

Zagłada Żydów. Studia i Materiały
Holocaust Studies and Materials

VOL. 14 (2018)

ISSN: 1895-247X
eISSN: 2657-3571
DOI: 10.32927
WWW: www.zagladazydow.pl

Centrum Badań nad Zagładą Żydów IFiS PAN
Polish Center for Holocaust Research

Sąsiedzi raz jeszcze

Neighbors Yet Against

Elżbieta Janicka
Instytut Slawistyki PAN

redakcja@holocaustresearch.pl
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-0945-6886

DOI: https://doi.org/10.32927/ZZSiM.99
Strony/Pages: 521-542

CC BY

OPEN ACCESS

Elżbieta Janicka

Instytut Slawistyki PAN
orcid.org/0000-0002-0945-6886

Sąsiedzi raz jeszcze[1]

Konstruowanie zbrodni

„Tutsi w Rwandzie i Żydzi w Polsce: ofiary tej samej nienawiści? Imaginaria historyczne i nienawistne w mordach na sąsiadach" to książka o społeczno-kulturowej prawomocności zbrodni. O tym, jak zbrodnia jest konstruowana/produkowana. Namysł Sidiego N'Diayego sytuuje się w nurcie nauk społecznych rozumiejących, wyposażonych w narzędzia teorii krytycznej. Należy do nich tytułowa kategoria imaginarium. Według Charlesa Taylora imaginaria społeczne to „sposoby, w jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak przystosowują się do innych; także oczekiwania, które zwykle się spełniają, oraz głębsze normatywne koncepcje i obrazy leżące u ich podstaw, […] to wspólne rozumienie spraw, umożliwiające wspólne praktyki i powstanie poczucia prawomocności podzielanego przez szerokie grupy społeczne"[2]. Kategorię imaginarium uzupełniają kategorie pola symbolicznego (Pierre Bourdieu) i wzorów kultury (Ruth Benedict). Innymi słowy, mordy na sąsiadach to dla Sidiego N'Diayego konstrukcja/produkcja znacząca: tekst kultury.

Wśród warunków możliwości zbrodni N'Diaye wyróżnia i bierze na warsztat badawczy imaginaria historyczne oraz imaginaria nienawiści, gdyż to one powodują, legitymizują i pozwalają zracjonalizować (w kategoriach tzw. racjonalności irracjonalnej) wykluczenie i przemoc, do skrajnej przemocy włącznie. Przede wszystkim jednak wytwarzają i podtrzymują okoliczności, w których wykluczenie i przemoc stają się w ogóle możliwe, a zbrodnia z bliskiej odległości (*massacre de proximité*) zawisa nad krajobrazem społeczno-kulturowym jako potencjalność. Wojna, która zbrodnię na sąsiadach uruchamia, nie jest jej przyczyną, lecz jedynie okolicznością sprzyjającą. Sama w sobie niczego nie tłumaczy.

[1] Artykuł jest poświęcony książce: Sidi N'Diaye, *Tutsis du Rwanda et Juifs de Pologne: victimes de la même haine? Imaginaires historiques et de haine dans les meurtres de voisins*, przedmowa Jean-Charles Szurek, Paris: Le Bord de l'Eau, 2017, 180 s.

[2] Charles Taylor, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Kraków: Znak, 2010, s. 37.

