

# OBÓZ – MUZEUM

---

Trauma we współczesnym wystawiennictwie

pod redakcją  
Małgorzaty Fabiszak  
i Marcina Owsńskiego

Kraków

---

Książka wydana została na zlecenie i przy finansowym wsparciu Muzeum Stutthof.  
[www.stutthof.org](http://www.stutthof.org)

© Copyright by Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych  
UNIVERSITAS, Kraków 2013

ISBN 97883-242-1692-9  
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne  
*Margerita Krasnowolska*

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Sepielak*

Zdjęcia na okładce  
*Małgorzata Fabiszak*

Skład i łamanie  
*Oleg Aleksejczuk*

---

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

## Spis treści

Małgorzata Fabiszak, Marcin Owsiniński, <i>Wstęp</i> .....	5
Małgorzata Fabiszak, Marcin Owsiniński, <i>Introduction</i> .....	9
Stanisław Obirek, <i>Pamięć Zagłady – brzemień i szansa</i> .....	13
Anna Ziębińska-Witek, <i>Estetyki reprezentacji śmierci w ekspozycjach historycznych</i> .....	31

### Część I:

#### *Muzea martyrologiczne – edukacja i konteksty funkcjonowania*

Tomasz Kranz, <i>Muzea martyrologiczne jako przestrzenie pamięci i edukacji</i> .....	51
Magdalena Kruk-Kuchcińska, Anna Wickiewicz, <i>Narracja historyczna na najnowszych wystawach stałych (Centralne Muzeum Jeńców Wojennych w Łambinowicach-Opolu)</i> .....	65
Marcin Owsiniński, <i>(Z)rozumienie historii (Muzeum Stutthof w Sztutowie)</i> ...	81
Kornelia Kajda <i>Muzeum w pamięci czy niepamięci? (Muzeum Martyrologii Wielkopolan Fort VII)</i> .....	97
Kamila Gieba, <i>Formy podtrzymywania i konstruowania pamięci zbiorowej (Stalag VIII C Sagan)</i> .....	115

### Część II:

#### *Miejsca naznaczone traumą – sztuka i polityka*

<i>Dyskusja nad miejscem sztuki w muzeach martyrologicznych (fragmenty), Muzeum Stutthof w Sztutowie, 11 maja 2012 r.</i> .....	131
Katarzyna Bojarska, <i>Obóz-Muzeum. Afektywna przestrzeń przekazu doświadczenia traumatycznego</i> .....	139
Alicja Zbierchowska, <i>Niepamięć o egzekucji „Pohulanka” i próby jej rekonstruowania</i> .....	151
Magdalena Izabella Sacha, <i>Buchenwald jako przestrzeń zmiennej komunikacji</i> .....	171
Maciej Falski, Tomasz Rawski, <i>Jasenovac, Bleiburg, Vukovar: miejsca pamięci a dyskurs publiczny</i> .....	193
Małgorzata Wosińska, <i>Murambi to nie Auschwitz</i> .....	215
Noty o autorach .....	231
Indeks pojęć .....	237
Indeks nazw geograficznych, obozów, podobozów, gett i miejsc pamięci .	241
Bibliografia .....	243

# Małgorzata Wosińska

Uniwersytet im. A. Mickiewicza w Poznaniu

## Murambi to nie Auschwitz

### Streszczenie

Esej jest próbą przyjrzenia się pamięci o Shoah w perspektywie porównawczej. Przewodzone przez autorkę badania nad tożsamością ocalałych z ludobójstw i traumą (rozumianą zarówno w kontekście kulturowym, jak i psychologicznym) ową tożsamość integrującą wskazują, że pamięć o zagładzie Żydów oraz wynikające z niej reprezentacje stanowią dziś nie tylko bolesne dziedzictwo europejskie, ale również konstytuować mogą dziedzictwo pozaeuropejskie. Tożsamość integrująca mimo konotacji pozytywnych (w psychoanalizie zdolność integracji doświadczeń życiowych tłumaczona jest jako jedna z ważniejszych kompetencji prawidłowego rozwoju – teoria „obiekta i zjawiska przejściowego” D.W. Winnicota) w tym przypadku ma jednak znaczenie szczególne. Czy bowiem integracja oparta o traumę (która z zasady jest doświadczeniem dezintegrującym) może być procesem konstruktywnym? Pytanie to pozostaje otwarte. Stało się ono jednym z ważniejszych w pracy badawczej autorki, prowadzonej w Rwandzie. „Reprezentacja” rozumiana jest tutaj w znaczeniu, jakie proponuje F. Ankersmit (tekst historyczny jest reprezentacją przeszłości tak, jak dzieło sztuki reprezentuje pewien wycinek rzeczywistości), oraz zaproponowanym przez A. Ziębińską-Witek (reprezentacja jako śmierć realna, śmierć przedstawiona i śmierć symboliczna). Międzykulturowa dynamika dyskursu o Holokauście zostanie ukazana na przykładzie dwóch krajów: Polski i Rwandy, a dokładniej na wybranych miejscach pamięci symbolicznych dla historii zagłady Żydów i ludobójstwa Tutsi: polskiego Państwowego Muzeum Auschwitz-Birkenau (przestrzeni ustrukturyzowanej pod względem zastosowanych reprezentacji, choć wyrażanej dynamicznym dyskursem) i rwandyjskiego Murambi Memorial Site (przestrzeni tworzącej dopiero swoją tożsamość). Pytanie postawione w kontekście powyższych badań i które stanowić będzie oś interpretacyjną całego tekstu, brzmi: czy uniwersalizujący charakter dyskursu o Zagładzie, wyrażony zwłaszcza poprzez symbol Auschwitz, może zagrażać kształtowaniu się miejsc pamięci i tożsamości „in situ” współczesnych społeczeństw „post-conflict”?

**Słowa kluczowe:** transgresja, ludobójstwo, Rwanda, Auschwitz, miejsca pamięci

## „Odkąd odkryłem Shoah...”

Za wstęp posłuży fragment artykułu prasowego, który w 2009 roku opublikowany został w tygodniku „Polityka” przez Konstantego Geberta – polskiego dziennikarza i żydowskiego aktywistę. Fragment artykułu Geberta w znaczący sposób oddaje charakter poruszanego w niniejszym artykule problemu dynamiki dyskursu Holokaustu. Oto tło historii: Gebert przyjeżdża do Rwandy i pragnie odwiedzić Murambi Memorial Site (położone w trudno dostępnej okolicy, na południu kraju). Muzeum jest jednak zamknięte. Przewodniczka Geberta próbuje temu zaradzić: „Valentine wydzwania do Murangiry przez komórkę. Rozmawiają chwilę w kinyarwanda. – *Powiedział, że wróci i nam otworzy* – mówi Valentine. – *Ale* – dodaje – *powiedział też, że gdybym mu nie powiedziała, że to chodzi o Żyda, toby nie wrócił*. Valentine zaczęła mnie wypytywać o Żydów w Butare, kiedy odwiedziłem Thierry’ego Sebaganwę, który w swoim mieszkaniu urządził prywatne muzeum Zagłady. W 2005 r. Thierry złożył wraz z grupą ocalałych z ludobójstwa wizytę w Izraelu, w Yad Vashem. – *Wtedy rozumiałem* – mówi – *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 czarno-białe plansze z fotografiami, które Thierry przywiózł z Yad Vashem. Płonące ulice, ludzie w pasiakach, hitlerowskie dokumenty. – *My nie mamy dokumentów* – mówi Thierry – *tylko opowieści. A młodzi już nic 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”<sup>1</sup>.

