że warto wrócić tu ponownie do pojęcia traumy. Psycholodzy zdefiniowali je jako pewnego rodzaju stan/kondycję człowieka, będące następstwem przeżycia wydarzenia o charakterze traumatycznym, a więc takiego, które charakteryzuje się obecnością stresora pochodzącego spoza zakresu normalnych, codziennych ludzkich przeżyć. Ludobójstwo oczywiście podlega tej charakterystyce, ale do wydarzeń traumatycznych należą również:

wojna jako taka, tortury, klęski żywiołowe, katastrofy komunikacyjne (warto zaznaczyć, że jedną z pierwszych koncepcji traumy Sigmund Freud wyprowadził właśnie z psychoanalitycznej analizy pierwszych wielkich katastrof kolejowych). Trauma to reakcja na przemoc fizyczną (np. gwałt/molestowanie seksualne), ale także: nagłą śmierć bliskiej osoby, bycie świadkiem zabójstwa, wypadku czy po prostu przebywanie dłużej niż kilka dni w sytuacji wysokiego emocjonalnego napięcia. Trauma jako odpowiedź na uraz dotyczyć może nas wszystkich. Na poziomie ciała i jego fizjologii różni ludzie mogą mieć podobne symptomy, od nadprodukcji adrenaliny i kortyzolu, które powodują bezsenność, drażliwość, dysocjacje i intruzywne wspomnienia (*flashback*), poprzez objawy neurologiczne, depresję i manię, zaburzenia psychotyczne, koszmary nocne, silne pobudzenie, apatię, do skłonności do używek. Za traumatyczne uznać więc możemy różne przypadki w różnych szerokościach geograficznych, ale sposób reakcji na stresor (a co za tym idzie, także i indywidualna odporność/rezyliencja, zdolność do odbudowy) pozostaje zawsze (i na szczęście) kwestią indywidualnych uwarunkowań psychicznych, intelektualnych, środowiskowych, a nawet genetycznych. Przypadek traumy rwandyjskiej uznawany bywa przez niektórych badaczy za szczególnie rezyliencyjny, przez co zaliczany jest do *post-traumatic growth*.

Teoria wzrostu potraumatycznego nominalnie ugruntowana została w psychologii na początku lat 90. XX wieku. Termin po raz pierwszy użyty został w 1996 roku przez Richarda G. Tedeschiego i Lawrence'a G. Calhouna w artykule *The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the positive legacy of trauma*³¹². Nie oznacza to jednak, że zjawisko nie było odnotowywane przez psychologów wcześniej. Na istnienie pozytywnych aspektów transformacji podmiotu w obliczu traumy wskazuje m.in. ocalały z Zagłady Żydów psychiatra i psychoterapeuta Viktor Frankl w swoich wczesnych pracach (a zwłaszcza w wydanej w 1946 roku *Człowiek w poszukiwaniu sensu*). Wzrost potraumatyczny zarówno w ujęciu Frankla, jak i w późniejszych badaniach³¹³, oznacza zespół kompetencji (obserwowany u poszczególnych jednostek czy grup) do rozwijania nowych konstruktów psychologicznych lub/i budowania nowych sposobów funkcjonowania społecznego, które uznane zostają za lepsze od poprzednich, przedtraumatycznych modeli. Badania wskazują, że wzrost może być dostrzegany w obszarach takich jak samoocena (w tym poczucie autonomii

³¹² R. G. Tedeschi, L. G. Calhoun, *The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the positive legacy of trauma*, "Journal of Traumatic Stress" 1996, 9(3), s. 455–471.

³¹³ R. G. Tedeschi, L. G. Calhoun, *The Post-Traumatic...*, dz. cyt.; S. Joseph, P. A. Linley (Eds.), *Trauma, recovery, and growth: Positive psychological perspectives on posttraumatic stress*, ed. John Wiley & Sons Inc, 2008; T. Weiss, R. Berger, *Posttraumatic Growth and Culturally Competent Practice: Lessons Learned from Around the Globe*, New Jersey 2010.

i samodzielności), relacje międzyludzkie (w tym wzmocnienie zdolności do współczucia i empatii) czy też filozofia życia (odnalezienie poczucia sensu życia, większe uznanie dla wartości życia i zdrowia, pogłębienie świadomości duchowej lub religijnej).

Rozwój teorii wzrostu potraumatycznego w końcu XX wieku wiąże z koniecznością zmierzenia się zachodnich psychologów i psychiatrów z faktem zaistnienia (w skali międzynarodowej) powszechnie podzielanego doświadczenia traumatycznego będącego wynikiem zbrodni ludobójczych w Bośni i Rwandzie, jak również z koniecznością osądzenia tych zbrodni przez międzynarodowe trybunały karne. Za tym idzie wzmożona potrzeba pracy ze świadkami i ocalałymi w dłuższej perspektywie czasowej, która oznacza nie tylko historię, przeszłość czy praktyki komemoracyjne, ale przede wszystkim teraźniejszość, przyszłość i prewencję. Pozytywne rekonstrukcje tożsamości, zarówno na poziomie prywatnym, jak i narodowym, zainteresowały antropologów, socjologów i politologów obserwujących zmagania krajów postludobójczych z nową rzeczywistością geopolityczną. Zwłaszcza Rwanda, która na poziomie dyskursu publicznego uznana została za wręcz modelowy przykład kraju radzącego sobie z odbudową społeczną i ekonomiczną po ludobójstwie, stała się polem eksploracji badawczej³¹⁴.

Analizując stan badań nad *post-traumatic growth* w Rwandzie, chciałabym podkreślić, że mają one jednak swoje neokolonialne cechy. O ile – jak zawężenie tematyki wydarzeń przemocy wzajemnej pomiędzy grupami Tutsi i Hutu do 1994 roku czy zastosowanie kategoryzacji etnicznej jako fundamentalnej dla rozdania ról ofiar i sprawców uznają za nieadekwatne w ramach stosowanego przeze mnie dyskursu antropologii ludobójstwa – o tyle jednak i (niestety) badania afirmujące wzrost potraumatyczny budzą we mnie pewne wątpliwości. Z jednej strony doceniam metodologiczną wartość wprowadzenia kategorii *post-traumatic growth* do refleksji nad rwandyjskim ludobójstwem. Umożliwia ona bowiem odejście od koncepcji traumatofilicznych na rzecz ekspozycji podmiotu sprawczego ocalałych. Z drugiej jednak strony zwyczajowo łączona przez badaczy ze wzrostem potraumatycznym realizowana przez obecny rząd rwandyjski profilaktyka psychoterapeutyczna (a dokładniej: prowadzenie różnego rodzaju oficjalnych działań społeczno-kulturalnych i komemoracyjnych, które w założeniu mają dobrze wpływać na stan ducha narodu rwandyjskiego) pozostaje dostępna tylko dla jednej grupy – Tutsi. Postludobójcze działania rządu prezydenta Paula

³¹⁴ C. Williamson Sinalo, *Rwanda After...*, dz. cyt.; L. Blackie, N. Hitchcott, *'I am Rwandan': Unity and Reconciliation in Post-Genocide Rwanda*, "Genocide Studies and Prevention: an International Journal" 2018, vol.12, iss.1.

Kagame nie mają ani charakteru egalitarnego, ani demokratycznego. Pomimo pasma sukcesów ekonomicznych Rwanda pozostaje krajem, w którym napięcia społeczne i polityczne ujarzmiane są za pomocą scentralizowanego aparatu władzy państwowej, a wolność słowa i ekspresji tożsamości zwykłych obywateli (bez względu na ich pochodzenie etniczne) jest ograniczana.

Przyznając, że nie mogę całkowicie uwierzyć w rwandyjski *post-traumatic growth* (bo jest elitarny, a nie egalitarny), to widzę jednak siłę podmiotów sprawczych, które potrafią emancypować się zarówno z narracji zachodnich, jak i z rwandyjskiej polityki pamięci. Metody etnograficzne z zasady kierują nas w stronę empirii – praktyki terenowej, czyli prowadzenia obserwacji uczestniczącej i wywiadów etnograficznych, jak również wymagają integracji źródeł zastanych (tekstów naukowych i ich interpretacji, materiałów archiwalnych, dokumentów prywatnych) z wiedzą wywołaną (z postawami, zachowaniami i narracjami społeczności lokalnej obserwowanej w terenie). Jednakże etnograf badający zjawisko traumy, który pracuje blisko tego, co endemiczne (zwłaszcza w krajobrazie postkonfliktowym), poza dostrzeżeniem wielowymiarowości zjawiska traumy i sposobów reprezentacji jej doświadczenia, postawiony zostaje przed jeszcze jednym zadaniem. Byłaby nim próba dostrzeżenia znaczącej (a nie tylko „obnażającej”) siły pozanarracyjnego świadectwa ciała w konkretnym, rzeczywistym czasie, oraz stojącej za tym siły podmiotu sprawczego (patrz: przypadek Matki E.).

Używając zwrotu „czas rzeczywisty”, przeciwstawiam go traumatofilicznemu „czasowi wyobrażonemu”, zwłaszcza przez badaczy zachodnich. Przykładem mogą być tu rozważania Franka Ankersmita, który proponował, aby doświadczenie Zagłady rozumieć jako „chorobę psychiczną” czyli stan, który rozpatrywać można jako estetycznie stosowny dzięki wyniesieniu go poza porządek normalności. Uważam, że doświadczenie Zagłady kształtuje także potraumatyczny, zwykły dzień codzienny, czyli czas, który pomimo tego, iż upływa w krajobrazie „naznaczonym” (*landscape under pressure*), to daje też szansę na podjęcie prób integracji rozbitego przemocą „ja” na przekór dojmującej przeszłości. Jest to bowiem czas, który poprzez swoją zwyczajność umożliwia poznanie przez współuczestnictwo, czy też we współodczuwaniu.

Podstawowym założeniem w diagnostyce, jak i w terapii traumy jest próba zbudowania pomostu pomiędzy przeszłym doświadczeniem a jego teraźniejszą ekspozycją. Jak pokazuje przykład Matki E., dopiero dostrzeżenie możliwości rezyliencji/kompetencji symbolizacyjnych zranionego podmiotu pozwala wydzielić z jego skrzywdzonej pamięci taką nową przestrzeń,

która umożliwia przepracowanie traumatycznego doświadczenia. W trakcie każdego spotkania, którego celem jest antropologiczne lub/i psychologiczne rozpoznanie doświadczenia urazu, porozumienie osoby świadczącej i słuchającej (czy też: etnografa, badanego/pacjenta i terapeuty) możliwe jest więc tylko w teraźniejszości i cielesnej obecności, a nie w dysocjującej przestrzeni pozaempirycznej wzniosłości.

W pracy *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej* kulturoznawczyni Dorota Wolska przywołuje i analizuje koncepcję etnograficznego czasu teraźniejszego duńskiej antropolożki Kirsten Hastrup. Ich rozważania uważam za cenne, gdyż wskazują na możliwość prowadzenia badań nad traumą w sposób alternatywny – przekraczający dyskurs traumatofiliczny i skierowany ku realnemu podmiotowi (a nie wyobrażonemu podmiotowi reprezentacji historycznej). Hastrup pisze: „Etnograficzny czas teraźniejszy jest konstruktem narracyjnym, który w sposób oczywisty nie jest reprezentacją prawdy o beczasowości obcego. Wiemy, że obcy ma charakter historyczny, jak każdy inny człowiek. Jednak łączące się z badaniami terenowymi *bycie pomiędzy* oraz fakt, że etnograf dzieli z obcymi ich czas, sprawia, że etnografia wymyka się zwykłym kategoriom historycznym”³¹⁵.

Interpretując słowa Hastrup, Wolska dodaje, że etnograficzny czas teraźniejszy nie jest ahistoryczny, ale pozahistoryczny. I choć nie jest oczywistym, że etnograf uczestniczy w rzeczywistości badanych, to jednak buduje narrację: „z wnętrza ich czasoprzestrzeni i spotkania”, a konstruowany przez niego etnograficzny czas teraźniejszy staje się czasem wspólnych społecznych doświadczeń, które mogą być podstawą wiedzy antropologicznej. Podmiotowego doświadczenia traumy, nawet gdybyśmy chcieli, nie uda się zamknąć w sztywnych ramach historycznych czy interpretacji sekundarnej (zapośredniczonej). Prowadzenie refleksji w przestrzeni reprezentacji wydarzenia historycznego tylko pozornie daje lepszą szansę na jego pogłębioną, krytyczną analizę. W rzeczywistości często pomaga „zakrywać” ranę konkretnego podmiotu i – przenosząc uwagę odbiorcy z gramatyki języka ofiary na dyskurs akademicki – niejako legitymizuje język opisu stosowany przez badacza. Sekundarność świadczenia w konsekwencji sprawia, że ciało, które faktycznie odniosło ranę zostaje wyłączone (jako podmiot sprawczy) z traumatycznego dyskursu (w tym, co istotne – także i holokaustowego), a właścicielem doświadczenia zostaje sam badacz.

³¹⁵ D. Wolska, *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, wyd. Universitas, Kraków 2012, s. 173–174.

Jest rzeczą zrozumiałą, że zjawisko traumy interpretujemy językiem, który znamy i który wydaje nam się bliski lub adekwatny. Pomijamy jednak istotę problemu, który tutaj dostrzegam – gramatykę języka ofiary. Język narracji etnograficznych nie jest przecież językiem ofiar. Zrozumienie ich języka wymagałoby raczej swoistego odwrócenia paradygmatu, a tym samym stworzenia takiego dyskursu krytycznego w obszarze studiów nad traumą, który pozwalałby w pełni wybrzmieć językom oddającym doświadczenie badanych.

Rozdział IV

„Ocalały” jako kategoria sprawcza

M.W.: Ile masz lat, C.?

C.B.: Urodziłam się w 1976 roku.

M.W.: Czyli w trakcie ludobójstwa miałaś 18 lat...

C.B.: W trakcie ludobójstwa był 1994 rok.

M.W.: Nie lubisz mówić o swoim wieku. Ale wyglądasz bardzo młodo. Bardzo ładnie.

C.B.: Dziękuję (C. śmieje się). Dbam o siebie. Staram się, jak mogę. Pracuję w szkole, więc muszę dobrze wyglądać. Taka rozumiesz... trochę funkcja publiczna. Jakoś mi się udało.

M.W.: Powiedz C., czy ktoś o ciebie dbał po 1994 roku? Zakon? Rodzina?

C.B.: Na wojnie byłam dorosła i po wojnie... tym bardziej. Nie trzeba było dbać jakoś bardzo. Ale jeśli już pytasz, to ja raczej dbałam. O brata.

M.W.: O młodszego brata?

C.B.: O starszego... Dbałam o starszego brata. I wciąż dbam. Nie ma nikogo więcej.

M.W.: Przykro mi, C. Co robi twój starszy brat?

C.B.: Mój brat jest w więzieniu.

M.W.: Czekaj... nie rozumiem... to znaczy rozumiem, że coś mu się przytrafiło po 1994?

C.B.: Rozumiesz, rozumiesz (śmieje się). Tak, coś się z nim wydarzyło po 1994 roku. Dlatego wstąpiłam do zakonu. Po wojnie. Żeby nie być sama. I żeby mieć pieniądze. Więzienie jest w Rwandzie drogie, jak pewnie słyszałaś.

M.W.: C., nie wiedziałam o sytuacji twojego brata, jest mi bardzo przykro. Rozumiem, że płacisz za jego jedzenie? Za tak jakby utrzymanie? Mam nadzieję, że niedługo go wypuszczą.

C.B.: Tak. Żeby O. nie był głodny, to moje zmartwienie. Choć... nie, to nie zmartwienie... źle to ujęłam. Kocham go, więc to nie zmartwienie. Czy go wypuszczą... to jest niestety skomplikowane. Nie wiem. Mam nadzieję, że niedługo.

M.W.: Czy miałaś dużą rodzinę, przed wojną?

C.B.: Miałam mamę, tatę, siostry... razem była nas siódemka.

M.W.: Czy wiesz, co się z nimi stało?

C.B.: Zostali zabici.

M.W.: Czy wiesz, gdzie są pochowani?

C.B.: Nie... choć czasem wyobrażam sobie, gdzie by to mogło być.

M.W.: Teoretycznie możesz sprawdzić w CNLG albo w archiwum *gacaca*...

C.B.: (Milczy dłuższą chwilę). Teoretycznie to ja się nie mogę do nich zgłosić. A praktycznie, to i tak nie chcę.

M.W.: Rozumiem, że możesz nie chcieć. To emocjonalne obciążenie, takie powroty do przeszłości. Ale dlaczego nie możesz? Jeśli chcesz, skontaktuję się z kim trzeba, to naprawdę można zorganizować. (Milczę). Chyba że... ty jesteś Hutu, prawda?

C.B.: (Odpowiada po chwili). Tak. Teoretycznie jestem Hutu. To nie jest tajemnica. Tutaj wszyscy wiedzą. W szkole, na misji. Zrozumiesz, niedługo.

M.W.: I twoja rodzina zginęła w 1994 roku?

C.B.: Tak, moja rodzina zginęła w trakcie ludobójstwa.

Data i miejsce wywiadu: 9 października 2010 roku, misja katolicka Gikondo, Kigali, Rwanda³¹⁶.

We wcześniejszych rozdziałach wykazałam, jak istotne znaczenie dla rozumienia ludobójstwa rwandyjskiego ma wpisanie wydarzeń w ramy procesualne, zarówno na poziomie historycznym (rozdział II – *Ludobójstwo w Rwandzie. Ocalenie poza kategoriami*), emocjonalnym (rozdział III – *Doświadczenie traumatyczne w Rwandzie*), jak i reprezentacji intelektualnych (rozdział I – *Ludobójstwo w perspektywie antropologicznej*). Zakładam, że dopiero obraz uwzględniający szerokie perspektywy czasowe aktu ludobójczego oraz jego relacyjność wobec zachodnich norm prawnych i moralnych (w tym relacyjność wobec wydarzenia Zagłady Żydów, które w zdecydowany sposób wpłynęło i wpływa na postrzeganie innych zbrodni przeciwko ludzkości) umożliwi uchwycenie swoistych cech współczesnej posttraumatycznej tożsamości Rwandyjczyków. Jedną z ważniejszych cech jest wspomniana wcześniej płynność (tożsamości etnicznych i politycznych), która z jednej strony oznacza szczególnego rodzaju rezyliencję (*flexibility*), umożliwiającą łatwiejszą adaptację do postkryzysowych warunków społecznych i geopolitycznych, ale z drugiej wiąże się

³¹⁶ Wywiad przeprowadzony został w języku angielskim. Informatorka C.B., to siostra zakonna pochodzenia rwandyjskiego, nauczycielka angielskiego w przyklasztornej szkole podstawowej. Transkrypcja wywiadu z języka angielskiego na język polski dokonana została w dniu 4 listopada 2016 roku.

Wywiad z C.B. jest jedynym – poza rozmową ekspercką z pracownikiem uniwersytetu w Kigali – który posiadam w zapisie audio, a który był realizowany w terenie. Pomimo iż w trakcie pierwszego pobytu badawczego prócz rozmowy z C.B. udało mi się przeprowadzić i zarejestrować także i inne rozmowy, to podczas podróży powrotnej do Polski (w listopadzie 2010 roku) zabrano mi dyktafon na lotnisku w Kigali, a zapisane na nim dane usunięto. Wywiad z C.B., jak również wywiad z P.R., udało mi się zgrać wcześniej na dysk zewnętrzny. Podczas kolejnych badań terenowych korzystałam wielokrotnie z dyktafonu, kamery i aparatu fotograficznego. Jednak używałam ich do rejestracji wydarzeń publicznych, takich jak: oficjalne praktyki komemoracyjne, wydarzenia artystyczne, praktyki religijne itp. Ze względu na potrzebę ochrony danych moich informatorów, wszystkie indywidualnie prowadzone przeze mnie wywiady zapisywałam w notatniku lub też dokonywałam ich streszczenia w formie notatek terenowych. W tym kontekście wywiad z C.B. ma dla mnie charakter symboliczny. Nie tylko dlatego, że jest to jedyny wywiad biograficzny, którego nagranie udało się uchronić, ale również dlatego, że C.B. kierowała odwagą (której znaczenia w trakcie nagrywania rozmowy jeszcze nie rozumiałam) określenia swojej przynależności etnicznej, jak i samej rejestracji nagrania.

z podatnością na zranienie (*vulnerability*) w momencie samego kryzysu. Kryzysu, który – przypomnę – w przypadku rwandyjskim oznaczał dokonywanie mordów w ramach rodzin o mieszanym/niedookreślonym pochodzeniu etnicznym i politycznym.

Tożsamościowe strategie oparte na płynności, a dające się zaobserwować w społeczeństwie rwandyjskim w szczególnie interesującym mnie okresie postludobójczym, zaprzeczają jedynie właściwej figurze pamięci, budowanej na reesencjalizacji tożsamości etnicznej (a tym samym legitymizacji podmiotów Tutsi jako legalnych ofiar). Strategie te jednak zachowują swój potencjał „uzdrawiający” o tyle, o ile stwarzają przestrzeń na przepracowanie traumatycznej pamięci dla obydwu grup doświadczonych ludobójstwem (Tutsi i Hutu Moderate). Być może to właśnie dlatego w narodowym dyskursie rwandyjskim takie strategie mają charakter nieoficjalny, wernakularny. A w związku z tym często pozostają niedostrzeżone także przez badaczy zachodnich. Drugim powodem niedoceny znaczenia praktyk ponadetnicznych jako form terapii społecznej jest powszechna akceptacja założenia, iż bezpieczeństwo współczesnej Rwandy opiera się i trwać może dzięki politycznemu programowi Paula Kagame, a odstępianie od niego grozić może wybuchem kolejnej wojny domowej. Stąd też dominujące i atrakcyjne pozostają strategie grup i jednostek, które wybierają reesencjalizację tożsamości Tutsi, dostrzegając w nich potencjał dla wygodnego, bezpiecznego funkcjonowania.

Stawiam tutaj tezę, że strategia płynności, czy też swoistego rozdrobnienia tożsamości³¹⁷, tylko pozornie utrudnia skuteczne przepracowanie narodowej, kolektywnej traumy. Nawiązuję tutaj do tekstu *Przeciw rozdrobnieniu* Charlesa Taylora, do którego chciałabym podejść komplementarnie/uzupełniająco. Badacz, chociaż odnosi się do procesów społecznych i politycznych świata Zachodu, to wskazuje na zjawiska, które uznaje za uniwersalne, m.in.: powszechny problem braku identyfikacji politycznej i społecznej. Problem ten zdaniem Taylora jest wynikiem atomistycznego światopoglądu i skutkować może – w dłuższej perspektywie – brakiem społecznej aktywności obywatelskiej, w tym: brakiem możliwości tworzenia skutecznych ruchów oporu w momencie zagrożenia dyktaturą. W ujęciu Taylora rozdrobnienie nie stanowi więc korzystnego mechanizmu społecznego. Zgadza się z zasadniczą tezą badacza, dostrzegając (również jako psychotraumatolożka) potencjalne ryzyko osłabienia sprawczości podmiotów w obliczu postępujących procesów tożsamościowego rozproszenia czy dezintegracji. Jednakże w przypadku Rwandy

³¹⁷ Ch. Taylor, *Przeciw rozdrobnieniu*, w: *Etyka Autentyczności*, Kraków 1996, s. 111–113.

– w społeczeństwie, w którym zaobserwować możemy działanie procesów nie tylko postkolonialnych, neokolonialnych, ale i autoneokolonialnych – dużo bardziej problematycznym, niż tożsamościowe rozdrobnienie, okazuje się być zjawisko przeciwne, a mianowicie: reesencjalizacja tożsamości narodowej i społecznej.

Zauważam, że w przypadku rwandyjskim to właśnie dopuszczenie do głosu ofiar przemocy, które są rozproszone w swojej etnicznej i politycznej autoidentyfikacji, a co za tym idzie często wykluczone z dyskursu publicznego, umożliwić może w dłuższej perspektywie realne pojednanie pomiędzy grupami Tutsi i Hutu. Pozostając niezabliźnioną raną od prawie 30 lat, doświadczenie pominiętych w „konkursie pamięci traumatycznej” (grup takich, jak m.in. Hutu Moderate), niesie bowiem ryzyko kolejnego wybuchu przemocy wewnątrz kraju. Wskaźnikiem obecnego wzrostu represji są m.in. liczniejsze zabójstwa dokonywane w XXI wieku przez RPF na oponentach politycznych bez względu na ich etniczne pochodzenie³¹⁸, a także brak wolności słowa – ofiarami stają się także niezależni dziennikarze i badacze rwandyjscy³¹⁹.

Stawiam też inną tezę: jako antropolożka badająca zjawisko traumy nie tylko za pośrednictwem jakościowych metod badań, ale także narzędzi psychotraumatologicznych, dostrzegam niebagatelne znaczenie możliwości integracji (konstruktywnej reesencjalizacji³²⁰) „ja” podmiotu indywidualnego, rozbitego po wydarzeniu traumatycznym. Integracja ta może następować poprzez m.in. próby wytwarzania spójnej narracji biograficznej w terażniejszości. Przykładem mogą być opisane w rozdziałach II, III oraz niniejszym historii badanych przeze mnie świadków C.U.D., Matki E., jak i cytowanej na wstępie niniejszego rozdziału C.B. Posttraumatyczna natarczywa i dojmująca płynność tożsamości realizowana świadomie albo podświadomie na poziomie jednostki (psychotraumatologia nazywa taki stan: rozbiciem, dysocjacją, fugą lub depersonalizacją) stanowić może źródło lęków egzystencjalnych wpływających na kondycję psychiczną i psychosomatyczną. W takich warunkach płynność ma więc charakter strukturalnie ugruntowanego mechanizmu obronnego i nie jest korzystna dla wewnętrznych procesów reparacyjnych. Można by zatem zadać tu pytanie: czy dla reparacji indywidualnej potrzebna jest reesencjalizacja tożsamości jednostki? Sądzę, że tak, ale

³¹⁸ M. Wrong, *Do Not Disturb. The Story of a Political Murder and an African Regime Gone Bad*, ed. PublicAffairs 2021.

³¹⁹ A. Sundaram, *Złe wieści. Ostatni niezależni dziennikarze w Rwandzie*, wyd. Czarne, Wołowiec 2016.

³²⁰ W tym ujęciu moja obserwacja wpisuje się w postulat Charlesa Taylora „przeciw rozdrobnieniu”, zobacz: Ch. Taylor, *Przeciw rozdrobnieniu...*, dz. cyt.

w przypadku rwandyjskim będzie ona miała moc terapeutyczną wówczas, gdy nie będzie motywowana interesami politycznymi i etnicznymi.

W przytaczanym na wstępie rozdziału fragmencie rozmowy ze świadkiem C.B. mamy wyraźny przykład takiej postawy. Siłą zdrowego podmiotu C.B. jest zdolność wypowiedzenia prawdy o sobie samej; prawdy, która nie jest tajemnicą, nawet jeśli dotyczy pochodzenia (C.B.: „Tak. Teoretycznie jestem Hutu. To nie jest tajemnica. Tutaj wszyscy wiedzą. W szkole, na misji”). Prawdy, która jeśli stanowi bolesną tajemnicę (odsłoniętą przed rozmówcą), to przede wszystkim dlatego, że dotyczy czegoś bardziej fundamentalnego niż pochodzenie etniczne. Dotyczy mianowicie historii utraty najbliższych i własnego ocalenia; historii, która łączy prawie wszystkich współczesnych Rwandyjczyków i w takim ujęciu staje się traumatycznym doświadczeniem ponadetnicznym oraz ponadpolitycznym.

W niniejszym rozdziale, biorąc pod uwagę moje wcześniejsze rozważania (w tym dotyczące zapożyczeń z dyskursu holokaustowego), przyjrzę się bliżej współczesnym teoriom tożsamości, które choć ugruntowane w humanistyce zachodniej, to rezonują z rwandyjskimi realiami. Odwołam się także do wernakularnej koncepcji Davida Mwambariego³²¹, która wpisując się w studia dekolonialne, wskazuje na znaczenie *agaciro* (fenomenowi rwandyjskiego, ale – jak wskazuje badacz – obecnego także w szerzej pojmowanej filozofii afrykańskiej) w dyskursie zachodnim tłumaczonego za pośrednictwem pojęć takich jak: godność, szacunek do siebie samego oraz poczucie własnej wartości³²².

Tożsamość, podmiotowość, sprawczość

W klasycznej pracy *Studia kulturowe. Teoria i praktyka* Chris Barker odróżnił od siebie tożsamość kulturową (*cultural identity*), tożsamość narodową (*national identity*), tożsamość społeczną (*social identity*), tożsamość własną (*self-identity*) oraz podmiotowość (*subjectivity*). Nie definiuje on precyzyjnie samego pojęcia podmiotowości, jednak ukazuje jej znaczenie i wartość w relacjach z szeroko pojętymi procesami tożsamościowymi. Zauważa, że podmiotowość (którą można uważać za swoisty dyskurs wewnętrzny) nie jest wobec wymienionych powyżej tożsamości równorzędna, lecz wraz z dyskursem zewnętrznym stanowi element je konstytuujący. Jak pisze:

³²¹ D. Mwambari, *Agaciro...*, dz. cyt.

³²² Tamże, s. 613.

„Tożsamość to przejaw tymczasowej stabilizacji znaczenia, czy też opisu samego siebie, z którym dana osoba identyfikuje się emocjonalnie. Tożsamość stanowi raczej proces stawania się, niż byt ustalony i dotyczy łączenia bądź «zszywania» ze sobą dyskursywnego «zewnątrza» z «wewnętrznymi» procesami podmiotowości”³²³.

Wskazując na czasowy (procesualny) wymiar tożsamości, badacz zaznacza, że jej chwilowa stabilizacja jest możliwa właśnie na poziomie podmiotu. Barker pisze: „Pojęcie to [tożsamość – M.W.] odnosi się do punktów tymczasowego zaczepienia na pozycjach podmiotu, tworzonych w obrębie praktyk dyskursywnych”³²⁴. Jak wyjaśnia dalej – niemożliwe jest zatem posiadanie tożsamości (*identity*) bez podmiotowości (*subjectivity*), jak również niemożliwe jest posiadanie podmiotowości bez konfrontacji z dyskursem zewnętrznym (który często – czego wyraźnym przykładem jest przypadek rwandyjski – bywa opresyjny). Jak wyjaśnia dalej Barker: „Podmiotowość to stan i proces bycia osobą lub posiadania pewnej tożsamości. W obrębie studiów kulturowych podmiotowość postrzega się często – za Foucaultem – jako «skutek» dyskursu, co wynika z faktu, że jest ona następstwem pozycji podmiotu, które dyskurs nakazuje nam przyjąć. Podmiotowość odnosi się do cech sprawczości i tożsamości, które dyskursywne pozycje podmiotu udostępniają podmiotowi mówiącemu”³²⁵.

Powyzsza obserwacja jest o tyle istotna dla badanego przeze mnie problemu tożsamości ocalałych z ludobójstwa w Rwandzie, że wskazuje na niemożność oddzielenia praktyk podmiotowych od wpływów zewnętrznych, które oznaczają m.in. przejmowanie zapożyczeń holokaustowych, stawanie w opozycji wobec nich (jak wskazują moje badania jest to rzadsze zjawisko, niemniej zakładam istnienie i takich postaw) oraz wpisywanie się w tożsamość etniczną jako strategię bezpieczeństwa. Na związek dyskursu zewnętrznego i dialogu wewnętrznego zwraca także uwagę David Mwambari, wskazując na elitarność czy wręcz opresyjność pamięci o ludobójstwie Tutsi we współczesnym krajobrazie rwandyjskim, który teoretycznie powinien pozostawać przestrzenią odbudowy całego narodu³²⁶. Badacz zauważa jednak, że zderzenie się zwykłych Rwandyjczyków z upolitycznioną pamięcią traumatyczną niekoniecznie pozbawia ich szansy na odbudowę tożsamości. Zderzenie to czasem wręcz zachęca do poszukiwania podmiotowości, ale w sposób alternatywny, wyrażając się m.in. w manifestacji żałoby po zmarłych, których ofiara nie wpisuje się w estetykę i etykę programu Paula Kagame. Jak pisze Mwambari: „*One of the ways we can examine how ordinary*

³²³ Ch. Barker, *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, wyd. UJ, Kraków 2005, s. 525.

³²⁴ Tamże, s. 525.

³²⁵ Tamże, s. 526.

³²⁶ D. Mwambari, *Agaciro...*, dz. cyt., s. 618.

*Rwandans employ Agaciro in mourning practices is to examine stories of the families of the missing*³²⁷.

Agaciro – według badacza – to nie tylko fenomen kulturowy czy perspektywa filozoficzna, ale zarazem system wartości i szczególna praktyka życiowa. Podstawą tej praktyki jest wewnętrzna potrzeba ochrony godności własnej, oraz godności członków (żywych, zmarłych lub zaginionych) wspólnoty, którą się tworzy i do której się należy. Co ważne, działania podejmowane z pozycji *agaciro* stać się mogą narzędziem przeciwdziałania hegemonii, a tym samym mają charakter inkluzywny. Mwambari wyjaśnia:

*„Agaciro is complex and multi-layered, and is used to address the past amongst Rwandans. In Rwandan culture, it can speak to one’s self-worth, asserting one’s agency and dignity, but it can also be used to explain the value given to humans: the living, the missing, and the dead. It is central to collective relationship-building and continuity of life among the living, the missing, and the dead. Agaciro is not owned. Rather it is an endeavour; it is fought for and situated in particular histories of struggle against hegemonic powers*³²⁸.

Czy *agaciro* może być równoważne ze strategią tożsamościową? Choć Mwambari nie daje jasnej odpowiedzi, to wskazuje, że jest to perspektywa nie tyle „nadana” czy „posiadana” (*owned*), ale również wynikająca z potrzeby dążenia jednostki do doskonałości. W tym znaczeniu termin ten odzwierciedla przekonania Barkera wskazującego na procesualny charakter tożsamości, która ugruntowana jest w poczuciu podmiotowości. To, co istotne dla prowadzonych przeze mnie rozważań, to ponadetniczny wymiar *agaciro*, którego źródeł doszukiwać się można w rwandyjskich praktykach kulturowych czasu prekolonialnego.

Cytowany wcześniej fragment wywiadu ze świadkiem C.B. jest przykładem zachowawczej, ale jednocześnie klarownej próby mówienia o sobie i swoich najbliższych (w tym: zmarłych) z perspektywy *agaciro*. Potwierdza to wyrażona przez informatorkę zgoda

³²⁷ D. Mwambari, *Agaciro...*, dz. cyt., s. 622. „Jednym ze sposobów, w jaki możemy zbadać, w jaki sposób zwykli Rwandyjczycy wykorzystują *agaciro* w praktykach żałoby, jest prześledzenie historii rodzin zaginionych” – tłum. M. Wosińska.

³²⁸ D. Mwambari, *Agaciro...*, dz. cyt., s. 621. „Agaciro to złożony i wielowarstwowy koncept, który używany jest w odniesieniu do przeszłości wśród Rwandyjczyków. W kulturze rwandyjskiej rozumiany jest jako poczucie własnej wartości, potwierdzenie osobistej sprawczości i godność. Może być jednak używany także do określenia wartości innych osób (w tym: żywych, zaginionych i zmarłych). Koncept ma kluczowe znaczenie dla budowania relacji grupowej i podtrzymywania ciągłości istnienia wśród żywych, zaginionych i zmarłych. Co ważne, *agaciro* nie jest własnością [przywilejem/ cechą nadaną – M.W]. To raczej wysiłek [proces starania się – M.W]; sprawa, o którą się walczy i która objawia się w poszczególnych historiach walki z hegemonią” – tłum. M. Wosińska.

na nagranie wywiadu³²⁹, oraz prośba o nieupublicznianie nagrania rozmowy. Czy zatem próby odzyskania godności, a na dalszym etapie odbudowy tożsamości, mogą mieć charakter intymny, wewnętrzny i niejako paralelny wobec dyskursu zewnętrznego? A może już samo poczucie sprawczości (wewnętrzna decyzja, która skłania nas do mówienia/ tworzenia narracji) posiada istotną wartość terapeutyczną?

Pojęcie sprawczości (*agency*), które w ujęciu Barkera łączy się z podmiotowością, jest zazwyczaj na gruncie nauk społecznych i humanistycznych rozumiane jako cecha tudzież zdolność jednostki do wpływania na inne osoby (czy też, jak wskazuje np. Bruno Latour, bytów pozaludzkich³³⁰), a w konsekwencji na sieć społecznych relacji³³¹. Komentując znaczenie tego pojęcia (w związku z rozumieniem podmiotowości) w duchu koncepcji Michaela Foucaulta, Barker podkreśla wpływ dyskursu zewnętrznego na jednostkę. Proponowany przez badaczy sposób pojmowania sprawczości w realiach rwandyjskich nie może być jednak sprowadzany wyłącznie do dyskursu władzy. W prowadzonych przeze mnie badaniach nad wpływem doświadczenia traumatycznego na tożsamość ocalałych, w których podkreślam szczególne znaczenie indywidualnych, „odwewnętrznych”, wernakularnych strategii radzenia sobie z bolesną przeszłością, przydatne okazało się stanowisko zaproponowane przez Anthony’ego Giddensa, autora teorii strukturacji. Proponuje on uwzględnienie wpływu „podwójności struktury” (*the duality of structure*) dyskursu zewnętrznego na konstruowanie podmiotu. Z jednej strony Giddens wskazuje na ograniczający, opresyjny wpływ tego dyskursu, ale z drugiej dostrzega także twórcze możliwości, jakie owa zewnętrzna struktura jednostce stwarza³³². Według badacza porządek społeczny konstytuuje się przede wszystkim w ramach codzienności, należącej do świadomych siebie aktorów społecznych, i w wyrażającej się w wykonywanych, powtarzalnych czynnościach i ich językowych opisach, w stosunku do których zewnętrzne zdarzenia społeczne pozostają „zawsze nie w pełni zdeterminowane i nierozstrzygnięte”³³³. Giddens zauważa także, że:

„Tożsamość jednostki nie leży w jej zachowaniu [wymuszonym przez czynniki zewnętrzne – M.W], ani [...] w sposobie, w jaki jest odbierana przez innych. Tożsamość jednostki zależy

³²⁹ Całe nagranie trwa 47 minut i przechowywane jest w archiwum prywatnym. Jego pełna transkrypcja nie została dołączona do niniejszej pracy.

³³⁰ Zobacz: B. Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, wyd. Universitas, Kraków 2010; B. Latour, *Nigdy nie byliśmy nowoczesni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.

³³¹ M. Banks, *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 35.

³³² Zobacz: A. Giddens, *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Poznań 2003.

³³³ G. Marshall, *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2005, s. 367.

od jej zdolności do *podtrzymywania ciągłości określonej narracji*. Aby jednostka mogła na co dzień utrzymywać normalne relacje z innymi, jej życiorys nie może być całkowicie fikcyjny³³⁴.