Wyjaśnienie przynoszą wyobrażenia. Autor kładzie nacisk na ich rolę źródłową, determinującą. Wynika ona z ich specyficznej właściwości, polegającej na tym, że potrafią przeważać nad doświadczeniem, odgradzać od rzeczywistości i motywować działania swoich nosicieli silniej, niż czyni to ich wymierny interes. Jak wyraził się Janusz Kazimierz Zawodny, idąc za Cassirerem, ludzie nie umierają – ani nie zabijają, dodajmy – za fakty, lecz za percepcje faktów. „A percepcje są «destylowane» przez kulturę w danym czasie"[3]. Przykład: w raporcie z 1940 r. Jan Karski widział i opisywał nieformalny sojusz Polaków z Niemcami przeciwko Żydom[4]. W następstwie tych obserwacji, pozostając na gruncie rzeczywistości, próbował negocjować z polskimi władzami i kulturą dominującą: „czyż wobec istnienia trzech wrogów (jeśli koniecznie już żydów trzeba uważać za wrogów) nie można byłoby w pewnej mierze i w pewnym stopniu usiłować zrobić coś w rodzaju frontu dwóch słabszych przeciw trzeciemu silniejszemu i śmiertelnemu wrogowi […]?"[5]. Tymczasem to właśnie było niemożliwe z powodu przewagi dominujących wyobrażeń o rzeczywistości nad rzeczywistością.

Sidi N'Diaye nie porównuje ludobójstwa na Tutsich w Rwandzie z zagładą Żydów w Polsce. Porównuje ten aspekt obu zbrodni, który jest możliwy do porównania, a mianowicie: mordy dokonane przez sąsiadów na sąsiadach, przy czym sąsiedzi mordujący i sąsiedzi mordowani to grupy znajdujące się w pozycji niesymetrycznej, w relacji pozbawionej wzajemności, o rolach niewymiennych. Autora szczególnie interesuje to, co dzieje się w społecznościach niekoniecznie wykształconych, lecz na pewno takich, dla których głównym autorytetem moralnym jest Kościół rzymskokatolicki. N'Diaye dba o precyzyjną kontekstualizację i nie zaciera odrębności analizowanych zjawisk. Jego zamysł porównawczy wypływa natomiast ze spostrzeżenia, że w analizie ludobójstw mordy sąsiedzkie bywały – i niejednokrotnie nadal bywają – postrzegane jako zjawisko drugorzędne czy marginalne. Niesłusznie. Odegrały one bowiem rolę strategiczną, rozstrzygając o skuteczności ludobójczego projektu formułowanego przez aparaty państwowe czy tzw. przedsiębiorców etnicznych i wdrażanego przez tzw. głównych sprawców.

N'Diaye opisuje dynamikę mordów na sąsiadach jako proces konstytuowania nowej wspólnoty, wspólnoty zbrodni. Nazywa ją także wspólnotą ludożerczą. Mylnie, jak sądzę, gdyż przypadków ludożerstwa w Polsce i Rwandzie nie odno-

[3] Por. list Janusza Kazimierza Zawodnego do Marii Janion z 8 VIII 1997 r., cyt. za: Maria Janion, *Płacz generała. Eseje o wojnie*, Warszawa: Sic! 1998, s. 259.

[4] „Powszechnie daje się wyczuć, że radzi byliby [Żydzi], aby w stosunku Polaków do nich panowało zrozumienie, iż przecież oba narody są niesprawiedliwie gnębione, i to przez tego samego wroga. Tego zrozumienia wśród szerszych mas społeczeństwa polskiego nie ma. Stosunek ich [Polaków] do Żydów jest przeważnie bezwzględny, często bezlitosny. Korzystają w dużej części z uprawnień, jakie nowa sytuacja im daje. Wykorzystują wielokroć te uprawnienia, często nadużywają ich nawet. Zbliża ich to w pewnym stopniu do Niemców" (Jan Karski, *Sytuacja Żydów pod okupacjami*, „Mówią Wieki" 1992, nr 4, s. 5).

[5] *Ibidem*, s. 8.

towano, chyba że wewnątrz grupy ofiar. Zaproponowana kwalifikacja może mieć ponadto wydźwięk niezamierzenie kolonialny. Nie ujmuje to jednak niczego opisowi powoływania do życia nowej wspólnoty czy też cementowania wspólnoty już istniejącej, która stając się wspólnotą zbrodni, zyskuje nową jakość. Zasługą N'Diayego jest również wykazanie, jak wielkim wysiłkiem przejawiającym się w niezliczonych wyborach, decyzjach, inicjatywach indywidualnych i zbiorowych – rozproszonych, lecz o wspólnym wektorze – realizowana była utopia wyznawana przez dominującą większość: Polska bez Żydów, Rwanda bez Tutsi. Ku chwale Ojczyzny i *ad aeternam Dei gloriam*.