Znamienna rozmowa, którą Gebert przeprowadził, z tym który „odkrył Shoah”, mówi zdecydowanie więcej o dyskursie pamięci historycznej we współczesnej Rwandzie, niż to się z pozoru wydaje. Odkąd bowiem Rwandyjczycy odkryli Holokaust, nie są w stanie zainteresować się niczym innym. Powyższą obserwację czynię na podstawie regularnych etnologicznych badań terenowych, które prowadzę w Afryce od 2009 roku, a także na podstawie ekspertyz wykonywanych dla Narodowej Rwandyjskiej Komisji do Walki z Ludobójstwem (CNLG).

Nawiązania do Holokaustu, występują w Rwandzie bardzo licznie. I to nie tylko na poziomie dyskursu (zwłaszcza medialnego<sup>2</sup>), w którym ludobójstwo Tutsi nazywane jest powszechnie „drugim Holokaustem”, ale także w ramach zjawiska społecznego zwanego *trauma management*. Zarządzanie traumą w Rwandzie polega na organizacji przez rząd i lokalnych działaczy szeregu działań interwencyjnych podejmowanych na rzecz powszechnego dostępu do pomocy psychologicznej. Losy ocalałych z Shoah, a zwłaszcza rola ich świadectw, stają się tutaj bardzo ważnym elementem pracy terapeutycznej (czyli

<sup>1</sup> K. Gebert K., *Murambi naprawdę istnieje*, „Polityka” 2009, nr 2705.

<sup>2</sup> Lokalny dyskurs akademicki dopiero zaczyna się rozwijać. Prace naukowe pisane na temat ludobójstwa są coraz bardziej popularne, ale rzadko przekraczają poziom prac magisterskich.

pracy nad pamięcią ocalałych Tutsi), a co za tym idzie – nad pamięcią historyczną w ogóle.

Najciekawszym jednak i najbardziej wyraźnym przykładem obecności Shoah w przestrzeni społecznej (najprawdopodobniej jedynym w całej Afryce Wschodniej, jeśli w ogóle nie w całej Afryce) są rwandyjskie miejsca pamięci.

### „Własna” historia miejsc pamięci

Choć nie istnieje ścisła definicja, to trafne i użyteczne wydaje się klasyczne ujęcie problemu miejsc pamięci, które zaproponował Pierre Nora: „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; miejsca monumenty – pomniki, cmentarze, architektura [...]. Wszystkie one mają swoją historię”<sup>3</sup>.

Badacz wskazuje przy tym na szerszy kontekst zjawiska, a mianowicie na niesłabnąca popularność dyskursu pamięciowego we współczesnej humanistyce. Wiąże ją z dojmującym w społeczeństwie euro-amerykańskim obowiązkiem pamięci. Skoro historia nie potrafi dostarczyć przekonujących wizji przeszłości – tłumaczy – to społeczeństwo samo zaczyna przyjmować na siebie tę powinność: tworząc m.in. miejsca pamięci. Dzięki nim identyfikować się możemy z zapomnianym bohaterem, utraconym czasem, ale co ciekawe, także z samym sobą: czyniąc źródłem obowiązku pamięci także emocje związane z poczuciem straty. Polska badaczka pamięci Kaja Kaźmierska podejmując myśl Nory 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 zaburzony<sup>4</sup>.

Trafność obserwacji zarówno Nory, jak i Kaźmierskiej, dostrzec można nie tylko w kontekście europejskim, ale i pozaeuropejskim. W Afryce tworzenie miejsc pamięci (symbolizujących m.in. apartheid) jest coraz bardziej popularne. Nie tylko na poziomie pamięci publicznej (oficjalnej), ale także w działaniach lokalnych (*grassroots*). W artykule *Heritage, History and Memory: New Research from East and Southern Africa* współautor, Karega-Munene<sup>5</sup> zwraca uwagę na problem legacji kolonialnej przeszłości (głównie w Kenii) i tworzenie lokalnych przeciw-memorializacji. Wspólnoty, szczególnie wiejskie próbują upamiętnić 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, muze-

<sup>3</sup> A. Szpociński, *Wylanianie się nowego ładu edukacyjnego we współczesnej Polsce*, „Kultura Współczesna” 2003, nr 3, s. 21.

<sup>4</sup> K. Kaźmierska, *Biografia i pamięć. Na przykładzie pokoleniowego doświadczenia ocalałych z Zagłady*, Kraków 2008, s. 73 i nast.

<sup>5</sup> L. Hughes, A.E. Coombes, Karega-Munene, *Heritage, History and Memory: New Research from East and Southern Africa*, „African Studies” 2011, Vol. 70, No. 2 [special issue].

ach, a zwłaszcza muzeach przeznaczonych dla turystów). Ten rodzaj dyskursu pamięciowego nazwę tutaj „emancypacyjnym”.

W Rwandzie dyskurs pamięci, jest silnie obecny z oczywistych względów. Niestety, nie posiada charakteru emancypacyjnego. Jest postzależnościowy i uniwersalizujący. Jak już wspomniałam, występują w nim liczne nawiązania do historii Holokaustu. Moja krytyka wobec nadużywania tych zapożyczeń wynika z obserwacji zaniku lokalnej tożsamości, zdominowanej przez nie-swoją pamięć. Zresztą podobne zagrożenia widzą socjologowie badający *post-conflict society*. Dan Stone (w pracy *Genocide as Transgression*) wskazuje na hegemonię Holokaustu, którą wyrażać mogą m.in.: próby „dorównania” historii innych ludobójstw do poziomu dramatyczności Zagłady Żydów. Zdaniem autora, wina leży po naszej (europejskiej) stronie i polega na niemożności wyjścia z postrzegania genocydu jako „horroru”, który nadmiaru grozy właściwie nie wymaga. Stone powołuje się na konkretny *case study*. Zagłada Tutsi często opisywana jest w literaturze, jako rzeź „milionu osób zamczetowanych w trzy miesiące”. Faktycznie jednak do Tutsi zazwyczaj strzelano, a maczetami byli dobijani ci, którzy przeżyli (co oczywiście nie umniejsza rozmiaru tej tragedii)<sup>6</sup>.

Tak jak Stone’a niepokoi uniwersalizujący dyskurs, tak mnie niepokoi fakt, że Thierry, bohater opowieści Geberta, urządza w swoim mieszkaniu prywatne muzeum Holokaustu. Zadaję sobie bowiem pytanie, czy rwandyjskie miejsca pamięci, których oficjalnie jest 144 – nie licząc setek oznaczonych fioletowo-białym materiałem (symbolizującym ludobójstwo Tutsi) grobów masowych – nie spełniają wystarczająco swojej komemoratywnej funkcji? Sprawa wygląda tym bardziej poważnie, że Thierry zdaje się w ogóle ich nie dostrzegać. Mówi, że w Rwandzie pozostały „tylko opowieści” i wiesza w swoim pokoju (szukając zapewne wizualnych dowodów na reprezentację przeszłości) zdjęcia przywiezione z Yad Vashem.