Powyższe obserwacje – a zwłaszcza dostrzeżenie znaczenia zdolności do podtrzymywania ciągłości narracyjnej poczynione przez Giddensa – wybrzmiały w rozmowie, którą przeprowadziłam ze świadkiem C.B. Informatorka odnosi się bowiem wprost do swojej podmiotowości, która staje się możliwa (realna, a nie fikcyjna), gdyż wyraża potrzebę podtrzymania narracji biograficznej. Realna podmiotowość dokonuje się zatem poprzez określenie etnicznej tożsamości (C.B.: „Teoretycznie jestem Hutu. To nie jest tajemnica”), zauważmy jednak, że C.B. czyni to, aby podjąć próbę nazwania/dookreślenia tego, co głębsze, a więc: własnego (pozaetnicznego) stanu emocjonalnego i psychosomatycznego. Ukazuje mi się jako osoba bezbronna, w pozycji *vulnerable*: głos w nagraniu drży, jest ostrożna w doborze słów, nieraz chroni się za śmiechem lub dłuższym milczeniem. C.B. stając po stronie własnej podmiotowości, ma jednak siłę, aby nazwać po imieniu wymiar osobistej utraty. Jest nią niewątpliwie mord jej rodziców i siostr w trakcie ludobójstwa w 1994 roku (oznaczać to może, że rodzina C.B. mogła należeć do Hutu Moderate). Utrata dotyczy także czasu postludobójczego (brat C.B. z niejasnych dla mnie do dziś przyczyn – prawdopodobnie przez wzgląd na aktywny udział w tzw. walkach odwetowych w 1995 roku – został osadzony w więzieniu).

Wprowadzenie problematyki sprawczości i podmiotowości do refleksji nad tożsamością ocalałych w Rwandzie jest istotne zwłaszcza w studiach nad traumą. Założenia Giddensa wskazują na znaczenie samostanowienia podmiotu i wytwarzanej przez niego narracji biograficznej dla długofalowego procesu rekonstrukcji tożsamości rozbitej przez doświadczenie głębokiego kryzysu. Ale zbawienny wpływ sprawczości dla zaleczenia zranionego podmiotu dostrzegają także inni badacze. Między innymi Ewa Domańska proponuje koncepcję mocnego podmiotu (czyli podmiotu świadomego siebie, aktywnego i własnowolnego, realizującego się poprzez działania w sytuacjach kryzysu), który mógłby stać się alternatywą dla traumatofilicznych koncepcji stawiających podmiot w roli ofiary³³⁵. Z kolei Dominick LaCapra wskazuje na siłę podmiotowości i sprawczości na przykładzie terapeutycznego wymiaru aktu dawania świadectwa przez ocalałych (w domyśle:

³³⁴ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2010, s. 82.

³³⁵ E. Domańska, *Historia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 139.

z Holocaustu), to znaczy siłę aktu wiążącego się zarówno z działaniem (czyli sprawczością), jak i z umocnieniem statusu tożsamości podmiotu mówiącego³³⁶.

Ilany Kogan – psychoanalityczka i prekursorka badań klinicznych nad traumą i postpamięcią drugiego pokolenia (po Shoah) w Izraelu, z którą przeprowadziłam dłuższą rozmowę w maju 2016 roku, również zwraca uwagę na afirmatywny wymiar świadectwa. Proponuje przy tym definiowanie podmiotowości (*subjectivity*) w następujący sposób:

[podmiotowość – M.W] „to pewnego rodzaju cecha, która staje się też narzędziem – narzędziem emancypacji. To siła, która pozwala ci żyć w stanie integracji, a nie w rozproszeniu. To początek zdrowej tożsamości. Ale to wszystko, co ci mówię, to tylko moja intuicja. Pomimo wielu lat pracy z pacjentami. Także z tymi, którzy mieszkają w Palestynie. Także z tymi, którzy nie są Żydami i nie mają nic wspólnego z historią Holocaustu. Pomimo lat pracy jako terapeuta, nie wiem, czym jest tak naprawdę podmiotowość. To esencja człowieka. Ale dlaczego jeden z nas ma silniejszą, drugi słabszą? Najprościej powiedzieć, bo proces rozwoju jednych przebiegał w lepszych, a drugich w gorszych warunkach. Ale tajemnica podmiotowości leży głębiej niż tylko w warunkach przeszłości. Trudno ją wyjaśnić. Jest dość abstrakcyjna. Znam osoby o tragicznej historii dzieciństwa i silnej podmiotowości w życiu dorosłym, pomimo wszystko. I znam też przypadki odwrotne. I to, o czym teraz mówię, to jest doświadczenie międzykulturowe. [...] Podmiotowość widzę wtedy, kiedy pacjent o sobie walczy. Ale nie chodzi tu o jego asertywność, tylko o stanie po swojej stronie. O umiejętność słuchania siebie i umiejętność dawania o sobie świadectwa (*statement*). Czy raczej nie tyle umiejętność, co chęć. Jak jest chęć do mówienia, nawet urywanymi zdaniami, to jest szansa na psychiczną stabilność”³³⁷.

Perspektywa Kogan jest interesująca i zbieżna z moimi obserwacjami badawczymi. Chęć mówienia, tworzenia narracji na temat samego siebie – nawet jeśli wyrażona w sposób nieporadny lub niestandardowy (patrz: przypadek Matki E. w rozdziale III) – świadczy o sile podmiotu i potrzebie życia w stanie integracji. W tym kontekście przytoczony na wstępie wywiad z C.B. brzmi jeszcze wyraźniej. Informatorka niechętnie odnosi się do swojej podmiotowości. Wydaje się nieufna, unika jasnej autonarracji. Nie chce wprost określić swojego aktualnego wieku, tylko podaje – jak podczas wizyty w urzędzie – datę urodzenia.

³³⁶ D. LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, wyd. Universitas, Kraków 2009, s. 65–66.

³³⁷ Rozmowę z Ilany Kogan przeprowadziłam w maju 2016 roku w Monachium, w języku angielskim. Transkrypcja fragmentów nagrania i ich tłumaczenie na język polski wykonane zostało w grudniu 2016 roku.

Podobnie odpowiada na pytanie o wiek w czasie ludobójstwa: „W trakcie ludobójstwa był 1994 rok”. Unikanie bezpośrednich odpowiedzi na ten temat rozumiem jako swoisty gest dystansowania się nie tyle wobec przeszłości, co wobec samej siebie w terażniejszości, jak również wobec mnie, nieznanego sobie rozmówcy. Pomimo takiego zabiegu C.B. w trakcie rozmowy starałam się odkryć w relacji to, co informowałyby o podmiotowości rozmówczynie, nie zaś o jej tożsamości wynikającej z narzucanego odgórnie dyskursu. Zabieg ten okazał się skuteczny. Na moją uwagę, że C.B. „wygląda bardzo ładnie i młodo” (w domyśle dziś/teraz jako osoba, a nie jako ofiara bolesnych wydarzeń przeszłości), wypowiada ona zdanie, które wydaje się znamienne z perspektywy zaproponowanej przez Kogan: „Dbam o siebie. Staram się jak mogę. Pracuję w szkole, więc muszę dobrze wyglądać. [...] Jakoś mi się udało”. Można by zadać pytanie, co się C.B. „udało”? Najprostszą odpowiedzią byłoby stwierdzenie, że zdobyła pracę, a tym samym możliwość pomocy bratu osadzonemu w więzieniu. Jednak słowa te interpretuję następująco – udało się jej zintegrować i utrzymać stabilność psychiczną pomimo utraty swoich bliskich. To właśnie dlatego mogła podjąć pracę i zaoferować pomoc zarówno bratu, jak i samej sobie.

Pożytki z zapożyczeń dyskursu

Podmiotowość rozumiana jako element konieczny dla zaistnienia zdrowej tożsamości (obecnej tu i teraz, a nie wpisanej w wyobrażone kategorie estetycznej stosowności) jest problemem badawczym, który wielokrotnie podejmowany był przez przedstawicieli nauk humanistycznych i społecznych³³⁸, zwłaszcza w obliczu kryzysowych wydarzeń świata zachodniego. Jednak pomimo obszerności źródeł i różnorodności interpretacji sięgnięcie po opracowania dotyczące problematyki podmiotowości i sprawczości stanowi metodologiczne wyzwanie dla analizy tożsamości ocalałych z wydarzeń rwandyjskich. Wyzwanie okazuje się jeszcze trudniejsze, kiedy uświadomimy sobie, że pojęcia takie jak: podmiotowość, sprawczość i tożsamość z zasady konstruowane były w obrębie postholokaustowego dyskursu okołotraumatycznego.

Problem braku perspektywy dekolonialnej w kulturowych studiach nad traumą poruszony już został w rozdziale III. Omawiając w niniejszym rozdziale pojęcie tożsamości, powinniśmy jednak postawić kolejny znak zapytania: czy koncepcje powstałe w kręgu myśli zachodniej

³³⁸ Zobacz m.in.: E. H. Erikson, *Identity, youth and crisis*, New York 1968; Ch. Taylor, *Samointerpretujące się zwierzęta*, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej*, J. Górnicka-Kalinowska (red.), t. VIII, Aletheia, Warszawa 2001; M. Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Warszawa 2012.

dadzą się rzeczywiście zastosować do opisu podmiotowości i tożsamości jednostek i grup w krajach pozaeuropejskich? Zasadniczo – w dyskursie dekolonialnym – psychoanaliza (nie tylko w ramach badań nad traumą, ale też np. w filozofii analitycznej) poddawana jest krytyce. Zagrożenia wynikające z bezrefleksyjnego przenoszenia tego paradygmatu opisuje m.in. Michael Rothberg w tekście *Decolonizing Trauma Studies: A Response*³³⁹, gdzie postuluje poszerzenie kanonu literatury o prace pozaeuropejskie. Innym badaczem nurtu krytycznego jest wspomniany we wcześniejszych rozdziałach pracy Stef Craps – autor inspirującej książki *Postcolonial Witnessing*, w której dokonuje analizy tekstów klasyków kulturowych studiów nad traumą (m.in. Sigmunda Freuda, Cathy Caruth czy Ruth Leys)³⁴⁰. Craps opowiada się za zrezygnowaniem z uniwersalistycznych koncepcji postfreudowskich w odniesieniu do studiów pozaeuropejskich na rzecz używania kategorii wytworzonych na podstawie słownika lokalnego. Pisze: „*I will argue that the traumas of non-Western or minority groups must be acknowledged, moreover, on their own terms. This, it seems to me, is another area where trauma theory has tended to fall short*”³⁴¹

Oczywiście zgadzam się w pełni z postulatem badacza i dlatego w rozdziale III proponuję takie pojęcie traumy, które odpowiada dyskursowi rwandyjskiemu, a w niniejszym odwołuję się do fenomenu *agaciro*.

Druga wątpliwość, którą wyraża Craps dotyczy występowania tzw. błędu kategoryjnego (*category error*)³⁴² w pracach zachodnich naukowców. Badacz dostrzega go m.in. w słynnej pracy Ruth Leys zatytułowanej *Trauma: A Genealogy*³⁴³. Według Crapsa błąd Leys jest wynikiem zbyt silnego zakorzenienia autorki w dziedzictwie studiów holokaustowych, a co za tym idzie – w bezpośrednim i ustawicznym łączeniu ze sobą kategorii ofiary z traumą. W rozumieniu Leys trauma nabiera wymiaru moralnego, w sposób zdecydowany przekraczając wymiar ciała fizycznego, psychosomatyki i staje się wartością (w domyśle: pożądaną). I to, ta wartość decyduje, kto ma do niej prawo (ofiary – Żydzi), a kto nie (sprawcy – naziści). Craps, który postrzega paradygmat studiów nad traumą szerzej niż poprzez kategoryzację moralną (co jest szczególnie istotne także dla przypadku rwandyjskiego, gdzie etniczność zazwyczaj

³³⁹ M. Rothberg, *Decolonizing Trauma...*, dz. cyt.

³⁴⁰ S. Craps, *Postcolonial Witnessing: Trauma out of Bounds*, ed. Palgrave Macmillan, Basingstoke London 2012, s. 19.

³⁴¹ Tamże; „Będę argumentować, że traumy grup niezachodnich lub mniejszościowych muszą być uznane/określone na ich własnych warunkach. Wydaje mi się, że jest to kolejny obszar, w którym teoria traumy zwykle zawodzi” – tłum. M. Wosińska.

³⁴² Tamże, s.15.

³⁴³ R. Leys, *Trauma: A Genealogy*, ed. University of Chicago Press, Chicago 2000.

wpisywana jest w estetyczną i etyczną stosowność hilbergowskiej triady), wyraża swój pogląd w sposób następujący: „*Calling someone a trauma survivor or trauma victim does not in and of itself confer any moral capital on person, as both victims and perpetrators can suffer trauma*”³⁴⁴.

W pełni podzielam opinię Crapsa także i w tym względzie. Warto też zwrócić uwagę, że takie rozumienie traumy jest podstawowym założeniem pracy klinicznej z podmiotem zranionym, a także systemowej pracy prewencyjnej. Innymi słowy: w leczeniu stresu pourazowego pomocy potrzebują zarówno ofiary, jak i sprawcy przemocy. Zauważam, że w studiach kulturowych zazwyczaj jednak większą uwagę poświęcamy ofiarom (zresztą słusznie, gdyż to właśnie ta grupa wymaga bezpośredniego wsparcia i ochrony), niemniej udzielając pomocy sprawcom w ramach podjętych działań psychoterapeutycznych – wierzymy (równie głęboko) – że pochylając się nad kondycją osoby dokonującej przemocy, wspomagamy bezpieczeństwo jednostki, jak i jej rodziny.

Podsumowując, zgadzam się z Crapsem i Rothbergiem, że dyskurs dekolonialny w badaniach nad traumą jest ważny dla prowadzenia krytycznej refleksji humanistycznej w XXI wieku. Podjęcie tego wątku umożliwi nie tylko refleksję krytyczną nad tym, co „dalsze” w geografii wiedzy (postkolonialne, m.in. związane z nadużywaniem zapożyczenia paradygmatów zachodnich zarówno holokaustowych, jak i psychoanalitycznych oraz ich implementacją w realiach niezachodnich), ale także nad ograniczeniami ram pojęciowych używanych na gruncie rodzimym – zachodnim. Nie mogę jednak zgodzić się z postulowaną przez autora *Postcolonial Witnessing* koniecznością całkowitego odrzucenia europejskiego rozumienia koncepcji tożsamości, podmiotowości czy traumy w przypadku badań pozaeuropejskich. Wydaje mi się to bowiem zwyczajnie niewykonalne, zwłaszcza w świetle badań empirycznych, które prowadzone są w/z określonej pozycji badawczej. Zadaję sobie w tym miejscu pytanie, czy „w ogóle” mogłabym prowadzić badania terenowe w Rwandzie, gdybym zrezygnowała z narzędzi analitycznych (w tym psychotraumatologicznych – opartych w dużej mierze na założeniach freudowskich), w które zostałam wyposażona na wcześniejszym etapie własnego rozwoju naukowego?

W żadnej mierze nie przypisuję mojej wcześniejszej wiedzy charakteru dogmatycznego. Postuluję zwrócenie się w stronę teorii ugruntowanej i prowadzenie pogłębionych badań

³⁴⁴ S. Craps, *Postcolonial Witnessing...*, dz. cyt., s.15. „Nazywanie kogoś osobą, która przeżyła traumę lub ofiarą traumy, samo w sobie nie daje osobie żadnego kapitału moralnego, ponieważ zarówno ofiary, jak i sprawcy mogą doznać traumy” – tłum. M. Wosińska.

terenowych. Jednakże jestem w pełni świadoma tego, że to właśnie zachodnie narzędzia stworzyły mnie jako badaczkę i sprowokowały krytyczne myślenie, wyznaczyły zasięg spojrzenia. W konsekwencji jednym z najważniejszych aspektów moich badawczych poszukiwań okazał się proces przejścia z poziomu metanarracji, do tego, co autorefleksyjne. Na użytek moich rozważań zdecydowałam się zaczerpnąć z dyskursu holokaustowego figurę ocalałego, co wydawało mi się potrzebne dla analizowania rzeczywistości pozaeuropejskiej. Uważam, że figura ta jest kluczowa dla zrozumienia tożsamości rwandyjskiej, a jednocześnie niesie szeroki sens humanistyczny. Jest ona zresztą istotna nie tylko dla dyskursu naukowego, ale i praktyk wpisujących się w pomoc humanitarną. Kategorie „ocalenia” oraz „ocalałego” funkcjonują przede wszystkim na gruncie europejskiego i amerykańskiego dyskursu humanistycznego. W związku z tym są obciążone znaczeniowo i wymagają nieustannej dekonstrukcji. Jaka jest jednak alternatywa? Hipotetycznie termin „ocalały” można by zastąpić pojęciem „ofiara”. Odpowiadałoby to moim celom badawczym tj.: analizie wpływu doświadczeń traumy na tożsamość jednostki i grupy, które były ofiarami skrajnej przemocy. Jednakże nazywanie ocalałego ofiarą może okazać się niekorzystne, gdy pojawia się np. w zwrocie „ofiara ludobójstwa”, który to termin sugeruje zawsze komunikat dotyczący martwych lub zaginionych. Nawet gdyby podkreślić, że mówimy o żywych (o tych, którzy przeżyli³⁴⁵), termin ten – ofiara, staje się stygmatyzujący, ponieważ wtórnie wiktymizuje. Określenie „ofiara” to zatem etykieta, która osłabia i ogranicza zraniony podmiot. Nie daje szansy na wybrzmienie jego posttraumatycznej podmiotowości i jednocześnie jej sprawczości – które są konieczne na drodze przepracowania trudnego doświadczenia.

Ocalenie jest obciążone znaczeniowo. Mam tu oczywiście na myśli fakt, że jest bardzo często kojarzone ze słowami Zagłada czy Holocaust. W języku polskim wszystkie te trzy słowa (ocalenie, Zagłada, Holocaust) łączone są związkiem semantycznym, który dodatkowo zostaje umocniony, funkcjonując w dyskursie potocznym. Przykładem tego mogą być tytuły książek interpretujących wydarzenia Shoah z perspektywy biograficznej, opartej na ustnym, lub pisemnym świadectwie (np. *Na łące popiołów. Ocaleni z Holocaustu* Barbary Engelking, *Ocaleni z XX wieku* Mikołaja Grynberga, *Holocaust. Prawdziwe historie ocalonych* Lyn Smith,

³⁴⁵ Literaturoznawczyni Agnieszka Dauksza w książce *Klub Auschwitz i inne kluby. Rwane opowieści przeżywców* z 2016, proponuje termin przeżywcy dla określenia polskich więźniów byłego obozu Auschwitz-Birkenau. Jest to neologizm zaproponowany przez Daukszę. Wprowadzenie tego terminu (i świadoma rezygnacja autorki z użycia sformułowania ocalały) spotkała się ze środowiskową krytyką (w polskich miejscach pamięci i muzeach martyrologicznych), niemniej sama książka przyjęta została z zainteresowaniem przez społeczność akademicką.

Pogrążeni i ocaleni Primo Leviego). W świetle tego sędzę, że użycie pojęcia ocalały – tak silnie związane z Zagładą Żydów, do charakterystyki przypadku rwandyjskiego, może wydawać się ryzykowane. Ale paradoksalnie termin ten okazuje się przydatny, ponieważ definiuje fenomen podmiotowości osoby doświadczonej skrajną formą przemocy. A to dokonało się w dyskursie holokaustowym prowadzonym w języku polskim.

Różnica pomiędzy pojęciem ocalały (którego używam w niniejszej pracy), a ocalony jest ledwo dostrzegalna, ale istotna znaczeniowo. Z przeprowadzonej przeze mnie rozmowy z badaczką literatury Zagłady Aleksandrą Ubertowską³⁴⁶ wynika, że dyskusja nad konceptualizacją pojęcia oraz potrzebą rozróżnienia terminów „ocalały” i „ocalony” (a co za tym idzie, także i stojących za nimi narracji pamięci) miała miejsce w połowie lat 90. XX wieku pośród grupy badaczy związanych m.in. z Instytutem Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk i Instytutem Filologii Polskiej Uniwersytetu Gdańskiego. W metodologii przyjętej przez badaczy z tego kręgu termin „ocalały” miał akcentować aktywność tych, którzy przeżyli, i wiązać fakt przeżycia z umiejętnością wykorzystywania kompetencji własnych (np. zaradności, silnej motywacji, rezyliencji). Tak rozumiany ocalały pozostaje więc – na przekór dojmującej sytuacji przemocy – podmiotem sprawczym, zarówno w trakcie wydarzeń ludobójczych, jak i po ich zakończeniu, stając się pełnoprawnym depozytariuszem własnego ocalenia, nawet po śmierci. Termin „ocalony” wskazuje natomiast osobę, której podmiotowość została zredukowana lub uprzedmiotowiona. Przeżycie sytuacji granicznej jest bowiem w tym ujęciu uzależnione od pomocy zewnętrznego ocalającego, a zatem osoby lub grupy, wobec której nie tylko czuje się (w wielu przypadkach uprawnioną) wdzięczność, ale też wobec której pozostaje się w relacji zależności – zarówno w samym momencie zagrożenia życia, jak i w rzeczywistości posttraumatycznej. Świadectwo ocalenia w takim przypadku nie jest więc autonomiczne, lecz współdzielone, a rozbita tożsamość nie może zostać w pełni zintegrowana, gdyż zakłada konieczność dziejowej legitymizacji przez ratownika. Jak wskazała Ubertowska: „Z racji, iż drugi termin wpisuje się w polskocentryczną narrację o Zagładzie (której *leitmotivem* jest figura Polaka ratującego Żydów), w środowisku współczesnych polskich badaczy Zagłady Żydów (m.in. w Zespole Badań nad Literaturą Holocaustu IBL PAN) stosowany jest termin ocalały”³⁴⁷.

³⁴⁶ Rozmowa z Aleksandrą Ubertowską została przeprowadzona dnia 1 kwietnia 2016 r. w Gdańsku. W czasie rozmowy sporządzane były notatki.

³⁴⁷ Zobacz też: S. Ruskowska, *Każdemu własną śmierć. O przywracaniu podmiotowości ofiarom Zagłady*, Warszawa 2014.

Kiedy termin „ocalały” z Holocaustu zamienia się w kategorię służącą do określania osób i ich pozycji w świecie, to pociąga za sobą inne problemy. Używany powszechnie w literaturze anglojęzycznej *Holocaust Survivor* przestaje być jedynie terminem, kategorią czy etykietą, ale stanowi zwrot kształtujący określoną rzeczywistość kulturową. Wyznacza ramy i kierunki działań: stowarzyszeń, fundacji, instytucji dyplomacji kulturalnej, a także: reżyserów, pisarzy, badaczy, instytucji muzealnych. Figura ocalałego z Zagłady funkcjonuje nie tylko jako przedmiot badań naukowych, ale również jako ważny podmiot praktyk komemoratywnych na poziomie lokalnym i globalnym. Jednak przeniesienie kategorii ocalałego do rzeczywistości kulturowej stać się też może źródłem rozmaitych nadużyć i nadinterpretacji, prób desakralizacji lub przeciwnie – nadmiernej sakralizacji figury.

Literaturoznawca Thomas Trezise przyznaje, że w trakcie pracy nad swoją książką *Witnessing Witnessing: On the Reception of Holocaust Survivor Testimony* parokrotnie usłyszał komentarz ze strony środowiska akademickiego, iż wybór tematu wynika prawdopodobnie wyłącznie z jego „atrakcyjności” (*hot topic*), a dokładniej z atrakcyjności, jaką niesie figura ocalałego³⁴⁸. Prawdopodobnie to właśnie dlatego Trezise we wprowadzeniu do książki wyjaśnia motywacje wyboru tematu, odwołując się do doświadczeń osobistych (przed podjęciem pracy na uniwersytecie pracował jako kierownik karetki pogotowia i to właśnie uznaje za źródło zainteresowania narracjami o cierpieniu). W przypadku Trezisa nie ma mowy o nadużyciu figury ocalałego z Holocaustu, a mimo to jego zainteresowania badawcze wzbudziły początkową nieufność środowiska akademickiego. Za problematyczny uznaje się natomiast przypadek „przedsiębiorstwa” Finkelsteina. W 2000 roku amerykański historyk i politolog żydowskiego pochodzenia (syn ocalałych) Norman Finkelstein opublikował kontrowersyjną pracę *The Holocaust Industry. Reflections on the Exploitation of Jewish Suffering*³⁴⁹. Zarzucał w niej niektórym z rodzin ocalałych, a przede wszystkim amerykańskim i izraelskim politykom, wykorzystywanie i nadużywanie etykiety *Holocaust survivor* do celów merkantylnych. Historyk spotkał się w konsekwencji wydania pracy z tak ostrą krytyką amerykańskiego środowiska naukowego³⁵⁰, że został zmuszony opuścić swój macierzysty uniwersytet DePaul w Chicago i obecnie pracuje jako badacz niezależny. Recepcja książki Finkelsteina w Polsce również spotkała się – z moim zdaniem słusznym – ostracyzmem.

³⁴⁸ T. Trezise, *Witnessing Witnessing: On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*, New York 2013.

³⁴⁹ Książka wydana została również w języku polskim, zobacz.: N. G. Finkelstein, *Przedsiębiorstwo Holocaust*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2001.

³⁵⁰ Publicznie wypowiadali się na temat Finkelsteina m.in. Omer Bartov i Daniel Goldhagen.

W poruszającym eseju Michała Głowińskiego z 2004 roku, pt. *Nienawidzić siebie*³⁵¹ przeanalizowane zostają kolejne antysemityczne tropy i stereotypy, które autor *Przedsiębiorstwa...* przyswaja, boleśnie kierując własną tożsamość przeciwko samemu sobie.

Kiedy w 2009 roku wymyślałam tytuł niniejszej dysertacji, pojęcie ocalałego – mające w założeniu określać osoby doświadczone skrajną przemocą (zwłaszcza ludobójczą) w Rwandzie – zostało użyte przeze mnie raczej intuicyjnie. Jednak z perspektywy prowadzonych w przeciągu kolejnych lat badań decyzję tę uważam za słuszną. Rwandyjczycy, których traumatyczne doświadczenie poddaję analizie, w większości podejmują się (pomimo wielu trudności natury wewnętrznej – psychologicznej, jak i zewnętrznej – politycznej) prób rekonstrukcji tożsamości i tworzenia narracji na temat własnego ocalenia, co uznaję za akt sprawczy. Figura ocalenia jest atrakcyjna i skuteczna dla procesów reparacyjnych w Rwandzie, gdyż w praktyce okazuje się dużo bardziej inkluzyjna, niż tożsamość posttraumatyczna definiowana za pośrednictwem kategoryzacji etnicznej. Pomimo mojego sceptycyzmu w stosunku do używania dyskursu holokaustowego jako modelu nadrzędnego w ramach porównawczych studiów nad ludobójstwami, świadoma jestem potencjalnych korzyści płynących z tego (konkretnego) zapożyczenia. Problem polega jednak na tym, że słowo „ocalały” i stojący za nim paradygmat istnieją jednak wyraźnie tylko w języku polskim, ale zanikają w języku angielskim, posługującym się dużo bardziej neutralnym i jednolitym terminem *survivor*.

Ocalenie a świadectwo

Użyteczność kategorii ocalałego, którą zapożyczyłam z dyskursu Zagłady prowadzonego na gruncie polskiej nauki nie oznacza, że pozostaje ona metodologicznie neutralną (zwłaszcza – jak wyjaśnię dalej – na gruncie rwandyjskim). Fantazmatyczną siłą, która stoi za konceptem ocalenia jest bowiem akt dawania świadectwa. Akt ten może być rozumiany jako gest afirmatywny/terapeutyczny – zwłaszcza dla pierwszego pokolenia (czyli bezpośrednich uczestników/świadków traumatycznych wydarzeń), ale również – w przypadku drugiego,

³⁵¹ M. Głowiński, *Nienawidzić siebie*, „Nauka” 2004, nr 3, s. 9–20.

trzeciego pokolenia, czyli pokolenia postpamięci³⁵² – jako akt kompulsywny, niepotrzebnie traumatyzujący lub stający się narzędziem polityki historycznej.

Po stronie terapeutycznego wymiaru dawania świadectwa opowiada się m.in. Dominick LaCapra, który wskazuje, że może ono stanowić formę odgrywania wydarzenia traumatycznego i dzięki performatywnemu charakterowi (nazywanemu przez badacza: *acting out*) wydobywa sprawczość podmiotu w czasie teraźniejszym oraz otwiera możliwość symbolicznego przepracowania doświadczenia traumatycznego w przyszłości³⁵³. Odmianą perspektywę proponuje Geoffrey Hartman, który prowadząc refleksję krytyczną nad praktykami pamięciowymi drugiego pokolenia, dostrzega ryzyko nadużywania figury ocalałego w procesie dookreślenia własnej tożsamości. Hartman różnicuje tu pamięć traumatyczną (pierwszego pokolenia) od pamięci narracyjnej (drugiego pokolenia), które określa mianem *intellectual witness*. Zauważa, że ta druga grupa: „pomimo upływu czasu wciąż pozostaje narażona na akt niezwykle bolesny, emocjonalny i niosący za sobą ryzyko wtórnej, niepotrzebnej traumatyzacji podmiotów, które w rzeczywistości nie pozostają bezpośrednio związane z przeżywanym doświadczeniem”³⁵⁴.

Krytyczną refleksję nad aktem dawania świadectwa odnajduję także w tekście Haydena White’a *Realizm figuralny w literaturze świadectwa*. Analizując świadectwa ocalałych (m.in. Primo Leviego), amerykański historyk zauważa, że podczas gdy wielu badaczy postuluje zakwalifikowanie literatury świadectwa do literatury faktu, to w rzeczywistości powinna ona być interpretowana przez psychoanalityków i antropologów³⁵⁵. Według White’a pojęcie świadectwa ocalałego, podobnie jak pojęcia blizny czy rany (bezpośrednio związane z konceptem traumy, na co wskazuje etymologia) powinno być rozumiane dwojako:

1. jako wskaźnik (*index*) dojmujących wydarzeń z przeszłości,

³⁵² Odwołuję się w tym miejscu do klasycznej definicji postpamięci Marianne Hirsh (wprowadzonej przez badaczkę do studiów nad Zagładą w książce *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory* z 1997 roku) i rozwijanej w kolejnych latach. Hirsh proponuje czytanie postpamięci jako pamięci zapośredniczonej generacyjnie o charakterze fantazmatycznym. Przywoływane, „pamiętane” wspomnienia wydają się na tyle bliskie, że faktycznie stają się elementem tożsamości jednostki lub grupy, pomimo iż nie zostały przeżyte na poziomie osobistym. M. Hirsch, *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture after the Holocaust*, New York, s. 36.

³⁵³ D. LaCapra, *Historia...*, dz. cyt., s. 178–179, D. LaCapra, *Representing Holocaust: History, Theory, Trauma*, ed. Cornell University Press, Ithaca and London 1994.

³⁵⁴ G. Hartman, *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*, Bloomington 1996.

³⁵⁵ H. White, *Realizm figuralny w literaturze świadectwa*, w: *Proza historyczna*, H. White, E. Domańska (red.), Kraków 2009, s. 202.

2. jako swoista patologizacja i wytwór zranionej świadomości świadka, wymagająca nie tyle zrozumienia, co przede wszystkim leczenia, podjęcia interwencji³⁵⁶.

Hartman i White dostrzegają sprawczą siłę aktu dawania świadectwa, ale też potencjalne zagrożenia płynące z jego fantazmatyczności/afektywności. Ta czujność wydaje się ważna dla zrozumienia problematyki rwandyjskiej. Pojęcie ocalały staje się w Rwandzie kategorią sprawczą dla tożsamości rekonstruowanych w przestrzeni prywatnej (jak wykazałam we wcześniejszej części rozdziału, pojęcie to pełni rolę afirmatywną w odzyskiwaniu podmiotowości i odbudowie posttraumatycznej), ale również w sferze publicznej. W tym drugim przypadku figura, która realizowana jest zarówno w planie pamięci traumatycznej, jak i w następstwie – narracyjnej, dzięki celowym (postpamięciowym) ekspozycjom holokaustowych klisz stawać się może jednak narzędziem politycznym, patologizującym podmiotowe znaczenie aktu dawanie świadectwa.

Co w praktyce oznaczać może owa patologizacja takich kategorii, jak: świadek, świadectwo czy ocalały w realiach rwandyjskich? W stolicy kraju – Kigali, znajdują się siedziby licznych stowarzyszeń finansowanych przez rząd RPF, wspomaganych przez fundusze zachodnie (m.in. Genocide Survivors Students Association AERG, Government of Rwanda Assistance Fund for Survivors FARG, IBUKA – the umbrella organisation for Genocide survivors' associations). Organizacje te docelowo zrzeszają ocalałych (na co wskazują ich nazwy, będące – co ciekawe – rozwinięciem akronimów francuskich w języku angielskim w celu wyeksponowania słowa *survivor* jako kategorii nadrzędnej, czytelnej na poziomie globalnym). Celem tych organizacji jest m.in. wypłacanie odszkodowań, pomoc psychologiczna i wspomaganie edukacji drugiego pokolenia. O członkostwo mogą ubiegać się jednak tylko Tutsi (pomimo że kryterium etniczne nie pojawia się w nazwach stowarzyszeń) reprezentujący pierwsze pokolenie ocalałych oraz ich dzieci (czyli pokolenie postpamięci). Z rozmów przeprowadzonych przeze mnie z osobami bezpośrednio zaangażowanymi w prace organizacji wynika, że samo otrzymanie członkostwa nie gwarantuje jednak otrzymywania świadczeń. Aby otrzymać pomoc finansową lub bezpłatny dostęp do usług społeczno-kulturalnych, należy wykazać się: „aktywnym uczestnictwem w publicznych praktykach komemoracyjnych poświęconych pamięci Tutsi zamordowanych w trakcie ludobójstwa w 1994 roku przez Hutu, co w praktyce oznacza konieczność publicznego dawania świadectwa

³⁵⁶ Tamże, s. 20–203.

ocalenia własnego lub swojej rodziny”³⁵⁷. Innymi słowy, wsparcie możliwe jest dla tych, którzy wykazą się większym zaangażowaniem emocjonalnym o charakterze performatywnym, co moim zdaniem prowadzić może do retraumatyzacji, zwłaszcza że aktywność dotyczyć ma nie tyle przestrzeni prywatnej (do której zaliczam np. spotkanie z terapeutą czy nawet etycznie prowadzony wywiad etnograficzny), ile publicznej.

Widzę tu zbieżność z obserwacjami Hartmana, który wskazuje na zagrożenie wystąpienia wtórnej traumatyzacji u pokolenia postpamięci (*intellectual witness*). Dodałabym jednak, że destruktywny afekt – jak wynika z prowadzonych przeze mnie obserwacji – dotknąć też może reprezentantów pokolenia pierwszego czyli pokolenia samych ocalałych. Kluczowym momentem w trakcie corocznych obchodów miesiąca ludobójstwa (kwietnia), zwanego w Rwandzie *Kwibuka*³⁵⁸ jest dawanie świadectw na stadionie piłkarskim Amahoro w Kigali. Na oczach kilkutysięcznego tłumu, w obecności kamer rwandyjskiej telewizji państwowej (transmitującej wydarzenia na żywo) wybrani Tutsi opowiadają (lub odczytują) swoje historie ocalenia. Badaczka rwandyjskich procesów rekonyliacyjnych Ananda Breed wskazuje, że praktyka ta ma charakter performatywny, artystyczny i symboliczny, i w konsekwencji staje się formą grupowej terapii³⁵⁹. Jednak poczynione przez mnie obserwacje terenowe na stadionie Amahoro podczas obchodów *Kwibuka* w 2015 roku skłaniają mnie ku krytyce tego podejścia.

Otóż, podczas prezentowania świadectw na stadionie w Kigali w 2015 roku odnotowanych zostało ponad 4 tys. przypadków wymagających bezpośredniej interwencji, medycznej i psychologicznej, przy czym około 1,5 tys. osób wymagało hospitalizacji ze względu na wystąpienie zaburzeń natury psychosomatycznej. Trzeba tu dodać, że z podanej wyżej liczby przypadków około 3 tys. dotyczyło osób urodzonych po 1994 roku, z kolei ponad połowa nie była fizycznie obecna na stadionie³⁶⁰, tylko uczestniczyła w transmisji obchodów. Obserwowany przeze mnie problem wtórnej traumatyzacji ma charakter wyraźnie psychosomatyczny (i w tym względzie faktycznie ma charakter performatywny, afektywny czy fantazmatyczny). Owa wtórna traumatyzacja objawiła się m.in. napadami paniki

³⁵⁷ Cytat pochodzi z rozmowy z jednym z przedstawicieli organizacji IBUKA (mężczyzna w wieku około 35 lat, data wywiadu: wrzesień 2010 roku). Wywiad prowadzony był w języku angielskim i miał charakter nieformalny, nie był też rejestrowany. Z wywiadu wykonana została notatka terenowa w języku polskim w czasie prowadzonej rozmowy.

³⁵⁸ W tłumaczeniu na język polski z kinyarwanda termin *kwibuka* oznacza: „pamiętaj” lub „zapamiętaj”.

³⁵⁹ A. Breed, *Performing the Nation: Genocide, Justice, Reconciliation*, London 2014.

³⁶⁰ Zamieszczone dane liczbowe mają charakter szacunkowy (nie zostały podane do wiadomości publicznej). Informacje uzyskałam dzięki rozmowom przeprowadzonym w dniach *Kwibuka* i kolejnych z pracownikami CNLG oraz przedstawicielami wspomnianych wcześniej w rozdziale IV stowarzyszeń zrzeszających ocalałych. Byłam też świadkiem bezpośrednio udzielanej pomocy medycznej na stadionie Amahoro.

połączonymi z wybuchami płaczu, krzykiem, omdleniami, utratą przytomności, drgawkami (przypominającymi napad epilepsji), gwałtownymi wymiotami. Nie sposób jej nie zauważyć lub ją ukryć, tym bardziej że objawy miały charakter progresywny i procesualny. Obchody *Kwibuka* na stadionie Amahoro w 2015 roku trwały około osiem godzin i choć pojedyncze napady zaczynały się chwilę po wygłoszeniu pierwszych świadectw, to ich liczba narastała wraz z nasileniem się działania psychologicznego *triggera* wśród kolejnych grup uczestników.

Z przeprowadzonej przeze mnie kwerendy wynikało, że kolejne obchody rocznic przyczyniły się do upublicznienia problemu retraumatyzacji (m.in. przez wzgląd na stale wzrastającą obecność reprezentantów krajów zachodnich), co z kolei wpłynęło na zwiększenie uważności rządu RPF co do sposobów przeprowadzania procesu komemoracji. Popularniejsze niż publiczne wygłaszanie świadectw ocalenia stały się sposoby przepracowywania żałoby narodowej poprzez sztukę (m.in. wiodącą rolę w *Kwibuka* odgrywać zaczęły teatr współczesny *Mashirika* – prowadzony przez rwandyjską reżyserkę i aktorkę Hope Azedę – a także muzyka i taniec tradycyjny).