N'Diaye opiera się w swoich rozważaniach na dotychczasowej literaturze przedmiotu. Oprócz międzynarodowej refleksji nad rwandyjskim ludobójstwem do jej ścisłego kanonu należy dorobek pracujących w Polsce badaczek i badaczy Zagłady oraz antysemityzmu. Autor odwołuje się ponadto do świadectw pisemnych i audiowizualnych, a także dokumentów znajdujących się w archiwach paryskiego Mémorial de la Shoah, waszyngtońskiego United States Holocaust Memorial Museum i Kigali Genocide Memorial Center. Uzupełniają je półustrukturyzowane wywiady z ocalałymi przeprowadzone przez badacza podczas pobytów studyjnych w Rwandzie w 2013 i 2014 r. Dysponując powyższym korpusem badawczym, N'Diaye bierze na warsztat analityczny konkretne przejawy skrajnej przemocy w celu porównania wyrażających się przez nie imaginariów i stojących za nimi mechanizmów konstrukcji/produkcji społeczno-kulturowej. W kolejnych rozdziałach rozpatruje on: sytuacje preludobójcze, sytuacje ludobójcze, to, co okaleczone ciała i sposoby zabijania – w tym narzędzia zbrodni – mówią o nienawistnych imaginariach. W rozdziale ostatnim natomiast podejmuje kwestię odbudowy – a ściślej, budowy od nowa – imaginariów i więzi na zasadach innych niż te, które doprowadziły do zbrodni.

Kontekst rwandyjski

Zanim zacznie się zastanawiać nad podobieństwami, autor wskazuje różnice. W uwagach wstępnych na przykład przygląda się międzygrupowemu dystansowi przestrzennemu i społecznemu w obu w krajach w czasach pokoju. W odniesieniu do Rwandy można mówić o bliskości przestrzennej i społecznej. Większość Tutsich żyła tak jak Hutu i Twa oraz wspólnie z nimi. Wszystkie trzy grupy łączy jeden język, jedna religia, jedna edukacja, jedna przestrzeń oraz intymność w mieszanych rodzinach i wspólnotach sąsiedzkich (zabawy dzieci, spędzanie wolnego czasu – w tym spożywanie alkoholu – przez dorosłych). Błędem byłoby jednak mówić o całkowicie harmonijnym współistnieniu.

Pogromy dokonywane przez Hutu na Tutsich trwały z przerwami od 1959 do 1994 r. Zbrodnie Tutsich na Hutu zaczęły się w roku 1990. Ani jedne, ani drugie nie miały charakteru eksterminacyjnego. W rozumieniu konwencji międzynarodowych nie nosiły zatem znamion ludobójstwa. Wielu Tutsich i Hutu żyjących w Rwandzie mogło postrzegać to, co się dzieje, w kategoriach konfliktu

politycznego i definiować samych siebie jako osoby niezaangażowane. Przemoc przychodziła bowiem zazwyczaj w mundurze, a więc niejako z zewnątrz oswojonego, banalnego i przesłaniającego horyzont uniwersum codzienności. Ufność w istnienie bezpiecznego wnętrza okazała się myśleniem życzeniowym. Niemniej była powszechna wśród przyszłych ofiar ludobójstwa. Samo zamieszkiwanie w Rwandzie stanowiło z ich strony akt wiary w nienaruszalność więzów rodzinnych i sąsiedzkich.