Jak to możliwe, że przy takiej intensyfikacji przemocy, jaka miała miejsce w 1994 roku, nie pozostały żadne dowody, a tylko opowieści? Jak to możliwe, że groby masowe i kości ofiar, których jest tak wiele, „nie mówią” do ocalałych i nie stanowią wystarczającego powodu/dowodu, by uruchomić procesy pamięciowe nie wymagające zewnętrznych zapożyczeń? Czy na pewno chodzi o kwestię estetyzacji? Dorównania do poziomu drastyczności Zagłady Żydów? Przecież kości wydają się już wystarczająco dramatyczne same w sobie.

Dyskurs pamięciowy w Rwandzie jest na tyle dynamiczny i świeży, że większość pytań pozostawia otwartymi. Jednego jestem jednak pewna. Tę opowieść – rwandyjską – gdzieś już słyszałam (u siebie w kraju). I choć zgodzę się z twierdzeniem Pierre’a Nory, że wszystkie miejsca pamięci mają jakąś historię, to nie jestem pewna, czy wszystkie one mają swoją (w rozumieniu „swoją własną”).

<sup>6</sup> D. Stone, *Genocide as Transgression*, „European Journal of Social Theory” 2004, No. 7 (1), s. 47.

## Case study 1: Kigali Memorial Site

Przyjrzyjmy się teraz na konkretnych przykładach, jak w rwandyjskich miejscach pamięci uobecnia się dyskurs Holokaustu. Jak już wspomniałam, miejsca te możemy podzielić na oficjalne i nieoficjalne (m.in. odnajdywane do dziś masowe groby). Mnie interesować będą te pierwsze. Oficjalne miejsca pamięci, w liczbie 144 podlegają opiece dwóch instytucji: rwandyjskiej komisji CNLG i międzynarodowej organizacji prewencyjnej Aegis Trust. Instytucje dbają o zarządzanie, finanse i bezpieczeństwo, ale także o narrację wystawienniczą, prowadzenie edukacji pamięci dla następnego pokolenia, a także darmowe warsztaty psychologiczne. Choć powyższa oferta wygląda imponująco (w PMAB nie ma zatrudnionego na etacie, zresztą poza etatem też, żadnego psychologa), to oczywiście nie wszystkie ze 144 miejsc mogą sobie na to pozwolić. Tu wprowadzę drugie, kluczowe rozróżnienie. W Rwandzie spotykamy miejsca, które „zostały zbudowane po ludobójstwie”, i takie które „zostały otwarte po ludobójstwie”. Na ofertę CNLG i Aegis mogą pozwolić sobie tylko te „zbudowane”. Znam takie tylko trzy.

Jedno z nich to Kigali Memorial Site. Muzeum najbardziej znane, jedna z nielicznych atrakcji turystycznych w Kigali, stolicy Rwandy. Charakteryzuje się eleganckimi, nowoczesnymi budynkami, dobrą ochroną (w Rwandzie zdarzają się zamachy), przestrzenią wystawienniczą, która pomieści zarówno wystawę stałą, jak i czasową, a także biblioteką i salami warsztatowymi. Muzeum zostało zbudowane w 2004 roku i stało się miejscem pamięci dopiero po jakimś czasie, kiedy przedstawiane treści odnalazły swoich adresatów, a czas obchodów „kwietniowej żałoby” (co roku w kwietniu obchodzi się dni pamięci ofiar ludobójstwa) stał się czasem praktyk komemoracyjnych.

Narracja wystawiennicza w Kigali Memorial jest czytelna i kolorowa. Historia przedstawiona na wielkoformatowych tablicach. Muzeum składa się z trzech poziomów. Górny to historia wszystkich ludobójstw, które zdarzyły się w XX wieku. Na sześć sal, trzy przypadają na Zagładę Żydów. Pokazywana jest ona w powiększonej fotografii: krajobrazy byłych obozów koncentracyjnych – zwłaszcza Auschwitz-Birkenau, getta warszawskiego i łódzkiego, a także mapy i zdjęcia lotnicze, a do tego opis wydarzeń w postaci tekstu wkomponowanego między zdjęciami. Dwie kolejne sale to: historia Ormian, wojna na Bałkanach i ludobójstwo polityczne w Kambodży. Ostatnia zaś sala ma przekaz *never again* i opowiada o działaniach prewencyjnych podejmowanych przeciwko genocydowi na całym świecie. Przechodząc na kolejny poziom poznajemy rwandyjską kulturę i jej uwarunkowania społeczne. Ekspozowany jest zwłaszcza okres kolonizacji i związany z nim (według przedstawionej narracji) okres wieloletnich przygotowań do akcji eksterminacji Tutsi. Następują tutaj liczne odwołania do Holokaustu poprzez zestawianie ze sobą odpowiednich zdjęć, np. paszport z wbitym słowem „Tutsi” i dokument potwierdzający tożsamość żydowską, mierzenie nosa Tutsi i mierzenia nosa Żydówki, gazetę anty-Tutsi i gazetę antysemicką, w końcu porzucone w ucieczce rzeczy osobiste Tutsi i stopy butów znane z symboliki Auschwitz. I tak dochodzimy



do 1994 roku. Na historię ludobójstwa (przedstawioną z perspektywy rwan-  
dyjskiej) poświęcone są trzy tablice i jedną krótką prezentacja video (bardzo  
przejmująca, kręcona amatorską kamerą scena z mordowania maczetami  
Tutsi w Kigali w pierwszych dniach genocydu). Kolejne siedem tablic dotyczy  
uwikłania w ludobójstwo rwan-  
dyjskie krajów zachodnich, a motywem prze-  
wodnim jest tragiczna historia stacjonujących tam w czasie ludobójstwa wojsk  
ONZ. Ostatni poziom, to przestrzeń kontemplacyjna, gdzie można posłuchać  
relacji ocalałych (historie te dotyczą przede wszystkim życia „po”).

Mimo pewnej marginalizacji tematu genocydu Tutsi *in situ* i momentami  
wręcz zbyt dosłownych porównań z Holocaustem, muzeum satysfakcjonuje.  
Wychodząc z niego czujesz spokój, spodziewałeś się bowiem czegoś gorsze-  
go. Ale w muzeum jest wystarczająco dużo słów i informacji (w języku angi-  
elskim, rosyjskim, francuskim i kyinarwanda), żeby poczuć że „rozumiesz”.  
Jedyne, co może dziwić, to bardzo mała liczba eksponatów (kości piszczelowe,  
czaszki i kilka ubrań ze śladami krwi zgromadzone są bez podpisów, w dwóch  
gablotach w sali kontemplacyjnej).

Kigali Memorial Site przypomina muzeum Thierry’ego w zmultiplikowa-  
nej formie. To muzeum opowieści i narracji. Muzeum uniwersalnej Zagłady  
i uniwersalnej traumy. Co nie dziwi, gdyż sponsorem i współorganizatorem  
tej wystawy jest Aegis Trust, której główna siedziba mieści się w Wielkiej  
Brytanii i nosi nazwę Holocaust Center. Nie oceniam jednak krytycznie Ki-  
gali Memorial bo wiem, że takie instytucje są społecznie potrzebne. Jedyne  
co martwi, to postpamięciowy charakter zastosowanej narracji, którą Aegis  
„przywiozło” z UK.