Problem retraumatyzacji miał być w zamierzeniach rozwiązany przed 2014 rokiem czyli przed obchodami 20-lecia ludobójstwa (*Kwibuka 20*). Podczas symbolicznej rocznicy spodziewano się bowiem nie tylko wzmożonej liczby przypadków, ale też liczniejszej obecności obserwatorów i mediów ze świata zachodniego. Z tego względu w połowie 2013 roku rząd rwandyjski (w którego działania osobiście byłam zaangażowana z ramienia CNLG) podjął się przygotowywania oficjalnej dokumentacji omawianego problemu i wprowadzenia zinstytucjonalizowanej formy prewencji. Planowane były m.in. wcześniejsze spotkania z ocalałymi, na których oferowane miały być kursy z zakresu psychoedukacji, praktyk oddechowych i innych technik relaksacyjnych, muzykoterapii czy arteterapii. Do wdrożenia procedur na szeroką skalę jednak nie doszło. Z posiadanych przeze mnie informacji wynika, że spotkania takie odbywały się sporadycznie i dla bardzo wąskiej grupy odbiorców. Sama uczestniczyłam tylko w jednym takim spotkaniu (w Butare, w lutym 2014 roku), choć zaplanowana była ich seria. W sesji uczestniczyło 26 kobiet w przedziale wiekowym 18–60 lat.



Il. 7. Obchody Kwibuka na Stadionie Amahoro, w Kigali; fot. B. Curtis / Associated Press (2014).

Na zdjęciu udokumentowany został performance „artystyczny”, w czasie którego odgrywane były sceny ludobójstwa. Osoby biorące udział w spektaklu były osobami prywatnymi, członkami i członkiniami stowarzyszeń.

Jak wspomniałam wcześniej, jeszcze w 2015 roku statystyki odnotowywanych retraumatyzacji nie były prowadzone. Do publicznej wiadomości podane zostały one dopiero w 2016 roku. W czołowej rwandyjskiej gazecie anglojęzycznej *Rwanda. The New York Times*³⁶¹, w artykule autorstwa Jamesa Karuhangi opublikowanym 3 kwietnia 2016 roku, przeczytać możemy: „*With time, trauma cases during commemoration are reportedly reducing as 1,515 cases were reported during Kwibuka 2015 compared to 3,094 in 2014*”. I dalej: „*Ibuka, the umbrella organisation for Genocide survivors’ associations, has prepared 3,800 social workers to help trauma victims during the 22nd commemoration of the 1994 Genocide against the Tutsi*”³⁶².

³⁶¹ Język angielski w Rwandzie wprowadzony został w 2010 roku jako drugi po kinyarwanda język oficjalny. Tym samym zdezonizowany został do tamtej pory obowiązujący język francuski. Język angielski od 2011 pozostaje też jedynym językiem urzędowym czyli stosowanym w instytucjach państwowych, szkołach i uniwersytetach. Problem autoneokolonialnej polityki językowej w Rwandzie stanowi interesujący problem, który wymagałby osobnych studiów przypadku.

³⁶² Artykuł prasowy podsumowujący działania rządu na rzecz obchodów Kwibuka, zobacz: <http://www.newtimes.co.rw/section/article/2016-04-03/198621/> (dostęp: 05.04.2017). „Z upływem czasu liczba przypadków traumy podczas upamiętnień maleje; podczas Kwibuka 2015 zgłoszono 1515 przypadków w porównaniu do 3094 w 2014 roku. Ibuka, organizacja zrzeszająca stowarzyszenia ocalałych z ludobójstwa, przygotowała 3,8 tysiąca pracowników socjalnych do pomocy ofiarom traumy podczas 22. obchodów ludobójstwa Tutsi z 1994 roku” – tłum. M. Wosińska.

Dane, na które powołuje się dziennikarz, choć optymistyczne, są zaniżone w porównaniu z danymi, do których miałam dostęp w 2015 roku. Nie zmienia to jednak faktu, że rząd RPF coraz bardziej troszczy się o zabezpieczenie zdrowia psychicznego uczestników obchodów rocznic ludobójstwa.

Pomimo iż autor cytowanej powyżej notki prasowej nie dokonuje rozróżnienia przypadków retraumatyzacji pierwszego od drugiego pokolenia, poczynione przez mnie obserwacje terenowe wykazują, że rząd rwandyjski zdawał sobie sprawę ze szczególnego obciążenia najmłodszych uczestników praktyk komemoracyjnych. Potwierdza to m.in. rozmowa, którą odbyłam z jednym z dyrektorów CNLG w 2015 roku (dalej nazywanym: J.G.). Poruszając problem związany z organizacją *Kwibuka*, a także prezentując rozmówcy (pozostającym *de facto* w tamtym okresie moim pracodawcą) dane na temat wzrastającej podatności dzieci i młodzieży szkolnej na zaburzenia psychosomatyczne³⁶³, otrzymałam interesującą z antropologicznego punktu widzenia interpretację zjawiska. Dyrektor J.G. wyjaśnił bowiem, że świadomy jest podatności i wrażliwości (*vulnerability*) drugiego pokolenia, ale mimo to uznaje fakt ocalenia Tutsi z ludobójstwa w 1994 roku za fundamentalny dla integracji społeczeństwa rwandyjskiego. Akt dawania świadectwa natomiast, według rozmówcy, stanowi skuteczną metodę prewencji kolejnej, potencjalnej przemocy na tle etnicznym, gdyż wypełnia misję podobną do kampanii *Never Again* w przypadku Holokaustu. Na moje pytanie, dlaczego drugie pokolenie miałoby się identyfikować z grupą etniczną Tutsi w trakcie praktyk komemoratywnych, skoro jedną z decyzji partii RPF było oficjalne odejście od kategoryzacji etnicznej na rzecz postulatu jednego narodu rwandyjskiego, w odpowiedzi usłyszałam: „Nikt nie zmusza młodych ludzi do bycia Tutsi, ale wszystkim im życzę, żeby wiedzieli i pamiętali, co oznacza ważne, nie tylko dla nas, ale również dla całego świata, słowo *survivor*”³⁶⁴.

Wypowiedz informatora J.G jest dla mnie wyraźnym przykładem znaczenia postholokaustowej figury ocalałego dla rwandyjskiej narracji pamięciowej. Przekonanie rządu RPF o zasadności jej stosowania jest na tyle głębokie, że figura ta zdaje się wręcz stanowić swoiste remedium na rwandyjskie problemy społeczne i polityczne. Prowadzone przeze mnie badania dowodzą jednak, że jest to myślenie życzeniowe. Odwołanie do Zagłady stanowi

³⁶³ Prezentowane dane pochodziły z dokumentacji prowadzonej przeze mnie w latach 2012–2014 (w trakcie pracy dla CNLG) na terenach wiejskich w prowincji Nyamagabe. W tym: na terenie dla dzieci ociemniałych we wsi Kibeho.

³⁶⁴ Cytat pochodzi z rozmowy przeprowadzonej z jednym z dyrektorów CNLG w maju 2015 roku, w Kigali. Rozmowa odbyła się w języku angielskim, notatka sporządzona została w języku polskim w czasie spotkania.

– na poziomie narodowym – narzędzie, które problemy współczesnych Rwandyjczyków nie tyle rozwiązuje, co raczej – spycha na margines zbiorowej świadomości.

Bliskie relacje (z wybranymi)

Słowo „ocalały” stało się kluczowe dla procesu kształtowania nowej, postludobójczej tożsamości, projektowanej od czasu oficjalnego ogłoszenia zakończenia konfliktu 18 sierpnia 1994 roku, kiedy to kraj wyzwolony został przez armię Tutsi i nastąpiło przejście władzy przez RPF³⁶⁵. Pojęcie *genocide survivors* wyraża nie tylko doświadczenie biograficzne każdej konkretnej osoby, ale stało się – jak już wspomniałam – także narzędziem polityki historycznej państwa. Gdy w tej oficjalnej narracji używane zaczęło być angielskie słowo *survivor* (zaadaptowane w takiej formie nawet do języka kinyarwanda) lub zwrot *genocide survivor*, to oznaczają one w domyśle ocalały Tutsi bądź ocalały z ludobójstwa Tutsi. Przy czym zauważyć też trzeba, że określenie Tutsi – ze względu na poprawność polityczną – było i jest do dziś pomijane w dyskursie publicznym³⁶⁶.

Przymus pomijania kategoryzacji etnicznej nie jest wygodny dla partii Paula Kagame, której liderzy identyfikują się równocześnie (!) z grupą wybawców, jak i – ofiar/ocalałych. Z perspektywy RPF pozycja Tutsi jest na tyle istotna, iż zostaje ona wyeksponowana w każdym możliwym formacie (m.in. poprzez liczne miejsca pamięci – o czym piszę szerzej w rozdziale V). Oznacza to, że przyjęcie przez rząd perspektywy ofiary uniemożliwia krytykowanie jego działań ani na poziomie debaty politycznej, ani w obrębie innego dyskursu publicznego. Jeśli podważa się działania Kagame, a tym samym autorytetu, skutkuje to w najlepszym razie wydaleniem z kraju. Zdarzały się porwania, a nawet zabójstwa, dokonywane bez względu na przynależność etniczną dysydentów³⁶⁷. Takim działaniom przeciwstawiają się obrońcy praw człowieka, którzy coraz częściej i śmieiej oskarżają rząd Kagamego o postawy antydemokratyczne, w tym tłumienie wolności słowa i łamanie praw podstawowych³⁶⁸. Jednak głosy eksperckie przegrywają z takim wizerunkiem Rwandy, jaki popularnie przedstawiany jest w globalnej narracji. Rwanda postrzegana jest jako kraj postkonfliktowy, a przede wszystkim jako ten, w którym na oczach całego świata pod koniec XX wieku, pomimo obecności obserwatorów ONZ, doszło do ludobójstwa, co zdaje się do dziś

³⁶⁵ L. Melvern, *A People Betrayed*, London 2000, s. 128.

³⁶⁶ A. E. Tiemessen, *After Arusha: Gacaca Justice in Post-Genocide Rwanda*, „African Studies Quarterly” 2004, 8 (1), s. 68.

³⁶⁷ M. Wrong, *Do Not Disturb...*, dz. cyt.

³⁶⁸ A. Sundaram, *Złe wieści...*, dz. cyt.

poruszać sumienie krajów zachodnich. Regularnie otrzymywana pomoc ma rzecz rozwoju kraju sprawiła, że Rwanda jest jednym z najszybciej rozwijających się państw afrykańskich. Z kolei intensywna współpraca dyplomatyczna i militarna, podejmowana w pierwszej kolejności z USA, Izraelem i innymi krajami ONZ, wskazuje, że kraj ten uważany jest obecnie za najsilniejszego i najbardziej stabilnego partnera do współpracy gospodarczej w Afryce.

I właśnie w tym miejscu warto powrócić do wspomnianej wcześniej próby wykorzystywania Holokaustu w sposób niebezpieczny, to znaczy taki, w którym staje się narzędziem polityki państwa. Zagłada z jednej strony podtrzymuje pamięć społeczną o ludobójstwie rwandyjskim, ale z drugiej strony przyczynia się do pogłębienia rozwarstwień społecznych i etnicznych w terażniejszości. Kiedy w 2010 roku przedstawiałam angielską wersję tytułu mojej rozprawy doktorskiej (*Survivors Identity. An Anthropological Study on Traumatic Experience in Rwanda*) dyrektorowi CNLG, zauważyłam, że wzbudził pozytywne emocje. J.G. skomentował mój tytuł w następujący sposób: „Cieszę się, że piszesz o tożsamości ocalałych, bo to bardzo ważny temat dla nas. Tak samo ważny jak dla Żydów pisanie o Holokauście. I to bardzo dobrze, że w tytule nie jest napisane – Tutsi. Ale przecież wiadomo, że będziesz pisała o Tutsi. Zresztą, czy jak mówicie ocalałi z Holokaustu, to dodajecie Żydzi ocalałi z Holokaustu? Nie, nie dodajecie, bo nie trzeba. Wszyscy wiedzą, kto jest ocalałym z Holokaustu. Tak samo wszyscy wiedzą, kto jest ocalałym z ludobójstwa w Rwandzie”³⁶⁹.

Po raz kolejny wypowiedź informatora J.G. okazuje się symptomatyczna dla identyfikacji problemu postholokaustowych zapożyczeń w Rwandzie. Jego słowa potwierdzają, że Holokaust stanowi zarówno narzędzie polityczne, jak i swoisty projekt społeczny, który ma na celu rekonstrukcję narodowej tożsamości w oparciu o pozycję *victimhood*, a w którym główną (i sprawczą) rolę odgrywa kategoria ocalałego.

Rwandyjskie elity intelektualne i polityczne (których reprezentantem jest m.in. cytowany powyżej informator J.G.) z sukcesem czerpią inspiracje dotyczące sposobów wytwarzania narracji i dystrybucji pamięci z Shoah, ze świata zachodniego. Podpisują – jak wykażę w rozdziale V – kolejne porozumienia o współpracy z czołowymi instytucjami świata żydowskiego, jak: Shoah Foundation, United States Holocaust Memorial Museum, Yad Vashem. Wspólne inicjatywy mogłyby zostać uznane za przykład wymiany doświadczeń

³⁶⁹ Cytat pochodzi z rozmowy przeprowadzonej z jednym z dyrektorów CNLG we wrześniu 2010, w Kigali. Rozmowa przeprowadzona była w języku angielskim, notatka sporządzona została w języku angielskim w czasie spotkania. Tłumaczenie notatki na język polski zostało wykonane w styczniu 2017 roku.

specjalistów z zakresu studiów porównawczych nad ludobójstwami, ale moim zdaniem powinny stanowić raczej przyczynek do krytycznej refleksji w ramach subdyscypliny antropologii ludobójstwa.

Jednym z wyraźniejszych sygnałów przyzwalających rządowi Paula Kagame na stosowanie holokaustowych zapożyczeń, była oficjalna wizyta premiera Izraela Benjamina Netanyahu w Rwandzie 7 czerwca 2016 roku. Podczas odwiedzin w Kigali Memorial Center (największym i najważniejszym – z punktu widzenia dyplomacji kulturalnej – miejscu pamięci poświęconym wydarzeniom z 1994 roku na terenie Rwandy) premier w księdze pamiątkowej pozostawił notatkę brzmiącą: *I was reminded of the haunting similarities to the genocide of our own people*³⁷⁰. Wizyta została odnotowana zarówno w mediach rwandyjskich, jak i izraelskich. Tego samego dnia na stronie internetowej Jewish News Syndicate JNS pojawił się krótki artykuł autorstwa Rafaela Medoffa, amerykańskiego historyka, profesora związanego z Yeshiva University i State University of New York, założyciela i dyrektora The David S. Wyman Institute for Holocaust Studies. Tytuł artykułu brzmiał: *Rwanda and the Holocaust: a valid analogy?* Postawione przez Medoffa pytanie miało charakter retoryczny. Na podstawie analogii pomiędzy brakiem odpowiedniej reakcji aliantów na Holokaust oraz brakiem odpowiedniej reakcji administracji Billa Clintona na ludobójstwo Tutsi w 1994 roku, historyk stwierdza:

*„In this sense, Netanyahu was correct. The similarities between then and now are indeed «haunting». [...] Certainly all instances of genocide have some characteristics in common. But perhaps the most compelling analogy between the Holocaust and the Rwandan slaughter concerns the international community’s apathetic response to the news of those genocides”*³⁷¹.

W moim przekonaniu, podobnie jak w przypadku *Holocaust industry*, niewłaściwa dystrybucja pojęcia ocalenia w Rwandzie prowadzić może do powstawania napięć społecznych lub intensyfikacji już istniejących. Napięciem, które uznałabym z antropologicznego punktu widzenia za najistotniejsze i o którym wspominałam we wcześniejszych rozdziałach, jest

³⁷⁰ Zdjęcie notatki, zobacz: <https://www.timesofisrael.com/in-rwanda-netanyahu-visits-genocide-memorial/> (dostęp: 10.08.2023). „Prześladuje mnie wspomnienie niepokojących podobieństw do ludobójstwa naszego własnego narodu” – tłum. M. Wosińska.

³⁷¹ R. Medoff, *Rwanda and the Holocaust: a valid analogy?*, „Jewish News Syndicate” 07.07.2016, <http://www.jns.org/latest-articles/2016/7/7/rwanda-and-the-holocaust-a-valid-analogy#.WK1oVjvhCM8=> (dostęp: 12.08.2023). „W tym sensie Netanjahu miał rację. Podobieństwa między wtedy a teraz są rzeczywiście «prześladujące». [...]Z pewnością wszystkie przypadki ludobójstwa mają pewne cechy wspólne. Ale chyba najbardziej przekonująca analogia między Holokaustem a rzezią w Rwandzie dotyczy apatycznej reakcji społeczności międzynarodowej na wieści o tych ludobójstwach” – tłum. M. Wosińska.

głębokie rozgoryczenie części społeczeństwa rwandyjskiego – osób nie mogących wpisać się w kategorię ocalałych pomimo osobistego doświadczenia przemocy masowej. Do grupy tej należą ci, którzy pomimo formalnej (wpisanej w dowodzie tożsamości) przynależności do grupy Hutu nie identyfikowali się z eksterminacyjną polityką i odmawiając uczestnictwa w zbrodni na Tutsi, sami stali się ofiarami represji politycznych w 1994 roku. Podobne napięcie można zauważyć także wśród osób, które pomimo przynależności do grupy Tutsi i faktu doświadczenia przemocy masowej, nie posiadają odpowiednich atrybutów dotyczących statusu np. wystarczająco „dobrego” wyglądu, aby stać się odpowiednio „reprezentatywnym” ocalałym (m.in. przykład Matki E. z rozdziału III).

Jak wspominałam we wcześniejszych rozdziałach, na podstawie danych statystycznych z 1991 roku można oszacować, że przed ludobójstwem 85% społeczeństwa rwandyjskiego stanowiła grupa Hutu, grupa Tutsi – 12%, a całkowita liczba ludności wynosiła około 7,1 miliona³⁷². Zdaniem Paula Magnarelli – które podziela wielu innych badaczy³⁷³ – liczbę ofiar konfliktu z 1994 roku można więc szacować na około 800 tysięcy³⁷⁴. Biorąc pod uwagę powyższe kalkulacje, można by teoretycznie dokonać wyliczenia, o jaki procent populacja Tutsi zmniejszyła się po ludobójstwie. Antropolodzy ludobójstwa starają się jednak unikać takich podsumowań. Zasadnicze pytanie, jakie sobie stawiają, dotyczy bowiem nie tyle statystyki, ile tożsamości ofiar/ocalałych deklarowanej na poziomie wernakularnym.

Z perspektywy rządu rwandyjskiego sytuacja wydaje się oczywista. CNLG, czołowa instytucja państwowa zajmująca się zarządzaniem pamięcią o ludobójstwie (tzn. dyplomacją kulturalną i polityką pamięci, edukacją, prewencją, organizacją publicznych upamiętnień, dokumentacją i archiwizacją świadectw ocalałych i sprawców) używając swojego autorytetu, a jednocześnie omijając prawo dotyczące ograniczeń w odwoływaniu się do kategoryzacji etnicznej w przestrzeni publicznej, w oficjalnych dokumentach w sposób jednoznaczny podkreśla swoje preferencje. Stosowanym sformułowaniem jest więc: „*Genocide against Tutsi in Rwanda*”. To, co również znamienne jest dla polityki CNLG, to zawyżenie liczby ofiar konfliktu w stosunku do danych ustalonych przez ekspertów. W komunikacie podawanym na stronie internetowej tej instytucji (komunikacie, który replikowany jest także przez inne

³⁷² M. Verpoorten, *The Death...*, dz. cyt., s. 331.

³⁷³ G. Prunier, *The Rwanda Crisis...*, dz. cyt.

³⁷⁴ P. J. Magnarella, *Explaining...*, dz. cyt., s. 25.

domeny ministerialne i który używany jest jako kluczowy element narracji wystawienniczych w miejscach pamięci), możemy przeczytać: *About 1,070,014 Tutsi killed in only 100 days*³⁷⁵.

Z punktu widzenia studiów forensycznych liczba podana przez CNLG wydaje się zbyt dokładna, jednak na poziomie wiedzy konwencjonalnej zdaje się budzić u odbiorcy treści szczególne emocje, jak i budować zaufanie. Nie bez przyczyny w komunikacji CNLG w sposób symboliczny przywołana została także perspektywa czasowa ludobójstwa (mitologicznie brzmiące sformułowanie: 100 dni), znaczące jest także podkreślenie słowa „tylko” (*only*). Pogłębione studia nad problemem rwandyjskim skłaniają mnie ku krytyce stosowanej przez CNLG narracji i dokładność podawanego szacunku (liczba kończy się na 14) uznaję za nieprawdopodobną. Podobne wątpliwości wyraża cytowana wcześniej demografka Marijka Verpoorten w artykule *The Death Toll of the Rwandan Genocide: A Detailed Analysis for Gikongoro Province* z 2005 roku, w którym liczbę ofiar ludobójstwa rwandyjskiego wskazuje generalnie za niemożliwą do jednoznacznego określenia. Jak zauważa badaczka:

*„During and after the genocide, many tried to estimate the number of casualties, first through body counting, later using demographic data. About 20 days after the start of the genocide, Human Rights Watch reported 100,000 casualties. Just a few days later, Médecins Sans Frontières (MSF) doubled this estimate. In May 1994, Radio Muhabura, the RPF radio, talked about 500,000 persons killed, and adjusted the figure downwards to 300,000 several days later. These figures were guesses rather than estimates, since they were not based on any systematic counting. After the genocide, the accuracy of the estimates did not improve. The UN report of November 1994 (UN 1994) took a safe range between 500,000 and one million victims. These figures include both Tutsi and Hutu”*³⁷⁶.

Istotne jest to, że Verpoorten nie tylko postuluje stosowanie szerokich widełek w szacunkach ofiar, ale także podkreśla, że liczba ofiar podawana przez ONZ jeszcze w 1994 roku dotyczyła zarówno Tutsi, jak i Hutu. Trzeba tu zaznaczyć, że raport ONZ został

³⁷⁵ Komunikat CNLG dotyczący nazewnictwa zbrodni rwandyjskiej:

<http://cnlg.gov.rw/genocide/background/#.WP3FV4jyiM8> „Okolo 1 070 014 Tutsi zabitych w ciągu zaledwie 100 dni” – tłum. M. Wosińska.

³⁷⁶ M. Verpoorten, *The Death...*, dz. cyt., s. 331. „W trakcie i po ludobójstwie wielu próbowało oszacować liczbę ofiar, najpierw poprzez liczenie ciał, a później na podstawie danych demograficznych. Około 20 dni po rozpoczęciu ludobójstwa Human Rights Watch zgłosiło 100 tys. ofiar. Zaledwie kilka dni później organizacja Médecins Sans Frontière (MSF) podwoiła te szacunki. W maju 1994 r. Radio Muhabura, radio RPF, mówiło o 500 tysiącach zabitych, a kilka dni później obniżyło tę liczbę do 300 tys. Liczby te były raczej domysłami niż szacunkami, ponieważ nie opierały się na żadnym systematycznym liczeniu. Po ludobójstwie dokładność szacunków nie poprawiła się. Raport ONZ z listopada 1994 r. (UN 1994) przyjął bezpieczny zakres od 500 tysięcy do miliona ofiar. Liczby te obejmują zarówno Tutsi, jak i Hutu” – tłum. M. Wosińska.

opublikowany przez rozpoczęciem prac ICTR, a sam Trybunał wskazując na etniczny charakter ludobójstwa zawęził grupę ofiar do osób identyfikujących się jako Tutsi dopiero w 1998 roku. Zdając sobie jednak sprawę, że identyfikacja etniczna w 1994 roku była w wielu przypadkach czymś płynnym, można zadać pytanie, w jaki sposób odróżniane były ciała Tutsi od ciał Hutu w 1994 roku oraz: czy ciała kiedykolwiek były rzeczywiście od siebie odróżniane? CNLG stara się unikać podobnych pytań.

Pytanie natury etycznej o przynależność obydwu grup etnicznych do kategorii ofiar nie zostało wzięte pod uwagę w kształtowaniu publicznej narracji historycznej o ludobójstwie rwandyjskim. Ani przez rząd, ani – jak wskazują antropolodzy ludobójstwa – w trakcie prac ICTR. W grobach masowych wszystkie ciała mają ten sam status, ale tylko dlatego, że uznajemy Tutsi za ofiary ludobójstwa, wszystkie ciała są Tutsi. W jakimś sensie mówi o tym – choć nie wprost – świadek C.B. w rozmowie ze mną. Opowiadając na sugestię, że być może warto w poszukiwaniu ciał bliskich zgłosić się do rządu rwandyjskiego, stwierdza ona: „Teoretycznie to ja się nie mogę do nich zgłosić. A praktycznie, to i tak nie chcę”. Przypomnę, że świadek C.B. jest Hutu, a jej odpowiedź świadczy, że zdaje sobie sprawę z bezskuteczności dyskusji na temat statusu martwych ciał, jeśli dotyczy on rodzin o innym niż Tutsi pochodzeniu. Ostatecznie w narracji rządu RPF wszystkie ciała to namacalne dowody zbrodni dokonanej przez Hutu na Tutsi.

Ogólnie ustalone modele zarządzania pamięcią historyczną w przypadku Rwandy, jak wskazują wyniki prowadzonych badań, spotykają się często – i zapewne na szczęście – z odpowiedzią oddolną, zarówno na poziomie indywidualnym i społecznym. Niejako wycofana postawa mojej informatorce C.B. jest zrozumiała, czy wręcz symptomatyczna, ale nie oznacza, że walka o godność martwych ciał i prowadzenie alternatywnych wobec oficjalnych praktyk komemoracyjnych nie jest w ogóle możliwe. Odpowiedzi wernakularnych wobec praktyk oficjalnych, poszukuję w kolejnym – a zarazem ostatnim – rozdziale pracy.

Rozdział V

Upamiętnianie ludzkich szczątków jako strategia emancypacyjna

To był słoneczny dzień w połowie 2011 roku. Jechałam z Kigali do Kibeho. To mój azyl w Rwandzie – wieś położona wysoko w górach. Miejsce pamięci podwójnej. Najpierw ludobójstwo w 1994 roku, potem odwet. Nikt z rządu tam się nie pojawia. Tylko pielgrzymi: Tutsi i Hutu. Podobno w latach 80. XX wieku w Kibeho objawiła się Matka Boska i przepowiedziała wojnę. Dziś pielgrzymi modlą się, aby nie było kolejnej. „Autobusy dalej nie pojadą, za duże błoto” – tak powiedział nam kierowca w Butare. Trzeba się przesiąść na motor. Czekaając na przesiadkę we wsi Karama (ostatniej do której dojeżdżał autobus) – poczułam się wolna. Byłam sama, większość pasażerów wysiadła po drodze. Sięgnęłam do torebki po książkę *Człowiek w poszukiwaniu sensu życia* Victora E. Frankla, psychiatry, psychoterapeuty, ocalałego z Auschwitz. Miałam przed sobą widok na zniszczoną niedawnymi ulewami drogę i domy, a za sobą oznaczony fioletową flagą dowód zbrodni – grób masowy. Po chwili spostrzegłam zbliżającego się od strony obejść chłopaka. Musiał mnie obserwować od czasu przyjazdu autobusu. Nie miałam szczególnej ochoty rozmawiać, więc po prostu czytałam dalej. Ale pomyślałam też: „może dobrze, że podchodzi, to szybciej uda mi się znaleźć motor”. Pomachałam do niego. Usiadł obok mnie, na trawie. *Mwiriwe* – przywitał się w kinyarwanda. To moje ulubione słowo. Mówi się tak wczesnym popołudniem, oznacza „pokój tobie” i brzmi jak dźwięk dzwonka. Już po angielsku zapytał, w jakim języku została napisana książka, którą czytam. Odpowiedziałam, że po polsku. Uśmiechnął się dodając, że i tak wiedział, bo rozpoznaje polskie litery. To mnie zaintrygowało, odłożyłam książkę okładką do góry. Zaczęliśmy wspólnie przyglądać się literom. Okazało się, że chłopak zna je z telewizji, bo informacje o katastrofie smoleńskiej były transmitowane w całej Rwandzie³⁷⁷. A może... może to tylko opowieść, jakich wiele w Rwandzie? Może po prostu założył, że jestem Polką, bo w okolicy pracuje wielu polskich misjonarzy i misjonek katolickich (w tym bezhabitowych³⁷⁸)? A może pracował dla rządu, zbierał informacje o tym, kto i dlaczego jeździ do Kibeho modlić się o pokój, zawierając kościołowi bardziej niż Paulowi Kagame? Zdażyłam się przyzwyczaić do rwandyjskich narracji. A te są jak matryoszka – w każdym kolejnym zdaniu kryje się następna historia. Po krótkiej chwili usłyszałam: „Czytasz o Auschwitz. Wiem to z obrazka”. Potwierdziłam. Rzeczywiście, na okładce polskiego wydania książki Frankla widnieje rysunek wież strażniczych, drutu kolczastego i siedzącego na nim ptaka. Jednak to, czego na okładce nie ma, to słowo Auschwitz. Jest za to słowo *Holokaust*, ale to akurat nie zostało wypowiedziane. Zapytałam chłopaka o groby masowe znajdujące się za nami. Czy są tam pochowani ludzie z Karamy? A może też i innych, okolicznych wsi? Pokręcił głową – nie wie. W domu nie rozmawia się o ludobójstwie.

³⁷⁷ Warto w tym miejscu przypomnieć, że ludobójstwo rwandyjskie „formalnie” rozpoczęło się od momentu katastrofy prezydenckiego samolotu, więc polska tragedia przedstawiana była w mediach lokalnych ze szczególną uwagą.

³⁷⁸ W Rwandzie pracują polskie siostry bezhabitowe z zakonów Siostry Służki z Mariówki (we wsi Karama) oraz Zgromadzenie Sióstr od Aniołów (w miejscowościach Kabuga i Nyakimana).

„A o Auschwitz?” – dopytuję. Odpowiedział: „Uczymy się w szkole. Bardzo chciałbym tam kiedyś pojechać”.

Data i miejsce zapisu: październik 2011, wieś Karama, południowa prowincja Rwandy³⁷⁹.

Opisane powyżej doświadczenie terenowe uznaję za siłę oddziaływania Auschwitz jako symbolu postpamięci Zagłady; symbolu materialnego – związanego z konkretną przestrzenią, a jednocześnie tak uniwersalnego, że łatwo identyfikowanego także i w rwandyjskim krajobrazie pamięci. Choć nie jestem przekonana, że symbol ten jest w Rwandzie odpowiednio odczytany na poziomie dyskursu historycznego³⁸⁰, to z pewnością jest intensywnie doświadczany przez społeczność lokalną na poziomie wizualnym, zwłaszcza poprzez konotacje z grobami masowymi.

Narracja holokaustowa – jak zaznacza David Mwambari w cytowanym wcześniej tekście *Agaciro, Vernacular Memory, and the Politics of Memory in Post-genocide Rwanda*³⁸¹ – obecna była w Rwandzie jako element publicznego dyskursu pamięci historycznej już od 1995 roku. Jednak przeprowadzone przeze mnie badania dowodzą, że z biegiem lat narracja ta przekroczyła ideę reprezentacji (odnoszę się tutaj do omawianej w rozdziale I koncepcji Franka Ankersmita), stając się szczególnego rodzaju zapośredniczonym dowodem materialnym, którego idealną egzemplifikację stanowiła i wciąż stanowi figura Auschwitz. Choć nie potrafię określić precyzyjnie, kiedy nastąpiła ta przemiana narracji, to sądzę, że od momentu rozpoczęcia właściwych prac terenowych (czyli od 2010 roku) słowo Auschwitz pojawiało się częściej niż Holokaust w prowadzonych przeze mnie wywiadach, rozmowach i obserwacjach uczestniczących.

KL Auschwitz był największym obozem koncentracyjnym i ośrodkiem Zagłady w systemie nazistowskim, a tym samym miejscem, w którym zachowało się więcej materialnych pozostałości, niż w jakiegokolwiek innej części tego systemu. Fakt, że obóz (rozumiany jako muzeum i miejsce pamięci) nadal fizycznie istnieje i dostarcza dowodów na potwierdzenie zaistniałego ludobójstwa, jest też jednym z głównych powodów, dla których

³⁷⁹ Edycja notatek i przepisanie ich z dziennika terenowego na komputerowy nośnik danych dokonana została w grudniu 2014 roku, w Polsce.

³⁸⁰ Współorganizując wraz CNLG wizyty studyjne i wykłady publiczne dyrektora Muzeum Auschwitz-Birkenau Piotra Cywińskiego na terenie Rwandy jesienią 2012 roku, a następnie kontynuując przez kilka kolejnych lat współpracę pomiędzy dwiema instytucjami, mogłam się przekonać, na ile pogłębiona jest wiedza dotycząca Holokaustu w Rwandzie oraz wiedza o ludobójstwie rwandyjskim w Polsce. Okazało się, że ta bardzo często wymagała faktograficznego doprecyzowania.

³⁸¹ D. Mwambari, *Agaciro...*, dz. cyt.

miejsce pamięci Auschwitz-Birkenau było i jest na różne sposoby przedstawiane i analizowane, stanowiąc nie tylko fundament studiów nad Zagładą Żydów, ale również szeroko pojętej edukacji na rzecz praw człowieka³⁸². Trudno się więc dziwić, że Auschwitz odgrywa istotną rolę w postludobójczej rzeczywistości Rwandy. Tym bardziej, że z biegiem lat, wraz z odnajdywaniem na terenie Rwandy kolejnych grobów masowych, wzrastała potrzeba symbolizacji zarówno w płaszczyźnie psychologicznej, jak i dyskursywnej, empirycznych śladów bolesnej przeszłości; przeszłości, która z przyczyn politycznych nie mogła i wciąż nie może być swobodnie interpretowana i przepracowywana.

Można by tu postawić tezę, że, podobnie jak w wypadku omówionej w rozdziale IV kategorii ocalałego (w dużej części zapośredniczonej z dyskursu holokaustowego), nawiązanie do materialności a jednocześnie symbolicznej siły, figura Auschwitz ma charakter terapeutyczny dla narodu rwandyjskiego. Auschwitz teoretycznie jawi się tu jako dowód, który umożliwia budowanie pomostu³⁸³ pomiędzy rozpoznaną przez kraje zachodnie historią Zagłady Żydów a niemożliwą do wyrażenia wprost – gdyż politycznie nieuprawomocnioną wobec oficjalnej narracji rządu rwandyjskiego – wernakularną opowieścią o ludobójstwie dokonanym na Tutsi i Hutu Moderate w 1994 roku. Jednak *casus* rwandyjski po raz kolejny wymyka się zachodniocentrycznej narracji. Figura Auschwitz służy bowiem odbudowaniu posttraumatycznej tożsamości społecznej i indywidualnej tylko do pewnego poziomu (np. poziomu edukacji szkolnej, stanowiąc – jak wskazuję w przytoczonych na wstępie rozdziału notatkach terenowych – swojego rodzaju ilustrację problemu). Im głębiej jednak analizuje się istotę fenomenu płynnej etniczności i lokalnej – pozainstytucjonalnej – pamięci o zbrodniach, tym bardziej okazuje się, jak postholokaustowe zapożyczenia są nieadekwatnym modelem komemoracyjnym.

W 2012 roku, w czasie badań terenowych, pracując jako osoba odpowiedzialna za relacje pomiędzy CNLG a Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau, byłam świadkiem prowadzonych w Rwandzie negocjacji dotyczących prawnego statusu ludzkich szczątków znajdujących się w grobach masowych (a czasami widocznych też na ich powierzchni). W ciągu ostatnich lat niezabezpieczone grupy ludzkich szczątków stały się w Rwandzie

³⁸² N. Smith (ed.), *Holocaust Education and Genocide Prevention: Sharing Experiences Across Borders*, Session report 535. Salzburg Global Seminar, United States Holocaust Memorial Museum, 2014. Zobacz: https://www.salzburgglobal.org/fileadmin/user_upload/Documents/2010-2019/2014/535/SalzburgGlobal_Report_535_lo-res.pdf (dostęp: 28.07.2023).

³⁸³ W tym kontekście wypełniony zostałby postulat Michaela Rothberga dotyczący znaczenia budowania pamięci wielokierunkowej w XXI wieku za pośrednictwem wydarzeń Zagłady dla innych przypadków genocydów. Zobacz: M. Rothberg, *Decolonizing Trauma...*, dz. cyt., s. 226.

ważnym elementem oddolnych praktyk upamiętnień, ale także przedmiotem krytyki ze strony zachodnich muzeów martyrologicznych, które negują traktowanie rozkładających się ludzkich zwłok jako nieuregulowanego, a jednocześnie kluczowego elementu narracji wystawienniczych obecnych w lokalnych miejscach pamięci³⁸⁴. Nieoczekiwany wynik owych negocjacji (w których uczestniczyłam) okazał się punktem zwrotnym w prowadzonych przeze mnie badaniach. Prozachodni rząd Rwandy, korzystający z ofert pomocy humanitarnej, a przede wszystkim budujący swój kapitał symboliczny na nazywaniu ludobójstwa Tutsi „drugim Holokaustem”, odrzucił ku mojemu zdumieniu pomoc oferowaną przez Muzeum Auschwitz-Birkenau. Pomoc ta w założeniu dotyczyć miała konserwacji wybranych martwych ciał, przekształcenia ich w obiekty muzealne, a także generalnego przeorganizowania przestrzeni pamięci i stworzenia wystawy narracyjnej wokół obiektów. Można tu zadać pytanie: dlaczego oferowana pomoc została odrzucona? Przypuszczam, że gdzieś u podstaw takiej decyzji tkwią uwarunkowania kulturowe, a przede wszystkim stosunek Rwandyjczyków do martwego ciała i śmierci, ale także – i co ważne – swoista (czy nawet „przewrotna” – w świetle wcześniej prowadzonych tu rozważań nad tożsamością ocalałych i zapożyczeń holokaustowych) motywacja polityczna, która w zderzeniu z materialnymi dowodami zbrodni z 1994 roku zdaje się przekraczać zachodniocentryczny lub/i autoneokolonialny dyskurs, okazując się postawą o charakterze emancypacyjnym.

Rząd RPF z jednej strony faktycznie potrzebował obecności dyrektora Muzeum Auschwitz-Birkenau w Rwandzie, aby wzmocnić wizerunek własny, czyli ocalałych z „drugiego Holokaustu” na poziomie międzynarodowym, z drugiej jednak strony świadomy był napięć społecznych, politycznych i etnicznych występujących pośród Tutsi i Hutu mieszkających na terenach wiejskich i niewpisujących się w społeczny czy ekonomiczny profil elit. To właśnie tam – na rwandyjskiej wsi – granica pomiędzy ofiarami a sprawcami zbrodni jest bowiem najcieńsza. Oprawcy i ocalali współegzystując ze sobą na co dzień: w domu, w polu, w ogrodzie, podczas porannej mszy w kościele³⁸⁵, ale także na grobach masowych, które wpisały się w lokalny krajobraz – w zasadzie „zmuszeni” są (na poziomie

³⁸⁴ Zobacz: P. Cywiński, *Profanarium zatrzuwa wyobrażenie o śmierci*, „Więź” 2016, <https://wiesz.pl/2016/05/31/profanarium/> (dostęp: 28.07.2023).