Pisząc o Rwandzie, autor śledzi drogę od pojawienia się mitohistorii – mitycznej narracji o przeszłości – do przekucia jej w zbrodnicze oskarżenia. Jej początek to niemiecka, a następnie belgijska kolonizacja. Jej prawodawcy to tzw. odkrywcy oraz kolonizatorzy i realizujący w ich szeregach własne interesy Kościół rzymskokatolicki pod wodzą białych misjonarzy[6]. Sama mitohistoria zaś to pseudonaukowa rasistowska fantasmagoria kolonialna o wrodzonej wyższości Tutsich nad Hutu i Twa. Najeźdźcom z Europy Tutsi wydawali się stosunkowo najbardziej podobni – czy też najmniej niepodobni – do ich własnego wyidealizowanego wizerunku. Zrodziło to mit o europejskim – względnie etiopskim, egipskim, arabskim – a w każdym razie zewnętrznym pochodzeniu Tutsich, postrzeganym przez białych jako bardziej prestiżowe. Na mocy inercji platońskiego standardu kanon prawdy był zespolony z kanonem dobra, jak również kanonem piękna. Następnie – w ramach misji cywilizacyjnej – cały ten pakiet epistemologiczno-etyczno-estetyczny aplikowano bez różnicy Tutsim, Hutu i Twa w procesie kontrolowanej przez Kościół kolonialnej edukacji, ciasno splecionej z ewangelizacją.

Tutsi byli w Rwandzie mniejszością (14 procent), podobnie jak Twa (1 procent). Hutu stanowili 85 procent populacji. Historia społeczna kraju w największym skrócie wyglądała w ten sposób, że w Rwandzie prekolonialnej i kolonialnej zarówno grupa dominująca, jak i grupa podporządkowana miały skład mieszany: Hutu, Tutsi, Twa. Mniejszość mniejszości Tutsich stanowiła większość grupy dominującej. Większość mniejszości Tutsich zaliczała się do grupy podporządkowanej. Na to nałożyły się rasistowskie fantasmagorie kolonialne uwewnętrznione także przez Tutsich nieuprzywilejowanych i odciskające się na emancypacyjnych manifestach Hutu, które – mimo że miały dotyczyć spraw społecznych i politycznych – operowały kategoriami biologicznymi. Panująca monarchia Tutsich straciła poparcie belgijskich kolonizatorów i Kościoła katolickiego pod koniec lat pięćdziesiątych, gdy zaczęła artykułować dążenia niepodległościowe. Ostatecznie kraj ogłosił niepodległość w 1962 r.

Trzy lata wcześniej, w 1959 r., Belgowie oraz Kościół rzymskokatolicki udzielili poparcia „rewolucji społecznej", która oznaczała proste odwrócenie stosunków dominacji ekonomicznej i politycznej na rzecz Hutu. Jej zwieńczeniem stała się proklamacja republiki „na bazie etnicznej", co zapoczątkowało exodus Tut-

[6] Prekolonialna Rwanda była krajem wojowniczym i najeźdźczym, zabijającym mężczyzn z krajów ościennych, kobiety zaś wcielającym do rwandyjskiej wspólnoty. Pod wodzą monarchii Tutsich kraj oparł się najazdom arabskim oraz nie dopuścił do eksportu niewolników.

sich, ofiar przemocy „narodowowyzwoleńczej". „W 1959 roku wyszły z kraju tłumy prześladowanych. Do Ugandy, Kenii, Tanzanii. Od tego czasu nazywa się ich «fifty-niners». Dzieckiem tamtych uchodźców jest dzisiejszy prezydent Rwandy Paul Kagame, który dorastał w Ugandzie i tam wstąpił do Rwandyjskiego Frontu Patriotycznego (RPF). Był jednym z jego liderów. Tymczasem w Rwandzie to tu, to tam dochodziło do pogromów na Tutsi. Przez ponad 30 lat władze te zabójstwa akceptowały i wspierały. W 1990 roku RPF upomniał się o swój kraj i zaatakował go od północy. Gdy już było jasne, że ofensywa dotrze do stolicy, władze Rwandy poprosiły o ratunek François Mitteranda. Francja chętnie pomogła rządowi Hutu i zrobiła desant. Kilka nie tak licznych francuskich oddziałów powstrzymało zwycięski marsz Tutsi. Kraj został podzielony na pół. Tutsi z RPF zajmowali północ […]. Dokonali wielu zbrodni na Hutu"[7].