Autorka koncepcji Marianne Hirsch, postpamięcią określa „odpowiedź  
drugiej generacji na traumę pierwszej” i zwraca uwagę, że pamięć drugiego  
pokolenia nie dotyczy samych wydarzeń, ale ich reprezentacji. *Postmemory*  
jest zatem wtórna wobec pamięci ocalałych, w kontekście czasowym i jako-  
ściowym. Mimo to pozostaje bardzo silną formą pamięci. Jej źródło nie leży  
bowiem we wspomnieniu, ale w żywym akcie projekcji i kreacji (tworzeniu  
reprezentacji właśnie)<sup>7</sup>. W powyższym kontekście zastanawia, czy w Kigali  
Memorial jest wystarczająco dużo przestrzeni dla pierwszego rwan-  
dyjskiego pokolenia, które w przeciwieństwie do Aegis i innych doradców (z Europy  
i Izraela), wciąż operuje pamięcią ocalałych. Czy ocalali brali aktywny udział  
w tworzeniu wystawy (z informacji udzielonych przez Kigali Memorial Site  
wynika, że narracja wystawy została zlecona konsultantom zagranicznym)?  
A jeśli nie, to dlaczego? Obawiam się jednak, że na te pytania nie znajdę w naj-  
bliższym czasie odpowiedzi. Rwan-  
dyjczycy (być może zresztą, jak i wszyscy  
ocalali) nie lubią mówić o swoim „ocalałym” ja. Kiedy pytam ocalałych, w trak-  
cie zbierania świadectw, jak przeżyli, odpowiadają że od szaleństwa ratuje ich  
tylko to, że to, co przeżyli jest *overthinking* (niewyraźalne), a kiedy próbują  
o tym myśleć, to nic nie widzą i nic nie słyszą. W psychotraumatologii ten stan

<sup>7</sup> A. Ziębińska-Witek, *Historia w muzeach. Studium ekspozycji Holocaustu*, Lublin 2011,  
s. 143.

nazywa się dysocjacją (rozłączeniem). Dysocjacja pełni funkcję mechanizmu obronnego, a jego rozbrojenie wymaga lat pracy<sup>8</sup>.

## Auschwitz na okładce książki

We wrześniu 2011 roku czekając na lokalny autobus we wsi Karama (w południowej prowincji Rwandy), zaczęłam czytać książkę *Człowiek w poszukiwaniu sensu życia* Victora E. Frankla (psychiatry i psychoterapeuty, twórcy trzeciej szkoły wiedeńskiej, ocalałego z Auschwitz-Birkenau). Przed sobą miałam widok na drogę i domy, a za sobą oznaczony grób masowy. Po dłuższej chwili dostrzegłam idącego w moją stronę chłopaka, który od jakiegoś czasu musiał mnie obserwować ze swojego obejścia. Byłam zmęczona, nie chciałam rozmawiać, więc nie przerwałam lektury. Niezrażony przysiadł się i zapytał, w jakim języku czytam. Odpowiedziałam, że po polsku. Stwierdził, że on umie świetnie czytać po angielsku, ale polskie litery też rozpoznaje „bo mają śmieszne ogonki”. Zaintrygowało mnie to i odłożyłam książkę. Położyłam ją na trawie okładką „do góry”. Okazało się, że chłopak polskie litery zna z telewizji (w Rwandzie transmitowane były relacje po katastrofie smoleńskiej). Chciał mi pokazać, jak umie je rozpoznawać, więc wziął książkę i zaczął szukać „ogonków” w tytule. A potem usłyszałam bardzo ważne zdanie: „Czytasz o Auschwitz. Rozpoznaję to na obrazku”. Faktycznie, na okładce polskiego wydania Frankla narysowane są druty kolczaste z wieżyczkami strażniczymi i siedzący na drutach ptak. Ale napisu Auschwitz nie ma.

Przytaczam to doświadczenie terenowe, by pokazać siłę symbolu Auschwitz i związanej z nim postpamięci, które rozpoznawane są na rwandyjskiej prowincji, nie tylko na poziomie dyskursu, ale także w praktykach życia codziennego. Mogę narzekać na jego uniwersalizujący, a co za tym idzie, marginalizujący „słabsze” dyskursy charakter, ale jestem przekonana, że gdyby ta rozmowa miała dotyczyć znajdujących się dwa metry od nas rwandyjskich grobów masowych, nigdy by się nie odbyła.

Wydaje się, że słowo „Auschwitz” stało się w kulturze europejskiej (a jak okazuje się, także i pozaeuropejskiej) pewnego rodzaju figurą retoryczną. To już coś więcej niż miejsce, miejsce pamięci, czy muzeum. To symbol całego Holokaustu, o którym Ankersmit pisze: „Nawet gdybyśmy pominęli ten cel jego istnienia [obozu Oświęcim-Brzezinka, M.W], to i tak już samo to miejsce, budynki itd. mogłyby zamienić się w pomnik Holokaustu. Te budynki popełniły Holokaust (lub przyczyniły się do jego popełnienia)”<sup>9</sup>. Być może właśnie dlatego, że fizycznie istnieje i jest namacalnym dowodem zbrodni, obóz Auschwitz-Birkenau tak wiele razy był opisywany i interpretowany (np. Ankersmit, Levi, LaCapra, Frankl, Hirsch, Ziębińska-Witek, Obirek etc). Wydaje się też, że sam z siebie zdołał wytworzyć osobny dyskurs. Poza tym Auschwitz

<sup>8</sup> M. Lis-Turlejska, *Traumatyczne zdarzenia i ich skutki psychiczne*, Warszawa 2005.

<sup>9</sup> F. Ankersmit, *Narracja, reprezentacja, doświadczenie. Studia z teorii historiografii*, przeł. E. Domańska, Kraków 2004, s. 421.

„było pierwsze” – w rozumieniu powstałego muzeum (ale też pomnika) poświęconego Zagładzie. Instytucja została powołane do życia 2 lipca 1947 roku, a w 1979 roku została wpisana na światową listę UNESCO<sup>10</sup>. Nic więc dziwnego, że w kontekście tworzenia ekspozycji i reprezentacji wizualnych Holokaustu, PMAB ma zasługi szczególne.

Przywoływana już polska badaczka problematyki, Anna Ziębińska-Witek, wskazuje na charakter materii/wiedzy, z jaką muszą się mierzyć instytucje kreujące muzealne reprezentacje Zagłady. Materia ta jest, co oczywiste, „trudna”. Chodzi tutaj zarówno o sam rodzaj traumatycznego doświadczenia, o którym opowiada, ale także o momenty, w których jawi się nam – odbiorcom, „jako skrajnie inna”. W których doświadczając „częściowego zrozumienia”, nie możemy wiedzy zintegrować. Wiąże się to z poczuciem dezorientacji, niepokoju i zakłopotania. Momenty takie, według Ziębińskiej-Witek, w konsekwencji wywołać mogą u odbiorcy „mechanizmy obronne polegające na zdystansowaniu się do wiedzy, lub deprecjonowaniu jej”<sup>11</sup>. Być może właśnie dlatego, narracja zastosowana w Kigali Memorial Site jest tak klarowna i niekonfrontacyjna. Zapobiega deprecjonowaniu faktu ludobójstwa Tutsi, które na tle innych przedstawionych genocydów wyróżnia się pewnym szczególnym dramatyзмом. Ludobójstwo Tutsi miało charakter genocydu „sąsiedzkiego”, „bliskiego” i polegało na dokonaniu masowych zbrodni rękami cywilów, a także na eksterminacji przeprowadzonej w ramach poszczególnych rodzin (co oznacza, że w domach o mieszanym etnosie, mąż mógł zabić żonę, albo matka dzieci)<sup>12</sup>.