³⁸⁵ Kościół katolicki w Rwandzie (przy założeniu, że prowadzony jest przez lokalnych – afrykańskich, a nie zachodnich misjonarzy), stanowi dziś jedno z nielicznych miejsc spotkań grup Tutsi i Hutu, które nie podlega wpływowi politycznej propagandy. Prowadząc badania terenowe, wielokrotnie obserwowałam pozytywny (a nawet – terapeutyczny) wpływ inkluzywnej obrzędowości religijnej, wspomagający przepracowanie międzygrupowej traumy, a jednocześnie stanowiący alternatywę dla rytuałów kommemoratywnych, które praktykowane są m.in. na stadionie Amahoro. Wątek postsekularyzmu jako formy terapii grupowej nie będzie analizowany jako osobny problem badawczy w niniejszej pracy, niemniej zdaję sobie sprawę z jego ważkości i z potrzeby stworzenia osobnego, pogłębionego opracowania naukowego.

psychologicznym i socjologicznym) do tworzenia alternatywnych wobec oficjalnych wzorców zachowań i praktyk pamięciowych. Zmianę ich sytuacji życiowej uniemożliwia najczęściej – jak pisałam już w rozdziale III – bieda.

Rząd Paula Kagame jest świadom uwarunkowań życia rodzinnego, społecznego i kulturowego zwykłych obywateli Rwandy. Dlatego decyzję odmowy CNLG współpracy z Muzeum Auschwitz rozumiem jako gest przemyślany. CNLG zdawało sobie sprawę, że próba zbyt inżynierii w krajobraz lokalny zaburzyć może misternie budowaną, choć z perspektywy zachodniej niezrozumiałą, relację łączącą ze sobą Tutsi i Hutu z martwymi ciałami – na poziomie ponadetnicznym lub/i odwołującym się do opisywanej przeze mnie wcześniej kategorii płynnej etniczności. Gdyby PMAB stworzyło w miejscu rwandyjskich grobów masowych wystawę stałą na wzór europejski, z pewnością narracja na temat pochodzenia etnicznego ofiar i sprawców byłby tam pierwszoplanowa, a to z kolei mogłoby stać się przyczynkiem nie tylko rozpadu lokalnych więzi społecznych, ale i pojawienia się przemocy fizycznej.

Skoro moim głównym problemem badawczym, który podejmuję w niniejszej dysertacji, jest wielowymiarowość posttraumatycznej tożsamości społeczeństwa rwandyjskiego oraz wpływ studiów nad Zagładą Żydów na kreowanie globalnej etyki i estetyki pamięci o ludobójstwach, to w niniejszym rozdziale poddam krytyce europejskie podejście do adekwatności martyrologicznej w wystawiennictwie muzealnym, biorąc pod uwagę społeczną rolę i znaczenie sprawczości lokalnych fantazmatów dotyczących statusu martwych ciał w społeczeństwie rwandyjskim. Analizując wybrane miejsca pamięci – Kigali Genocide Memorial i Murambi Memorial Site, postaram się ukazać korzyści z zastosowania perspektywy forensycznej dla badań etnologicznych, ale także odpowiedzieć na pytanie: czy uniwersalizujący charakter reprezentacji Holokaustu, manifestowany zwłaszcza przez symbol Auschwitz (fantazmat globalny), może zagrażać tworzeniu miejsc pamięci i lokalnej tożsamości społeczeństw pozaeuropejskich?

Auschwitz: fantazmat globalny

Sądzę, że aby wyczerpująco odpowiedzieć na pytanie postawione w niniejszym rozdziale, należałoby w pierwszej kolejności przyjrzeć się głębiej, w jaki sposób Rwandyjczycy rozumieją i waloryzują doświadczenie Holokaustu na poziomie wizualnym. Nie tylko na wsi – na poziomie lokalnym, ale także na poziomie globalnym, który okazuje się wyjątkowo

atrakcyjny (z dyplomatycznego i ekonomicznego punktu widzenia) dla budowania tożsamości rwandyjskich elit w miastach, jak również w obrębie szeroko pojętego narodowego dyskursu publicznego.

Myślenie fantazmatyczne o Zagładzie/ludobójstwie będę rozpatrywała na trzech poziomach:

1. fantazmatów uniwersalizujących (globalnych) powiązanych z doświadczeniem Shoah,
2. fantazmatów lokalnych (na przykładzie rwandyjskich *case studies*),
3. wzajemnych korelacji i powiązań wyżej wymienionych.

Pojęcie fantazmatu³⁸⁶ czerpię przede wszystkim z koncepcji Marii Janion, która rozumiała je jako symboliczną, normatywną i afektywną ekonomię kształtującą doświadczenie, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe. A także jako skrzyżowanie tego, co rzeczywiste z wyobrażonym, świadomego i nieświadomego; jako pojęcie, które organizuje i przenika nasze postrzeganie i interpretacje historycznych wydarzeń. Choć – jak wyjaśniałam wcześniej – jestem ostrożna w stosowaniu perspektyw psychoanalitycznych w krajach nieeuropejskich, to jednak w tym przypadku, po raz kolejny zdecydowałam się jednak na użycie takiego paradygmatu, po to, by stworzyć odpowiednie warunki dla krytycznej analizy porównawczej Zagłady i ludobójstwa w Rwandzie. Podkreślam jednak, że zrobiłam to wyłącznie w celu stworzenia wspólnej płaszczyzny interpretacji i prawdopodobnie nie zdecydowałabym się na ten krok, gdybym pracowała wyłącznie nad przypadkiem rwandyjskim.

Prowadzone przeze mnie badania wskazują, że istnieje relacja pomiędzy obecnymi w procesie tworzenia powojennych reprezentacji historycznych w Rwandzie dwoma rodzajami myślenia symbolicznego – europejskim i pozaeuropejskim, a w konsekwencji globalnym i lokalnym. Aby wyjaśnić tę fantazmatyczną korelację, przybliżę fragment reportażu opublikowanego w 2009 roku w tygodniku „Polityka” przez polskiego dziennikarza i żydowskiego aktywistę – Konstantego Geberta. Cytowany fragment dokładnie oddaje istotę interesującego mnie problemu. Tło tej historii jest następujące: Gebert przyjeżdża do Rwandy i chce odwiedzić miejsce pamięci w Murambi, które znajduje się w trudno dostępnej okolicy, na południu kraju. Niestety, muzeum jest zamknięte. Przewodniczka próbuje znaleźć rozwiązanie i kontaktuje się z dyrektorem rwandyjskiej placówki:

„Valentine wydzwania do Murangiry przez komórkę. Rozmawiają chwilę w kinyarwanda. – *Powiedział, że wróci i nam otworzy* – mówi Valentine. *Ale* – dodaje – *powiedział też,*

³⁸⁶ M. Janion, *Projekt krytyki...*, dz. cyt.

że gdybym mu nie powiedziała, że to chodzi o Żyda, to by nie wrócił. Valentine w międzyczasie zaczęła mnie wypytywać o moją podróż do miasta Butare, gdzie odwiedziłem ocalałego z ludobójstwa Thierry'ego Sebaganwę, który w swoim mieszkaniu urządził prywatne muzeum Zagłady. W 2005 r. Thierry, wraz z innymi ocalałymi Tutsi, składa wizytę w Izraelu, w Yad Vashem. – *Wtedy zrozumiałem – mówił [Thierry – M.W.] – że muszę o tym opowiedzieć w kraju. Żeby Tutsi nie myśleli, że to się zdarzyło tylko im. I żeby się nauczyli od innych, jak można po tym żyć. [...] Na ścianach pokoju czarno-białe plansze z fotografiami, które Thierry przywiózł z Yad Vashem. Płonące ulice, ludzie w pasiakach, hitlerowskie dokumenty. – My nie mamy dokumentów – opowiada – tylko opowieści. A młodzi już nie rozumieją, nie chcą nawet słuchać. Ja ich nawet rozumiem: ja też nie chcę spędzić swojego życia między tymi fotografiami. Ale odkąd odkryłem Szoah, nie potrafię się zainteresować niczym innym. Zresztą Żydzi, którzy tu przyjeżdżają, czują się jak u siebie – dodaje*³⁸⁷.

Rozmowa Konstantego Geberta z Thierryem Sebaganwą, którego tak poruszyło Shoah, podobnie jak moje spotkanie na przystanku autobusowym z młodym mieszkańcem wsi Karama, który rozpoznał Auschwitz na okładce książki, więcej mówi o trajektoriach pamięci historycznej we współczesnej Rwandzie, niż by się wydawało. Ukazuje bowiem ogólną tendencję do tworzenia polityki pamięci, której fundamentem jest nie tyle wydarzenie ludobójstwa z 1994 roku, ile właśnie Zagłada Żydów. Choć w niniejszej pracy do problemu holokaustowych zapożyczeń nawiązywałam wielokrotnie, to jednak za najbardziej dobitne i najciekawsze potwierdzenie obecności dyskursu Zagłady w politycznych i kulturowych przedstawieniach ludobójstwa Tutsi i Hutu Moderate uznałabym powstałe po wojnie rwandyjskie miejsca pamięci.

Zaznaczam, że świadomie używam tu pojęcia „miejsce pamięci”. Choć istnieją wernakularne odpowiedniki tego określenia³⁸⁸, to właśnie anglojęzyczny termin *memorial site* okazuje się w Rwandzie dominującym pojęciem w języku kinyarwanda. Trafną i użyteczną definicję interesującego mnie problemu nadreprezentacji dyskursów zachodnich w krajobrazie afrykańskim odnajduję w klasycznym tekście Pierre'a Nory, który określa miejsca pamięci w sposób następujący: „Miejsca w dokładnym znaczeniu tego słowa, gdzie pewne wspólnoty – jakie by one nie były, [...] przechowują swoje pamiątki lub uznają je za niezbywalną część swojej osobowości: miejsca topograficzne, jak na przykład archiwa, biblioteki czy muzea;

³⁸⁷ K. Gebert, *Murambi naprawdę istnieje*, „Polityka”, 11 maja 2009.

<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/290790,1,murambi-naprawde-istnieje.read> (dostęp: 17.05.2020).

³⁸⁸ M.in. termin *kwibuka*, od którego analizy rozpoczynam I rozdział doktoratu, można by uznać za zastępczy wobec miejsca pamięci.

miejsca monumenty – pomniki, cmentarze, architektura [...]. Wszystkie one mają swoją historię”³⁸⁹.

Badacz wskazuje przy tym na szerszy kontekst zjawiska, a mianowicie na niesłabnącą popularność dyskursu pamięciowego we współczesnej humanistyce. Wiąże ją z dojmującym w społeczeństwie euroamerykańskim obowiązkiem pamięci. Skoro historia nie potrafi dostarczyć przekonujących wizji przeszłości – tłumaczy Nora – to społeczeństwo samo zaczyna przyjmować na siebie tę powinność, tworząc m.in. miejsca pamięci. Dzięki nim możemy identyfikować się z zapomnianym bohaterem, utraconym czasem, ale co ciekawe, także z samym sobą: czyniąc źródłem obowiązku pamięci także emocje związane z poczuciem straty³⁹⁰. Podejmując myśl Nory, polska badaczka pamięci Kaja Kaźmierska dodaje, że geneza miejsc pamięci z zasady opiera się więc na defekcie, braku. Powstają one tam, gdzie proces kolektywnego przekazywania tradycji zostaje z różnych przyczyn zaburzony³⁹¹.

Trafność obserwacji zarówno Nory, jak i Kaźmierskiej, można dostrzec zarówno w dyskursie europejskim, jak i pozaeuropejskim. Nadreprezentacja dyskursu pamięciowego w Rwandzie – w tym także klisz postholokaustowych – wynika zdecydowanie z powszechnego obowiązku/reżimu pamięci (dotyczącego martyrologii Tutsi), a jednocześnie ze społecznego deficytu symbolizacji doświadczenia traumy ponadetnicznej na poziomie lokalnym. Tym bardziej interesujące okazują się tu rwandyjskie – alternatywne wobec pamięci oficjalnej – inicjatywy komemoracyjne. Warto zaznaczyć, że problematyka kontrapomników w Afryce stanowi też szerszy, nie tylko rwandyjski *case study*. W artykule *Heritage, History and Memory: New Research from East and Southern Africa* Karega-Munene³⁹² zwraca uwagę na ważny problem przeszłości kolonialnej (głównie w Kenii) i tworzenie lokalnych przeciwmemorializacji³⁹³. Wspólnoty, szczególnie wiejskie, próbują upamiętniać to, co zostaje wyparte z pamięci oficjalnej (tworząc własne muzea czy lokalne izby pamięci), nie godząc się z oferowaną przez rząd wizją dziedzictwa (jaka manifestuje się w oficjalnych pomnikach, muzeach, a zwłaszcza obiektach przeznaczonych dla turystów).

³⁸⁹ P. Nora (éd.), *Les Lieux de Mémoire*, Paris 1984; Zobacz: A. Szpociński, *Miejsca pamięci (Lieux de Mémoire)*, „Borussia. Kultura – historia – literatura” 2003, nr 29, s. 18.

³⁹⁰ P. Nora (éd.), *Les Lieux...*, dz. cyt.

³⁹¹ K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Kraków 2008, s. 73 i nast.

³⁹² L. Hughes, A. E. Coombes, Karega-Munene, *Introduction*, „Heritage, History and Memory: New Research from East and Southern Africa”, „African Studies” 2011, vol. 70, no. 2 [special issue].

³⁹³ Odwołuję się tutaj także do koncepcji „przeciwhistorii” Ewy Domańskiej. Zobacz: E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne, refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006.

Ten rodzaj dyskursu pamięciowego, okazuje się szczególnie istotny dla przypadku rwandyjskiego, który nazwę tutaj emancypacyjnym.

W oparciu o przeprowadzone przeze mnie badania terenowe zauważam, że konwencjonalny dyskurs pamięci o ludobójstwie w Rwandzie, oparty na zasadach hilbergowskiej triady i estetyce traumy Shoah, nie ma charakteru emancypacyjnego. Jest postzależnościowy i uniwersalizujący. Moja krytyka wobec nadużywania zapożyczeń holokaustowych nie wynika jednak z samego faktu ich funkcjonowania w afrykańskim krajobrazie społecznym i kulturowym. Jak już pisałam w rozdziale IV – dostrzegam również terapeutyczny wymiar sięgania przez Tutsi i Hutu Moderate do historii Zagłady, jako punktu odniesienia na poziomie indywidualnym, osobistym. Za wątpliwy uznaję natomiast zanik lokalnych tożsamości i praktyk upamiętnień na poziomie kolektywnym (narodowym i etnicznym). Podobne obserwacje – wskazujące na problem zderzenia pozaeuropejskiego i europejskiego dziedzictwa genocydalnego – dostrzega też badacz społeczeństw postkonfliktowych Dan Stone. W pracy *Genocide as Transgression* wskazuje – jak to nazywa – na hegemonię Holokaustu, która wyrażać się może np. próbą „dorównania” historii innych ludobójstw, czy zbrodni przeciwko ludzkości, do narracyjnego i wizualnego poziomu dramatyczności Zagłady Żydów. Zdaniem autora przytoczonej pracy wina leży po naszej (świata Zachodu) stronie i polega na niemożności wyjścia z postrzegania genocydu jako horroru

o dominującej warstwie wizualnej (afektywnego i wstrząsającego, ale jednocześnie często iluzyjnego). Stone powołuje się w swojej analizie właśnie na przykład rwandyjski. Wskazuje, że ludobójstwo Tutsi często opisywane jest w zachodniej literaturze jako rzeź „milionu osób zamazetowanych w trzy miesiące”. Faktycznie jednak do Tutsi zazwyczaj strzelano, a maczetami byli dobijani ci, którzy przeżyli (co oczywiście nie umniejsza rozmiaru tej tragedii)³⁹⁴.

Tak jak Stone’a niepokoi dramatyczna uniwersalizacja dyskursu metahistorycznego, tak mnie niepokoją także zdarzenia mikrohistoryczne, a mianowicie fakt, że Thierry Sebaganwa – bohater opowieści Konstantego Geberta – urządza w swoim mieszkaniu prywatne muzeum Holokaustu. Zadaję sobie więc pytanie, czy rwandyjskie miejsca pamięci, których oficjalnie jest 144 – nie licząc setek kolejnych już nie wpisywanych do oficjalnych rejestrów CNLG, oznaczonych fioletowo-białym materiałem (symbolizującym ludobójstwo Tutsi) grobów

³⁹⁴ D. Stone, *Genocide...*, dz. cyt., s. 47.

masowych, tzw. *kwibuka* – nie spełniają swoich funkcji społecznych wystarczająco? Sprawa wygląda tym bardziej poważnie, iż Thierry zdaje się w ogóle materialności własnej pamięci nie dostrzegać. Mówi, że w Rwandzie pozostały tylko opowieści i wiesz w swoim pokoju (szukając dowodów na adekwatną reprezentację przeszłości) kopie zdjęć przywiezionych z Yad Vashem. Zresztą nie tylko Thierry zdaje się być przekonany o priorytecie słowa nad materią. Sam rząd rwandyjski dużo chętniej odwołuje się do formuły świadectwa ocalałych (ustnych, pisemnych, audio i video) na poziomie publicznej narracji pamięci o ludobójstwie (jak wykażę dalej, tworząc m.in. takie muzea jak Kigali Genocide Memorial) niż do dowodów „z krwi i kości”.

A przecież obserwowane przeze mnie praktyki komemoracyjne we wsi w Murambi, jak i w wielu innych, w których społeczność lokalna funkcjonuje w bliskości ludzkich szczątków i innych empirycznych śladów zbrodni, wskazuje, że materialność pamięci jest w Rwandzie obecna, a nawet bywa kluczowa dla międzygrupowego, ponadetnicznego, kruchego, ale jednak – porozumienia. Co ciekawe, na głębokim (a z perspektywy czasu zauważam także, że na skrytym przed wzrokiem postronnego obserwatora ze świata zachodniego) poziomie z wagi dowodów empirycznych zdaje sobie sprawę także i CNLG, które finalnie zrezygnowało przecież ze współpracy z PMAB. Zrezygnowało – moim zdaniem – właśnie dlatego, aby uchronić dowody empiryczne przed metanarracyjnym i estetycznie stosownym (wobec euroamerykańskiego dyskursu martyrologicznego) „upłynnieniem”.

Widząc rozdźwięk pomiędzy tym, co oficjalne, a tym, co wernakularne w rzeczywistości postludobójczej Rwandy, zadaję sobie pytanie: jak to możliwe, że groby masowe i kości ofiar, których jest tak wiele, nie przemawiają do wszystkich ocalałych i nie stanowią wystarczającego powodu/dowodu, by uruchomić powszechne (a nie tylko niejawne i nieliczne) procesy pamięciowe niewymagające zewnętrznych zapożyczeń? Czy na pewno chodzi tylko o kwestię zachodniej estetyzacji? Dorównania do poziomu drastyczności Zagłady Żydów? Przecież kości już same w sobie wydają się wystarczająco dramatyczne. A może chodzi też o wewnętrzną politykę rwandyjską, która w XXI wieku, stając się – z dnia na dzień – coraz bardziej autorytarną i przemocową³⁹⁵, wymaga coraz wyraźniejszych odwołań do

³⁹⁵ Konflikt pomiędzy Rwandą a DRK, stanowiący bezpośrednią konsekwencję wydarzeń ludobójczych, nasila się od 2012 roku. Rząd rwandyjski wielokrotnie oskarżany był przez DRK (jak i upominany przez zachodnie agencje rządowe i pozarządowe, między innymi Human Right Watch, zobacz: <https://www.hrw.org/news/2023/02/06/dr-congo-atrocities-rwanda-backed-m23-rebels>) o celowe prowadzenie działań destabilizacyjnych. Na początku 2023 roku DRK uznała kolejną agresję rwandyjską (próbę zestrzelenia samolotu) za akt wypowiedzenia wojny. Zobacz: <https://www.bbc.com/news/world-africa-64397725> (dostęp: 27.07.2023).

legitymizowanych moralnie i rozpoznanych na arenie międzynarodowej procesów symbolizacyjnych?

Obserwując dojmujący wzrost napięcia militarnego pomiędzy DRK a Rwandą, twierdę, że zapożyczenia holokaustowe pomagają rządowi RPF niestety nie tyle w rozładowaniu napięcia społecznego w Rwandzie (proces ten bowiem, aby być naprawdę skutecznym, musiałby być przecież realizowany na dużą większą skalę niż tylko w Murambi, lub innych „zapomnianych” wsiach i osadach), co raczej odwracają uwagę od znaczenia konsekwencji tego ludobójstwa na poziomie międzynarodowym.³⁹⁶ W tym ujęciu teoria pamięci wielokierunkowej, jako forma pracy z traumą społeczną, proponowana przez Rothberga okazuje się zwodnicza. Model pamięci o ludobójstwie rwandyjskim, konstruowany na podstawie matrycy komemoratywnej Zagłady, stanowi bowiem na tyle „atrakcyjne” narzędzie polityczne dla Paula Kagame, iż doświadczenie traumy poszczególnego obywatela przestaje mieć dla RPF większe znaczenie. Najważniejszym pozostaje zapewnienie współczesnej Rwandzie pozycji, w której ta nigdy nie będzie oskarżana o bycie sprawcą przemocy, nawet jeśli – jak wspominałam wcześniej – przemoc polityczna miała i wciąż ma tam miejsce.

Postawę rządu rwandyjskiego określiłabym mianem „kontrolowanie schizofrenicznego”. Z jednej strony RPF zakazuje bowiem obywatelom jawnego określania własnej tożsamości etnicznej, z drugiej – określa tożsamości etniczne wyraźnie w ramach oficjalnie prowadzonej narracji pamięci na poziomie dyskursu politycznego, z trzeciej – używa wydarzeń Zagłady i figury ocalałego, aby stworzyć w miarę bezpieczne pole interpretacji wydarzeń rwandyjskich dla zachodniego odbiorcy, z czwartej – rząd rwandyjski zdaje sobie sprawę z lokalnych uwarunkowań społeczno-politycznych oferując zwykłym obywatelom przestrzenie dla nieco bardziej swobodnej identyfikacji osobistego, ponadetnicznego doświadczenia traumy (do takich przestrzeni zalicza się m.in. Murambi, które pozostawione bez ochrony infrastrukturalnej nie podlega także politycznej kontroli).

³⁹⁶ Dwa dni po próbie zestrzelenia kongijskiego samolotu, 27.01.2023 roku, rząd rwandyjski zorganizował w Kigali Genocide Memorial obchody Międzynarodowego Dnia Pamięci Ofiar Holokaustu. Wydarzenie to w sposób jednoznaczny (w obecności Ambasadorów Republiki Federalnej Niemiec i Izraela) potwierdziło nie tylko znaczenie relacji dyplomatycznych pomiędzy wyżej wymienionymi krajami, ale także podkreśliło znaczenie podobieństwa doświadczeń ludobójczych jako czynnika konsolidacyjnego dla współpracy międzynarodowej. Zobacz:

https://twitter.com/Kigali_Memorial/status/1619063091219808256?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eerp%7Ctwtgr%5Etweet (dostęp: 28.07.2023).

W powyższym kontekście interesującą, a równocześnie bolesną refleksją antropologiczną i psychotraumatologiczną jest obserwacja, iż to właśnie zwykli obywatele Rwandy, zamieszkujący dalekie prowincje, cierpiący biedę, będący wykluczeni ze stylu życia elit, nie biorący udziału w życiu publicznym, ani nie będący (zazwyczaj) przedmiotem zainteresowań badaczy, mediów, ani nawet pomocy rozwojowej – to właśnie oni mają największą szansę na przepracowanie doświadczenia traumy indywidualnej i społecznej. Właśnie dlatego, że od ekspozycji traumy w jej wymiarze materialnym/empirycznym (zwłaszcza: ludzkich szczątków) po prostu nie mogą uciec. Jedyną odpowiedzią pozostaje oddolna i spontaniczna próba symbolizacji *triggerów*, która paradoksalnie powoduje jednak nie rozpad, co raczej integrację lokalnej społeczności.

Kigali Genocide Memorial

Powróćmy tutaj na chwilę do rwandyjskich „opowieści”, które wyznaczają kierunek rozwoju oficjalnej narracji pamięci o ludobójstwie, i które przez rząd RPF uznane są za najbardziej korzystne i bezpieczne dla kształtowania tożsamości narodowej.

Poza domowymi/prywatnymi muzeami, takimi jak te wspomniane w reportażu Konstantego Geberta, istnieją – jak wspomniałam – 144 oficjalne miejsca pamięci, z czego za najbardziej reprezentatywne uznaje się zlokalizowany w stolicy kraju Kigali Genocide Memorial³⁹⁷. Jego cechą charakterystyczną jest mnogość wizualnych reprezentacji odnoszących się bezpośrednio do historii Zagłady oraz zastosowanie estetyki typowej dla narracyjnych muzeów świata zachodniego. Mimo iż muzeum formalnie zarządzane jest przez rwandyjskie Ministerstwo Kultury i Sportu, to jego budowa, kuratorstwo, sposób zarządzania, a przede wszystkim finansowanie zależało i wciąż zależy od instytucji zagranicznych (w tym USC Shoah Foundation z USA i Aegis Trust z Wielkiej Brytanii).

Kigali Genocide Memorial (dalej: KGM) otwarty został w 2004 roku w miejscu wyznaczonym przez rząd RPF w stolicy Rwandy. Lokalizacja muzeum jest nieprzypadkowa, gdyż położone jest ono na terenie służącym od 1994 roku jako miejsce pochówku ofiar pochodzących z pobliskich dzielnic Ruhango i Amahoro³⁹⁸. W latach 1994–2004

³⁹⁷ Nazywany też zamiennie: Kigali Memorial Center albo Kigali Memorial Site. Nazwa instytucji na przestrzeni ostatnich kilku lat zmieniała się kilkakrotnie. W pracy posługuję się nazwą Kigali Genocide Memorial, gdyż jest ona aktualną nazwą muzeum.

³⁹⁸ Informacje dotyczące historii otwarcia muzeum pozyskałam w ramach wywiadu z Jean Damascene Gasanabo – dyrektorem działu edukacyjnego CNGL. Wywiad przeprowadziłam 5 lutego 2013 roku.

mentarz/ grób masowy funkcjonował jako żywe miejsce pamięci dla lokalnej społeczności i miał charakter emancypacyjny wobec estetyki martyrologicznej świata zachodniego. Był też miejscem spotkań ocalałych z całej Rwandy, zwłaszcza w okresie tzw. kwietniowej żałoby (kwiecień, jak już wspominałam wcześniej, został ustanowiony przez Rwandyjczyków w 1995 roku miesiącem pamięci o ludobójstwie). Najważniejszą datą jest 7 kwietnia, jako że przypomina o dniu rozpoczęcia eksterminacji Tutsi i Hutu Moderate.

Otwarcie muzeum (rozumianego jako: budynek i instytucja) zasadniczo zmieniło charakter tej przestrzeni, przemienionej z lokalnego miejsca pochówku w oficjalne miejsce pamięci. Obcowanie ze szczątkami bliskich i spontaniczna potrzeba realizacji oddolnych praktyk upamiętnień (taniec, śpiew, modlitwy) została tym samym ograniczona na rzecz kultu reprezentacji symbolicznych – pomnika, rzeźby i ugruntowanej politycznie wystawy narracyjnej³⁹⁹.

Wystawa narracyjna w KGM opowiedziana jest w sposób czytelny (czy wręcz szkolny) na wielkoformatowych tablicach. Budynek muzeum składa się z parteru, gdzie znajduje się księgarnia, biblioteka, przestrzeń edukacyjna, oraz z dwóch pięter. Pierwsze piętro prezentuje historię ludobójstw XX wieku, z czego trzy z sześciu sal poświęcone są Zagładzie Żydów. Historia Shoah ukazana jest tam w sposób symboliczny. Prezentowane są ikoniczne obrazy (krajobrazy byłych obozów koncentracyjnych, w szczególności Auschwitz-Birkenau, śmierć na ulicach getta warszawskiego, mapy i zdjęcia lotnicze zrujnowanej Warszawy). Materiały wizualne prezentowane są na powiększonych, czarno-białych fotografiach, wraz z opisami w języku kinyarwanda, francuskim i angielskim. Kolejna sala w podobny sposób relacjonuje ludobójstwo Ormian, wojny bałkańskie i ludobójstwo w Kambodży. Piąta sala poświęcona jest przekazowi *Never Again* i w zwięzłej formie omawia działania prewencyjne podjęte na całym świecie w obliczu masowych zbrodni (łącznie z krytyką postawy wojsk ONZ podczas ludobójstwa Tutsi w 1994 roku). Ostatnia sala to miejsce kontemplacji, gdzie można wysłuchać relacji ocalałych Tutsi – co jednak ważne, dotyczą one przede wszystkim odbudowy życia po ludobójstwie, a nie zbrodni.

³⁹⁹ Niektóre szczątki przeniesiono do masowych grobów znajdujących się muzealnym ogrodzie. Jednak według moich informatorów, część z nich wciąż można znaleźć w pobliżu KGM (teren niezagospodarowany); są ponoć także pod samym budynkiem.



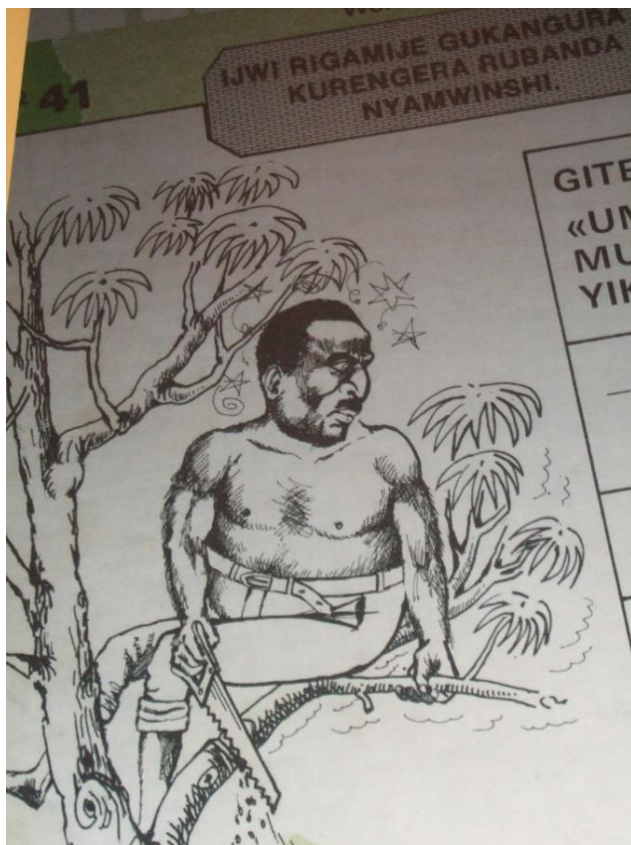
II. 8. Zdjęcia getta warszawskiego prezentowane na wystawie stałej KGM; fot. M. Wosińska (2010).



II. 9. Przypadek Treblinka, jako jeden z punktów odniesienia dla ludobójstwa rwanadyjskiego. Materiał wizualny prezentowany na wystawie stałej KGM; fot. M. Wosińska (2010).

Na drugim piętrze odwiedzający mogą zapoznać się z historią, kulturą i etnospołeczną strukturą Rwandy od czasów prekolonialnych do 1994 roku. Ekspozycja koncentruje się na epoce kolonializmu oraz – zgodnie z przyjętą tam osią narracyjną – na zilustrowaniu okresu

wieloletnich przygotowań politycznych podjętych przez radykalną partię Hutu w celu eksterminacji Tutsi. Znajdują się tutaj liczne odwołania do Holokaustu, wyrażone między innymi poprzez zestawianie ze sobą reprezentacji wizualnych (a dokładniej zdjęć archiwalnych) obydwu ludobójstw; np. kopia paszportu z widniejącym słowem Tutsi umieszczona została obok dokumentu potwierdzającego tożsamość żydowską; dokumentacja mierzenia nosów Tutsi – obok miar służących do charakterystyki fizjonomii Żyda; satyryczne grafiki z prasy antyTutsi zestawione zostały z wycinkami pochodzącymi z gazet i ulotek antysemitycznych; w końcu zdjęcia przedstawiające pozostawione w pośpiechu osobiste rzeczy Tutsi na rwandyjskich drogach – ze stosami butów i walizek przechowywanych na terenie byłych obozów Zagłady (obrazów powszechnie rozpoznawanych jako charakterystycznych symboli doświadczenia Shoah).



Il. 10. Grafika satyryczna z pisma „Kagura” wydawanego na początku lat 90. XX wieku przez radykalne ugrupowanie Hutu, prezentowana na wystawie stałej KGM; fot. M. Wosińska (2010).

Na grafice widoczne są nawiązania do przedstawień antysemitycznych: mężczyzna Tutsi siedzący na gałęzi ma charakterystyczny „żydowski” nos.

I tak dochodzimy do 1994 roku. W sali poświęconej wydarzeniom kluczowym dla omawianego miejsca pamięci zaprezentowana została historia ludobójstwa rwandyjskiego,

za pomocą kilku wielkoformatowych tablic i krótkiego filmu video (materiału dokumentalnego, prawdopodobnie nagranych przez jednego z żołnierzy ONZ, ukazującego scenę maczetowania mieszkańców Kigali w pierwszych dniach wojny). Narracja przedstawiona na tablicach przekazuje polityczne uwikłanie i odpowiedzialność krajów zachodnich za zbrodnie popełnione przez Hutu nad Tutsi w 1994 roku. Na drugim piętrze znajdują się także sale, w których zwiedzający posłuchać mogą relacji ocalałych Tutsi oraz poznać losy dzieci zamordowanych podczas ludobójstwa. Prezentowanym zdjęciom dzieci (wykonanym przed 1994 rokiem), towarzyszy krótki opis wskazujący na czas, miejsce i bezpośrednią przyczynę śmierci (m.in. spalenie w kościele, zamacetowanie, zastrzelenie).

W ogrodzie otaczającym muzeum można też zobaczyć kilka trumien umieszczonych w ziemi, przykrytych szkłem akrylowym.



Il. 11. Sala poświęcona ludobójstwu Tutsi w KGM; fot. M. Wosińska (2010).

Na czarno-białych fotografiach widoczne są ciała ofiar. Interesującym zabiegiem kuratorskim jest tu dobór koloru prezentowanych materiałów wizualnych. Większość zdjęć dokumentujących ludobójstwo była bowiem wykonana w kolorze. Zakładam, że kolor czarno-biały zastosowany został celowo w KGM i ma nawiązywać estetycznie do ikonografii Zagłady.



Il. 12. Trumny z ciałami ofiar znalezionymi w miejscu budowy KGM, prezentowane w ogrodzie muzealnym; fot. M. Wosińska (2010).

Pomimo niewątpliwej dawki brutalizmu poznawczego zwiedzający opuszcza muzeum bez poczucia emocjonalnego przytłoczenia. Ma raczej wrażenie dobrze odrobionej lekcji edukacyjnej (przestrzeń wystawowa jest wypełniona mnóstwem tekstów stanowiących integralną część wystawy w języku angielskim i kinyarwanda oraz informacji dodatkowych udostępnionych w formie wydruku, dostępnych w językach francuskim, hiszpańskim i rosyjskim), ale też lekcji, która wpisując się w bliżej niezidentyfikowaną fizycznie przestrzeń i czas, pozostaje wobec odbiorcy odległa na poziomie emocjonalnym.

Odwiedzając w 2010 roku KGM po raz pierwszy, miałam wrażenie, że prezentowaną narrację znam dość dobrze i w pewien sposób jestem do niej przyzwyczajona (potwierdzała popularne obrazy z filmów fabularnych i dokumentalnych, fotografii prasowych jak i – oczywiście – miejsc pamięci poświęconych Zagładzie Żydów). Innymi słowy, nie odebrałam muzeum jako przestrzeni krytycznej i skłaniającej do refleksji. Wynikać to może z faktu, że wydarzenie ludobójstwa rwandyjskiego zostało zmarginalizowane wobec globalnego fantazmatu doświadczenia ludobójstwa. W tym muzeum brakuje przekonujących dowodów materialnych rwandyjskiej zbrodni. Na wystawie nie ma wzmianki o tym, że budynek został zbudowany na licznych grobach masowych, a co za tym idzie, że KGM nie stanowi tylko muzeum, lecz także cmentarz i miejsce pamięci. W dwóch gablotach umieszczonych w sali kontemplacyjnej zobaczyć można kilka kości piszczelowych, parę

czaszek i fragmentów zabrudzonych ubrań. Ekspozyty pozbawione są jakichkolwiek podpisów. Zdają się pozostawać zawieszane w przestrzeni muzealniczej i stanowić jakby estetyczny dodatek, ilustrację dla zasadniczej narracji wystawienniczej. Nawet eksponowane w przyległym do głównego budynku ogrodzie szczątki, ukryte pod grubą warstwą pleksi i zakrywającego je szczelnie fioletowego materiału, sprawiają wrażenie nierealnych, a przez to „bezpiecznych”, a tym samym nie zaburzających zaplanowanej przez zachodnich kuratorów opowieści o zbrodni rwandyjskiej.

Szukając trafego terminu w leksykonie studiów kuratorskich, określiłabym KGM mianem zmultiplikowanego muzeum Thierry’ego wspomnianego w reportażu Geberta. To muzeum wszech świadectwa i wszech narracji. Miejsce pamięci uniwersalnego ludobójstwa i uniwersalnej traumy. KGM nie oferuje przestrzeni sprzyjającej wybrzmieniu głosów ofiar ludobójstwa rwandyjskiego, jednak zdaje się w pewien sposób „uwodzić” odbiorcę, a zwłaszcza takiego, który jest reprezentantem świata Zachodu i zainteresowany jest tematem ludobójstwa/Zagłady – na poziomie globalnym. Narracja, którą otrzymuje jest przekazana w sposób sprawny, a zastosowana estetyka właściwie jest „skrojona” pod zachodnie oczekiwania. Zawiedzeni czują się natomiast przyjeżdżający do stolicy Rwandy globtroterzy spragnieni mrocznych atrakcji turystyki śmierci (*dark tourism*).⁴⁰⁰ Nie odnajdując w KGM materialności ludobójstwa, często decydują się na odwiedzenie takich miejsc, jak Murambi. Niemniej – jak wyjaśnię dalej – ich odnalezienie i możliwość swobodnego zwiedzania jest celowo ograniczana i utrudniana przez rząd RPF.