W 1993 r., „po trzech latach wojny, władze w Kigali ugięły się pod naciskiem świata i w mieście Arusha w Tanzanii dogadały się z Rwandyjskim Frontem Patriotycznym. W Rwandzie powstał rząd tymczasowy, weszły do niego partie opozycyjne. W niedalekiej przyszłości do władzy miał zostać dopuszczony RPF. Wcześniej planowano jego integrację z armią rządową. Proces pokojowy miały nadzorować siły ONZ"[8]. Między 1990 a 1993 r. w Rwandzie „z pomocą policji i władz lokalnych zlikwidowano tysiące Tutsi. Wtedy powstała milicja Interahamwe"[9]. Prezydent Rwandy natomiast sprowadził z Chin – i tu źródła nie są zgodne – 581 tys. lub 581 tys. kilogramów maczet. „Wtedy sporządzono listy Tutsi. I tych Hutu, których podejrzewano, że nie pochwalą ostatecznego rozwiązania. Bojówkarzy z Interahamwe szkolono, jak trzymać maczety i jak ciąć karki. Ruszyło Radio Tysiąca Wzgórz (po latach ocaleni nazywają je Radiem Maczeta) i na okrągło potęgowało strach: od Ugandy idą karaluchy! idą węże! zabiorą nam ziemię! zgwałcą kobiety! wytłuką nas!"[10]. Po czym – jak w klasycznej inwersji projekcyjnej – wszystko to właśnie zrobiono Tutsim.

W kwietniu 1994 r. zestrzelono nad Kigali samolot z prezydentem Rwandy (importerem chińskich maczet) na pokładzie. Sprawcy do dzisiaj pozostają nieustaleni. Ludobójstwo Tutsich rozpoczęło się jeszcze tej samej nocy, trwało cztery miesiące i pochłonęło setki tysięcy ofiar[11]. Zgładzone zostało trzy czwarte populacji Tutsich zamieszkujących wówczas Rwandę – bez różnicy statusu społecznego, wyznania, płci i wieku. Liczbę gwałtów szacuje się na ćwierć miliona. Wśród ocalałych, którzy doświadczyli przemocy seksualnej (przeważnie są to kobiety), 70 procent zostało zarażonych wirusem HIV.

---

[7] *Święte mury arcybiskupa. Z Wojciechem Tochmanem rozmawia Lidia Ostałowska*, „Gazeta Wyborcza", dodatek „Duży Format", 18 VII 2013, s. 9.

[8] Wojciech Tochman, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec: Czarne, 2010, s. 37–38.

[9] *Ibidem*, s. 34.

[10] *Ibidem*, s. 38.

[11] Human Rights Watch podaje liczbę pół miliona zabitych. Narody Zjednoczone przyjmują liczbę 800 tys. Rząd Rwandy mówi o 1,3 mln. Por. na ten temat: Hélène Dumas, *Le génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Seuil, Paris 2014, s. 11.

Kontekst polski

Z przeprowadzonej przez Sidiego N'Diayego analizy dystansu przestrzennego i społecznego w Rwandzie przed 1994 r. wynika, że fałszywe imaginarium historyczne oraz imaginarium nienawiści nie zdołały całkowicie zdominować rzeczywistości i wyprodukować stanu faktycznego bez reszty na własny obraz i podobieństwo. Z tego względu wielu ocalałych interpretuje zbrodnicze zachowania sąsiadów jako nagły zwrot wywołany logiką sytuacji, nie zaś długotrwałym i narastającym procesem formatowania mentalnego i emocjonalnego.