Jednak mimo łagodzenia narracji, czy stosowania innych zabiegów mających na celu regulację emocjonalną u zwiedzającego (np. wprowadzanie multimediów czy przestrzeni kontemplacyjnych), w wystawiennictwie zagłady od tematu śmierci zwyczajnie uciec się nie da. Ziębińska-Witek wskazuje na trzy rodzaje reprezentacji zagłady i każda z nich wiąże się ze słowem „śmierć”. Nazywa je: śmiercią rzeczywistą (wyrażoną przez realne odwołanie do przeszłości, m.in. przestrzenie byłych obozów koncentracyjnych), śmiercią wyobrażoną (która tworzy reprezentację w oparciu o narrację m.in. muzeum Holokaustu w Waszyngtonie czy Kigali Memorial Site) i śmiercią symboliczną (która tworzy reprezentację w oparciu o znak m.in. Muzeum-Miejsce pamięci w Bełżcu). W ramach pozaeuropejskich badań porównawczych najbardziej interesuje mnie pierwsza reprezentacja. Odnosi się ona bowiem (wymieniam tutaj za Ziębińską-Witek) do: realnej rzeczy, realnej osoby i realnego miejsca, czyli elementów, które w zapożyczonych, postpamięciowej narracji rwandyjskiej są praktycznie nieobecne. Warto zastanowić się, dlaczego.

W środowisku europejskim „śmierć rzeczywista” realizuje się, jak już wspomniałam, w przestrzeniach byłych obozów koncentracyjnych (w tym,

<sup>10</sup> A. Ziębińska-Witek, dz. cyt., s. 135.

<sup>11</sup> Tamże, s. 159.

<sup>12</sup> Informacje z debaty prowadzonej z Assumptą Mugiranezą, psychologką rwandyjską w ramach dni „Od Ormian po Rwandę”, zorganizowaną przez Dom Spotkań z Historią 10–11 września 2009 w Warszawie.

oczywiście Auschwitz-Birkenau), choć nie tylko. To reprezentacja, która wpisuje się poniekąd w naszą krajobrazową codzienność (Europa Środkowo-Wschodnia to „skrwawione ziemie” nie tylko w metaforycznym ujęciu tego słowa; obecność „ruin”, „kanałów”, miejsca straceń, grobów, cmentarzy wojennych etc. jest w przestrzeni oczywista i osiągalna). Realność śmierci polega tym samym na poczuciu szczególnej bliskości z przeszłością (użyłabym nawet słowa „familiarności”). Miejsca takie to, jak pisze Ziębińska-Witek, „materiał historyczny w najszerszym sensie”, w którym odczuwamy „realną” moc przeszłości, nawet jeśli „nie ma za dużo do oglądania”. Ale realność wyrażać się może nie tylko poprzez przestrzeń. Również rzecz już sama w sobie ma umiejętność przenoszenia przeszłości w teraźniejszość, ze względu na relacje, jakie miała z wydarzeniami lub uczestnikami tych wydarzeń (patrz: teoria kulturowej biografii rzeczy Igora Kopytoffa). O reprezentacji tej świadczy też „realna osoba”, a więc: listy, dzienniki, portrety, filmy, wywiady etc. ukazujące nam personalny, indywidualny charakter przeszłości (jak i śmierci)<sup>13</sup>.

Przykładem przestrzeni, w której odnaleźć można wszystkie wymienione wyżej oblicza śmierci realnej, jest były nazistowski obóz Auschwitz-Birkenau. Część jego reprezentacji utworzyła właściwie „kanon” znaków ikonicznych Holokaustu. Rzeczy – sterty butów, okulary i potłuczone naczynia. Miejsca – ruiny krematoriów, budynki łaźni w Brzezince, brama wejściowa. Osoba – zdjęcia więźniów w pasiakach, ich świadectwa. Apogeum tej realności jest jednak ekspozycja szczątków (głównie włosów i prochów), krytykowana przez część badaczy, ale mimo to pozostająca kluczową dla tożsamości tej przestrzeni<sup>14</sup>.

Opisane wcześniej Kigali Memorial Site czy wypowiedź Thierry’ego: „w Rwandzie pozostały już tylko opowieści”, sugerują nam, że w pozauropiejskim kontekście reprezentacja wyrażona w postaci śmierci realnej jest rzadka. Jednak nie znam innego miejsca na świecie, które posiadałoby taką liczbę naturalnych, realnych śladów zagłady: miejsc, rzeczy, osób, szczątków. Świadczy o tym obecność przestrzeni, które nazwałam wcześniej „miejscami otwartymi po ludobójstwie”. To konkretne budynki, takie jak: kościół, szkoła, dom, w których ukrywali się przed śmiercią Tutsi i które w miesiąc/dwa po zakończonych działaniach wojennych, po uprzednim „posprzątaniu” (w Rwandzie określa się tak czynności związane z przeniesieniem ciał ofiar do grobów masowych), zostały zamknięte na klucz razem ze wszystkimi dowodami znajdującymi się w środku (zakrwawionymi ubraniami, osobistymi rzeczami ofiar, jedzeniem, ekskrementami, bronią pozostawioną przez oprawców).

Miejsca te (najbardziej znane to Nyamata, Nyrama i Murambi) po kilku, a czasem kilkunastu latach, ostatecznie otwierano. Pisząc „otwierano” mam jednak na myśli samą czynność otwarcia drzwi lub bramy, nie zaś powołanie instytucji czy organizację ekspozycji. Tym sposobem około 100 z „oficjalnych” memoriałów w Rwandzie, okazuje się autentycznymi miejscami zbrodni, pełnymi dowodów leżących, właściwie w tych samych pozycjach, w których

<sup>13</sup> A. Ziębińska-Witek, dz. cyt., s. 161.

<sup>14</sup> Tamże, s. 165; E. Jung, *The texture of Memory. Holocaust Memorial and Meaning*, New Haven 1993.

pozostawione zostały w 1994 roku. Co więcej, dowodów, które się rozkładają i stanowią zagrożenie biologiczne. „Miejsca otwarte po ludobójstwie” nie objęte są narracją historyczną, ani żadną inną interpretacją słowną (nie ma tablic, gablot ani podpisów pod obiektami). Nie ma tam przewodników, tylko odźwierni (najczęściej będący ocalałymi). Bardzo często nie ma też drogowskazów (co w Rwandzie zasadniczo utrudnia dotarcie do celu). To miejsca niepamięci.