Pomimo pewnych słabości muzealniczych KGM do dziś jako wizytówka idei *Never Again* przyciąga – poza turystami – także zachodnich dyplomatów i badaczy. Przyznaję, że być może sama też uwierzyłabym w przesłanie oferowane przez tę instytucję, gdybym nie wychowała się na skrwawionych ziemiach Europy Środkowo-Wschodniej⁴⁰¹ w rodzinie polsko-żydowskiej. Jako badaczka nie tyle poznawczo uprzywilejowana przez doświadczenie biograficzne, ile raczej w specyficzny sposób zdeterminowana (jak wielu innych polskich i polsko-żydowskich badaczy podejmujących problematykę zbrodni II wojny światowej w ujęciu *site-specific*) do zadawania pytań o kierunek prowadzonej na poziomie oficjalnym/państwowym narracji pamięci historycznej – jestem wręcz przeczulona

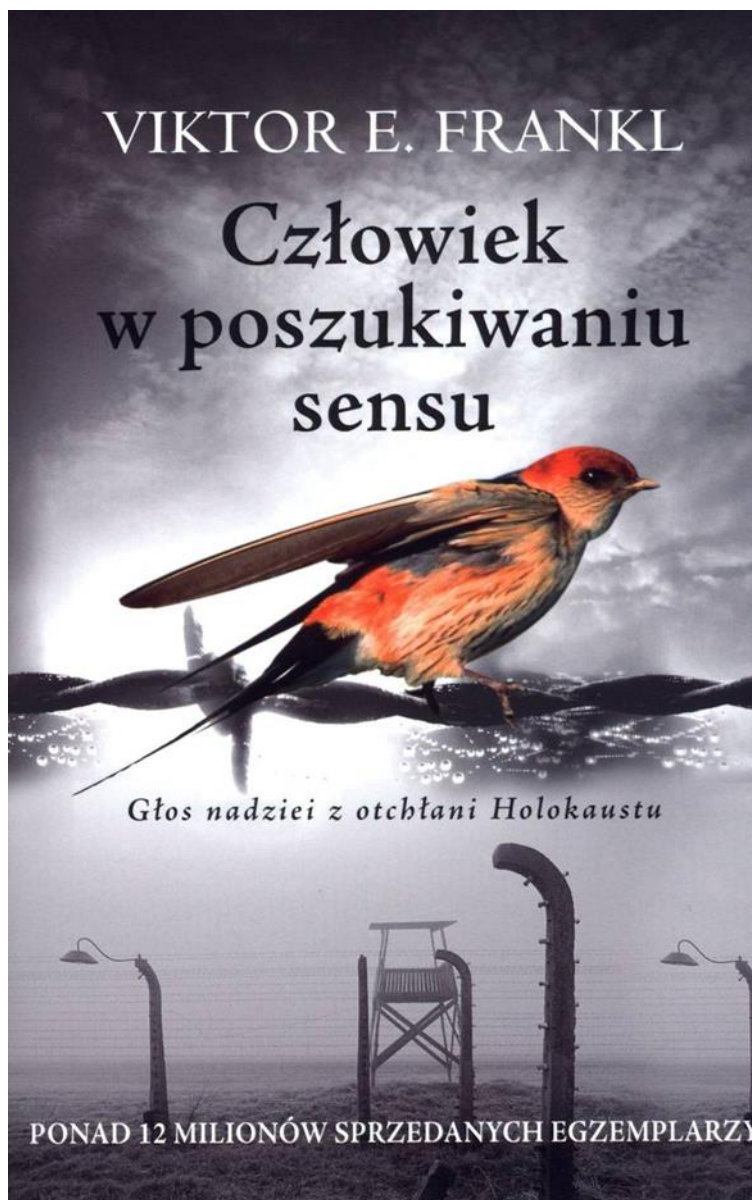
⁴⁰⁰ J. Ntunda, *Investigating the Challenges of Promoting Dark Tourism in Rwanda*, ed. Anchor Academic Publishing, Hamburg 2014; R. Sharpley, M. Friedrich, *Genocide tourism in Rwanda. Contesting the concept of ‘dark tourism’*, w: *Dark Tourism: Practice and interpretation*, G. Hooper, J. J. Lennon (Eds.), Routledge 2017, s. 134–146.

⁴⁰¹ T. Snyder, *Skrwawione ziemie: Europa między Hitlerem a Stalinem*, Warszawa 2011.

(co z pewnością nie było wygodne dla CNLG) na znaczenie pytań o materialność dowodów zbrodni. Nie znajdując, podobnie jak pasjonaci turystyki śmierci (do której to – dodam – formy turystyki mam stosunek negatywny) empirycznych śladów ran konfliktu rwandyjskiego w muzeum w Kigali, postanowiłam więc kontynuować badania na terenach wiejskich. Założyłam, że być może tam – ukryta przez wzrokiem rządu/rządów – wyraźniejsza stanie się opowieść ofiar ludobójstwa.

„Miejsca otwarte” po ludobójstwie w Rwandzie

Decyzję o przeniesieniu badań etnograficznych na obszary wiejskie (położone na pograniczu z Burundi i Demokratyczną Republiką Kongo) podjęłam w celu obserwacji procesu izolacji materialności doświadczenia rwandyjskiego od globalnych fantazmatów. Zakładałam, że w innym niż wielkomiejski krajobrazie wątki holokaustowe zanikną, a moje badawcze problemy zawężą się do prowadzenia etnograficznych obserwacji lokalnych mikrohistorii. Rzeczywistość rwandyjska zaskoczyła mnie jednak po raz kolejny. To, czego nie przewidziałam, to wpływ systemu edukacji umożliwiającego płynną migrację fantazmatu Zagłady Żydów z pozaeuropejskich centrów do pozaeuropejskich peryferii. W Rwandzie dostęp do szkół jest od czasu przejęcia władzy przez Paula Kagame powszechny i darmowy (w ramach programu postludobójczej odbudowy rwandyjskiego narodu). Z zasady jest to bardzo dobra i potrzebna polityka, jednak jeśli chodzi o lekcje historii Rwandy, to program nastawiony jest raczej na neutralizację potencjalnie retraumatyzującego tematu, niż jego omówienie. Przytoczony na wstępie rozdziału fragment notatek terenowych opisujący spotkanie z młodym mieszkańcem wsi Karama ewidentnie wskazuje, że ludobójstwo Tutsi i Hutu Moderate nie jest tematem poruszonym w warunkach domowych. Z kolei w szkole zastąpiony zostaje pozaeuropejskim zapożyczeniem. „Czytasz o Auschwitz. Wiem to z obrazka” – mówi mój informator, dodając po chwili, że bardzo chciałby odwiedzić Auschwitz, o którym uczy się w szkole.



Il. 13. Okładka książki Victora Frankla *Człowiek w poszukiwaniu sensu*.
Książka wydana w języku polskim w 2003 roku przez wydawnictwo Czarna Owca

Auschwitz – jak wspominałam – stanowi zatem bardzo silną figurę zarówno na poziomie europejskim, jak i globalnym. Było też jednym z pierwszych muzeów poświęconych Zagładzie⁴⁰². Oficjalnie otwarto je 2 lipca 1947 roku, a na listę Światowego Dziedzictwa UNESCO zostało wpisane w 1979 roku.⁴⁰³ Zwłaszcza od końca zimnej wojny Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau odgrywało też kluczową rolę w tworzeniu wystaw i reprezentacji wizualnych Holokaustu na świecie. Anna Ziębińska-Witek w książce

⁴⁰² Za pierwsze muzeum – miejsce pamięci uznajemy Majdanek, gdzie wystawa stała powstała już w 1945 roku.

⁴⁰³ A. Ziębińska-Witek, *Historia...*, dz. cyt., s. 135.

*Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*⁴⁰⁴ wskazuje na trzy sposoby przedstawiania (modele paradygmatyczne) masowej śmierci po Shoah: poprzez materialną rzeczywistość śmierci (autentyczna przestrzeń byłych obozów koncentracyjnych i ośrodków Zagłady), poprzez śmierć wyobrażoną (stanowiącą podstawę dla tworzenia narracyjnej reprezentacji Zagłady tak, jak jest to czynione m.in. w Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie, Yad Vashem czy KGM) oraz poprzez śmierć wyrażoną symbolicznie, co umożliwia tworzenie reprezentacji opartych o znaki, wskazówki, sztukę (m.in. upamiętnienie obozu zagłady w Bełżcu lub 9/11 Tribute Museum w Nowym Jorku). Aby w pełni zrozumieć pamięć o ludobójstwie w Rwandzie, należałoby w sposób bezpośredni odnieść się do brakującego w Kigali Genocide Memorial ogniwa czyli paradygmatu śmierci rzeczywistej oraz jej elementów składowych, które w typologii Ziębińskiej-Witek wyznacza obecność autentycznych przedmiotów, prawdziwych osób i prawdziwych miejsc. To właśnie tego rodzaju materialności brakuje w muzeum ludobójstwa w Kigali.

W Europie śmierć rzeczywista jest widoczna w miejscach byłych obozów koncentracyjnych i Zagłady, ale nie tylko tam. Jest także obecna w otaczających nas na co dzień krajobrazach społecznych, kulturowych i przyrodniczych. Timothy Snyder trafnie nazywa Europę Środkowo-Wschodnią skrwawioną ziemią i to nie tylko w sensie metaforycznym. Ruiny, kanały, miejsca egzekucji, groby i cmentarze wojenne, miejsca niepamięci, i niemiejsca pamięci⁴⁰⁵, czy tego chcemy, czy nie, są na terenie Polski wszechobecne. Według Ziębińskiej-Witek takie miejsca już same w sobie są dowodami historycznymi, bo dzięki nim odczuwamy moc przeszłości, nawet jeśli nie ma tam zbyt wiele do zobaczenia⁴⁰⁶. Jednak realność przeszłej śmierci jest, jak sądzę, widoczna – nie tylko dlatego, że świadczy o tym, co przeszłe, lecz także dlatego, że łączy nas z cieleśnie odbieraną terażniejszością. Obiekty powiązane z wydarzeniami historycznymi, a przede wszystkim stojącymi za nimi

⁴⁰⁴ Tamże.

⁴⁰⁵ Odwołuję się tutaj do koncepcji Romy Sendyki i jej zespołu badawczego ujmującego „niemiejsca pamięci” jako: „przestrzenie, które nie są upamiętnione i wobec których lokalna społeczność nie dokonuje żadnych praktyk pamięciowych, a jednak które nie zostały zapomniane. Mieszkający w ich pobliżu ludzie często dokładnie znają ich historię i związane z nimi opowieści, także za sprawą przekazu międzypokoleniowego”. R. Sendyka (kier. zesp.), *Nie-miejsca pamięci. Elementarz.*, Ośrodek Badań nad Kulturami Pamięci, Kraków 2017, s. 4. <https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/handle/item/49688>. Projekt badawczy zespołu Sendyki prowadzony był w latach 2016–2019 w Ośrodku Badań nad Kulturami Pamięci UJ pod nazwą „Nieupamiętnione miejsca ludobójstwa i ich wpływ na pamięć zbiorową, tożsamość kulturową, postawy etyczne i relacje międzykulturowe we współczesnej Polsce”.

⁴⁰⁶ A. Ziębińska-Witek, *Historia...*, dz. cyt., s. 161.

doświadczeniami ludzkimi, mogą przenosić nas na poziomie emocjonalnym z płaszczyzny tego, co dokonane, w realnie odczuwane i terażniejsze doświadczenie emocjonalne⁴⁰⁷.

Przykładem miejsca, gdzie można odnaleźć wszystkie wymienione przez Ziębińską-Witek aspekty śmierci rzeczywistej, jest oczywiście były nazistowski obóz Zagłady Auschwitz-Birkenau. Prezentowane w ramach wystawy stałej przedmioty (stosy butów, okularów, protez, ubrań, naczyń), miejsca (ruiny krematoriów, budynki łaźni w Birkenau, brama wejściowa), ludzkie doświadczenia (zdjęcia więźniów w pasiakach, ich zeznania) oraz ludzkie szczątki (głównie włosy i prochy)⁴⁰⁸ stanowią zasadniczy dowód realności śmierci więźniów obozu, a jednocześnie konstytuują kanon znaków ikonicznych Holocaustu rozumianego jako pozamaterialny fenomen globalny. Odwiedzając Muzeum Auschwitz wielokrotnie na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat (zarówno w powodów zawodowych, jak i prywatnych), zadawałam i wciąż zadaję sobie jednak pytanie: który z elementów śmierci realnej faktycznie uruchamia u odbiorcy autorefleksję. Może najbardziej rezonuje ten, który okazuje się symbolicznym na poziomie prywatnym/biograficznym odwiedzającego? A może porusza nas element, który wyłamuje się z narzuconej odgórnie narracji – tak jak siedzący na drutach kolczastych ptak z okładki książki Frankla, który choć „nie pasuje” do scenerii Holocaustu, to skłania do rozmowy w pełnej (dziś) ptasiego świergotu Rwandzie?⁴⁰⁹

Podobieństwa i różnice pomiędzy polskimi i rwandyjskimi skrwawionymi ziemiemi, jak również emocjonalne reakcje wynikające ze skrzyżowania obydwu trajektorii pamięci ludobójczej, miałam możliwość zaobserwować osobiście. W 2012 roku poproszona zostałam przez CNGL o zorganizowanie wizyty dyrektora Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau (PMAB) – Piotra Cywińskiego, w Rwandzie. Muzeum Auschwitz również zainteresowane było współpracą z rządem rwandyjskim. Wspólną podróż rozpoczęliśmy na początku września. W ciągu następnych dwóch tygodni odbywaliśmy spotkania z przedstawicielami rwandyjskiego rządu, rozmawialiśmy z ocalałymi, poznawaliśmy kraj (w tym liczne miejsca pamięci). Była to pierwsza oficjalna wizyta delegacji Muzeum Auschwitz w kraju pozaeuropejskim.

Z perspektywy czasu myślę, że dyrekcja PMAB miała co najmniej dwa powody, aby złożyć oficjalną wizytę w Afryce. Po pierwsze umacniało to znaczenie Auschwitz

⁴⁰⁷ B. Shallcross, *Rzeczy i Zagłada*, wyd. Universitas, Kraków 2010.

⁴⁰⁸ A. Ziębińska-Witek, *Historia...*, dz. cyt., s. 165.

⁴⁰⁹ Na kontrmartyrologiczny aspekt narracji Auschwitz-Birkenau wyrażony poprzez naturę, zwraca też uwagę Agnieszka Kłós w tekście *Zielona Macewa*, „Teksty Drugie” 2017, nr 2, s. 166–174.

na poziomie globalnym. Po drugie, dyrektor PMAB Piotr Cywiński był także osobiście poruszony moją dokumentacją fotograficzną ludzkich szczątków stanowiących immanentny element ekspozycji lokalnego, rwandyjskiego miejsca pamięci we wsi Murambi. Dokumentacja pochodziła z materiałów badawczych zebranych przeze mnie w Rwandzie w 2010 roku, za zgodą CNLG i została przedstawiona podczas corocznego seminarium muzealniczego Forum Pamięci w Sztutowie 2011 roku. Podobnie jak Muzeum Auschwitz Murambi tworzy narrację wystawienniczą za pośrednictwem reprezentacji śmierci realnej, jednakże – co najważniejsze – nie wpisuje się w przyjętą formułę kuratorską zachodnich muzeów martyrologicznych. Sądzę, że poruszenie dyrektora Cywińskiego wiązało się więc także z faktem, iż były miejsca kaźni w Rwandzie współpracujące na poziomie oficjalnym z instytucjami żydowskimi nie spełniają kryteriów – nawiązuję tutaj do myśli Ankersmita omówionej w rozdziale I – estetycznej stosowności.

Narracja przedstawiona w Kigali Genocide Memorial, jak i słowa Thierry'ego, bohatera reportażu Geberta – w szczególności: „Nie mamy żadnych dokumentów, jedynie opowieści i historie” – sugerują, że w Rwandzie reprezentacja wyrażana poprzez dowody materialne jest czymś rzadko spotykanym. Ale badania etnograficzne prowadzone przeze mnie na obszarach wiejskich wykazały, że Rwanda (podobnie zresztą jak Kambodża czy Bośnia⁴¹⁰) pełna jest materialnych dowodów ludobójstwa: miejsc, rzeczy, ludzkich szczątków, fizycznie okaleczonych ocalałych. Przekonanie Thierry'ego, iż historia ludobójstwa to opowieść, wynika moim zdaniem z wpływu działania oficjalnej polityki pamięci (prowadzonej przez rząd RPF), która za wszelką cenę pragnie wpisać losy ludobójstwa dokonanego na Tutsi w narrację postholokaustową. Narrację, która właśnie dlatego, że w głównej mierze (w dyskursie zachodniocentrycznym) oparta jest na tekstualnych źródłach wiedzy i reprezentacjach śmierci symbolicznej i wyobrażonej (jak w przypadku Yad Vashem czy USHMM), staje się łatwa do adaptacji. W tym kontekście miejsca pamięci holokaustowej operujące w paradygmacie śmierci realnej, funkcjonujące na terenie Polski, Litwy (Ponary) czy Ukrainy (Babi Jar), stanowią dla rządu RPF wyzwanie podwójne. Z jednej strony stanowią zagrożenie, wskazując na znaczenie materiałów empirycznych, które niewygodne są dla partii Kagame ze względu na występujące pomiędzy Tutsi a Hutu ciągi wzajemnej przemocy. Ale z drugiej, to właśnie nawiązanie relacji mieszczących się w ramach dyplomacji kulturalnej z takimi miejscami zdaje się kluczowe dla legitymizacji wspomnianej wcześniej hilbergowskiej triady w wersji rwandyjskiej.

⁴¹⁰ Zobacz: C. Bennett, *To live amongst the dead: an ethnographic exploration of mass graves in Cambodia*, 2015.

Należy jednak zaznaczyć, że bez względu na to, jakie są planowane czy realizowane strategie polityki pamięci przez rząd RPF, miejsca pamięci lokalnej w Rwandzie, w których eksponowane są ludzkie szczątki, wymykają się oficjalnej polityce pamięci. Położone są one zazwyczaj w trudno dostępnych obszarach, we wsiach zamieszkiwanych przez Tutsi i Hutu, pozostają w dużej mierze niezależne od budżetu państwowego. Nie określiłabym ich mianem muzeów, mimo iż często funkcjonują w obiektach architektonicznych. Nazywałabym je raczej „miejscami otwartymi”⁴¹¹ po ludobójstwie. Należą do nich takie budynki jak: kościoły, szkoły, szpitale i inne obiekty użyteczności publicznej, w których ofiary ukrywały się, zanim zostały zamordowane, a które w miesiąc lub dwa po zakończeniu ludobójstwa i po „oczyszczeniu” (termin używany w Rwandzie do czynności związanych z przenoszeniem ciał ofiar do masowych grobów) zostały zamknięte wraz ze wszystkimi dowodami w środku – zakrwawionymi ubraniami, rzeczami osobistymi, jedzeniem (m.in. workami z ryżem i fasolą), ekskrementami i płynami ustrojowymi (wciąż widoczne są ślady krwi na ścianach i posadzkach) oraz bronią (głównie maczetami, łuskami) pozostawioną przez oprawców.



Il. 14. Wnętrze kościoła katolickiego – miejsca zbrodni w mieście Nyamata; fot. M. Wosińska (2012).

⁴¹¹ Inspirację stanowi tutaj dla mnie koncepcja dzieła otwartego Umberto Eco (U. Eco, *Dzieło otwarte: Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, Warszawa 2008), w którym rola odbiorcy staje się kluczowa dla odczytania znaczenia dzieła.



Il. 15. Część kompleksu szkoły technicznej – miejsca zbrodni we wsi Murambi; fot. M. Wosińska (2012).

Miejsca te – z których najbardziej znane to Nyamata, Ntarama i Murambi, zostały ostatecznie otwarte po dwóch lub więcej latach po ludobójstwie. Przez „otwarcie” rozumiem tu dosłowną czynność otwarcia drzwi lub bram, nie zaś stworzenie czy akt inaugurowania instytucji lub zorganizowanie wystawy. Są to autentyczne miejsca zbrodni, a pozostawione dowody to zwłaszcza szczątki ludzkie pozostające w stanie rozkładu. Miejsca otwarte po ludobójstwie nie przynależą do oficjalnej narracji historycznej, ani żadnych innych opisów. Nie ma tam żadnych tablic, gablot czy opisów eksponowanych przedmiotów; nie ma przewodników, a jedynie odźwierni, z których wielu jest ocalałymi. W wielu przypadkach nie ma nawet drogowskazów (co utrudnia znalezienie tych miejsc). Wydaje się, że miejsca te są opuszczone i że powinniśmy je raczej, patrząc z perspektywy zachodniej, nazywać miejscami niepamięci niż pamięci. A jednak prowadzone przeze mnie badania wykazują, że to właśnie te przestrzenie stanowią unikalne miejsca spotkań i spontanicznych praktyk komemoracyjnych grup Tutsi i Hutu. Praktyk, które nie mogą być realizowane ani na poziomie oficjalnej pamięci rwandyjskiej, ani w ramach holokaustowych zapożyczeń.

Przypadek Murambi

Murambi to wieś położona w południowej prowincji Rwandy, w której w 1994 roku zabici zostali mieszkający na terenie prowincji Tutsi i Hutu Moderate. Był to jeden z największych mordów grupowych w czasie genocydu rwandyjskiego. Co dokładnie wydarzyło się w Murambi, do dziś nie zostało ustalone, zarówno jeżeli chodzi o badania historyczne, jak i dochodzenia prawne (ciała ofiar do dziś nie zostały ekshumowane). Dane, które przytoczę poniżej, pozostają więc niepewne, zwłaszcza jeżeli chodzi o liczbę ofiar. Co ważne, liczby w zależności od źródła różnią się zasadniczo. Informacja zamieszczona na stronie internetowej Aegis Trust wskazuje, że w Murambi zabitych zostało „około 50 tys. Tutsi”⁴¹². Oficjalną liczbą podawaną przez CNLG jest 27 tys. osób zabitych⁴¹³. Z kolei były dyrektor Centrum Pamięci o Ludobójstwie w Murambi – będący moim informatorem – wspomina o liczbie 55 tys. ofiar⁴¹⁴. Należy dodać, że takie rozbieżności są charakterystyczne nie tylko dla przypadku Murambi, ale i innych rwandyjskich miejsc pamięci.

Co wiadomo na temat Murambi? W kwietniu 1994 roku, ponad 70 tys. Tutsi i Hutu Moderate pochodzących z prowincji Butare i Gikongoro szukało schronienia w obiektach nowo wybudowanego technikum położonego w dolinie za wsią Murambi. Władze lokalne obiecały zapewnić im bezpieczeństwo i wyżywienie. Ogródzony teren szkoły, który przez kilka tygodni funkcjonował na zasadzie strefy neutralnej, okazał się jednak pułapką oznaczającą śmierć dla co najmniej połowy ukrywających się tam osób (a dokładnie dla tych, którzy wcześniej nie zdecydowali się na dalszą ucieczkę). W nocy 21 kwietnia 1994 roku paramilitarne bojówki Hutu zamordowały tu ponad 27 tys. osób. Ciała ofiar pochowano w grobach masowych wykopanych na terenie szkoły. Masakrę przeżyło tylko 13 osób⁴¹⁵. Trzy tygodnie po ludobójstwie (prawdopodobnie we wrześniu 1994 roku) z pomocą przedstawicieli nowego rządu ocalali ze zbrodni w Murambi zlokalizowali i rozkopali masowe groby. Następnie, z nie do końca dziś jasnych powodów (być może akt ten można czytać jako manifest polityczny, gdyż w rwandyjskiej tradycji funeralnej martwe ciało stanowi obiekt budzący lęk i z zasady nie

⁴¹² Dane dotyczące ilości ofiar zbrodni w Murambi podawane przez międzynarodową organizację pozarządową Aegis Trust:

http://www.genocidearchiverwanda.org.rw/index.php?title=Murambi_Memorial&gsearch=murambi%20memorial (dostęp: 10.10.2015).

⁴¹³ Dane dotyczące liczby ofiar zbrodni podawane przez rwandyjską organizację rządową CNLG: <http://www.cnl.gov.rw/genocide-28.html> (dostęp: 8.10.2015).

⁴¹⁴ Rozmowa przeprowadzona ze świadkiem G.S. we wrześniu 2012 roku. Taką samą liczbę podał mi również wysoki urzędnik w głównej siedzibie CNLG w Kigali w listopadzie 2010 r., pomimo iż na stronie internetowej CNLG podawana liczba jest niższa.

⁴¹⁵ Informacje pochodzą z rozmów przeprowadzonych ze świadkiem G.S. we wrześniu 2012 roku na terenie Murambi. Rozmowy miały charakter nieformalny i nie były na bieżąco zapisywane.

jest eksponowane), przenieśli około tysiąca zwłok z powrotem na miejsce zbrodni – czyli do klas szkolnych. Ciała posypane zostały mączką wapienną w celu neutralizacji nieprzyjemnego zapachu i nieoczekiwanie, ze względu na specyficzny górski mikroklimat, samoistnie się zmumifikowały. Kiedy odwiedziłam Murambi po raz pierwszy, w 2010 roku, ciała leżące na szkolnych ławkach, wciąż wyrażały gesty, a nawet mimikę.



Il. 16. Szczątki ludzkie w Murambi. Ciało młodego mężczyzny w bluzie sportowej; fot. M. Wosińska (2012).



Il. 17. Szczątki ludzkie w Murambi. Ciało dorosłego, pónagiego mężczyzny; fot. M. Wosińska (2012).

Omawiane „miejsce otwarte” położone jest we wsi, w której przeważa społeczność Hutu. Teren dawnej szkoły nie jest ogrodzony, a drzwi do szkolnych klas zazwyczaj pozostają otwarte. Jedynymi pracownikami są dyrektor miejsca (zazwyczaj ocalały Tutsi, który podpisuje umowę z CNLG i otrzymuje za swoją pracę niewielkie wynagrodzenie miesięczne, a także dodatkowe środki przeznaczone na prace remontowe) oraz kilku lokalnych pomocników zarówno Tutsi, jak i Hutu, którzy odpowiedzialni są za prace porządkowe i remontowe, ale którzy nie mają podpisanych umów z CNLG. Ich wynagrodzenie wypłacane jest przez dyrektora zgodnie z zapotrzebowaniem, nie podlega zewnętrznym ustaleniom. Dzięki zdecentralizowaniu – odległości Murambi od stolicy – możliwe jest więc zaangażowanie osób o różnym pochodzeniu etnicznym. Co więcej, do nawiązania relacji z miejscem pamięci zachęcane jest także drugie pokolenie po ludobójstwie – rwandyjskie dzieci i młodzież. Na terenie Murambi odbywają się zajęcia pozaszkolne takie jak: próby chóru kościelnego czy nawet gra w piłkę nożną. Jednak najbardziej znaczącym i paradoksalnie ożywiającym (na poziomie symbolicznym) czasem dla miejsca pamięci jest kwiecień. Murambi staje się wtedy przestrzenią integrującą żalobę społeczności lokalnej. Przynoszone są kwiaty, odmawiane modlitwy, śpiewane pieśni. Co ciekawe nie ma tu jednak publicznych świadectw ustnych (osób opowiadających: jak przeżyłem, jak umarli moi krewni), które są tak popularne podczas oficjalnych obchodów prowadzonych od 2000 roku w Kigali na stadionie piłkarskim Amahoro.

Szkoła w Murambi jest szczególnym przypadkiem fantazmatu. Szczątki, które zachowały się prawie całkowicie, nie są reprezentatywne tylko dla ludobójstwa Tutsi. To inny przypadek reprezentacji śmierci realnej, niż włosy i prochy eksponowane w muzeum Auschwitz, które w sposób jednoznaczny odnoszą się do śmierci Żydów. Szczątki Murambi nie stanowią też muzealnego eksponatu. Miejsce to wywołuje wrażenie surreality i pozornego braku symbolizmu: u jednych wywołuje wstręt, u innych uruchamia mechanizm dysocjacji. Dla niektórych jednak to przestrzeń spotkania: z sobą samym, z żalobą, z żywymi i zmarłymi. W Murambi ludzkie szczątki stają się czymś więcej niż materialnymi śladami ludobójstwa, ponieważ odnoszą się do fundamentalnych fantazmatów związanych z ludzką śmiertelnością i uosabiają śmierć ponad podziałami etnicznymi. Eksponowane szczątki nie skłaniają do myślenia o tym, do kogo „naprawdę” należały, ponieważ sposób, w jaki są prezentowane, wyraźnie pokazuje, że należą one same do siebie i do śmierci *in situ*. Wszystko to sprawia, że praca w takim otoczeniu i jego opisywanie są z jednej strony emocjonalnie

i poznawczo trudne, ale z drugiej – konieczne dla zrozumienia złożonych procesów tożsamościowych symbolizacji w posttraumatycznym społeczeństwie Rwandy.

W trakcie trzymiesięcznego okresu ludobójstwa przeprowadzonego na terenie Rwandy – jednego z najmniejszych i najbardziej zaludnionych krajów afrykańskich, na obszarze wynoszącym 26,3 tys. kilometrów kwadratowych (wielkość kraju przypomina wielkość województwa lubuskiego) całkowita liczba mieszkańców wynosząca przed 1994 rokiem około 7,259 miliona pomniejszyła się o około 1,347 miliona⁴¹⁶. Uwzględniając badania demograficzne nad postludobójczymi migracjami w kierunku Demokratycznej Republiki Konga, Burundi, Republiki Południowej Afryki, ale także Francji i Belgii (zarówno Hutu lękających się odwetu ze strony nowego rządu, jak i Tutsi próbujących uciec od koszmaru wojennych przeżyć i wspomnień)⁴¹⁷, jak również uwzględniając refleksje nad militarnymi konsekwencjami genocydu (w tym odwet na Hutu rozpoczęty z początkiem 1995 roku)⁴¹⁸, możemy założyć, że dokonane na terenie Rwandy ludobójstwo i jego następstwa zebrały szczególnie krwawe żniwo. Po odjęciu szacowanej liczby uchodźców, liczba martwych ciał, bez względu na ich pochodzenie etniczne, w połowie 1995 roku musiała wynosić około miliona. Oznacza to, że w przeliczeniu na kilometr kwadratowy stosunek martwych do żywych wynosił 1:6, a w odniesieniu do całości populacji – na 100% społeczeństwa rwandyjskiego liczba martwych ciał wynosiła 14,5%. Konieczność obcowania z ludzkimi szczątkami na tak masową skalę stanowi o jednym z bardziej dojmujących doświadczeń traumatycznych wpływających na kształtowanie się tożsamości współczesnych Rwandyjczyków. Paradoksalnie jednak to właśnie konfrontacja z dowodami empirycznymi genocydu daje Tutsi i Hutu prawo do doświadczenia i przepracowania traumy w sposób demokratyczny i inkluzywny. Ale, jak pisałam wcześniej, koncepcja miejsca otwartego nie jest jednak preferowana przez muzealnicy świat zachodni.

Badacze Francisco Ferrándiz i Antonius C.G.M. Robben wprowadzają do badań jakościowych interesujący – i ważny dla prowadzonej przeze mnie analizy przypadku Murambi – paradygmat etnografii ekshumacji (*ethnography of exhumations*). W tekście-manifeście *The ethnography of exhumations* z 2015 roku⁴¹⁹ zauważają, że groby masowe stanowią nie tylko

⁴¹⁶ Więcej na temat statystki populacyjnej Rwandy w okresie ludobójczym i postludobójczym, zobacz: <https://populationpyramid.net/rwanda/1990/> (dostęp: 12.07.2023).

⁴¹⁷ Zbrodnie postludobójcze dokonane przez rząd RPF na Hutu omawia między innymi raport Human Rights Watch z 1999 roku: <https://www.hrw.org/legacy/worldreport99/africa/rwanda.html>.

⁴¹⁸ G. Prunier, *The Rwanda Crisis...*, dz. cyt.

⁴¹⁹ F. Ferrándiz, A. Robben, *The Ethnography...*, dz. cyt., s. 14.

praktyki przestrzenne (*spatial practices*), w których antropologia fizyczna i inne metody nauk śródowych zastosowane dla prawnego i historycznego opisu szczątków stanowią o niepodważalnym argumencie kryminologicznym. Dostrzegają bowiem także znaczenie społeczne i kulturowe grobów jako procesualnych krajobrazów pamięci (*landscapes of memory*) i miejsc pamięci (fr. *lieux de mémoire*), w których tożsamość i proveniencja martwych ciał ustalana jest w ramach teraźniejszości i przyszłości żyjących świadków – współuczestników przestrzeni, co dodatkowo pozwala odkryć zależności nekropolitycznych relacji, jak i prawo do emancypacji z reżimu polityki historycznej⁴²⁰.

W świetle moich badań stanowisko Ferrándiza i Robbena okazuje się przekonujące. Czas teraźniejszy (rozumiany zarówno jako etnograficzny czas teraźniejszy, jak i przestrzeń obserwacji psychotraumatologicznej) stanowi istotny punkt odniesienia dla prowadzonej przeze mnie refleksji nad doświadczeniem rwandyjskiej traumy, jak i wymiarami tożsamości ocalałych, którą to pojmuję jako kategorię procesualną. Z kolei dostrzeżenie statusu martwych ciał ofiar ludobójstwa (czy inaczej: ich swoistej „żywności” w krajobrazie kulturowym i przyrodniczym), pozostaje znaczące dla zrozumienia wernakularnej, emancypacyjnej, a jednocześnie wpisującej się w praktykę *agaciro* postawy zwykłych obywateli Rwandy. Postawy, która wynosi doświadczenie bolesnej przeszłości z przestrzeni martyrologii narodowej i umożliwia przepracowanie urazu w porządku ludzkiej i pozaludzkiej codzienności.

Sposoby obchodzenia się z ludzkimi szczątkami jako akt emancypacji

Jak pisałam wcześniej w zachodnioeuropejskim krajobrazie kulturowym formy upamiętniania takie, jak te stosowane w Murambi, zwykle są kwestionowane i uważane za kontrowersyjne, nieludzkie lub przekraczające granice tego, co ludzkie⁴²¹. Opór wobec podobnych sposobów upamiętnienia wynika moim zdaniem z faktu, iż jedynymi eksponatami pozostają ludzkie szczątki, które odbiorcę (bez względu na pochodzenie etniczne i status społeczny) konfrontują z własnymi ograniczeniami emocjonalnymi i poznawczymi. Biorąc pod uwagę powyższy kontekst, wizytę dyrektora Muzeum Auschwitz-Birkenau w Murambi we wrześniu 2012 roku rzeczywiście uznałabym za moment emocjonujący i wymagający. W powstałym kilka lat później tekście poświęconym Murambi, pt. *Profanarium zatruwa wyobrażenie o śmierci* Piotr Cywiński pisał:

⁴²⁰ Tamże, s. 14–15.

⁴²¹ Odnoszę się tutaj do wcześniej przywołanego tekstu Piotra Cywińskiego *Profanarium zatruwa wyobrażenie o śmierci*, ale także do przeprowadzonych z nim rozmów w Rwandzie we wrześniu 2012 roku.

„Człowiek jest bezradny wobec takiego ukazania zbrodni. Pewnie wolałby wystawę, słowa, mapki, wykresy, nawet zdjęcia. Pewnie wolałby słuchać narratora, a nie krążyć w samotności wśród trupów. I patrzeć im w zastygłe od dwóch dekad twarze. Tymczasem przecież to o nich właśnie ma mówić to miejsce. Więc ta bezradność jeszcze bardziej irytuje. Brak jakiegokolwiek dystansu, jakiegokolwiek osłony, poetyki wystawienniczej, brak metafor, przyrównań, wszelkiej retoryki. Brak kultury – tak naprawdę. Sama szczerza, leżąca prawda. Nie do omińnięcia. Nigdzie indziej, w żadnym innym miejscu pamięci nie byłem konfrontowany tak bezpośrednio z ofiarami, z ich śmiercią, z widocznymi na ich ciałach ranami, z widocznymi na ich twarzach cierpieniami i strachem”⁴²².

Byłabym skłonna zgodzić się z afektywną (autoetnograficzną wręcz) wymową cytowanego powyżej fragmentu artykułu (sama bowiem byłam głęboko poruszona omawianym tutaj miejscem pamięci), gdyby nie kontynuacja artykułu – wprost określająca pejoratywny charakter użytego w tytule neologizmu „profanarium”. Cywiński pisze bowiem: „Oni leżą – wbrew swej woli, ułożeni na stołach. Słowo „sanktuarium” jest zbyt miłe. Zagłaskuje kwestię. Tam śmierć była całkowicie świecka. A obnażone trupy nie mają nic wspólnego z żadnym sanktuarium. Po prostu są. „Profanarium” – to słowo, ten neologizm zaświtał mi w głowie. I został. Strasznie zatruwa wyobrażenie o śmierci taka wizyta w budynkach niedokończonej szkoły technicznej w Murambi w południowej Rwandzie”.

Zgadzam się z Piotrem Cywińskim, że ludzkie szczątki w Murambi „po prostu są” – nagie, osobne, trudne w odbiorze. Ale dodałabym także, że właśnie dlatego, iż takimi pozostają, to równocześnie są też: sprawcze i autonomiczne; a ich tożsamość odczytywana być może na poziomie ponadetnicznym (co z perspektywy uwarunkowań lokalnych okazuje się sprawą – jak wspominałam wcześniej – priorytetową dla zachowania równowagi pamięci posttraumatycznej pośród Tutsi i Hutu we współczesnej Rwandzie). Co więcej, szczątki (wobec których, chyba sama nigdy nie użyłabym określenia „trup” – określenie to bowiem z zasady redukuje poczucie podmiotowości, jak i ogranicza możliwość psychologicznej, tożsamościowej i pamięciowej reparacji) pozostają „nagimi” nie tyle dlatego, że żywi o nich zapomnieli, ale przede wszystkim dlatego, że taka była wola wspólnoty lokalnej. Wspólnoty, która na poziomie wernakularnym zdaje się (pomimo wszystko) dążyć do pozycji *agaciro*, o której – przypomnę – David Mwambari, pisał: „Podstawą tej praktyki jest wewnętrzna potrzeba ochrony godności własnej oraz godności członków (żywych, zmarłych lub

⁴²² P. Cywiński, *Profanarium...*, dz. cyt.

zaginionych) wspólnoty, którą się tworzy i do której się należy. Co ważne, działania podejmowane z pozycji *agaciro* stać się mogą narzędziem przeciwdziałania hegemonii, a tym samym mają charakter inkluzywny”.

Należy jednak zaznaczyć, że na poziomie dyplomacji kulturalnej prowadzonej z perspektywy zachodniej, reakcja na przypadek Murambi tak doświadczonego historyka i menadżera kultury, jakim jest Piotr Cywiński, w relacji z rządem rwandyjskim pozostawała rozsądna, a nawet – pragmatyczna. Cywiński reprezentował bowiem perspektywę muzealnika europejskiego, kierującego się zdecydowanie odmiennym – od rwandyjskiego – kryterium estetycznej stosowności. Jego głównym celem było stworzenie miejsca pamięci, które na poziomie kuratorskim, „dorównałoby” Muzeum Auschwitz. Innymi słowy: które zachowałoby empiryczne ślady bolesnej przeszłości, jako lekcję dla teraźniejszości i przyszłości. W swojej postawie manifestował europejską wizję przyszłości Murambi, przewidując profesjonalną konserwację wybranych ciał we współpracy z doświadczonymi instytucjami zachodnimi. Jednak w tamtych warunkach i w świetle moich badań uważam, że nie mogło się to udać. I – być może na szczęście – nie udało się. Dialog pomiędzy CNLG a PMAB kontynuowany był do końca 2013 roku (wiązało się to z rewizytą rwandyjskich urzędników w Polsce, za którą również byłam odpowiedzialna), jednak po kilkunastu miesiącach współpracy idea kooperacji została porzucona przez stronę rwandyjską.