W Polsce sprawa dystansu międzygrupowego przed ludobójstwem prezentowała się zgoła inaczej. Segregacji przestrzennej Żydów i chrześcijan – to słabnącej, to wzmagającej się w czasie – towarzyszyła przepaść społeczna. Przyszli sprawcy i przyszłe ofiary egzystowały w świecie wyprodukowanym przez nienawistne imaginarium chrześcijaństwa, czynne przez wieki i twórczo przetransponowane na obszar imaginarium narodowego, nie wyłączając jego odmian liberalno-postępowych. Rozmiary owej przepaści widać najlepiej na przykładzie odrzucenia spotykającego tych członków mniejszości, którzy postawili na całkowitą polonizację, ze zmianą wyznania włącznie[12]. Na tej podstawie można sobie wyobrazić położenie innych, którzy pragnęli równych praw, pozostając Żydami. Żydzi w Polsce nie mieli realnego udziału we władzy nad krajem. Sama perspektywa uczestnictwa choćby części z nich w procesie politycznym wywoływała insurekcyjną atmosferę, jak w momencie wyborów do Dumy w 1912 r. czy podczas wyborów prezydenckich w 1922 r.

Mitohistoria mająca za przedmiot Żydów nie przeszła też przez fazę ich wywyższenia na poziomie reprezentacji i od początku była tożsama ze zbrodniczym oskarżeniem, a pojawiła się wraz z chrześcijaństwem, stanowiąc immanentną część jego świętych pism oraz doktryny – z wyraźnym praktycznym pogorszeniem sytuacji w XII w., gdy narracja o Ukrzyżowaniu zaczęła być eksponowana znacznie bardziej niż narracja o Zmartwychwstaniu. W tym punkcie zabrakło być może u N'Diayego dobitniejszego zaznaczenia, że oskarżenie Żydów o mord rytualny, profanację hostii i świętych wizerunków, jak również późniejszy antysemicki mit żydokomuny to warianty źródłowego oskarżenia, oskarżenia-matrycy o bogobójstwo, czyli o zabicie Boga zarówno Nowego, jak i Starego Testamentu[13]. Pozwoliłoby to lepiej zrozumieć strukturalną rolę antysemityzmu w systemie tożsamościowym, w którym fantazmatyczny Żyd to wróg

[12] Na temat segregacji w łonie najbardziej inkluzyjnej grupy, za jaką uchodziła i do dzisiaj uchodzi inteligencja polska, zob. Helena Datner, *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa: ŻIH, 2007; Anna Landau-Czajka, *Syn będzie Lech… Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa: Neriton i IH PAN, 2006; Elżbieta Janicka, Tomasz Żukowski, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, 2016.

[13] Por. Joanna Tokarska-Bakir, *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa: W.A.B., 2008.

konstytutywny, gdyż w opozycji do niego konstytuuje się tożsamość chrześcijańskiej wspólnoty.

W wywodzie N'Diayego widać jednak dostatecznie jasno, że antysemityzm to w Polsce wzór kultury i kod komunikacji, a przede wszystkim rama determinująca stosunek dominującej większości do Żydów i wykazująca odporność na zmieniające się uwarunkowania historyczne. Nie naruszyło jej oświecenie z wynalazkiem narodu jako wspólnoty politycznej. Dowodem debaty o Żydach w okresie Sejmu Czteroletniego (1788–1792) i Sejmu Królestwa Polskiego (1818) oraz antysemicka translacja oświecenia, której liderem był ks. Stanisław Staszic, jeden z czołowych luminarzy epoki[14]. Podobnie wyrwy w murze kultury antysemickiej nie uczyniło przyznanie Żydom praw obywatelskich w 1918 r., wymuszone przez nacisk wspólnoty międzynarodowej na państwa narodowe wyłaniające się w Europie Wschodniej po upadku Austro-Węgier, Cesarstwa Niemieckiego i carskiej Rosji. Alternatywna propozycja w postaci myślenia o narodzie w kategoriach wspólnoty obywateli okazała się nader wątła. Polska lewica niepodległościowa i formacje liberalno-postępowe reprezentowały ją bez przekonania od samego zarania powersalskiej państwowości. Prawomocność przypadała pod tym względem endeckiej doktrynie polskiej większości[15].