Dysonans poznawczy, wynikający z obserwacji jednoczesnego „umiłowania” dyskursu Holokaustu w Rwandzie, a z drugiej niemożności poradzenia sobie z realnością własnych reprezentacji, każe mi przypuszczać, że historia „Auschwitz” rozumiana jest tam tylko jako postpamięć, obrazek na okładce książki. Obrazek, który jednak przestaje być czytelny, jeśli oglądasz go mając za plecami Nyamatę, Nyaramę lub Murambi Memorial Site.

### **Case study 2: Murambi – miejsce pamięci, o którym wolisz zapomnieć**

Murambi to nazwa wsi w południowej prowincji Rwandy. To również, jak już wspomniałam, nazwa samego miejsca pamięci, w którym w 1994 roku zabici zostali okoliczni mieszkańcy Tutsi. Jako, że historia, jaka wydarzała się w Murambi, wciąż jest niedopracowana naukowo i nieznane są jej prawne konsekwencje (do dziś nie przeprowadzono pełnej ekshumacji ciał) dane, które będę dalej podawała, są niepewne. Dotyczy to zwłaszcza liczby ofiar. Różnica bowiem między podawanymi liczbami jest nieprawdopodobna.

W źródłach internetowych (typu Wikipedia) podana jest liczba 45 tysięcy ofiar (udało mi się ustalić, że jest to liczba zaproponowana przez Aegis Trust), z kolei CNLG podaje oficjalną liczbę 27 tysięcy, a sam dyrektor Murambi (będący ocalałym i jednym z moich kluczowych świadków) proponuje 55 tysięcy. Te rozbieżności wydają mi się symboliczne dla tożsamości wielu rwandyjskich miejsc pamięci. Chwiejnych, niepewnych wciąż wymagających dookreślenia.

Co wiadomo o Murambi? W kwietniu 1994 roku ponad 70 tysięcy Tutsi z regionu zbiegło na teren nowo wybudowanego technikum. Lokalne autorytety obiecały im ochronę i żywność. Ogrodzony teren szkoły okazał się jednak pułapką. Dla co najmniej połowy ukrywających się – tym, którym nie udało się zbiec w odpowiednim czasie – oznaczał śmierć. 21 kwietnia 1994 roku w ciągu jednej nocy paramilitarne oddziały Hutu zabiły ponad 45 tysięcy osób (osobiście skłaniam się do tej liczby). Ciała zakopane zostały w pobliskich grobach masowych. Ocalało z masakry zaledwie 13 (jedna z ocalałych – wiem o tym na podstawie wywiadu przeprowadzonego z dyrektorem – do niedawna pracowała w Murambi jako sprzątaczką; niestety, jej stan zdrowia zdecydowanie się pogorszył i obecnie leczy się w szpitalu psychiatrycznym w Kigali<sup>15</sup>). To właśnie ocalałi 3 miesiące po ludobójstwie odnaleźli i z pomocą przedstawicieli nowego rządu rozkopali groby masowe. Następnie w geście

<sup>15</sup> Wywiad DM, 2012, nr 7.

rozpaczy (który też można uznać za gest polityczny) wnieśli tysiąc z ciał z powrotem do szkolnych klas. Nikt nie przypuszczał, że zwłoki pod wpływem klimatu samoczynnie się z mumifikują. Tym sposobem ciała, tysiące ubrań i innych przedmiotów codziennego użytku należących do zmarłych leżą do dziś (niezakonserwowane) na ławach, stołach i szafach. Ciała wyrażają gesty, a nierzadko i mimikę twarzy.

Murambi to nie muzeum. Trudno też powiedzieć, żeby było to miejsce pamięci. Według dyrektora Murambi, jest zbyt trudne (drastyczne), aby mogło stanowić przestrzeń praktyk komemoracyjnych dla lokalnych społeczności. Z pewnością jednak to najdoskonalsze oblicze reprezentacji zagłady rozumianej jako śmierć realna. Miejsce godzące się na wszystkie konsekwencje śmierci fizycznej (wspomniany rozkład)<sup>16</sup>.

Z drugiej jednak strony Murambi, mimo że istnieje, zdaje się przekraczać wszelkie możliwe reprezentacje zagłady, ze śmiercią realną na czele. Wydaje się bowiem zupełnie nierealne, a i symboliki trudno się dopatrzeć (odczuwa się bowiem wstręt lub ulega się dysocjacji i nic się nie czuje). Ciała w Murambi, które zachowały się w całości nie stanowią reprezentacji ludobójstwa Tutsi, jak włosy czy prochy w Auschwitz, których fragmentaryczność przenosi je do sfery reprezentacji. Te ciała mówią o sobie. Nie każą zastanawiać się do kogo należą, bo wiadomo, że należą do siebie i do śmierci *in situ*. To wszystko sprawia, że praca w tej przestrzeni i jej opis stają się bardzo trudne.

Trzeba jednak próbować, bo historia Murambi wciąż jest obecna i będzie obecna, dopóki nie ulegnie pełnemu rozkładowi. Ewa Domańska w artykule *Archeontologia martwego ciała* pisze, że „martwe ciało jest świadkiem i świadectwem zarazem, a także alternatywną formą zeznania”<sup>17</sup>. Zgadzam się z autorką, stąd próba podjęcia tematu w niniejszym artykule. Tym bardziej nie dziwi też postawa dyrektora Murambi, który próbuje udowodnić, że zginęło 55 tysięcy, a nie 27 tysięcy. Chciałabym zamknąć wątek Murambi fragmentem rozmowy przeprowadzonej właśnie z nim. Pozwolenie na użycie imienia, dostałam od samego świadka:

„Ja: Gilbert, coś mi tu nie pasuje. Ja policzyłam te ciała. Na ławkach leży 850 i w porządku. W starym grobie znaleźliście 23 tysiące i z tego 18 tysięcy przemieśliście do nowego i też ok. To razem daje 24 tysiące. Ale powiedz mi, gdzie się zgubiło dodatkowe 30 tysięcy ciał? To jest niemożliwe, żeby je zgubić!

Gilbert: One się nie zgubiły, tylko gdzieś tu leżą.

Ja: Co to znaczy, że gdzieś tu leżą? Teren Murambi nie jest chyba duży<sup>18</sup>.

Gilbert: No nie jest, ale jestem tutaj praktycznie sam<sup>19</sup>. I jak raz mi pożyczył wojskowy z ONZ-tu specjalne urządzenie do szukania zwłok, to musiałem

<sup>16</sup> Pracując tam używałam specjalnych maseczek i rękawic, przywiezionych *nomen omen* z Muzeum w Auschwitz.

<sup>17</sup> E. Domańska, *Historie niekonwencjonalne, refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*, Poznań 2006, s. 189.

<sup>18</sup> Miałam tu na myśli fakt, że sam obszar szkoły, na którym wydarzyła się zbrodnia, nie jest duży.

<sup>19</sup> Gilbert ma do pomocy 2 pracowników merytorycznych, 2 sprzątaczkę i 2 ochroniarzy.

oddać po dwóch dniach. No, nie zdążyłem. Ale teraz chodzę sobie z tyczką na spokojnie [po terenie byłej szkoły w Murambi, M.W] i sam sprawdzam, gdzie się ziemia luzuje. [tutaj Gilbert odgrywa scenę, jak chodzi z tyczką]

Ja: To jest nienormalne Gilbert, że ktoś z Aegis Trust nie może tego za ciebie zrobić i zamówić profesjonalnego sprzętu.