Podczas mojego kolejnego pobytu badawczego w Rwandzie (na przełomie lat 2013 i 2014) dowiedziałam się od pracowników CNLG, że nie tylko polskie, ale również amerykańskie środowisko muzealnicze związane z pamięcią Zagłady Żydów nalegało na zamknięcie pomnika Murambi, a co za tym idzie: postulowało pochowanie eksponowanych szczątków wraz z ciałami, które spoczywają od 1994 roku w masowych grobach położonych w bezpośredniej okolicy szkoły. Uzasadnienie dla tego zalecenia oparto na rzekomym braku etycznego zarządzania tym miejscem upamiętnienia i obawie, iż zwłoki mogą stwarzać zagrożenie biologiczne⁴²³. Innymi słowy, pomnik Murambi uznano za miejsce chaotycznie zarządzane i stworzone przypadkiem. Wzrost poziomu krytyki mógł być związany z nadchodzącą dwudziestą rocznicą ludobójstwa i potencjalnie zintensyfikowaną liczbą dyplomatycznych wizyt z zagranicy (planowanych na kwiecień 2014 roku), ale prawdopodobnie także z wizytą dyrektora PMAB w 2012 roku, która odbiła się szerokim echem w międzynarodowym środowisku muzealniczym. Kiedy rząd rwandyjski ponownie

⁴²³ Świadek udzielający mi informacji związany był z CNLG. Organizację amerykańską reprezentowały osoby związane z USHMM.

odmówił wprowadzenia jakichkolwiek zmian, amerykańscy partnerzy przedstawili jeszcze inną propozycję. Oznaczała ona: wybór kilku ciał ze szkoły w Murambi – tych, które przez wzgląd na szczególne oddziaływanie wizualne mogłyby stanowić symboliczne dowody zbrodni lub rodzaj kryminalnego archiwum, a następnie poddanie ich profesjonalnej, chemicznej konserwacji i przygotowanie odpowiedniej infrastruktury (gablot z funkcją chłodziarek) w celu długoterminowego przechowywania jako ciał-ekspонатów. Proponowano także pochowanie pozostałych szczątków. Ponownie rwandyjski rząd odmówił jednak, po raz kolejny, zastosowania się do zewnętrznych zaleceń.

Przypadek Murambi na wielu poziomach uczy mnie o emancypacyjnym, a w konsekwencji – afirmującym znaczeniu aktu odmowy skierowanej ku PMAB. Nie dotyczy on jednak tylko czasu teraźniejszego, ale i przeszłego. W pracy *Exhuming Conflict* antropolożka Erin Jessee opisuje porażkę Międzynarodowego Trybunału Karnego dla Rwandy i znanej organizacji pozarządowej Lekarze na rzecz Praw Człowieka (Physicians for Human Rights, PHR), która reprezentowała Trybunał. Jak twierdzi Jessee, która nie tylko odwiedziła Rwandę w 1995 roku, ale miała także doświadczenia w prowadzeniu obserwacji etnograficznych podczas śledztw w Bośni, międzynarodowe organizacje humanitarne spodziewały się możliwości zrealizowania szerokiego i ambitnego planu ekshumacyjnego. Jednak, jak zauważa badaczka: „Mimo takich intencji, większość procesów była przeprowadzona prawie w całości w oparciu o relacje naocznych świadków. Wynikało to z faktu, że bardzo dużo materialnych dowodów zostało zagubionych, zmienionych lub zniszczonych przez ocalałych, którzy w różny sposób usiłowali uczcić zmarłych. [...] W efekcie takich działań, zastosowanie bioarcheologii sądowej nie było w Rwandzie możliwe w takim stopniu, jak na innych obszarach konfliktu”⁴²⁴.

Jessee wskazuje również na problemy wynikające – jej zdaniem – bezpośrednio z przyjętego przez Trybunał podejścia zakładającego, że Rwandyjczycy będą chcieli zeznawać. Według niej Trybunał nie mógł procedować prawidłowo, ponieważ świadkowie zdecydowanie odmawiali uczestnictwa w lokalizowaniu grobów i w identyfikacji ciał. Ten akt odmowy był symptomatyczny, pytanie tylko: z jakich przyczyn? Odmowa pełnego uczestnictwa w procesach ekshumacyjnych po ludobójstwie w Rwandzie niekoniecznie oznacza bowiem społeczną dysocjację wobec martwych ciał, którą można by uznać za oznakę traumy. Jessee odnosi się do działań podejmowanych wobec martwych ciał, jak twierdzi – zostały one

⁴²⁴ E. Jessee, *Exhuming...*, dz. cyt. Zobacz również: Karega-Munene, *Museums in Kenya: Spaces for Selecting, Ordering and Erasing Memories of Identity and Nationhood*, "Heritage, History and Memory: New Research from East and Southern Africa", "African Studies" 2011, vol. 70, no. 2 [special issue], s. 224–245.

zmienione lub zniszczone. Moje badania wykazują natomiast, że każda z interwencji podejmowana wobec szczątków związana jest na poziomie społecznym i indywidualnym z czułością i wrażliwością. W przypadku lokalnie nadzorowanych grobów masowych i miejsc pamięci, odnajdywane szczątki wyjmowane są z ziemi, czyszczone, gromadzone i układane na specjalnych półkach lub stołach. Być może nie mają opisu, nie mówiąc już o identyfikacji forensycznej, ale jednak są w pewien sposób „zadbane” i „udomowione”. Dlatego też nie mogę zgodzić się z Jessee, że martwe ciała w Rwandzie są niszczone.

Rwandyjska, oddolna praktyka kulturowa podejmowana wobec martwego ciała, która osadza się na geście niezgody, a wyraża się między innymi poprzez niechęć do konserwacji ludzkich szczątków, stanowi moim zdaniem nie akt profanacji czy niezdolności do stworzenia „poprawnej” reprezentacji historycznej doświadczenia traumatycznego, ale świadome działanie emancypacyjne. Ewa Domańska zauważa, że: „Martwe ciało jest świadkiem (...) i świadectwem zarazem. Jest także alternatywną formą zeznania”⁴²⁵, a także: „Martwi istnieją dla żywych; dostarczają ich istnieniu legacji, legitymizują władzę, budują więzi społeczne i historie”⁴²⁶. Masowe groby i cmentarze konfrontują żyjących z wyobrażeniami, które wykraczają daleko poza ograniczenia narodowych i transnarodowych porządków symbolicznych (lub jak w przypadku Rwandy: transetnicznych). Sławoj Tanaś w pracy *Przestrzeń turystyczna cmentarzy* zauważa, że fascynacja śmiercią w epoce romantyzmu doprowadziła do współczesnego postrzegania cmentarzy jako ważnych tekstów kultury. Autor proponuje interpretowanie miejsc pochówku jako przestrzeni, wokół których organizuje się ludzkie życie i gdzie odbywa się nasz dialog ze zmarłymi. Według Tanasia cmentarz stanowi odbicie rzeczywistości świata żywych⁴²⁷. Z kolei w klasycznym już dziele *Trup* Louis-Vincent Thomas wyraża podobną do Tanasia myśl, wskazując na procesualną sprawczość ludzkich szczątków⁴²⁸. Według badacza martwe ciało staje się obiektem szczególnym właśnie dlatego, że wywołane przez nie fantazmaty mogą pojawić się zawsze i wszędzie. Martwe ciało – pisze Thomas – ma charakter fantazmatu uniwersalnego, to znaczy: ma moc sprawczą poprzez tworzenie napięcia i prowokowania refleksji na temat własnej śmiertelności tych, którzy wchodzi z nim w kontakt (zarówno na poziomie globalnym, jak i lokalnym). Szczątki stają się więc nie tyle powodem do dysocjacji co raczej źródłem emocji,

⁴²⁵ E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne...* dz. cyt., s. 189.

⁴²⁶ Tamże, 193.

⁴²⁷ S. Tanaś, *Przestrzeń turystyczna cmentarzy. Wstęp do tanatoturystyki*, Łódź 2008, s. 191.

⁴²⁸ L.-V. Thomas, *Trup. Od biologii do antropologii*, Łódź 1991.

które później przekształcić się mogą w afirmujące i rezyliencyjne praktyki społeczne, postawy i wzorce kulturowe⁴²⁹.

Przyglądając się uważnie tradycyjnej kulturze Rwandy (wierzeniom religijnym, obrzędom pogrzebowym i praktykom żałoby), dochodzę do wniosku, że wspomniane powyżej teorie, które wywodzą się z wykształconych w europejskim dyskursie subdyscyplin takich jak: antropologia śmierci, nekrogeografia czy wspomniana wcześniej etnografia ekshumacji, znajdują swoje odzwierciedlenie także i poza Europą. Wbrew powszechnemu przekonaniu, iż nagromadzenie martwych ciał Tutsi z 1994 roku spowodowało rodzaj amnezji i posttraumatycznej dysocjacji społecznej, dowodziłabym czegoś przeciwnego. Współistnienie społeczności lokalnej i masowych grobów w Rwandzie uznałabym za wystarczająco „żywe” – nasycone emocjonalnie i symbolicznie, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym (co uwiadcniają konkretne praktyki komemoracyjne) i może oferować alternatywną wobec politycznej formę kolektywnej, inkluzywnej terapii.

Gdy analizuję przypadek Murambi (inspirujący, a jednocześnie symptomatyczny dla podejmowanej w dysertacji problematyki tożsamości ocalałych), podkreślam doświadczenie żałoby praktykowane na poziomie wernakularnym. W Murambi to właśnie trzynastu żywych ocalałych z pożogi wydobyło zwłoki z masowego grobu liczącego kilkadziesiąt tysięcy ofiar, nie zaś Międzynarodowy Trybunał Karny czy rząd RPF. Na terytorium Rwandy do dziś odkrywane są nowe groby. A z powodu wojny odwetowej, która rozpoczęła się po ludobójstwie Tutsi z 1994 roku i trwa *de facto* do dziś, trudno jest – podobnie jak 30 lat – temu ustalić do kogo należą dane groby i szczątki.

⁴²⁹ Tamże, s. 7.



Il. 18. „Wystawa” stworzona przez lokalnych pracowników Tutsi i Hutu na terenie miejsca pamięci Ntarama; fot. M. Wosińska (2012).

Na zdjęciu widać przedmioty osobiste należące do ofiar, zebrane z podłogi miejsca „otwartego po ludobójstwie” w przykościelnej szkole we wsi Ntarama.

Tym, co ważne i dające nadzieję, jest to, że reprezentacja symboliczna szczątków i związany z nimi fantazmatyczny sposób myślenia upamiętniać mogą zarówno grupę Tutsi, jak i Hutu. Obydwie grupy łączy bowiem ta sama historia – historia utraty i bliskość śmierci. Zmarli pocieszają w pewien sposób żywych, umożliwiając polifoniczną i obustronną żałobę (określenie wspólną byłoby w tym kontekście mylące), co zdaje się pomagać w łagodzeniu społecznych napięć i budowaniu nadziei na inaczej zaaranżowaną przyszłość. Uważam, że można więc mówić o czymś takim jak „tożsamość ocalenia”, która kształtuje się z inicjatywy oddolnej, mocą oddolnej decyzji. W tym właśnie widziałabym nadzieję na pojednanie. Tożsamość ocalenia rozgrywa się bowiem w sferze intymności i wymaga autorefleksji.

Zakończenie. Tożsamość ocalałych

Gdybym miała odpowiedzieć na pytanie: „czym jest/ jaka jest współczesna tożsamość ocalałych w Rwandzie?”, stwierdziłabym, że jej określenie jest dla mnie intelektualnym i emocjonalnym wyzwaniem. Ma charakter niejasny i skryty – zwłaszcza na poziomie pamięci lokalnej, stanowiącej opozycję wobec oficjalnej polityki rządu RPF – a tym samym rzadko określana jest *explicite*. Być może właśnie dlatego przypadek rwandyjski okazuje się tak wymagający, a jednocześnie fascynujący dla antropologów. Obliguje bowiem do prowadzenia długoterminowych badań terenowych, w których obserwacja uczestnicząca staje się metodą nadrzędną wobec klasycznie pozyskiwanego wywiadu etnograficznego. W czasie moich badań terenowych w latach 2009–2016 na terenie Afryki Środkowo-Wschodniej podjęty w niniejszej pracy problem badawczy analizowany był częściej za pośrednictwem obserwowanych zachowań danych społeczności⁴³⁰, niż za pośrednictwem indywidualnie pozyskiwanych świadectw.

Z perspektywy czasu konieczność prowadzenia długoterminowych badań terenowych uznaję nie tylko za stymulujące (choć jednocześnie wymagające) doświadczenie autoetnograficzne, ale także – ważne wyzwanie metodologiczne. Wyzwanie stanowiące inspirację również dla mojej przyszłej, postdoktoranckiej pracy naukowej, którą w dużym zakresie chciałabym poświęcić problematyce doboru metod badań jakościowych stosowanych w rejonach konfliktów zbrojnych i pokonfliktowych oraz znaczenia włączania podejść interdyscyplinarnych – w tym psychotraumatologicznych – do prac dokumentacyjno-badawczych nad doświadczeniem uchodźczym⁴³¹. Monitorując aktualnie prowadzone badania antropologiczne na terenie Rwandy⁴³², jestem świadoma, że bezpieczne i etyczne (zarówno dla badaczy, jak i informatorów) prowadzenie wywiadów etnograficznych dotyczących zbrodni ludobójstwa na terenie tego kraju praktycznie nie jest już możliwe. Nawet jeśli prace odbywają się w ramach grantów międzynarodowych i przy współpracy z CNLG, to poziom cenzury

⁴³⁰ W tym m.in.: zachowań związanych ze sposobami/praktykami upamiętnień szczątków ludzkich w przestrzeni grobów masowych (na podstawie obserwacji etnograficznych prowadzonych we wsi Murambi opisane one zostały w rozdziale V) czy też alternatywnych form tworzenia świadectw za pośrednictwem komunikacji niewerbalnej (zobacz: przypadek Matki E. omówiony w rozdziale III).

⁴³¹ Interesują mnie tu również najbardziej aktualne doświadczenia wojny, czyli m.in. związane z rozpoczętą w lutym 2022 roku rosyjską agresją na Ukrainie. Od listopada 2022 roku jestem w ten temat zaangażowana bezpośrednio, pracując jako superwizor międzynarodowego projektu dokumentacyjno-badawczego „24.02.22, 5 am: Testimonies from the War”. Projektu, który na terenie Polski realizowany jest w Instytucie Filozofii i Socjologii PAN. Zobacz: <https://swiadectwawojny2022.org/> (dostęp: 12.08.2023).

⁴³² Obecnie w Rwandzie realizowany jest m.in. projekt prof. Erin Jessee, brytyjskiej historyczki i antropolożki, autorki książki *Negotiating Genocide in Rwanda: The Politics of History* z 2017 roku. Jessee tematem ludobójstwa rwandyjskiego zajmuje się od 1998 roku, a obecnie poza tematyką afrykańską zaangażowana jest także – jako ekspert zewnętrzny – we wspomniany przeze mnie wcześniej projekt „24.02.22, 5 am: Testimonies from the War”.

politycznej i wzrost napięcia militarnego w regionie jest na tyle wysoki, że praktykowana w krajach zachodnich metodologia (zakładająca m.in. prowadzenie wywiadu swobodnego) ulec musi przeformułowaniu.

Podsumowując rezultaty moich badań i prowadzonych analiz, które dotyczą: obserwacji posttraumatycznych sposobów życia we współczesnej Rwandzie, interpretacji wywiadów prowadzonych z poszczególnymi świadkami, a także krytycznego i pogłębionego opracowania literatury przedmiotu – jestem gotowa sformułować tezy dotyczące tożsamości ocalałego. Przypominam, że to właśnie pytanie o tożsamość współczesnych Rwandyjczyków jest najistotniejszym problemem badawczym dla niniejszej pracy. W ramach zakończenia dysertacji chciałabym więc wyróżnić zasadnicze cechy konstytuujące ową tożsamość.

1. Pierwszym i najważniejszym wyróżnikiem jest tu fenomen płynnej etniczności.

W dysertacji dowodzę, że tożsamość ocalałych z rwandyjskiego ludobójstwa jest dużo bardziej skomplikowana, niż sugeruje to narracja zwyczajowo stosowana (zarówno w ramach dyskursu publicznego, jak i często naukowego⁴³³), łącząca ofiary wydarzeń z przynależnością do grupy etnicznej Tutsi. W wyniku analizy problemu badawczego z perspektywy antropologicznej okazuje się bowiem, że powszechność zjawiska mieszania się obydwu grup etnicznych (Tutsi i Hutu) – zarówno poprzez więzy krwi (zawieranie małżeństw mieszanych), jak i przez praktykowanie tej samej kultury (język, religia, a nawet przekonania polityczne) – miała miejsce na długo przed okresem kolonialnym, po czym kontynuowana była w trakcie rządów kolonialnych, a następnie także po uzyskaniu przez Rwandę niepodległości. Innymi słowy, w trakcie ludobójstwa w 1994 roku charakter zbrodni dokonywanej przez radykalnych Hutu miał wymiar nie tylko etniczny, sąsiedzki czy

⁴³³ Zauważam, że bardzo duża (zbyt duża) liczba aktualnych prac naukowych i popularno-naukowych omawiających temat zawęża znaczeniowo, proponując określenie problemu genocydu rwandyjskiego jako: „ludobójstwo na tle etnicznym” czy też „ludobójstwo Tutsi”. Zobacz m.in.: N. Schimmel, *A Postcolonial Reflection on the Rwandan Genocide Against the Tutsi and Statement of Solidarity with Its Survivors*, „Journal of Victimology and Victim Justice” 2022, vol. 4, iss. 2; A. Lordos, M. Ioannou, E. Rutembesa, S. Christoforou, E. Anastasiou, T. Bjorsvinsson, *Societal Healing in Rwanda. Toward a Multisystemic Framework for Mental Health, Social Cohesion, and Sustainable Livelihoods among Survivors and Perpetrators of the Genocide against the Tutsi*, „Health and Human Rights” 2021, 23(1); C. Williamson Sinalo, *Rwanda After...*, dz. cyt.; D. Stelmach, *Trudne pojednanie w Rwandzie. Refleksje wokół świadectwa ks. Janviera Gasore’a SAC*, „Teologia i Moralność” 2018, vol. 13, nr 2(24).

polityczny, ale także rodzinny (tzn. zbrodnia dokonywana była pośród rodzin o pochodzeniu mieszanym).

Nie twierdę bynajmniej, że kryterium etniczne – rozumiane jako bolesne dziedzictwo przemocy kolonialnej, które wykorzystane zostało w latach 90. XX wieku przez rząd Hutu do prowadzenia polityki anihilacyjnej wobec grupy Tutsi – nie jest istotne dla zrozumienia historii genocydu rwandyjskiego. Jednak wprowadzając perspektywę antropologiczną, a dokładnie podejście oferowane przez subdyscyplinę – antropologię ludobójstwa (omówioną w rozdziale I) oraz metody teorii ugruntowanej, wykazuję, że tożsamość ocalałych dotyczy zarówno grup Tutsi, jak i Hutu Moderate (czyli tych Hutu, którzy nie chcieli brać czynnie udziału w ludobójstwie w 1994 roku). Z kolei do grupy sprawców należą zarówno radykalni Hutu, jak i Tutsi, którzy dokonywali mordów na cywilach Hutu w latach 70. XX wieku w Burundi (w trakcie konfliktu stanowiącego *de facto* preludium ludobójstwa), a także ci Tutsi, którzy uczestniczyli w pogromach postludobójczych (podczas walk odwetowych w latach 1995–1997 na granicach Rwandy i Demokratycznej Republiki Konga). Przypadek rwandyjski wskazuje, że fenomen płynności pomiędzy grupami Tutsi i Hutu nie dotyczy więc tylko kategoryzacji etnicznej, ale także odgrywanych w danym czasie i przestrzeni ról ofiar i sprawców. Ról, które niekiedy zacierając się, stawiają badacza przed potrzebą pogłębionej refleksji etycznej. To, co szczególnie ważne dla podjętego w pracy tematu, to również dostrzeżenie żywotności i intensywności relacji zachodzących pomiędzy współczesną tożsamością rwandyjską a przeszłą, wojenną, traumą. Przeprowadzone przeze mnie badania wskazują, że wszystkich ocalałych, z którymi współpracowałam (w roli antropologa, pracownika CNLG lub/i psychotraumatologa), łączy nie tylko podobne doświadczenie bólu i utraty, lecz także wewnętrzna potrzeba angażowania się w walkę o prawo do przepracowania własnego doświadczenia traumatycznego, bez względu na oddziedziczone lub/i deklarowane pochodzenie etniczne.

2. Kolejnym wyróżnikiem tożsamości ocalałych jest jej socjologiczna i antropologiczna odmienność od tożsamości holokaustowych. Przy wskazywaniu tej odmienności nie chodzi mi o to, że ludobójstwo rwandyjskie było „większe” lub „mniejsze” od Shoah⁴³⁴. Uważam, że na poziomie psychotraumatologicznym tak

⁴³⁴ Problem porównań pomiędzy ludobójstwami analizuję w rozdziałach I i V. Odwołuję się m.in.: do obserwacji brytyjskiego badacza ludobójstw Dana Stone’a, który wskazuje na istnienie problemu hegemonii dyskursu holokaustowego (na poziomie wiedzy powszechnej i akademickiej). Według Stone’a jednym z przejawów hegemonii są m.in.: próby „dorównania” historii innych ludobójstw do poziomu dramatyczności Zagłady Żydów (D. Stone, *Genocide...*, dz. cyt., s. 47).

skrajne doświadczenia pozostają zawsze podobnie dojmujące i bolesne. Jednakże odmienności obu zbrodni dopatruję się, analizując ich genezę, przebieg i skutki; a tym samym postuluję – odwołując się do klasycznego tekstu Sheri P. Rosenberg *Genocide Is a Process, Not an Event*, aby ludobójstwo rozpatrywać jako proces, a nie wydarzenie⁴³⁵. W pracy wykazuję (m.in. w rozdziałach II i IV), że doświadczenie rwandyjskiej przemocy wykracza poza model hilbergowskiej triady, właśnie ze względu na ową procesualność. W dzisiejszej Rwandzie, w konsekwencji ciągów wzajemnej przemocy, problem przemieszania ról ofiar – sprawców – świadków dotyczy dużej części dorosłego społeczeństwa. Jest to więc sytuacja zasadniczo inna od przypadku Zagłady Żydów, w którym rozdzielenie i precyzyjne określenie tożsamości ofiar i sprawców stanowiło i będzie stanowić w przyszłości sprawę nadrzędną.

Historyk konfliktów afrykańskich Gerard Prunier – którego cytat włączony został do *Wprowadzenia*, a który pozwolę sobie przytoczyć raz jeszcze – pisze o wymykającej się zachodnim wyobrażeniom rzeczywistości powojennej Rwandy w następujący sposób: „[...] wyobraźmy sobie świat po Holokauście, w którym SS-mani mają Żydów za najbliższych krewnych oraz że powojenny Izrael nie jest położony na Bliskim Wschodzie, tylko w Bawarii. To jest właśnie Rwanda po 1994 r.”⁴³⁶. W pracy twierdzę, że jednym z powodów, dla których kraje zachodnie – próbując zrozumieć przypadek rwandyjskiego ludobójstwa – tak chętnie sięgają po zapożyczenia holokuastowe, jest psychologiczny i moralny dyskomfort. Dyskomfort pojawiający się w wyniku zderzenia z historią przemocy, w której ofiarę i sprawcę dzieli cienka (zbyt cienka) granica. W tym kontekście szukanie podobieństw do Zagłady Żydów może okazać się dyskursem autoterapeutycznym, gdyż porządkującym przemieszane role hilbergowskiej triady. Czy jednak taka „terapia” potrzebna jest samym Rwandyjczykom? W pracy staram się wykazać, że na głębokim, wernakularnym poziomie dzieje się wręcz odwrotnie. To, co bowiem okazuje się skuteczne dla procesów reparacyjnych, zarówno zewnętrznych i wewnętrznych, to emancypacja z dyskursów postzależnościowych i zapożyczeniowych.

3. Trzecim wyróżnikiem omawianej tożsamości jest specyfika rwandyjskiego doświadczenia traumatycznego. Jak starałam się to wykazać, doświadczenia tego

⁴³⁵ S. P. Rosenberg, *Genocide Is a Process, Not an Event*, "Genocide Studies and Prevention: An International Journal" 2012, vol. 7, iss. 1, article 4.

⁴³⁶ G. Prunier, *Africa's...*, dz. cyt., s 52.

nie da się rozpatrywać bez sięgania po wybrane elementy dyskursu holokaustowego (i ich krytycznej analizy). Idea zasadności porównań różnych aktów anihilacji wpisuje się m.in. w postulat Michaela Rothberga, który podkreślając uniwersalne znaczenie wielokierunkowej pamięci Zagłady Żydów, ukazuje też jej leczące (*healing*)⁴³⁷ właściwości dla przepracowywania traum w przypadkach innych ludobójstw. Wydarzenie Holokaustu przez niektórych ocalałych, jak i – co oczywiste – przez rząd RPF, bywa używane jako strategia wspomagająca integrację rozbitego traumą „ja” na poziomie społecznym lub/i indywidualnym. W takim przypadku istnieje jednak ryzyko łatwego i szybkiego przekształcenia symbolicznego, teoretycznie afirmatywnego narzędzia terapeutycznego w opresyjny dyskurs należący do kształtowanej polityki historycznej. Choć doceniam więc wkład Rothberga w kulturowe studia nad traumą i porównawcze studia nad ludobójstwami, to nie mogę się zgodzić, że proponowana przez niego perspektywa pomaga rozwiązać problemy rwandyjskie w sposób równościowy. Model komemoracyjny budowany na doświadczeniu Shoah w przypadku rwandyjskim z zasady wyklucza bowiem grupę Hutu z praktyki żałoby narodowej. Jest to jednak grupa, która z perspektywy antropologii ludobójstwa i psychotraumatologii, posiada takie samo prawo przepracowania traumy jak Tutsi.

Traumatyczne doświadczenie rwandyjskie ukazuje pełnię i unikalność współczesnej tożsamości ocalałych. Wyraża się m.in. przez niezliczone groby masowe rozsiane pośród miejskiego i wiejskiego krajobrazu, fizykalność (ślady maczetowania widoczne na ciałach Tutsi i Hutu Moderate) oraz praktykę codzienności, w której losy ofiar i sprawców ludobójstwa w jednej społeczności spaja węzeł życia⁴³⁸. Wszystko to stanowi przypadek badawczy wymykający się nie tylko założeniom *Holocaust and Genocide Studies*, ale także – jak wykazuję w rozdziale III – paradygmatowi psychoanalitycznemu. Długoterminowe badania terenowe prowadzone na terenie Rwandy umożliwiły mi uchwycenie perspektyw wernakularnych podkreślających zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym, potrzebę emancypacji z neokolonialnych praktyk kategoryzacji etnicznej, a co za tym idzie

⁴³⁷ M. Rothberg, *History in copresence: creating a multidirectional memory of the holocaust in the age of decolonization*, „The Funambulist” 2021, iss. 36. <https://thefunambulist.net/magazine/they-have-clocks-we-have-time/histories-in-copresence-creating-a-multidirectional-memory-of-the-holocaust-in-the-age-of-decolonization>.

⁴³⁸ Określenie węzeł życia zaczerpnęłam świadomie – i poniekąd autorefleksyjnie – z tradycji żydowskiej. Oznacza ono zmierzenie się z tym, co nieuchronne. Metafora ta obecna jest wyraźnie podczas święta Jom Kippur. Dopiero uświadomienie sobie osobistych uwikłań prowadzi nas do rozsupłania węzła/ przekroczenia siebie samego, naszych lęków związanych z własną śmiertelnością i poczucia za nią indywidualnej odpowiedzialności.

potrzebę wyzwolenia się z holokaustowego i postholokaustowego paradygmatu, dla którego trauma stanowi kategorię moralną (a nie kliniczną) i łatwo – zaznaczę tu raz jeszcze – przekształcić się może w narzędzie propagandy politycznej. W pracy dowodzę, że to, co charakteryzuje tożsamość ocalałych, to z jednej strony podatność na zranienie i kruchość (*vulnerability*), a z drugiej głębokie zasoby rezyliencji i silna potrzeba sprawczości.

Jedną z wernakularnych propozycji emancypacyjnych – ważną dla moich analiz – jest tutaj koncepcja *agaciro* zaproponowana przez rwandyjskiego badacza Davida Mwambariego⁴³⁹. Odwołując się do źródeł tradycji prekolonialnej, Mwambari zauważa, że to, co finalnie obydwie pamięci (Tutsi i Hutu) łączy, a nie dzieli – to termin *agaciro*, który w języku kinyarwanda oznacza osobiste poczucie godności i stanowi odpowiedź na zachodnią koncepcję psychologicznej rezyliencji⁴⁴⁰. Staralam się wykazać, że w praktyce społecznej *agaciro* dotyczy zarówno demokratycznego prawa do przeżywania żałoby i traumy indywidualnej na poziomie ponadetnicznym, jak i – co zaskoczyło i poruszyło mnie jako badaczkę na poziomie emocjonalnym i poznawczym – prawa do rezygnacji z praktyk martyrologicznych na rzecz prowadzenia życia poza dyskursem traumatycznym.

Z moich badań nad tożsamością ocalałych w Rwandzie wynika być może jeszcze jedna kategoria, poza wskazanymi powyżej wyróżnikami. Nazwałabym ją „tożsamością ocalenia”. Rozumiem to pojęcie (wciąż intuicyjnie i bardzo wstępnie) jako swoistą kondycję, która nie jest dana czy gwarantowana, a co za tym idzie taką, która nie dotyczy osoby z jej biografią. To raczej kategoria uniwersalna, głęboko humanistyczna, coś, do czego się dąży. Odwołam się tutaj raz jeszcze do Mwambariego, który tak pięknie pisał o *agaciro*, że jest to perspektywa nie tyle „nadana” czy „posiadana” (*owned*), ale również wynikająca z potrzeby jednostki do wkroczenia na drogę doskonałości. W tym sensie tożsamość ocalenia rozumiem nie tyle jako zakorzenioną w przeszłości i traumie, ale właśnie skierowaną ku przyszłości i mającą charakter kontrtraumatofiliczny.

Widzę możliwość wprowadzenia przywołanej kategorii do dyskursu tożsamościowego i szeroko pojętych studiów nad ludobójstwami (w tym: studiów nad Zagładą). Ślady tej kategorii odnajduję bowiem także w pracach Karla Jaspersa (niemieckiego psychiatry i filozofa, którego żona miała pochodzenia żydowskie, co w sposób zdecydowany wpłynęło na

⁴³⁹ D. Mwambari, *Agaciro...*, dz. cyt.

⁴⁴⁰ O. Umurerwa Rutazibwa, *Studying Agaciro: Moving Beyond Wilsonian Interventionist Knowledge Production on Rwanda*, „Journal of Intervention and Statebuilding” 2014, 8(4), s. 291–302.

intelektualną i społeczną postawę badacza). Jego prace, a zwłaszcza tekst *Sytuacje graniczne*⁴⁴¹, wnosi bardzo ważną perspektywę (zwłaszcza dla rozumienia wydarzenia Zagłady i kondycji człowieka wobec przemocy totalitarnej). Według Jaspersa w sytuacjach takich jak śmierć, walka i wina, ale także samotność i głód, podmiot objawia swoją moralną autonomiczność, gdyż na przekór załamaniu norm codziennego życia podjąć się musi odpowiedzialności za swoje czyny i postawę. W tym znaczeniu sytuacja graniczna okazuje się dla człowieka najważniejszym wyzwaniem etycznym: po pierwsze umożliwia umocnienie lub/i określenie autonomii moralnej, a po drugie daje szansę na indywidualne przywrócenie wartości zasad i norm w świecie chaosu i graniczności.



Il. 19. Album rodzinny. Odnaleziony na terenie grobów masowych w Nyanzie, Rwanda., fot. M. Wosińska (2016). Zdjęcie wykonałam na grobach masowych w miejscowości Nyanza, położonej w bezpośrednim sąsiedztwie miasta Butare, które od momentu proklamacji niepodległości Rwandy uznawane jest za akademickie i kulturalne centrum kraju. Wspomina też o nim jedna z moich (ocalałych) informaterek w rozdziale II. W tej miejscowości, jak i w wielu innych podobnych miejscach kaźni w Rwandzie, zasadniczym dowodem materialnym zbrodni pozostają dziś przedmioty osobiste należące do ofiar zbrodni ludobójczej z 1994 roku. Szczątki ludzkie zazwyczaj przenoszone są bowiem do nowopowstałych grobów masowych – memoriałów i (poza miejscami takimi jak Murambi) ukryte zostają przed wzrokiem postronnego widza. Rodziny Tutsi i Hutu Moderate zabierały ze sobą

⁴⁴¹ K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, w: *Jaspers*, R. Rudziński, Warszawa 1978.

to, co najcenniejsze, udając się do miejsc, w których, wierzyli, uda im się przetrwać najtrudniejsze tygodnie wojny. Na zdjęciu widzimy fotograficzny album rodzinny. Nie wiemy, do kogo należał. Warunki, w których przechowywane są przedmioty, nie zapewniają im ochrony przed czynnikami pogodowymi/klimatycznymi (co zresztą – powracam w tym miejscu do refleksji z rozdziału V – ma swoje kulturowe i polityczne uzasadnienie). Zdjęcie z nieznanego albumu bardzo często pokazuję moim studentom, gdyż stanowi dla mnie przykład inkluzowości nie tylko historii zbrodni ludobójczej, ale też tożsamości ocalałego.



Il. 20. Patrick Nizeyimana (2015). Bez tytułu. Kigali, Rwanda. fot. M. Wosińska (2016).

Prowadząc badania terenowe w Rwandzie, zrozumiałam, jak wielkie znaczenie dla procesu odbudowy potraumatycznej tożsamości ocalałych z ludobójstwa (zarówno Tutsi, jak i Hutu Moderate) daje możliwość poczucia osobistej sprawczości. Był to też dla mnie pierwszy moment rozpoznania znaczenia idei historii potencjalnej Arielli Azoulay w praktyce. Możliwość opowiedzenia się Rwandyjczyków wobec tragicznych wydarzeń, tzn.: nadanie im ram, podmiotowa świadomość swojego aktualnego położenia, próba nazwania swojej kondycji psychofizycznej, stanowi ważny element indywidualnej i kolektywnej pracy terapeutycznej. W tym kontekście również ważne okazują się też działania artystyczne. W stolicy Rwandy – Kigali jak i w innych większych miastach liczba galerii sztuki i pracowni artystycznych jest również wysoka co symbolicznych upamiętnień powstałych na grobach masowych. Miejsca pracy twórczej mają charakter egalitarny i stanowią świadomy element działania socjoterapeutycznego. Spotykają się tam nie tylko ocalali, ale także II i III pokolenie Rwandyjczyków urodzonych po ludobójstwie (zauważmy, że przyrost naturalny w Afryce Środkowo-Wschodniej

jest szybszy niż w krajach zachodnich i dla przepracowania doświadczenia traumy kolektywnej ten fakt ma niebagatelne znaczenie). Co więcej, powstające tam prace mają wysokie walory artystyczne. Przekraczają założenia sztuki tradycyjnej czy naiwnej. W ramach dysertacji nie miałam wystarczającej przestrzeni, aby opisać afirmatywne działania podejmowane na rzecz wyjścia z ludobójczego cienia przez rwandyjskich artystów, ale jest to niewątpliwie fenomen wart przebadania i opisania w przyszłości.

Ideą, która stoi za moją pracą doktorską, jest realne doświadczenie rzeczywistości świata traumy i wojny w Rwandzie oraz w krajach ościennych, a tym samym potrzeba podejścia prewencyjnego wobec teraźniejszości i przyszłości tych (jak i innych ogarniętych militarnymi niepokojami) krajów. Przeciwwstawiam się tym samym dalszej potrzebie powstawania takich prac naukowych na temat ludobójstw, które wpisując się w dyskurs politycznej/estetycznej poprawności umacniają dobrze rozpoznany (gdyż zapożyczony ze świata holokaustowego) model poznawczy; model oparty na wyjątkowości wydarzenia Shoah, a tym samym świadomie lub podświadomie współtworzący paradygmat konkurencji pamięci traumatycznej. Punktem wyjścia dla mojej pracy było przyjęcie i zrozumienie doświadczenia Zagłady Żydów jako wydarzenia tak samo wyjątkowego/specyficznego, jak wyjątkowa jest każda inna zbrodnia masowa nosząca znamiona aktu anihilacyjnego.

Wierzę, że dopiero trauma wypowiedziana i nazwana ma szansę zostać przepracowana. A może i więcej: wierzę, że w sprzyjających okolicznościach (paradoksalnie), to właśnie dzięki niej zaistnieje pole dialogu, bliskości, mediacji. Trauma rozumiana jako doświadczenie ludzkie (antropologiczne), a nie przywilej moralny, umożliwia bowiem demokratyzację dyskursów utraty, co jest konieczne dla ich oddolnego przepracowania i finalnie uwolnienia się od traumatofilicznych postzależności⁴⁴².

Rwanda ofiarowała mi tę lekcję.

⁴⁴² Po stronie znaczenia i (potencjalnej) wartości wyjścia z pozycji traumatofilicznej opowiada się też Ewa Domańska. Zobacz: E. Domańska, *Historia egzystencjalna...*, dz. cyt., s. 137.

BIBLIOGRAFIA

Literatura przedmiotu

Africa Watch, *Rwanda: Talking Peace and Waging War, Human Rights since the October 1990 Invasion*, 1992, vol. IV, iss. No. 3, s. 37.

Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1997.

Anderson L., *Analytic Autoethnography*, "Journal of Contemporary Ethnography" 2006, vol. 35, s. 384.

Angrosino M., *Badania etnograficzne i obserwacyjne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 30, 31.

Ankersmit F., *Gadamer i doświadczenie historyczne*, tłum. P. Ambroży, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), wyd. Universitas, Kraków 2004, s. 247–319.

Ankersmit F., *Język a doświadczenie historyczne*, tłum. S. Sikora, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), wyd. Universitas, Kraków 2004, s. 223–246.

Ankersmit F., *Pamiętając Holocaust: żaloba i melancholia*, tłum. A. Ajschtet, A. Kubis, J. Regulska, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), wyd. Universitas, Kraków 2004, s. 403–430.

Ankersmit F., *Postmodernistyczna „prywatyzacja” przeszłości*, tłum. M. Zapędowska, w: *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), wyd. Universitas, Kraków 2004, s. 367–401.

Baird A., *Dancing with danger: Ethnographic safety, male bravado and gang research in Colombia*, "Qualitative Research" 2018, 18(3), s. 342–360.

Baldwin G., *Constructing identity through commemoration: Kwibuka and the rise of survivor nationalism in post-conflict Rwanda*, "The Journal of Modern African Studies", vol. 57, iss. 3, s. 355–375.