Konceptualizacja, jaką posługuje się N'Diaye, jest ufundowana na świadomości wszystkich tych procesów. Stąd też intencjonalny – wyraźnie sproblematyzowany przez autora – brak rozgraniczenia na antyjudaizm i antysemityzm: pierwszy przednowoczesny, teologiczny; drugi nowoczesny, ideologiczny, wsparty autorytetem nauki i związany z narodzinami polityki masowej. Dla N'Diayego nie ulega wątpliwości, że drugiego nie byłoby bez pierwszego, tak jak to że drugi pierwszego nie wyparł, lecz go jedynie uzupełnił. Mało tego, w erze antyjudaizmu nie brakowało przejawów antysemityzmu w jego nowoczesnym rozumieniu – ideologicznym i politycznym, a nawet rasistowskim, jeśli zważyć na XV-wieczną hiszpańską kategorię *limpieza de sangre*. Książka N'Diayego wpisuje się pod tym względem w nurt reprezentowany przez *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique* [Geneza antysemityzmu. Esej historyczny] Julesa Isaaca czy *Legendy o krwi. Antropologia przesądu* Joanny Tokarskiej-Bakir. Skądinąd francuskie tłumaczenie dzieła antropolożki zawiera w podtytule sformułowanie *Pour une anthropologie de l'antisémitisme chrétien* [O antropologię antysemityzmu chrześcijańskiego].

---

[14] Por. Maria Janion, *Mit założycielski polskiego antysemityzmu* [w:] *eadem*, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa: W.A.B., 2009, s. 77–145.

[15] Paweł Brykczyński mówi wręcz o monopolu dyskursywnym Narodowej Demokracji: „Nawet najbardziej zaciekli wrogowie endecji czuli więc potrzebę argumentowania r ó w n i e ż [podkreślenie w oryginale – E.J.] na gruncie doktryny polskiej większości (nawet jeśli ją dezawuowali), co pokazuje niestabilność państwowej czy też liberalnej koncepcji narodu i retoryczną siłę narodowodemokratycznego dyskursu" (Paweł Brykczyński, *Gotowi na przemoc. Mord, antysemityzm i demokracja w międzywojennej Polsce*, tłum. Michał Sutowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2017, s. 163).

Istotne w książce N'Diayego jest również ujęcie opisywanych zjawisk w kategoriach kontinuum antysemickiego. W tym ujęciu nic nie dzieje się znienacka, a bieg wypadków nie stawia oporu rozumieniu. Ukazanie antysemityzmu eliminacyjnego i eksterminacyjnych fantazmatów jako normy społecznej przed 1939 r. oraz usytuowanie okupacyjnego stosunku Polaków do Żydów w ciągu między wydarzeniami przedwojennymi a sytuacją powojenną pozwala dostrzec systemowość i reprezentatywność problemu w sensie społeczno-kulturowym.