Gilbert: Słuchaj, to nie jest takie proste. Zaczynam przypuszczać, gdzie jest grób. I nikogo z Aegis tam nie wysłę.

Ja: Tak? A gdzie jest?

Gilbert: Mam informacje, ale nikomu nie mów, że jest za płotem. Tam, gdzie się zaczyna wioska.

Ja: To może trzeba pogadać z kimś z wioski?

Gilbert: Chyba ty jesteś nienormalna. I może ja mam jeszcze z nimi pogadać?" [po nagraniu dowiedziałam się, że za płotem memoriału mieszkają rodziny Hutu, Gilbert jest ocalałym Tutsi]<sup>20</sup>.

Domańska w cytowanym już wcześniej artykule trafnie określiła kompetencje zmarłych jako świadków, ale nie tylko. Opisała także rodzaj relacji, w której zmarli zaczynają być elementem konstruującym świat żywych. Piśsze: „Martwi istnieją dla żywych; dostarczają ich istnieniu legacji, legitymizują władzę, budują więzi społeczne i historii”<sup>21</sup>. Tak właśnie jest z Murambi, to ciała rządzą tą przestrzenią. I to one budują jej historię. Wolałabym jednak, żeby było inaczej. Współczesna Rwanda ma bowiem potencjał „ku życiu”. To państwo wielkości województwa lubelskiego, leżące w strategicznym pod względem gospodarczym i militarnym regionie Afryki Wschodniej. To kraj względnego pokoju i stabilizacji gospodarczej. Kraj o etnosie mieszanym, do którego należą zarówno Tutsi, jak i Hutu (a także Pigmeje Twa), ale dążący do rozwoju w kierunku państwa obywatelskiego (Hatzfeld 2009, oraz na podstawie wywiadu z dyrektorem Rwanda Governance Board<sup>22</sup>). Żałuję, że w takim państwie mój świadek (a jednocześnie mój przyjaciel) ma poczucie, że sam musi chodzić z tyczką po terenie w poszukiwaniu ciał. Choć może być i tak, że jest on do tego przyzwyczajony (przyuczony). Historia Rwandy wskazuje bowiem, że to nie pierwszy taki przypadek. Zagubionych ciał jest więcej.

## Ludobójstwo i wstydy

To, że w Rwandzie miało miejsce ludobójstwo Tutsi jest faktem. Pomimo tego, definiowanie ludobójstwa stanowiło i stanowi kwestię sporną<sup>23</sup>. W rozumieniu prawnym, za ludobójstwo zostały uznane trzy przypadki: Holokaust, rzeź

<sup>20</sup> Wywiad DM, 2012, nr 12.

<sup>21</sup> E. Domańska, dz. cyt., s. 193.

<sup>22</sup> J. Hatzfeld, *Machete Season: The Killers in Rwanda Speak*, New York 2009; Wywiad AK, 2012, nr 4.

<sup>23</sup> B. Bruneteau, *Wiek ludobójstwa*, przeł. B. Spieralska, Warszawa 2005.

Ormian w Turcji w 1915 roku oraz właśnie eksterminacja grupy Tutsi<sup>24</sup>. Tylko one bowiem spełniają odpowiednie kryteria, którymi są: systematyczność mordów masowych organizowanych przez państwo na wytypowanych grupach etniczno-religijnych oraz kryterium cywilnego statusu ofiar.

Ludobójstwo w Rwandzie dokonane zostało między kwietniem a lipcem 1994 roku. Liczbę ofiar zbrodni szacuje się na od 800 000 do 1 071 000, a liczbę sprawców zaangażowanych w rzeź – na około miliona. Choć genocyd przeprowadzony został na tle etnicznym, to różnice między plemionami miały charakter wyłącznie teoretyczny. Grupy od dawna były bowiem przemieszane zarówno na płaszczyźnie pokrewieństwa, kultury (m.in. języka i religii), jak i pozycji społecznej (związanej z przynależnością do społeczno-zawodowych grup hodowców i rolników). Jedną z prawdopodobnych przyczyn konfliktu było więc uwikłanie plemion w belgijską politykę kolonialną, która wprowadziła relację władzy i poddaństwa między Tutsi a Hutu oraz zaczęła stosować klasyfikację etniczną na poziomie administracji państwowej i publicznej<sup>25</sup>.

Już od końca lat 50. XX wieku można było zaobserwować, jak prowadzenie polityki dyskryminacyjnej przeciwko Tutsi (w edukacji, mediach, partiach politycznych, ale także w życiu codziennym) prowadzi do niepokojów społecznych i tzw. aktów ludobójczych (czyli inaczej: pogromów), odbywających się w różnych miastach z różną częstotliwością. To właśnie ten kilkudziesięcioletni etap przygotowań do właściwego genocydu, został później przez badaczy (zwłaszcza rwandyjskich, takich jak Assumpta Mugiraneza) uznany za bezpośrednie odbicie polityki nazistowskiej realizowanej przed II wojną światową w Europie (inspiracją dla przywódców Hutu miały być m.in. konkretne przemówienia Hitlera)<sup>26</sup>.

Ostatecznie w 1994 roku koszmarny plan anihilacji urzeczywistnił się i doszło do tzw. ludobójstwa bliskiego (sąsiedzkiego). Jesienią 1994 roku rozpoczęły się procesy prowadzone przez Międzynarodowy Trybunał Karny dla Rwandy. Trybunał do dziś wydał 33 orzeczenia<sup>27</sup>. Ze względu na ogromną liczbę sprawców i niemożność przyspieszenia procesów prowadzonych w Arushy, nowy rząd rwandyjski (rząd Tutsi) powołał w 1996 roku społeczne sądy *gacaca*. Sądy te, nawiązując do tradycyjnych (plemiennych) form wymierzania sprawiedliwości i w porozumieniu z prokuratorem generalnym kraju, prowadzą przesłuchania, a także wymierzają wyroki (zazwyczaj 10-letni pobyt w więzieniu). Sądy *gacaca* zamknięto dopiero w czerwcu 2012 roku.

Wróćmy jednak do 1994 roku. Oficjalny konflikt kończy się pod koniec lipca. Władzę przejęła partia FPR, ideowo powiązana z dawną tradycją narodową Tutsi. Nie oznacza to jednak końca wojny, rozpoczyna się bowiem nieoficjalny odwet. Tępią jest opozycja, ukrywająca się w przygranicznych terenach Demokratycznej Republiki Kongo, wśród nich resztki sił zbrojnych rządu Hutu,

<sup>24</sup> Zgromadzenie Ogólne ONZ w Konwencji o Zapobieganiu i Karaniu Zbrodni Ludobójstwa, [www.unic.un.org.pl/rwanda/definicja\\_ludobojstwa.php](http://www.unic.un.org.pl/rwanda/definicja_ludobojstwa.php) [dostęp 18.02.2012].

<sup>25</sup> J. Hatzfeld, dz. cyt.

<sup>26</sup> Zob. przyp. 12.