- Banasiuk T., Graff A., *Falszerstwo Wilkomirskiego: trauma jako konwencja kulturowa i naracyjna*, w: *Stosowność i forma, jak opowiadać o Zagładzie*, M. Głowiński (red.), wyd. Universitas, Kraków 2005, s. 387–404.
- Banks M., *Materiały wizualne w badaniach jakościowych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 35.
- Banyanga J., Björkqvist K., Österman K., *Trauma inflicted by genocide: Experiences of the Rwandan Diaspora in Finland*, "Cogent Psychology" 2017, vol. 4.
- Bar J., *Afrykanistyczne badania Jana Czekanowskiego. W stulecie wyprawy*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007, 37–51.
- Bar J., *Rwanda*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2013.
- Barker Ch., *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, wyd. UJ, Kraków 2005, s. 525, 526.
- Barnes-Ceeney K., Gideon L., Leitch L., Yasuhara K., *Recovery After Genocide: Understanding the Dimensions of Recovery Capital Among Incarcerated Genocide Perpetrators in Rwanda*, "Frontiers in Psychology" 2019, vol. 10.
- Bataille G., *Doświadczenie wewnętrzne*, tłum. O. Hedemann, wydawnictwo KR, Warszawa 1998.
- Bauman Z., *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009.
- Begley L., *Survivors get gacaca, we get nothing: Constructing Victimhood in Rwanda*, w: *Narratives of Identity in Social Movements, Conflicts and Change*, Landon E. Hancock (Ed.), "Research in Social Movements, Conflicts and Change" 2016, vol. 40, s. 3.
- Begley L., *The other side of fieldwork: experiences and challenges of conducting research in the border area of Rwanda/eastern Congo*, "Fieldwork Support" 2009, vol. 11, no. 2.
- Begley L., *The RPF Control Everything! Fear and Rumour 70 under Rwanda's Genocide Ideology Legislation*, w: *Emotional and Ethical Challenges for Field Research in Africa: The Story behind the Findings*, S. Thomson, A. Ansoms, J. Murison (Eds.), New York 2013, s. 70–83.
- Beller S., *Antysemityzm. Bardzo krótkie wprowadzenie*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2014, s. 60–62.

- Bennett C., *To live amongst the dead: an ethnographic exploration of mass graves in Cambodia*, Doctor of Philosophy (PhD) thesis, University of Kent, 2015.
- Bieniek K., *Never again! Problematyzacja kwestii ludobójstwa w Ruandzie w 1994 roku*, w: *Krwawy cień genocydu. Interdyscyplinarne studia nad ludobójstwem*, B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski (red.), Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011, s.181.
- Blackie L., Hitchcott N., *'I am Rwandan': Unity and Reconciliation in Post-Genocide Rwanda*, "Genocide Studies and Prevention: an International Journal" 2018, vol.12, iss.1.
- Bloxham D., *The Final Solution: A Genocide*, [b.m.] 2009.
- Bloxham D., A. Moses A.D., (Eds.), *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, Oxford 2010.
- Bojarska K., *Trauma. Przegapione spotkania z historią*, „Dwutygodnik” 2011, <http://www.dwutygodnik.com/artykul/1734-trauma-przegapione-spotkania-z-historia.html>.
- Breed A., *Performing the Nation: Genocide, Justice, Reconciliation*, London 2014.
- Breslau J., *Cultures of trauma: Anthropological views of posttraumatic stress disorder in international health*, "Culture Medicine and Psychiatry" 2004, 28(2), s. 113–126.
- Brown B., *The Power of Vulnerability: Teachings on Authenticity, Connection, and Courage*, Boulder 2012.
- Brun C., *I love my soldier: Developing responsible and ethically sound research strategies in a militarized society*, w: *Research Methods in Conflict Settings: A View from Below*, D. Mazurana, K. Jacobsen, Andrews Gale L. (Eds.), Cambridge University Press, [b.m.], s. 129–148.
- Buckley-Zistel S., *Ethnographic research after violent conflicts: personal reflections on dilemmas and challenges*, "Journal of Peace Conflict & Development" 2007, 10, www.peacestudiesjournal.org.uk.
- Bumet J. E., *Situating Sexual Violence in Rwanda (1990–2001): Sexual Agency, Sexual Consent, and the Political Economy of War*, "African Studies Review" 2012, vol. 55 (2), s. 97–118.
- Carney J. J., *Rwanda before the Genocide: Catholic Politics and Ethnic Discourse in the Late Colonial Era*, Oxford 2014.
- Caruth C., *Teoria traumy jako siła lektury*, w rozmowie z Katarzyną Bojarską, „Teksty Drugie” 2010, nr 6, s. 125–126.

Cessou S., *Naasson Munyandamutsa, un psychiatre rwandais*, AllAfrica, 14.02.2014, <http://www.rfi.fr/mfi/20140214-rwanda-genocide-suisse-naasson-munyandamutsa-psychiatrie> (dostęp: 03.06.2020).

Chakravarty A., *Investing in Authoritarian Rule. Punishment and Patronage in Rwanda's Gacaca Courts for Genocide Crimes*, United States: Cambridge University Press, [b.m.] 2015.

Chalk F., Jonassohn K., *The History of Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*, New Haven 1990, s. 384.

Charmaz K., *Teoria ugruntowana. Praktyczny przewodnik po analizie jakościowej*, tłum. B. Komorowska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Charny Israel W., *Holocaust Minimization, Anti-Israel Themes, and Antisemitism: Bias at the Journal of Genocide Research*, "Journal for the Study of Antisemitism" 2016, 7, s. 1–28.

Clark Ph., *Negotiating Reconciliation in Rwanda: Popular Challenges to the Official Discourse of PostGenocide National Unity*, "Journal of Intervention and Statebuilding" 2014, 8:4, s. 303–320.

Craps S., *Postcolonial Witnessing: Trauma out of Bounds*, ed. Palgrave Macmillan, Basingstoke London 2012, s. 15, 19.

Curthoys A., *Raphaël Lemkin's 'Tasmania': An Introduction*, "Patterns of Prejudice" 2005, 39 (2), s. 162–169.

Cywiński P., *Profanarium zatruwa wyobrażenie o śmierci*, „Więź” 2016, <https://wiesz.pl/2016/05/31/profanarium/> (dostęp: 28.07.2023).

Czekanowski J., *Forschungen im Nil-Kongo-Zwischengebiet*, w: *Ethnographie; Zwischenseegebiet, Mpororo, Ruanda*, Bd. 1, Leipzig 1911.

Czyżewski M., Kowalski S., Piotrowski A. (red.), *Rytualny chaos. Studium dyskursu publicznego*, Wydawnictwo Aureus, Kraków 1997, s. 14.

Dauksza A., *Klub Auschwitz i inne kluby. Rwane opowieści przeżywców*, Wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2016.

Domańska E. (red.), *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, wyd. Universitas, Kraków 2004, s. 16, 17, 21–24.

- Domańska E., *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 73, 135, 137, 139.
- Domańska E., *Historie niekonwencjonalne, refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s. 189, 193.
- Domańska E., *Miejsce Franka Ankersmita w narratywistycznej filozofii historii*, w: *Frank Ankersmit, Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, E. Domańska (red.), wyd. Universitas, Kraków 2004, s. 10.
- Domańska E., *Nekros. Wprowadzenie do ontologii martwego ciała*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 130–131.
- Drew P., *Rwanda, the Holocaust, and the Predictable Path to Genocide*, "Journal of International Peacekeeping", vol. 22, iss. 1–4.
- Dukalskis A., *Projecting Peace and Prosperity: Authoritarian Image Management and RPF Rwanda*, w: *Making the World Safe for Dictatorship*, A. Dukalskis, New York 2021.
- Eco U., *Dzieło otwarte: Forma i nieokreśloność w poetykach współczesnych*, W.A.B., Warszawa 2008.
- Eltringham N., *Accounting for Horror: Post-Genocide Debates in Rwanda*, Pluto Press, London-Sterling, Virginia 2004.
- Engelking B., *Na łące popiołów. Ocaleni z Holokaustu*, wyd. Cyklady, Warszawa 1993.
- Enns D., *Identity and Victimhood. Questions for Conflict Management Practice*, [b.m.] 2007.
- Erikson E. H., *Identity, youth and crisis*, New York 1968.
- Fein H., *Genocide: A Sociological Perspective*, ed. Sage Publications Ltd., [b.m.] 1993, s. 55–56.
- Ferrándiz F., Robben A., *The Ethnography of Exhumations*, w: *Necropolitics: Mass Graves and Exhumations in the Age of Human Rights*, F. Ferrándiz, A. Robben (Eds.), ed. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2015, s. 3, 14–15.
- Fialka J., *Hotel Warriors: Covering the Gulf War*, Washington 1992.

Field S., *Beyond "Healing"*, w: *Oral History, Community, and Displacement*, Palgrave Studies in Oral History. Palgrave Macmillan, New York 2012, https://doi.org/10.1057/9781137011480_10 (dostęp: 22.08.2023).

Field S., *Beyond 'Healing': Trauma, Oral History and Regeneration*, "Oral History" 2006, vol. 34, no. 1, s. 31–42.

Finkelstein N. G., *Przedsiębiorstwo holokaustu*, Oficyna Wydawnicza Volumen, Warszawa 2001.

Foucault M., *Hermeneutyka podmiotu*, tłum. M. Herer, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Fricker M., *Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing*, Oxford University Press, New York 2007.

Fuji L. A., *Killing Neighbors: Webs of Violence in Rwanda*, wyd. Cornell University Press, Ithaca and London 2009.

Gabbard G. O., *Długoterminowa psychoterapia i psychodynamiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 151.

Gałązka M., Soszyński D., Dmitruk K., *Neurobiologiczne podstawy zespołu stresu pourazowego – możliwe znaczenie zmiany rytmów okołodobowych*, „Postępy Higieny i Medycyny Doświadczalnej” 2018, 72, str. 406.

Gebert K., *Murambi naprawdę istnieje*, „Polityka”, 11 maja 2009.

<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/290790,1,murambi-naprawde-istnieje.read> (dostęp: 17.05.2020).

Giblin J., *Archaeological Ethics and Violence in Post-genocide Rwanda*, w: *Ethics and the Archaeology of Violence*, A. González-Ruibal, G. Moshenska (Eds.), ed. Springer, New York 2015, s. 33–50.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 82.

Giddens A., *Stanowienie społeczeństwa. Zarys teorii strukturacji*, Zysk i S-ka, Poznań 2003.

Głowiński M., *Nienawidzić siebie*, „Nauka” 2004, nr 3, s. 9–20.

Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, wyd. Aletheia, [b.m.] 2020.

Goldberg A., Kehoe T. J., Moses A. D., Segal R., Shaw M., Wolf G., *Israel Charny's Attack on the Journal of Genocide Research and its Authors: A Response*, "Genocide Studies and Prevention: An International Journal" 2016, vol. 10 (2), s. 3–22.

Goldhagen D., *Worse Than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009, s. 383.

Green L., *Fear as a Way of Life*, „Cultural Anthropology” 1994, 9 (2), s. 227–256,

<https://doi.org/10.1525/can.1994.9.2.02a00040> (dostęp: 17.07.2023).

Grynberg M., *Ocaleni z XX wieku*, wyd. Czarne, Wołowiec 2018.

Hartman G., *The Longest Shadow: In the Aftermath of the Holocaust*, Bloomington 1996.

Hatzfeld J., *Englebert z rwandyjskich wzgórz*, tłum. J. Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2012.

Hatzfeld J., *Nagość życia. Opowieści z bagien Rwandy*, tłum. J. Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011.

Hatzfeld J., *Sezon maczet*. tłum. J. Giszczak, wyd. Czarne, Wołowiec 2012.

Hatzfeld J., *Strategia antylop*, tłum. J. Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2009.

de Heredia M. I., *Militarism, states and resistance in Africa: exploring colonial patterns in stabilisation missions*, "Conflict, Security & Development" 2019, vol. 19, iss. 6.

Hilberg R., *Sprawcy, ofiary, świadkowie: zagłada Żydów 1933–1945*, tłum. J. Giebułtowski, wyd. Cyklady/ Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFIS PAN, Warszawa 2007.

Hinton A. L. (Ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley 2002, s. 2–3, 6.

Hinton A. L., *Introduction: Genocide and Anthropology*, w: *Genocide: An Anthropological Reader*, A. Hinton (Ed.), ed. Blackwell Publishers, [b.m.] 2002, s. 2, 5, 5–6, 10, 12, 14–16.

Hinton A. L., *Critical Genocide Studies*, "Genocide Studies and Prevention" 2012, 7 (1), s. 4–15.

Hirsch M., *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*, London 1997.

Hirsch M., *The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture after the Holocaust*, New York, s. 36.

Hitchcott N., *Between Remembering and Forgetting: (In)Visible Rwanda in Gilbert Gatore's "Le Passé devant soi"*, "Research in African Literatures" 2013, vol. 44, no. 2, s. 79–90, ed. Indiana University Press.

Hoffman D., *Frontline Anthropology. Research in Time of War*, "Anthropology Today" 2003, no. 3, s. 9.

Hughes L., Coombes A. E., Karega-Munene, *Introduction*, "Heritage, History and Memory: New Research from East and Southern Africa", "African Studies" 2011, vol. 70, no. 2 [special issue], s. 224–245.

Ibreck R., *The Politics of Mourning: Survivor Contributions to Memorials in Post-Genocide Rwanda*, "Memory Studies" 2010, vol. 3 (4), s. 333.

Ilibagiza I., Erwin S., *Ocalona aby mówić*, tłum. A. Ploch, Wydawnictwo Duc In Altum, Warszawa 2019.

Janion M., *Projekt krytyki fantazmatycznej. Szkice o egzystencjach ludzi i duchów*, Wydawnictwo PEN, Warszawa 1991, s. 5.

Jaspers K., *Sytuacje graniczne*, tłum. M. Skwieciński, w: R. Rudziński, *Jaspers*, Warszawa 1978.

Jessee E., *Exhuming Conflict*, Master of Art thesis, Simon Fraser University, 2003, s. 50–53.

Jessee E., *Negotiating Genocide in Rwanda: The Politics of History*, ed. Palgrave Macmillan Cham, [b.m.] 2017.

Jokic A., *Conventional Wisdom on Yugoslavia and Rwanda. Methodological Perils and Moral Implications*, "Journal of Philosophy of International Law" 2013, vol. 4 (1), s. 1–29.

Jones A., *Gender and Genocide in Rwanda*, "Journal of Genocide Research" 2002, vol. 4 (1), s. 65–94.

Joseph S., *After the Genocide in Rwanda: Humanistic Perspectives on Social Processes of Post-Conflict Posttraumatic Growth*, "The Humanistic Psychologist", vol. 46 (3), s. 245–257.

Joseph S., Linley P. A. (Eds.), *Trauma, recovery, and growth: Positive psychological perspectives on posttraumatic stress*, ed. John Wiley & Sons Inc, [b.m.] 2008.

Kaniowska K., *Wprowadzenie*, w: *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne”, tom XLIX, wyd. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 2010, s. 14–15.

Karega-Munene, *Museums in Kenya: Spaces for Selecting, Ordering and Erasing Memories of Identity and Nationhood*, „Heritage, History and Memory: New Research from East and Southern Africa”, „African Studies” 2011, vol. 70, no. 2 [special issue], s. 224–245.

Każmierska K., *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalonych z Zagłady*, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2008, s. 73 i nast.

Kaznowski A., *Uniwersalny słownik angielsko-polski, polsko-angielski*, wyd. Harald G. Dictionaries, Warszawa 2004, s.103.

Kloch Z., *Odmiany dyskursu. Semiotyka życia publicznego w Polsce po 1989 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2006, s. 113–116.

Kłós A., *Zielona Macewa*, „Teksty Drugie” 2017, nr 2, s. 166–174.

Koff C., *Pamięć kości. Pośród umarłych w Ruandzie, Bośni, Chorwacji i Kosowie*, tłum. J. Malinowski, Przedsiębiorstwo Wydawnicze Rzeczpospolita, Warszawa 2007.

Krause J., *The ethics of ethnographic methods in conflict zones*, „Journal of Peace Research” 2021, vol. 58, iss. 3.

Kukuczka J., *Antropologia na wojennej ścieżce. Wojny i konflikty etniczne jako wyzwanie dla współczesnego etnologa*, „Prace etnograficzne” 2010, tom 38, s. 76, 79–80.

Kuper L., *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*, Yale 1982. s. 11.

Kuperman A. J., *The Limits of Humanitarian Intervention: Genocide in Rwanda*, Washington DC 2001.

LaCapra D., *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, wyd. Universitas, Kraków 2009, s. 65–66, 178–179.

- LaCapra D., *Representing Holocaust: History, Theory, Trauma*, ed. Cornell University Press, Ithaca and London 1994.
- LaCapra D., *Writing History, Writing Trauma*, ed. Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001.
- Lanotte O., *La France au Rwanda 1990-1994. Entre abstention impossible et engagement ambivalent*, Bruxelles 2007, s. 57–58.
- Latour B., *Nigdy nie byliśmy nowocześni. Studium z antropologii symetrycznej*, tłum. M. Gdula, Oficyna Naukowa, Warszawa 2011.
- Latour B., *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, wyd. Universitas, Kraków 2010.
- Lawson T., *Coming to Terms with the Past: Reading and Writing Colonial Genocide in the Shadow of the Holocaust*, „Holocaust Studies” 2014, 20 (1-2), s. 129–156.
- Lemarchand R., *Disconnecting the threads: Rwanda and the Holocaust reconsidered*, „Journal of Genocide Research” 2002, vol. 4, issue 4, s. 499–518.
- Lemarchand R., *The Dynamics of Violence in Central Africa*, Philadelphia 2009, s. 109.
- Lemkin R., *The Axis Rule in Occupied Europe: Laws of Occupation, Analysis of Government, Proposals for Redress*, Washington DC 1944.
- Levi P., *Pogrążeni i ocaleni*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.
- Leys R., *From Guilt to Shame: Auschwitz and After*, ed. Princeton University Press., Princeton 2007.
- Leys R., *Trauma: A Genealogy*, ed. University of Chicago Press, Chicago 2000.
- Liddel H. G., Scott R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1843.
- Linde-Usiekniewicz J. (red.), *Słownik angielsko-polski PWN-Oxford*, Warszawa 2005, s. 160.
- Lis-Turlejska M., *Traumatyczne zdarzenia i ich skutki psychiczne*, Wydawnictwo Instytutu Psychologii PAN, Warszawa 2005, s. 16.
- Lizak W., *Konflikty w Afryce środkowej*, w: *Stosunki międzynarodowe w Afryce*, J. J. Milewski, W. Lizak (red.), Warszawa 2002, s. 186.

Lordos A., Ioannou M., Rutembesa E., Christoforou S., Anastasiou E., Bjorsvinsson T., *Societal Healing in Rwanda. Toward a Multisystemic Framework for Mental Health, Social Cohesion, and Sustainable Livelihoods among Survivors and Perpetrators of the Genocide against the Tutsi*, "Health and Human Rights" 2021, 23(1), s. 105–118.

Lugan B., *Histoire du Rwanda. De la prehistoire a nos jours*, (éd.) Bartillat, [b.m.] 1997, s. 9.

Lutz C., *Ethnography at War Century's End*, "Journal of Contemporary Ethnography" 1999, nr 6, s. 610–619.

Łysak T., *Trauma – od genealogii pojęcia do studiów nad traumą*, w: *Antologia studiów nad traumą*, T. Łysak (red.), wyd. Universitas, Kraków 2015, s. 5–30.

Machul-Telus B., Markowska-Manista U., Nijakowski L. M.. *Wprowadzenie. Wiele ludobójstw, jeden dyskurs?*, w: *Krwawy cień genocydu. Interdyscyplinarne studia nad ludobójstwem* B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski (red.), Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2011, s. 17, 18, 19, 32.

Macleod G., *Review of Rwanda After Genocide: Gender, Identity and Post-Traumatic Growth, by Caroline Williamson Sinalo*, "French Forum" 2019, vol. 44 no. 2, s. 335–337.
doi:10.1353/frf.2019.0027.

Magnarella P. J., *Explaining Rwanda's 1994 Genocide*, "Human Rights & Human Welfare" 2002, 2 (1), s. 25, 26.

Magnarella P. J., *The 1994 Rwandan Genocide*, 2014, <http://www.e-ir.info/2014/04/14/the-1994-rwandan-genocide/>.

Magnarella P. J., *The Background and Causes of the Genocide in Rwanda*, "Journal of International Criminal Justice" 2005, 3 (4), s. 801–822;

Major L., *Unearthing, untangling and re-articulating genocide corpses in Rwanda*, "Critical African Studies" 2015, vol. 7 (2), s. 164–181.

Mamdani M., *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton 1996.

Mamdani M., *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*, ed. Princeton University Press, Princeton 2001, s. 7, 20, 186–189, 227–229.

- Mann M., *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, Los Angeles 2005.
- Marshall G., *Słownik socjologii i nauk społecznych*, Warszawa 2005, s. 367.
- Matthäus J., Shaw M., Bartov O., Bergen D., Bloxham D., *Donald Bloxham, The Final Solution: A Genocide (Oxford: Oxford University Press, 2009) [Review Forum]*, "Journal of Genocide Research" 2011, 13 (1–2), s. 107–152.
- Mayersen D., *One Hundred Days of Horror: Portraying Genocide in Rwanda*, "Rethinking History: The Journal of Theory and Practice" 2015, vol. 19 (3), s. 357–369.
- Mazower M., *Hitler's Empire: Nazi Rule in Occupied Europe*, [b.m.] 2013.
- Médecins Sans Frontières, *Genocide of Rwandan Tutsi 1994*, September 2003/ April 2004/ April 2014 file:///D:/dane%20CARBON%20X1/biblioteka%20tekstow/Genocide%20of%20Rwandan%20Tutsi.pdf (dostęp: 17.07.2023).
- Medoff R., *Rwanda and the Holocaust: a valid analogy?*, "Jewish News Syndicate" 07.07.2016, <http://www.jns.org/latest-articles/2016/7/7/rwanda-and-the-holocaust-a-valid-analogy#.WK1oVjvhCM8=> (dostęp: 12.08.2023).
- Meierhenrich J., *Genocide: A Reader*, ed. Oxford University Press, New York 2014, s. 3, 75, 80.
- Melvorn L., *A People Betrayed: The Role of the West in Rwanda's Genocide*, London 2000, s. 128.
- Melvorn L., *Conspiracy to Murder: The Rwandan Genocide*, New York 2004, s. 6.
- Michman D., *'The Holocaust' – Do We Agree What We Are Talking About?*, "Holocaust Studies" 2014, 20 (1–2), s. 117–128.
- Michman D., *The Jewish Dimension of the Holocaust in Dire Straits? Current Challenges of Interpretation and Scope*, w: *Jewish Histories of the Holocaust: New Transnational Approaches*, N. J. W. Goda (Ed.), New York 2014, s. 17–39.
- Midlarsky M., *Ludobójstwo w XX wieku*, tłum. B. Wojciechowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010; s. 15, 26, 27, 331.
- Midlarsky M., *The Killing Trap. Genocide in the Twentieth Century*, ed. Cambridge University Press, [b.m.] 2005.

- Moses A. D., *Revisiting a Founding Assumption of Genocide Studies*. "Genocide Studies and Prevention: an International Journal" 2011, 6 (3), s. 287–300.
- Mwambari D., *Agaciro. Vernacular Memory, and the Politics of Memory in post-genocide Rwanda*, "African Affairs" 2021, vol. 120, iss. 481, s. 612, 613, 618, 621.
- Nersessian D., *Cultural Genocide*, w: *Genocide: A Reader*, J. Meierhenrich, ed. Oxford University Press, New York 2014.
- Newbury D., *Ecology and the Politics of Genocide: Rwanda 1994*, "Cultural Survival Quarterly" 1998, 22 (4), <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/ecology-and-politics-genocide-rwanda-1994> (dostęp: 22.08.2023).
- Newman L., Erber R. (Eds.), *Understanding Genocide. The Social Psychology of the Holocaust*, ed. Oxford University Press; New York 2002.
- Niederland W., *Psychiatric Status of Holocaust Survivors*, "American Journal of Psychiatry" 1982, 139(12).
- Nijakowski L. M., *Rozkosz zemsty. Socjologia historyczna mobilizacji ludobójczej*, Warszawa 2013, s. 64–65, 70–73, 166, 167, 203, 208, 209, 259.
- Nora P. (éd.), *Les Lieux de Mémoire*, Paris 1984.
- Nordstrom C., *A Different Kind of War Story*, Philadelphia 1997.
- Nordstrom C., Robben A., *Fieldwork under Fire: Contemporary Studies of Violence and Survival*, Berkeley 1995.
- Ntunda J., *Investigating the Challenges of Promoting Dark Tourism in Rwanda*, ed. Anchor Academic Publishing, Hamburg 2014.
- O'Neill K. L., *Anthropology and Genocide*, w: *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, D. Bloxham, A. D. Moses (Eds.), Oxford 2010.
- Oliver R., Atmore A., *Africa since 1800*, Cambridge 2005, s. 178–181.
- Orwid M., *Trauma*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 7–8, 82.

- Pawełczak M., *Konflikty w rejonie afrykańskich Wielkich Jezior 1959–2000*, w: *Konflikty kolonialne i postkolonialne w Afryce i Azji 1869–2006*, P. Ostaszewski (red.), Warszawa 2006.
- Périès G., Servenay D., *Une guerre noire. Enquête sur les origines du génocide rwandais (1959–1994)*, Paris 2007, s. 96.
- Popielski K., Mamcarz P., *Trauma egzystencjalna a wartości*, wyd. DIFIN, Warszawa 2015, s. 11.
- Posern-Zieliński A., *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2005.
- Prunier G., *Africa's World War. Congo, the Rwandan Genocide, and the Making of a Continental Catastrophe*, ed. Oxford University Press, [b.m.] 2009, s. 52.
- Prunier G., *From Genocide to Continental War. The Congolese Conflict and the Crisis of Contemporary Africa*, ed. Hurst Publishers, [b.m.] 2009, s. 52, 352.
- Prunier G., *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*, London 1995.
- Reginia-Zacharski J., *Rwanda. Wojna i ludobójstwo*, wyd. PWN, Warszawa 2012, s. 17, 24–25, 26, 34–35, 37, 45, 49, 84, 85–94, 117–119.
- Rieder H., Elbert T., *Rwanda – lasting imprints of a genocide: trauma, mental health and psychosocial conditions in survivors, former prisoners and their children*, "Conflict Health" 2013, 7:6. <https://doi.org/10.1186/1752-1505-7-6> (dostęp: 22.08.2023).
- Rosenberg S. P., *Genocide Is a Process, Not an Event*, "Genocide Studies and Prevention: An International Journal" 2012, vol. 7, iss. 1, article 4.
- Rothberg M., *Decolonizing Trauma Studies: A Response*, "Studies in the Novel" 2008, 40 (1/2), s. 224–234.
- Rothberg M., *History in copresence: creating a multidirectional memory of the holocaust in the age of decolonization*, "The Funambulist" 2021, iss. 36.
- Rothberg M., *Pamięć wielokierunkowa. Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, tłum. K. Bojarska, wyd. Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2016, s. 7.
- Rurangwa R., *Ocalony. Ludobójstwo w Rwandzie*, tłum. M. Deckert, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2009.

Ruszkowska S., *Każdemu własną śmierć. O przywracaniu podmiotowości ofiarom Zagłady*, Warszawa 2014.

Rutkowski K., Dembińska E., *Powojenne badania stresu pourazowego w Krakowie. Część I. Badania do 1989 roku*, „Psychiatria Polska” 2016, 50(5), s.3.

http://psychiatriapolska.pl/uploads/onlinefirst/Rutkowski_PsychiatrPolOnlineFirstNr21.pdf
(dostęp: 22.08.2023).

Schafft G. E., *Od rasizmu do ludobójstwa. Antropologia w III Rzeszy*, tłum. T. Bałuk-Ulewiczowa, Kraków 2006.

Scheper-Hughes N., *Coming to our Senses: Anthropology and Genocide*, w: A. L. Hinton (Ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*, Berkeley 2002, s. 348–381.

Schimmel N., *A Postcolonial Reflection on the Rwandan Genocide Against the Tutsi and Statement of Solidarity with Its Survivors*, „Journal of Victimology and Victim Justice” 2022, vol. 4, iss. 2.

Schreiber H., *Świadomość międzykulturowa. Od militaryzacji antropologii do antropologizacji wojska*, Warszawa 2013.

Seltzer M., *Kultura rany*, w: *Antologia studiów nad traumą*, T. Łysak (red.), Kraków 2015, s. 313–358.

Sendyka R. (kier. zesp.), *Nie-miejsca pamięci. Elementarz.*, Ośrodek Badań nad Kulturami Pamięci, Kraków 2017, s. 4.

Seweryn A., *Kodeks etyczny antropologa*, w: *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne”, tom XLIX, wyd. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 2010, s. 33–50.

Shallcross B., *Rzeczy i Zagłada*, wyd. Universitas, Kraków 2010.

Sharpley R., Friedrich M., *Genocide tourism in Rwanda. Contesting the concept of ‘dark tourism’*, w: *Dark Tourism: Practice and interpretation*, G. Hooper, J. J. Lennon (Eds.), Routledge 2017, s. 134–146.

Smith L., *Holokaust. Prawdziwe historie ocalonych*, Wydawnictwo RM, [b.m.], 2011.

Smith N. (ed.), *Holocaust Education and Genocide Prevention: Sharing Experiences Across Borders*, Session report 535. Salzburg Global Seminar, United States Holocaust Memorial Museum, 2014.

Zobacz:

https://www.salzburgglobal.org/fileadmin/user_upload/Documents/20102019/2014/535/SalzburgGlobal_Report_535_lo-res.pdf (dostęp: 28.07.2023).

Smith P., *Le récit populaire au Rwanda*, Paris 1975, s. 38–39, 76.

Snyder T., *Czarna Ziemia. Holokaust jako ostrzeżenie*, tłum. B. Pietrzyk, wyd. Znak Horyzont, Kraków 2015, s. 35, 421–422, 424.

Snyder T., *Skrwawione ziemie: Europa między Hitlerem a Stalinem*, Warszawa 2011.

Stelmach D., *Trudne pojednanie w Rwandzie. Refleksje wokół świadectwa ks. Janviera Gasore'a SAC*, „Teologia i Moralność” 2018, vol. 13, nr 2(24).

Stomma L., *Antropologia wojny*, Warszawa 2014.

Stone D., *Genocide as Transgression*, „European Journal of Social Theory” 2004, 7 (1), s. 45–65.

Strauss S., *Second-Generation Comparative Research on Genocide*, „World Politics” 2007, 59 (3), s. 476–501.

Sturdy Colls C., *Holocaust Archaeologies. Approaches and Future Directions*, [b.m.] 2015, s.7.

Summerfield D., *A critique of seven assumptions behind psychological trauma programmes in war-affected areas*, „Social Science and Medicine” 1999, 48, s. 1449–1462.

Summerfield D., *The invention of post-traumatic stress disorder and the social usefulness of a psychiatric category*, „The BMJ” 2001, vol. 322, s. 95–98.

Sundaram A., *Złe wieści. Ostatni niezależni dziennikarze w Rwandzie*, wyd. Czarne, Wołowiec 2016.

Sundberg M., *Ethnographic Challenges Encountered in Rwanda's Social Topography*, „Anthropologie & développement”, 2014, 40–41, s. 71–86.

Surmiak A., *Problemy etyczne niejawniej obserwacji uczestniczącej. Perspektywa antropologów społeczno-kulturowych i socjologów*, „Przegląd Socjologii Jakościowej” 2022, XVIII(2), s. 54–71.

Szawłowski R., *Rafał Lemkin. Biografia intelektualna*, Warszawa 2020, s. 352, 380.

- Szpociński A., *Miejsca pamięci (Lieux de Mémoire)*, „Borussia. Kultura – historia – literatura” 2003, nr 29, s. 18.
- Tanaś S., *Przestrzeń turystyczna cmentarzy. Wstęp do tanatoturystyki*, Łódź 2008, s. 191.
- Taylor Ch., *Przeciw rozdrobnieniu*, w: *Etyka Autentyczności*, Kraków 1996, s. 111–113.
- Taylor Ch., *Samointerpretujące się zwierzęta*, przeł. A. Sierszulska, w: *Filozofia podmiotu. Fragmenty Filozofii Analitycznej*, J. Górnicka-Kalinowska (red.), t. VIII, Aletheia, Warszawa 2001.
- Tedeschi R. G., Calhoun L. G., *The Post-Traumatic Growth Inventory: Measuring the positive legacy of trauma*, „Journal of Traumatic Stress” 1996, 9(3), s. 455–471.
- Thomas L.-V., *Trup. Od biologii do antropologii*, Łódź 1991, s. 7.
- Thomson S., *Whispering Truth to Power: Everyday Resistance to Reconciliation in Postgenocide Rwanda*, Madison 2003.
- Tiemessen A. E., *After Arusha: Gacaca Justice in Post-Genocide Rwanda*, „African Studies Quarterly” 2004, 8 (1), s. 68.
- Tochman W., *Dzisiaj narysujemy śmierć*, wyd. Czarne, Wołowiec 2010.
- Tokarska-Bakir J., *Ciało Freuda*, „Dwutygodnik” 10/2012, <https://www.dwutygodnik.com/artukul/3986-cialo-freuda.html> (dostęp: 27.02.2023).
- Trezise T., *Witnessing Witnessing: On the Reception of Holocaust Survivor Testimony*, New York 2013.
- Umurerwa Rutazibwa O., *Studying Agaciro: Moving Beyond Wilsonian Interventionist Knowledge Production on Rwanda*, „Journal of Intervention and Statebuilding” 2014, 8(4), s. 291–302.
- Uvin P., *Aiding Violence. The Development Enterprise in Rwanda*, ed. Kumarian Press, West Hartford 1998, s. 180, 185–186.
- Vansina J., *Antecedents to Modern Rwanda: The Nyiginya Kingdom*, ed. University of Wisconsin Press, Madison 2004, s. 35–37.
- Verpoorten M., *The Death Toll of the Rwandan Genocide: A Detailed Analysis for Gikongoro Province*, „Population” 2005, 60 (4), s. 331–368.

Waterston A., *My Father's Wars: Migration, Memory, and the Violence of a Century*, New York and London 2013.

Weiss T., Berger R., *Posttraumatic Growth and Culturally Competent Practice: Lessons Learned from Around the Globe*, New Jersey 2010.

White H., *Realizm figuralny w literaturze świadectwa*, w: *Proza historyczna*, H. White, E. Domańska (red.), Kraków 2009, s. 20–203.

Williamson Sinalo C., *Rwanda After Genocide: Gender, Identity and Post-Traumatic Growth*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.

Wolska D., *Odzyskać doświadczenie. Sporny temat humanistyki współczesnej*, wyd. Universitas, Kraków 2012, s. 173–174.

Wosińska M., Banaszek Ł. (red.), *Sztutowo czy Stutthof? Oswajanie krajobrazu kulturowego*, wyd. Muzeum Stutthof w Sztutowie, Sztutowo 2011.

Wosińska M., *Murambi is Not Auschwitz: The Holocaust in Representations of the Rwandan Genocide*, w: *Replicating Atonement*, M. Gabowitsch (red.), ed. Palgrave Macmillan Memory Studies, Basingstoke 2017, s. 187–208.

Wosińska M., Pakuła Z., „Miasteczko Poznań. Pismo społeczno-kulturalne” 2012, nr 1, wyd. Stowarzyszenie Miasteczko Poznań.

Wosińska M., *Przypadek „złotego zęba”. Etnologiczne metody badawcze w przestrzeni traumy i konfliktu*, w: *Etyczne problemy badań antropologicznych*, K. Kaniowska, N. Modnicka (red.), „Łódzkie Studia Etnograficzne”, tom XLIX, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Łódź 2010, s. 139–164.

M. Wosińska *Współczesne wystawiennictwo Zagłady. Projekt Soundscape w KL Stutthof*, w: M. Wosińska, Ł. Banaszek (red.), *Sztutowo czy Stutthof? Oswajanie krajobrazu kulturowego*, wyd. Muzeum Stutthof w Sztutowie, Sztutowo 2011, s. 225–236.

Wrong M., *Do Not Disturb. The Story of a Political Murder and an African Regime Gone Bad*, ed. PublicAffairs, [b.m] 2021.

Yanay N., *The Politics of Intimacy: Nazi and Hutu Propaganda as Case Studies*, „Journal of Genocide Research” 2016, 18(1), s. 21–39.

Ziębińska-Witek A., *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holokaustu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2011, s. 135, 161, 165.

Zimmerer J., *Von Windhuk nach Auschwitz? Beiträge zum Verhältnis von Kolonialismus und Holocaust*, Münster 2011.

Żelazny W., *Etniczność. Ład – konflikt – sprawiedliwość*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

Filmografia

„Biała Afryka” (*White Material*), reż. Claire Denis, 2009.

„Ptaki śpiewają w Kigali”, reż. Krzysztof Krauze, Joanna Kos-Krauze, 2017.

Netografia

Strona internetowa Międzynarodowego Trybunału Karnego dla Rwandy:

<http://unictr.unmict.org/> (dostęp: 17.07.2023).

Rwanda: wspomnienie ludobójstwa na zdjęciach Guttenfeldera, „Gazeta Wyborcza” 2014, 03.04.2014:

<https://wyborcza.pl/7,75399,15734225,rwanda-wspomnienie-ludobojstwa-na-zdjeciach-guttenfeldera.html> (dostęp: 17.07.2023).

Ludzie potrafią się zmieniać, jeśli da im się drugą szansę, „Oś. Oświęcim, Ludzie, Historia, Kultura” 2013, nr 57:

<https://docplayer.pl/6083611-Ludobojstwo-w-rwandzie-historia-i-wymiar-wspolczesny.html> (dostęp: 06.06.2023).

Pełna treść Konwencji ONZ w sprawie karania i zapobiegania zbrodni ludobójstwa w języku polskim, Dz. U. 1952 nr 2 poz. 9 art. 2.,

<https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19520020009> (dostęp: 06.06.2023)

Oficjalny komunikat CNLG w sprawie posługiwania się terminologią służącą do opisu wydarzeń ludobójczych, <https://cnlg.gov.rw/index.php?id=80> (dostęp: 17.07.2023).

At genocide memorial in Rwanda, Netanyahu vows 'Never again', „Times of Israel” 2016, 06.07.2016,

<https://www.timesofisrael.com/in-rwanda-netanyahu-visits-genocide-memorial/> (dostęp: 17.07.2023).

Masakra w Kibeho:

https://en.wikipedia.org/wiki/Kibeho_massacre (dostęp: 17/07.2023).

Raporty Rady Bezpieczeństwa ONZ wskazujące na pogłębiający się kryzys w DRK:

<http://www.securitycouncilreport.org/> (dostęp 27.07.2023).

Doniesienia medialne (grudzień 2022 roku) w sprawie zaangażowania rządu Paula Kagame w operacje militarne na granicy Rwandy i DRK:

<https://www.france24.com/en/africa/20221222-rwandan-army-conducted-military-operations-in-dr-congo-un-says> (dostęp:16.04.2023).

The Ten Stages of Genocide by Dr. Gregory H. Stanton, Genocide Watch, 10 etapów rozwoju zbrodni ludobójczej: <https://www.genocidewatch.com/tenstages> (dostęp: 11.07.2023).

Międzynarodowa Konferencja „Genealogies of Memory 2020: The Holocaust. Between Local and Global Perspectives”:

<https://enrs.eu/edition/genealogies-of-memory-2020-the-holocaust-between-local-and-global-perspectives> (dostęp: 17.07.2023).

Śmierć Jean de Dieu Mucyo w mediach rwandyjskich:

<https://www.theeastafrican.co.ke/tea/news/east-africa/rwandan-senator-dies-in-parliament-1356174> (dostęp: 17.07.2023).

Śmierć Zaidy Catalan i Mchaela Sharpa w mediach zachodnich:

<https://www.bbc.com/news/world-africa-60183952> (dostęp: 17.07.2023).

„Świadectwa wojny”, projekt badawczo-dokumentacyjny:

<https://swiadectwawojny2022.org/> (dostęp 12.08.2023).