<sup>27</sup> [www.unictr.org](http://www.unictr.org).



zjednoczone z uciekinierami wojny z 1994 roku (którzy zrezygnowali z powrotu do kraju na „korzyść” tworzenia partyzantki)<sup>28</sup>. 14 września 1996 roku rozpoczęła się regularna wojna wokół jeziora Kivu między FPR a wspomnianą partyzantką. Trwała przeszło rok<sup>29</sup>, kolejne lata tylko nasiliły nieoficjalny konflikt. Kiedy w 2010 roku opublikowany zostaje raport ONZ na temat sytuacji w Kongu Północnym, okazuje się, że liczba ofiar (z lat 1998–2009) wynosi około 5 milionów osób<sup>30</sup>. Rwanda została w tym konflikcie uznana za agresora. Dokument odbił się szerokim echem w świecie organizacji politycznych i pomocy humanitarnej (które w 2012 roku na jakiś czas ograniczyła środki przeznaczone dla Rwandy), ale nie trafiła do debaty publicznej.

To, co kluczowe dla tożsamości współczesnej Rwandy, to istnienie cienkiej granicy, która oddziela ofiary od oprawców. Często jest to granica ulicy lub domu, a także istnienie nieustającego lęku przed winą, karą lub odwetem. Sama byłam świadkiem kłótni lokalnych pracowników misji we wsi Kibeho (w południowej prowincji kraju), o zabłąkanego młodego prosiaka, która zakończyła się następującym zdaniem: „Jak mi nie oddasz świni, to podam Cię na gacaca”. Trudna lekcja historii ludobójstwa w Rwandzie i jej konsekwencji, jest taka, że usłyszane przeze mnie słowa, mógł wypowiedzieć zarówno Tutsi do Hutu, którego grzechy znane są z 1994 roku, jak i Tutsi, który bał się, że zostaną odkryte jego własne grzechy (z okresu postgenocydowego) i szukał powodów (słów) sprowadzających Hutu do „odpowiedniej” dla niego roli (roli winnego).

Bez względu na uwikłania historyczne i polityczne, lęk dyrektora Murambi, który w czasie ludobójstwa stracił 72 osoby ze swojej rodziny, przed szukaniem ciała na własną rękę za ogrodzeniem muzeum w wiosce, jest absolutnie uzasadniony. Wierzę jednak, że byłby dużo mniejszy i inaczej wyglądałoby samo Murambi, gdyby Rwanda zaczęła się mierzyć ze świadomością, że jej historia może być (i jest) inna niż historia Zagłady Żydów.

## Żałoba

W niniejszym tekście próbowałam dokonać refleksji na temat transgresyjności pamięci i uniwersalizującego charakteru dyskursu o Zagładzie w warunkach pozaeuropejskich. Przyznaję też, że widzę zagrożenia wynikające z obecności tych zjawisk.

Krytykę zbyt silnego dyskursu Holokaustu wiąże nie tyle jednak z szukaniem przez Rwandyjczyków reprezentacji dla wystawiennictwa własnego ludobójstwa czy z chęcią poczucia wspólnoty w traumie (z innymi ocalałymi), co ma charakter terapeutyczny, ile – poprzez oddalenie od rzeczywistości zastanej – z niemożnością konfrontacji z realnymi dowodami i problemami (m.in.

<sup>28</sup> B. Lugan B., *Histoire du Rwanda: de la préhistoire à nos jours*, Paris 1997, s. 9–10.

<sup>29</sup> Wywiad XK, 2012, nr 7.

<sup>30</sup> Oficjalne raporty zamieszczone są na stronie: [www.securitycouncilreport.org/un-documents/democratic-republic-of-the-congo](http://www.securitycouncilreport.org/un-documents/democratic-republic-of-the-congo).

zaginionymi ciałami w Murambi). Powód tego oddalenia od dowodów wydaje mi się jednak poważniejszy niż tylko to, że „Auschwitz” nie wykształciło do tej pory odpowiednich reprezentacji Zagłady, które sprostaby krajobrazem rwandyjskim (co się nie stało i nigdy nie stanie). Moim zdaniem, powodem oddalenia od rzeczywistości zastanej, którą wyraża w dużej mierze „śmierć realna”, jest wstyd i brak przeżytej żałoby (za wszystkie ofiary konfliktu).

W psychoanalizie, dziedzinie bliskiej mi zawodowo (reprezentuję głównie szkołę kleinowską), procesy „zapożyczeń” (które rozumiane są jako zaburzenia osobowościowe, ale które ja odniosę do procesów społeczno-historycznych) nazywane są mimetycznymi (od gr. *mimesis* – naśladownictwo). Neville Symington w tekście *Mimesis u pacjentów narcystycznych* poczynił obserwację, że pacjent nadmiernie naśladowujący obiekt zewnętrzny (czyli taki, który zapożycza zachowania i emocje drugiej osoby), posiada tożsamość w stanie dezintegracji i rozbicia. Co oznacza, że niemożliwe jest u niego skoordynowane działanie. Mimetyczne zawłaszczenie Innego oznacza, że ego pacjenta nie jest w stanie samo w sobie być źródłem akcji i musi żyć wewnątrz drugiego. Tym samym jednak tożsamość nie może się zintegrować (lub w ogóle się wykształcić). Emocjonalnym zapisem tego wewnętrznego rozbicia jest wstyd. Symington daje też prostą analogię: mucha Asilid naśladuje pszczołę ponieważ brakuje jej skuteczności, jaką posiada sama pszczoła<sup>31</sup>. Mogłabym sparafrazować Symingtona: Rwanda naśladuje historię Zagłady Żydów, bo jest wewnętrznie rozbita i potrzebuje silnej ochrony do tego, żeby skutecznie funkcjonować w przestrzeni międzynarodowej.

Jednak prawdziwą skutecznością, okazuje się dopiero skuteczność autonomiczna, która wiąże się z wytworzeniem własnej tożsamości. Proces wyłaniania tożsamości, to proces bolesny, bo wykonywany jest z pozycji depresyjnej (w której widzimy rzeczywistość taką, jaką jest, a nie taką, jaką chcielibyśmy, aby była). W pozycji tej widzimy, że odejście zewnętrznego obiektu, z którym złączeni jesteśmy do tej pory w jedno, jest nieuchronne. Psychoanalytyczka Melanie Klein w tekście *Żałoba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi*, wskazuje, że mimo swojej bolesności, moment odejścia obiektu i konfrontacji z własną samotnością jest ważny i konstruktywny<sup>32</sup>. W ujęciu psychoanalitycznym nie ma bowiem rozwoju bez emancypacji, separacji, a także przeżycia żałoby, która (jakkolwiek dziwnie by to brzmiało) ostatecznie prowadzi nas „ku życiu”.

Wierzę, że Rwanda za jakiś czas będzie gotowa na przejście do stanu, w którym realność zostanie nazwana po imieniu, nastąpi rezygnacja z relacji postzależnościowej, odejście od zapożyczeń na rzecz rozwoju tożsamości lokalnej, a przede wszystkim na rzecz pojednania, oznaczającego wspólnotę w żałobie.

<sup>31</sup> N. Symington, *The Making of a Psychotherapist*, London 1997, s. 169.

<sup>32</sup> *Pisma Melanie Klein*, t. 1: *Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*, przeł. D. Golec, A. Czownicka, Sopot 2007.