Oświadczenie American Anthropological Association (AAA) ws. jednostek Human Terrain System (HTS):

http://s3.amazonaws.com/rdcms-aaa/files/production/public/FileDownloads/pdfs/pdf/EB_Resolution_110807.pdf (dostęp: 17.07.2023).

Vulnerable, Oxford Dictionaries:

(<https://en.oxforddictionaries.com/definition/vulnerable> (dostęp 18.07.2017)).

Victim, Oxford Dictionaries:

<https://en.oxforddictionaries.com/definition/victim> (dostęp 18.07.2017).

„Co zostało z triady: sprawcy, ofiary, świadkowie” debata w trakcie konferencji z okazji 70. rocznicy wybuchu powstania w getcie warszawskim pt. „Być świadkiem Zagłady” (Warszawa, 22–23 kwietnia 2013 roku):

<https://ipn.gov.pl/pl/nauka/konferencje-naukowe/26548,O-Swiadkach-Zaglady-na-Przystanku-Historia.html> (dostęp: 13.08.2023).

Akt oskarżenia przeciwko Jean-Paulowi Akayesu, *The Prosecutor vs Jean-Paul Akayesu (Trial Judgement)*, ICTR-96-4-T, International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR), 2 September 1998, available at:

<https://www.refworld.org/cases,ICTR,40278fbb4.html> (dostęp: 17.07.2023).

United States Holocaust Memorial Museum, *Rwanda: the first conviction for genocide*, ”Holocaust Encyclopedia by USHMM”:

<https://www.ushmm.org/wlc/en/article.php?ModuleId=10007157> (dostęp: 13.08.2023).

„Ludobójcy są wszędzie. Świadcstwa z Kambodży, Rwandy i Bośni”, spotkanie w Żydowskim Instytucie Historycznym im. Emanuela Ringelbluma:

<https://www.youtube.com/watch?v=OsQ6ZtS85cU> (dostęp: 02.03.2022).

Organic Law No. 16/2003 of 27/06/2003:

<https://repositories.lib.utexas.edu/bitstream/handle/2152/5440/2733.pdf> (dostęp: 15.11.2020)

Wywiad z odtwórczynią głównej roli w filmie „Ptaki śpiewają w Kigali”, Eliane Umuhire:

<https://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/7,53662,22362562,eliane-umuhire-na-co-dzien-zajmuje-sie-pielegnowaniem.html> (dostęp: 21.07.2023).

Karuhanga J., *Kwibuka22 Over 3,800 volunteers to help trauma victims*, ”The New Times” 2023, 21.06.2023:

<http://www.newtimes.co.rw/section/article/2016-04-03/198621/> (dostęp: 05.04.2017).

Komunikat CNLG dotyczący nazewnictwa zbrodni rwandyjskiej:

<http://cnlg.gov.rw/genocide/background/#.WP3FV4jyiM8> (dostęp: 17.07.2023).

Human Right Watch o działaniach Rwandy na granicy z DRK:

<https://www.hrw.org/news/2023/02/06/dr-congo-atrocities-rwanda-backed-m23-rebels>

(dostęp 27.07.2023).

Statute of The International Criminal Tribunal for Rwanda (ICTR), By Michael P. Scharf:

https://legal.un.org/avl/pdf/ha/ictr/ictr_e.pdf (dostęp: 18.06.2023).

Doniesienia medialne o incydencie na granicy Rwandy i DRK ze stycznia 2023 roku:

<https://www.bbc.com/news/world-africa-64397725> (dostęp 27.07.2023).

Obchody Międzynarodowego Dnia Pamięci Ofiar Holokaustu w Kigali Genocide Memorial:

https://twitter.com/Kigali_Memorial/status/1619063091219808256?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwc%5Eeserp%7Ctwgr%5Etweet (dostęp: 28.07.2023).

Dane dotyczące ilości ofiar zbrodni w Murambi podawane przez międzynarodową organizację pozarządową Aegis Trust:

http://www.genocidearchiverwanda.org.rw/index.php?title=Murambi_Memorial&gsearch=murambi%20memorial (dostęp: 10.10. 2015).

Dane dotyczące liczby ofiar zbrodni podawane przez rwandyjską organizację rządową CNLG:

<http://www.cnlg.gov.rw/genocide-28.html> (dostęp: 8.10.2015).

Dane dotyczące populacji Rwandy w okresie ludobójczym i postludobójczym:

<https://populationpyramid.net/rwanda/1990/> (dostęp: 12.07.2023).

Human Rights Watch (1999) o zbrodniach postludobójcze dokonanych przez rząd RPF na Hutu:

<https://www.hrw.org/legacy/worldreport99/africa/rwanda.html> (dostęp 27.07.2023).

Raport Sekretarza Rady Bezpieczeństwa ONZ S/ 194/ 924:

<https://documents-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N94/308/97/IMG/N9430897.pdf?OpenElement> (dostęp: 17.07.2023).

Zdjęcie stolicy Rwandy – Kigali, <http://www.zambianobserver.com/kigali-the-city-of-hope/> (dostęp 17.07.2017).

Nota redakcyjna

Fragmenty pracy doktorskiej opublikowane zostały w zmienionej lub rozszerzonej formie, jako:

M. Wosińska, *Upamiętnianie szczątków ludzkich jako strategia emancypacyjna. Ludobójstwo w Rwandzie a Holocaust*, w: *Ekshumacje polityczne – teoria i praktyka. Antologia tekstów*, A. Staniewska, E. Domańska (red.), wyd. Słowo/obraz terytoria, 2023, s. 333–364.

M. Wosińska, *Notatki terenowe. Casus: Rwanda*, w: *Rzeczowy Świadek*, K. Grzybowska, S. Papier, R. Sendyka (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2020, s. 221–230.

M. Wosińska, *Murambi is Not Auschwitz: The Holocaust in Representations of the Rwandan Genocide*, w: *Replicating Atonement. Foreign Models in the Commemoration of Atrocities*, M. Gabowitsch (ed.), wyd. Pelgrave Macmillan Memory Studies, 2018, s.187–208.

Spis ilustracji

Rozdział I

Il. 1. Groby masowe w Kibeho; fot. M. Wosińska (2010).

Rozdział II

Il. 2. Stolica Rwandy – Kigali.

Il. 3. Kościół w Nyamacie; fot. D. Guttenfelder (2014).

Il. 4. Szczątki ludzkie ze śladem postrzału; fot. M. Wosińska (2012).

Il. 5. Okładka książki Leo Kupera *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*.

Rozdział III

Il. 6. Pierwsza strona artykułu poświęconego wizycie Gilberta Sezirahiga w PMAB.

Rozdział IV

Il. 7. Obchody *Kwibuka* na Stadionie Amahoro, w Kigali; fot. B. Curtis / Associated Press (2014).

Rozdział V

Il. 8. Zdjęcia getta warszawskiego prezentowane na wystawie stałej KGM; fot. M. Wosińska (2010).

Il. 9. Przypadek Treblinka, jako jeden z punktów odniesienia dla ludobójstwa rwandyjskiego, prezentowany na wystawie stałej KGM; fot. M. Wosińska (2010).

Il. 10. Grafika satyryczna z pisma „Kagura” wydawanego na początku lat 90. XX wieku przez radykalne ugrupowanie Hutu, prezentowana na wystawie stałej KGM; fot. M. Wosińska (2010).

Il. 11. Sala poświęcona ludobójstwu Tutsi w KGM; fot. M. Wosińska (2010).

Il. 12. Trumny z ciałami ofiar znalezionymi w miejscu budowy KGM, prezentowane w ogrodzie muzealnym; fot. M. Wosińska (2010).

Il. 13. Okładka książki Victora Frankla *Człowiek w poszukiwaniu sensu*.

Il. 14. Wnętrze kościoła katolickiego – miejsca zbrodni w mieście Nyamata; fot. M. Wosińska (2012).

Il. 15. Część kompleksu szkoły technicznej – miejsca zbrodni we wsi Murambi; fot. M. Wosińska (2012).

Il. 16. Szczątki ludzkie w Murambi. Ciało młodego mężczyzny w bluzie sportowej; fot. M. Wosińska (2012).

Il. 17. Szczątki ludzkie w Murambi. Ciało dorosłego, półnagiego mężczyzny; fot. M. Wosińska (2012).

Il. 18. „Wystawa” stworzona przez lokalnych pracowników Tutsi i Hutu na terenie miejsca pamięci Ntarama; fot. M. Wosińska (2012).

Zakończenie

Il. 19. Album rodzinny odnaleziony na terenie grobów masowych w Nyanzie; fot. M. Wosińska (2016).

Il. 20. Praca (bez tytułu) Patricka Nizeyimana stworzona w pracowni artystycznej w Kigali; fot. M. Wosińska (2015).

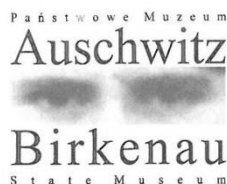
ANEKS

Dokument 1. Mapa Rwandy



● Miasta i wsie, w których prowadzone były badania terenowe

Dokument 2. List rekomendacyjny z PMAB



Oświęcim, 9 października 2012r.

List rekomendacyjny dla Pani Mgr Małgorzaty Wosińskiej

Pani Mgr Małgorzata Wosińska była współorganizatorem konferencji *Stutthoff 2.0: Pamięć, Twórczość, Ekspresja. Muzea i miejsca pamięci a wyzwania współczesności*, która odbyła się w Muzeum Stutthof w Sztutowie w dniach 10-11 maja 2012. W czasie tej konferencji Pani Mgr Wosińska wygłosiła referat pt.: “Murambi to nie Auschwitz: dynamika dyskursu o Holokauście w lokalnym dyskursie o ludobójstwie”, w którym przedstawiła wyniki badań terenowych przeprowadzonych *in situ* i opisała sytuację instytucji pamięci w Rwandzie i problemy przed którymi stoją.

Aby móc podzielić się doświadczeniami, które Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau posiada w tej dziedzinie, Pani Mgr Małgorzata Wosińska zorganizowała oficjalną wizytę Dyrektora Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau, Pana Dr. Piotra M. A. Cywińskiego w Rwandzie.

W Rwandzie nie ma polskiej ambasady, a jedynie konsulat honorowy. Pomimo tych trudności Pani Mgr Wosińska uzyskała oficjalne zaproszenie rządowe dla Pana Dyrektora Dr. Piotra M. A. Cywińskiego. Była również odpowiedzialna za logistyczną i merytoryczną organizację wizyty. Do jej obowiązków należało m. in.:

- 1) zorganizowanie podróży na trasie Polska – Rwanda;
- 2) zorganizowanie transportu na terenie Rwandy;
- 3) zapewnienie bezpieczeństwa przejazdów (w tym celu nawiązała współpracę z jednostką konsularną RP w Nairobi, w Kenii);
- 4) zorganizowanie wyżywienia i zakwaterowania;
- 5) uzyskanie pozwoleń na przeprowadzenie dokumentacji fotograficznej szczytów.

1

Pani Wosińska była również odpowiedzialna za przygotowanie programu wizyty, który obejmował:

- 1) spotkanie z Dyrektorem Narodowej Komisji do Walki z Ludobójstwem Panem Jean de Dieu Mucyo;
- 2) spotkanie z Dyrektorem Kigali Memorial Site Panem Freddy Mukanguha; Kigali Memorial Site to najważniejsza instytucja pamięci o ludobójstwie w Rwandzie;
- 3) spotkanie z przedstawicielem Rwandan Governance Board Panem Felicien Usengumukiza; RGB jest organizacją mającą na celu promowanie polityki decentralizacji i dobrego zarządzania; wspieranie organizacji NGO; monitorowanie przebiegu decentralizacji i rozwoju samorządów lokalnych;
- 4) spotkanie z przedstawicielami organizacji rządowych i pozarządowych reprezentujących środowiska ocalałych z ludobójstwa, oraz rodzin ofiar (m.in AVEGA, IBUKA);
- 5) wykład Dyrektora Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau Dr Piotra M. A. Cywińskiego w Kigali Independent University;
- 6) prelekcję Dyrektora Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau Dr P. Cywińskiego w Kigali Memorial Site dla dyrekcji i zarządu jednostki;
- 7) wizytę w Ośrodku dla Niewidomych Kibeho; prowadzonym przez polskie siostry Franciszkanki Służebnice Krzyża, a finansowanym przez polski MSZ; jest to jedyna taka placówka w Afryce Wschodniej utrzymywana z polskich środków;
- 8) wykonanie dokumentacji fotograficznej szczątek w następujących miejscach pamięci: Murambi, Nyamata, Nyarama.

W trakcie trwania wizyty Pani Mgr Małgorzata Wosińska nie tylko czuwała nad prawidłowym przebiegiem i organizacją spotkań ale również uczestniczyła w nich jako asystentka merytoryczna Pana Dyrektora Dr. Piotra M. A. Cywińskiego. Znajomość lokalnych stosunków, którą Pani Mgr Wosińska nabyła w czasie swoich wcześniejszych wizyt w Rwandzie okazała się nieoceniona w zorganizowaniu i przeprowadzeniu spotkań. Dzięki tej wizycie udało się nawiązać współpracę pomiędzy Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau a jednostkami rządowymi i pozarządowymi zajmującymi się ochroną miejsc pamięci, a także działaniami prewencyjnymi, edukacyjnymi oraz prawnymi dotyczącymi ludobójstwa w Rwandzie. Ta unikalna współpraca umocni pozycję PMAB na arenie międzynarodowej oraz pozwoli nam na wsparcie instytucji pamięci w Rwandzie. Nie byłoby to możliwe bez zaangażowania, wiedzy oraz umiejętności Pani Mgr Małgorzaty Wosińskiej.



Zastępca Dyrektora
Rafał Pióro

Dokument 3. Projekt realizowany z USHMM w Rwandzie

Mapping the unmappable: visualization of subjective experience and official data on the 1994 genocide against the Tutsi in Rwanda

A joint project presented by Malgosia Wosinska and Marc Masurovsky

Aim

The aim of this project is to create multidimensional maps of the 1994 genocide against the Tutsi in Rwanda, which will represent the experience of genocide in a way that is suited to Rwanda. It will focus on the internal perspective of the participants of the traumatic events and juxtapose their inner mental conceptualization of the experience with official reports and the historical landscape of the ethnic cleansing.

Method

Data necessary for constructing these representations will come from a number of mutually complementing sources:

- reports and documents of the UNAMIR, ICTR, Physicians for Human Rights and other official sources
- testimonials, oral histories, retellings of the participants' experiences by their family members (2nd generation)
- aerial photography, geographic information systems (GIS)

qualitative ethnographic interviews collected specifically for this project concentrating on the relationship between the people and the traumatic landscape both during the 1994 genocide against the Tutsi in Rwanda and in its aftermath

The analysis of data and the conversion of the textual evidence into multidimensional maps will employ an interdisciplinary tool kit based on historical, ethnological, linguistic, psycho-traumatological, geographical/cartographic and curatorial methods and practices. The research will focus specifically but not exclusively on the following topoi of the discourses of genocide:

- strategies of survival/staying alive
- individual and group modes of resistance-physical and psychological
- acts of assistance/relief
- acts of aggression
- sexual encounters: consensual/forced
- bare life (degradation of the victim: absence of thirst, hunger, shame; numbness)
- expressions of emotions: fear, anger, loss
- sense of dignity
- roles of the participants
- relations between the participants
- relations between the participants and the landscape
- crisscrossing of the paths of different groups and individuals

Background

The project partly relies on data analysis models developed for the “Geographies of the Holocaust” (funded by the National Science Foundation 2009-2011 and implemented by the USHMM with scientists from Middlebury College, VT, and Texas State University, San Marcos, TX). A methodology was developed for two-dimensional visualization of objective data. It was also noted that the existing historical and geographical toolkit was inadequate for the analysis of subjective data, in particular survivors’ testimonies. We believe that we will overcome this difficulty with this project by elaborating and fine-tuning text network analysis – a new data representation technique used in discourse analysis.

Outcome

This project offers a unique combination of scientific results with a significant social outreach. It will lead to the production of prototypical cartographic templates, which aim to visualize different aspects of the 1994 genocide against the Tutsi in Rwanda. A three-dimensional display—in exhibit form—that makes use of multimedia and multi-dimensional modes of representation may serve as tool for overcoming trauma both at the individual and national level. Its particular value lies in the fact that it encourages the survivors to conceptualize their own experience through their own local tradition and culture. This might be seen as a participatory, community-based project.

At the methodological level, the outcome should be an ad minima set of criteria and conditions for being able to document and visualize other instances of mass societal trauma resulting from civil strife, external intervention, or instances where one or more groups assault other groups with an intention to eliminate them from the face of the earth.

This will take the form of a manual, complete with tools, methods, approaches, questions, and illustrations published as an open-source website.

Partners

An interdisciplinary consortium of public and private academic institutions, research centers, information repositories, corporate entities, and State/multi-State agencies.

Poznań / Vienna/ Munich January 22, 2015


Marc Masurovsky

To whom it may concern:

This letter is in support of Marc Masurovsky's trip to Rwanda for 1-23 March 2015. My name is Robert Ehrenreich. I am Director of University Programs at the Jack, Joseph and Morton Mandel Center for Advanced Holocaust Studies at the United States Holocaust Memorial Museum (USHMM) in Washington, DC. Marc Masurovsky participated in the Mandel Center's landmark 2007 Summer Research Workshop on *Geographies of the Holocaust*. The Workshop brought together historians, historical geographers, and cartographers to examine how geographic and cartographic methods and tools can stimulate fresh insights into the complexities of the Holocaust. One of the greatest challenges faced by this initiative was the rendering of qualitative information to encapsulate and evoke in symbolic terms the experiences of victims, bystanders, and perpetrators.

Marc Masurovsky continued his work in this area as part of a team led by scientists from Middlebury College (Vermont) and Texas State University (San Marcos, TX) that was awarded a federal research grant by the National Science Foundation. The two-year study focused on five case studies addressing spatio-temporal questions of scale, time, proximity, and experience. The results were recently published by Indiana University Press in the aptly entitled volume, *Geographies of the Holocaust*.

I believe that Marc Masurovsky's trip to Rwanda will substantially advance his research by allowing him to conduct a feasibility study on *Mapping the Unmappable: The 1994 genocide against the Tutsi in Rwanda*. He will be working closely with Malgosia Wosinska, an Ethnologist and Psycho-traumatologist, who is based in Poznan, Poland. She is a History Ph.D. in her final year of study. Her research interests include Holocaust and Genocide Studies as well as modern curatorial and museum studies. She has extensive experience working with witnesses of traumatic events and is currently writing her doctoral thesis concerning the identity of genocide survivors in Rwanda.

I fully support and encourage Marc Masurovsky's project and expect it to yield useful data for the USHMM and others to utilize in their attempts to understand the complex nature of genocidal events. I humbly ask you to extend to him whatever assistance he may need while in Rwanda and thank you in advance for your support.

Regards,



Robert M. Ehrenreich, D.Phil.
Director, University Programs
Jack, Joseph and Morton Mandel Center for Advanced Holocaust Studies

Dokument 4. Przykładowe zaświadczenia współpracy z CNLG

REPUBLIKA Y'U RWANDA

*National Commission for the Fight against Genocide
Commission Nationale de Lutte contre le Génocide
Komisiyo y'igihugu yo Kurwanya Jenosiye*

-CNLG-


Kigali, ... 26 NOV 2010
N° 868/10/CNLG/SE

TO WHOM IT MAY CONCERN

I, **MUCYO Jean de Dieu**, Executive Secretary of the National Commission for the Fight against Genocide, recognize that **Miss Malgorzata Wosinska** is a PhD candidate in Adam Mickiewicz University, Poland, and is collaborating with CNLG in matters relating to trauma.

Any assistance provided to her would be highly appreciated.

Sincerely,


MUCYO Jean de Dieu
Executive Secretary

Tel 0252 580482 /3/4/5/6 – Fax 0252 580027 – P.O Box: 7035 Kigali – Hotline: 3560
E-mail: cnlg@rwanda1.com – Web site: www.cnlg.gov.rw

REPUBLIKA Y'U RWANDA



National Commission for the Fight against Genocide
Commission Nationale de Lutte contre le Génocide
Komisiyo y'Igihugu yo Kurwanya Jenoside



-CNLG-

07 AUG 2011

Kigali,
N° 0651/11 /CNLG/SE

Miss Malgorzata Wosinska
Institute of Ethnology and Anthropology of Culture
Adam Mickiewicz University of Poznan

POLAND

Dear Miss Malgorzata Wosinska,

RE: Your letter of 28, July 2011

Dear,

Reference is made to your letter dated 28th July, 2011 asking the National Commission for the Fight against Genocide to cooperate with you for your doctoral thesis research entitled: "The Survivors identity. Case study of traumatic experiences in Rwanda";

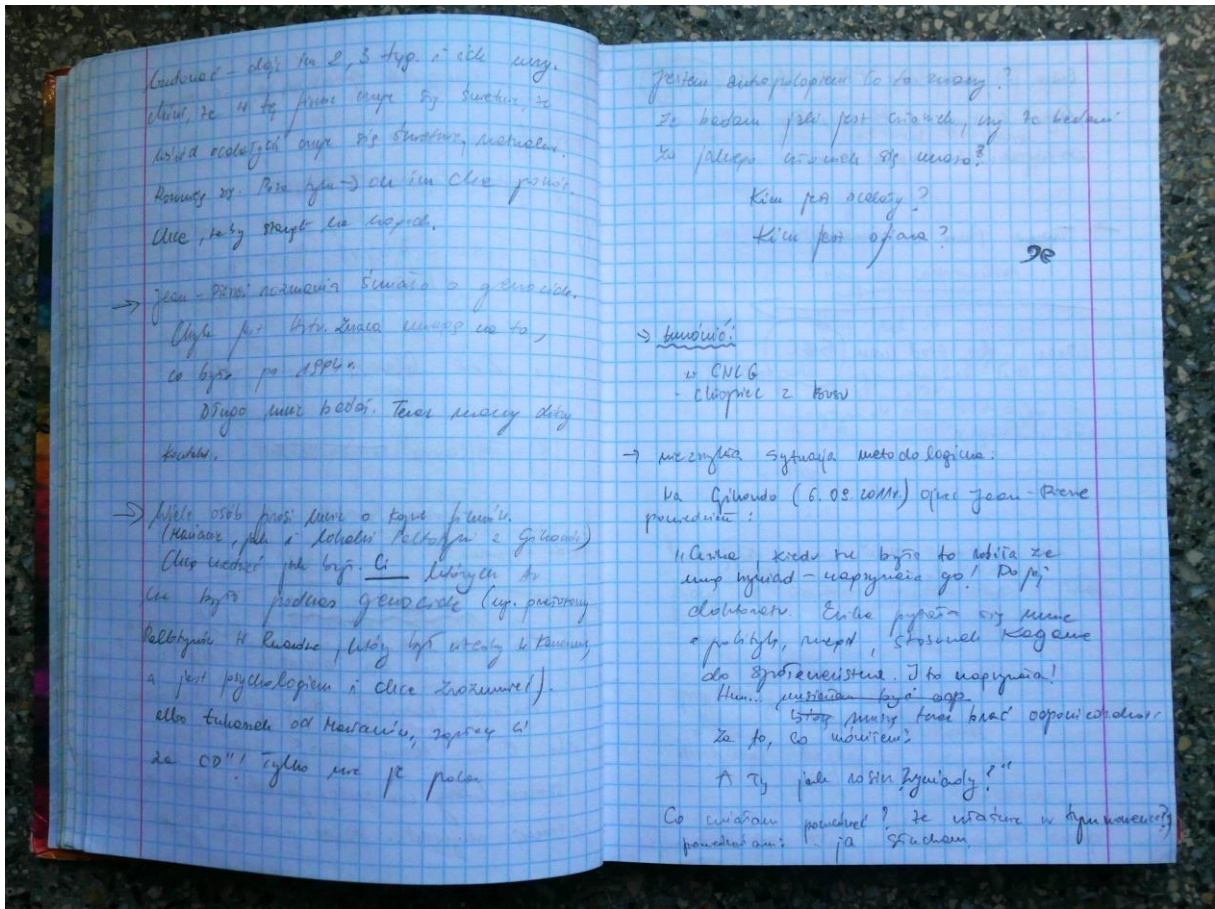
We are happy to inform you that we will be pleased to cooperate and provide any information needed to your research which is scheduled from 1st September to 1st November 2011.

Best regards,




MUCYO Jean de Dieu
Executive Secretary

Dokument 5. Przykładowe notatki terenowe



Streszczenie

Tematem dysertacji jest współczesna tożsamość ocalałych z ludobójstwa rwandyjskiego oraz analiza czynników, które ją konstytuowały po 1994 roku – w tym czynnika najważniejszego – doświadczenia traumy na poziomie fizycznym, emocjonalnym, mentalnym. Pojęcie tożsamości stanowi zarówno *casus*, jak i przyczynek dla dyskusji nad zachodniocentrycznymi wyobrażeniami na temat tego, czym jest/może być tożsamość ocalałych z ludobójstw.

W rozprawie stawiam tezę, iż współczesna tożsamość ocalałych z ludobójstwa w Rwandzie, analizowana w ujęciu antropologicznym (a dokładnie: w ramach założeń subdyscypliny antropologii ludobójstwa) w głównej mierze wiąże się nie tyle z potrzebą tworzenia narracji na temat deklarowanej tożsamości etnicznej, czy nawet przynależnością polityczną, co z potrzebą zaistnienia procesu emancypacyjnego (o znaczeniu dekolonialnym) wobec dyskursów postkolonialnych (w tym: dyskursów holokaustowych/ postholokaustowych) jak i dyskursów autoneokolonialnych (w praktyce społecznej oznaczających m.in. próby implementacji figury ocalałego z Shoah do rwandyjskiego dyskursu politycznego, i innego publicznego).

Dysertacja podzielona została na 5 rozdziałów. Wprowadzenie do każdego z rozdziałów stanowi wybrany fragment notatek terenowych lub też innego rodzaju materiał empiryczny. Taki sposób prezentacji źródeł wywołanych jest dla mnie istotny, gdyż dyscyplinuje do pozostania w kontakcie z kluczową dla prowadzonych przeze mnie badań – teorią ugruntowaną, a jednocześnie umożliwia ukazanie autoetnograficznego wymiaru prowadzonej obserwacji etnograficznej.

W rozdziale I odwołując się do prac Rafała Lemkina, przyglądam się historycznemu jak i współczesnemu znaczeniu pojęcia „genocyd”, wskazując na problemy (m.in. emocjonalności i definicyjny) wiążące się z jego zastosowaniem w studiach porównawczych nad ludobójstwami (*Holocaust and Genocide Studies*). W drugiej części rozdziału prowadzę natomiast refleksję nad powodami wyłonienia się subdyscypliny antropologii ludobójstwa, wprowadzając – symptomatyczny dla przyszłego rozwoju kierunku – przypadek rwandyjski. Dokonuję także charakterystyki samej subdyscypliny, wskazując i analizując jej podstawowe wyróżniki.

Rozdział II dotyczy specyfiki ludobójstwa rwandyjskiego. Dostrzegając etnograficzno-historyczny problem płynnej tożsamości etnicznej pomiędzy grupami Tutsi i Hutu, dowodzę, że równie istotnym kryterium definiującym grupę ofiar w 1994 roku był wyróżnik polityczny.

Zgodnie z przyjętym paradygmatem za ocalałych uznaję więc zarówno przedstawicieli grupy Tutsi, jak i Hutu Moderate. Reinterpretując pojęcie ludobójstwa sąsiedzkiego, wprowadzam także pojęcie ludobójstwa bliskiego, które oznacza zbrodnię dokonywaną w ramach rodzin o mieszanym pochodzeniu etnicznym. Wskazuję przy tym na problem wyparcia z międzynarodowego dyskursu wiedzy na temat realiów rwandyjskiego ludobójstwa.

W rozdziale III, w oparciu o źródła wywołane (m.in. notatki terenowe zatytułowane *Spotkanie z Matką E.*, czy zapisy spotkań z rwandyjskim psychiatrą Naassonem Munyandamutsą), dokonuję antropologicznej rekontekstualizacji pojęcia traumy. Udowadniam, że trauma rwandyjska rozumiana z perspektywy wernakularnej (w języku kinyarwanda nazywana *guhahamura*) ma nie tylko charakter ponadetniczny, ale i potencjał prewencyjny w leczeniu stresu pourazowego. Odnosząc się bowiem do cielesności/fizykalności zranionego podmiotu, umożliwia skuteczne leczenie PTSD i innych zaburzeń posttraumatycznych. Stanowi tym samym propozycję dekolonialną względem *Cultural Trauma Studies*, jak i psychoterapii psychoanalitycznej, które oparte są o zachodniocentryczne, postfreudowskie rozumienie doświadczenia granicznego.

Rozdział IV ma charakter teoretyczny. Podsumowując wnioski płynące z analiz przeprowadzonych na wcześniejszych etapach pracy, stawiam tezę, że do rwandyjskich doświadczeń traumatycznych zaliczyć możemy nie tylko sam fakt przeżycia ludobójstwa w 1994 roku, ale także niemożność autonomicznego, swobodnego i jawnego wyrażenia swojej tożsamości w XXI wieku (zwłaszcza przez grupę Hutu Moderate). Poszukując alternatywnych sposobów definiowania rozbitego przemocą podmiotu, w rozdziale przyglądam się współczesnym teoriom tożsamości (m.in. Chrisa Barkera czy Anthony'ego Giddensa), które choć ugruntowane w humanistyce zachodniej, to rezonują – z psychotraumatologicznego punktu widzenia – z potrzebami nie tylko Rwandyjczyków, ale każdego, kto mierzy się koniecznością przepracowania trudnej przeszłości. Pomimo dokonywanej refleksji krytycznej nad stosowaniem zapożyczeń holokaustowych wobec zbrodni pozaeuropejskich, w rozdziale stawiam pytanie, czy metody analizy doświadczenia Zagłady mogą stać się środkiem wspomagającym integrację postludobójczej tożsamości rwandyjskiej. W ramach eksperymentu myślowego wprowadzam do analizy zapożyczoną z dyskursu Shoah kategorię ocalałego (różni się ona znaczeniowo od pojęcia ocalonego, co również wyjaśnione zostaje w rozdziale), a następnie zestawiam ją ze źródłami wywołanymi (m.in. wywiad ze świadkiem C.B., fragment rozmowy z izraelską psychologką Ilany Kogan).

Ostatni, V rozdział jest próbą odnalezienia w krajobrazie współczesnej Rwandy (społecznym, politycznym, przyrodniczym) przestrzeni, która na poziomie symbolicznym i fizycznym umożliwiłaby jednostkom i grupom wyzwolenie z reżimu upolitycznionej pamięci traumatycznej. Co ważne, chodzi tu nie tylko o upolitycznienie oficjalnej pamięci rwandyjskiej, ale także o dyskursy postholokaustowe (a zwłaszcza muzealne). Na podstawie materiałów empirycznych pozyskanych w czasie regularnych wizyt w rwandyjskich muzeach (Kigali Genocide Memorial) oraz miejscach pamięci (m.in. we wsiach Nyamata, Ntarama, Murambi) wykazuję, że jednymi z nielicznych miejsc z potencjałem na zaistnienie praktyk komemoratywnych i rekonsyliacyjnych o charakterze prewencyjnym w podzielonym napięciami etnicznymi i politycznymi społeczeństwie rwandyjskim są dziś groby masowe. Paradoksalnie to właśnie możliwość pozaintelektualnego i pozadyskursywnego obcowania z ludzkimi szczątkami, bez względu na ich pochodzenie etniczne i polityczne, inicjuje i wspomaga proces kolektywnej żałoby konieczny dla przepracowania doświadczenia traumy.

W *Zakończeniu* postuluję odnajdywanie i stosowanie paradygmatów kontrtraumatofilicznych w diagnozie współczesnej tożsamości ocalałych z ludobójstwa rwandyjskiego. Jedną z wernakularnych propozycji emancypacyjnych – ważną dla moich analiz – jest tu koncepcja *agaciro* zaproponowana przez rwandyjskiego badacza Davida Mwambariego. Odwołując się do źródeł tradycji prekolonialnej, Mwambari zauważa, że to, co finalnie obydwie pamięci (Tutsi i Hutu) łączy, a nie dzieli – to właśnie *agaciro*, pojęcie które w języku kinyarwanda oznacza osobiste poczucie godności i stanowi odpowiedź na zachodnią koncepcję psychologicznej rezyliencji. W pracy dowodzę, iż *agaciro* w praktyce społecznej dotyczy zarówno demokratycznego prawa do przeżywania żałoby i traumy indywidualnej na poziomie ponadetnicznym, jak i – jednocześnie – prawa do rezygnacji z praktyk martyrologicznych na rzecz prowadzenia życia poza dyskursem traumatycznym. Kończąc swoją dysertację, proponuję wprowadzenie pojęcia uniwersalnego (przydatnego również dla studiów holokaustowych), którym jest „tożsamość ocalenia”. Tożsamość, którą – bardzo wstępnie i intuicyjnie – rozumiem jako koncepcję wspierającą silny, autonomiczny podmiot i umożliwiającą wyjście z traumatofilicznych postzależności.

Słowa kluczowe: Holokaust, ludobójstwo w Rwandzie, trauma, PTSD, studia dekolonialne, tożsamość ocalałych, antropologia ludobójstwa, muzea martyrologiczne, groby masowe, etnografia ekshumacji.

Summary

The subject of the dissertation is the contemporary identity of the survivors of the Rwandan genocide and the analysis of the factors that constituted it after 1994 - including the most important factor - the experience of trauma at the physical, emotional and mental levels. The concept of identity is both a *casus* and a contribution to the discussion on Western-centric ideas about what the identity of genocide survivors is and could be.

In the dissertation, I put forward the thesis that the contemporary identity of the survivors of genocide in Rwanda, analysed from an anthropological perspective (and more precisely: within the assumptions of the sub-discipline of the anthropology of genocide), is mainly associated not so much with the need to create a narrative about the declared ethnic identity, or even with a political affiliation, but with the need for an emancipatory process (of a decolonial significance) towards postcolonial discourses (including: holocaust/post-holocaust discourses) as well as auto-neocolonial discourses which means an attempt to implement the figure of a Shoah survivor into the Rwandan political and public discourse.

The dissertation has been divided into 5 chapters. The introduction to each of the chapters is a selected fragment of field notes or other empirical material. This way of presenting sources is significant – as a discipline to stay in touch with a grounded theory, as well as emphasizing the autoethnographic dimension.

In Chapter I, in reference to the works of Rafał Lemkin, I look at the historical and contemporary meaning of the term "genocide", pointing to problems (e.g., emotionality and definition) related to its use in comparative studies on genocide (*Holocaust and Genocide Studies*). In the second part of the chapter, I reflect on the reasons for the emergence of the sub-discipline of anthropology of genocide by introducing the Rwandan case. I also characterize the sub-discipline itself, pointing to its basic distinguishing features.

Chapter II deals with the specifics of the Rwandan genocide. Recognizing the ethnographic-historical issue of the fluid ethnic-identity between the Tutsi and Hutu groups, I argue that an equally important criterion for defining the groups of victims in 1994 were the political distinctions. According to the adopted paradigm, I consider both the representatives of the Tutsi group and the Hutu Moderate group as survivors. Reinterpreting the notion of neighbourhood genocide, I also introduce the notion of familial genocide, which means a crime committed within families of mixed ethnic origins. At the same time, I point to the problem of the displacement of knowledge about the realities of the Rwandan genocide from the international

discourse. In order to illustrate the discussed issues, I present empirical material, which I subject to an in-depth ethnographic analysis.

In Chapter III, based on evoked sources (field notes entitled *Meeting with Mother E.*, records of meetings with the Rwandan psychiatrist Naasson Munyandamutsa, participant observations conducted during the work on the film *Birds Are Singing in Kigali*), I make an anthropological recontextualization of the concept of trauma. I show that the Rwandan trauma understood from the vernacular perspective (called *guhahamura* in the Kinyarwanda language) has not only a trans-ethnic character, but also psycho-traumatological potential. Understanding trauma in direct relation to the physical corporeality of the injured subject enables effective treatment of PTSD and other post-traumatic disorders. It is a decolonial proposal in opposition to *Cultural Trauma Studies* which is based on Western-centric post-Freudian understanding of such experiences.

Chapter IV is theoretical. Summing up the conclusions drawn from the analyses carried out in the earlier stages of the work, I put forward the thesis that the traumatic experiences of Rwanda include not only the fact of surviving the genocide but also the inability to express one's identity autonomously, freely and openly in the 21st century (especially by Hutu Moderate groups). Ethnic origin, on the one hand, is a social taboo today, and on the other hand, it is used excessively as a tool of historical memory policy and legitimization of the RPF government. Looking for alternative ways of defining a subject broken by violence, in this chapter I look at contemporary theories of identity (e.g. by Chris Barker or Anthony Giddens), which, although grounded in Western humanities, resonate - from a psycho-traumatological point of view - with the needs of not only Rwandans, but anyone who is measured by the need to work through a difficult past. Despite the critical reflection on the use of Holocaust borrowings for non-European crimes, I also pose the question of whether the methods of analysing the experience of the Holocaust can become a means of supporting the integration of the post-genocide Rwandan identity. As a thought experiment, I introduce into the analysis the category of survivor borrowed from the discourse of Shoah and then I compare it with evoked sources (e.g. an interview with witness C.B., fragment of a conversation with Israeli psychologist Ilany Kogan) and found sources of a vernacular character (the concept of *agaciro* David Mwambari).

The fifth and last chapter is an attempt to find within the landscape of contemporary Rwanda (social, political, natural) a space that symbolically and physically would enable individuals and groups to liberate themselves from the regime of politicized traumatic memory. Importantly, it is not only about the politicization of official Rwandan memory, but it is also

about post-Holocaust discourses (especially museum ones). Based on empirical data materials obtained during regular visits to Rwandan museums (Kigali Genocide Memorial) and memorial sites (e.g. in the villages of Nyamata, Ntarama, Murambi), I show that one of the few places with the potential for memorial and auto-reflective practices are mass graves which function as transcendent spaces for reconciliation. Paradoxically, this is the possibility of non-intellectual and non-discursive contact with those who lost their lives, regardless of their ethnic and political origin, initiating and supporting the process of collective mourning necessary for working through the experience of trauma.

In the conclusion, I postulate the discovery and use of counter-traumatophilic paradigms in the diagnosis of the contemporary identity of the survivors of the Rwandan genocide. One of the vernacular emancipatory proposals – important for my analysis – is the concept of *agaciro* proposed by the Rwandan researcher David Mwambari. Referring to the sources of the pre-colonial tradition, Mwambari notes that what ultimately connects both memories (Tutsi and Hutu) and does not divide them is *agaciro*, a concept which in Kinyarwanda means a personal sense of dignity and is a response to the Western concept of psychological resilience. In the work, I show that *agaciro* in social practice concerns both the democratic right to experience mourning and individual trauma on a supra-ethnic level, and - at the same time - the right to resign from martyrdom practices in order to lead a life outside of the traumatic discourse. Concluding my dissertation, I propose to introduce a universal concept (also useful for Holocaust studies), which is the "identity of life". Identity, which I - initially and intuitively - understand as a concept supporting a strong, autonomous subject and enabling the exit from traumatophilic post-dependencies.

Keywords: Holocaust, genocide in Rwanda, trauma, PTSD, decolonial studies, survivor identity, anthropology of genocide, ethnography of exhumation.