Podobieństwa

Po omówieniu różnic między Rwandą a Polską N'Diaye porównuje obecne tu i tam nienawistne imaginaria. W odniesieniu do Rwandy chodzi o moment, gdy pozytywna reprezentacja Tutsich – zachowując esencjalistyczny charakter – zostaje opatrzona znakiem ujemnym. Podobieństwo przypadków Polski i Rwandy niejednokrotnie osiąga wówczas pułap identyczności. Tutsi – z przypisanym im zewnętrznym, obcym rodowodem – okazują się gośćmi nie dość wdzięcznymi za dobrodziejstwa gościny. Winni są dominacji. Tu kłania się znane z dyskursu antysemickiego pojęcie nadreprezentacji[16] oraz nadewaluacja wyrażająca się w przekonaniu, że mimo stałego pozbywania się ich z kraju Tutsi na pewno stanowią więcej niż statystyczne 14 procent ludności. Następnie są Tutsi winni eksploatacji ekonomicznej Hutu i Twa w handlu, na rynku pracy i na rynku nieruchomości – wszystko ujęte w porzekadła do złudzenia przypominające polskie „Wasze ulice, nasze kamienice". Jest nawet spisek Tutsich czynny poza granicami Rwandy i dążący do obalenia zdobyczy rewolucji Hutu z 1959 r., zwanej społeczną, lecz definiowanej jako rewolucja narodowa i narodowowyzwoleńcza – co jest bliskie refleksji Henryka Grynberga, który pisał o polskim antysemityzmie jako ideologii narodowowyzwoleńczej. Taki uzus antysemityzmu narzuca zresztą mit Judeopolonii, czyli nowoczesny wariant mitu *Paradisus Iudaeorum* opisanego w XVII-wiecznym pamflecie. Przestępstwa z nienawiści mogą być dzięki temu racjonalizowane jako samoobrona konieczna.

To, co Tutsi realnie i rzekomo robią, oraz to, czego rzekomo i realnie nie robią, wynika z tego, kim są. A są oni Tutsi. I nie mogą przestać nimi być. Na podobieństwo polskiego „Żyd zawsze pozostanie Żydem" w Rwandzie można usłyszeć: „Tutsi zawsze pozostanie Tutsi". Krąży też ostrzeżenie: „Małe węża jest wężem" – to o Tutsich, ale bliźniaczo podobne do spotykanej w Polsce metody radzenia sobie z zabijaniem żydowskich dzieci. Esencjalizm to porządek wyrażający się w wyobrażeniach biologicznych, a więc w reprezentacji ciała. Tu i tam argumentem stają się nosy oraz „dobry" lub „zły wygląd". Rola strategicz-

[16] „Nadreprezentacja" to pojęcie statystyczne, które stało się znakiem dyskursu antysemickiego, przydając mu sztafażu naukowości. Nie było ono stosowane do opisu pozycji grupy dominującej (np. wśród posiadaczy ziemskich lub kadry naukowej, w administracji państwowej czy wojsku etc.). „Kwestia nadreprezentacji" to integralna część „kwestii żydowskiej".

na przypada reprezentacji ciała tzw. kobiet wroga. Jego wizerunek – ów ciała portret zbiorowy – jest rozpięty między biegunami atrakcji i repulsji. Jest ono piękne, a jednocześnie stanowi siedlisko zepsucia. Kusi, pozostając niedostępne. Zdradzieckie, rozmnaża się na potęgę. „Kobiety Tutsich" są konstruowane jako jedno z najskuteczniejszych narzędzi zniewolenia Hutu w sposób, jaki na gruncie kultury polskiej opisuje antysemicki mit Esterki[17] oraz mit żony i/lub matki Żydówki[18] – przed wojną tzw. przechrzty, po wojnie komunistki, dzisiaj tzw. resortowej córki.

N'Diaye słusznie zauważa, że sprawa reprezentacji tzw. żydowskiego ciała jest słabo sproblematyzowana w historiografii zagłady Żydów w Polsce. Świadczy to jednak o przyjmowanych dotychczas perspektywach badawczych, nie zaś o nieobecności lub pomniejszej roli cielesnych wyobrażeń. Jak chodzi o fantazmat pięknej Żydówki, jego wariantem jest wszak mityczna figura Esterki powołana do istnienia przez funkcjonariusza Kościoła katolickiego i wprost szaleńczo odtąd popularna. Niejedno dałoby się wyczytać również z filmów *Shoah* Claude'a Lanzmanna (1985) czy *Bełżec* Guillaume'a Moscovitza (2005). Z poznawczego punktu widzenia można ponadto żałować, że autor nie wspomina o rozpowszechnionym w Polsce i Rwandzie przekonaniu, iż „kobiety Żydów" i „kobiety Tutsich" mają genitalia skonstruowane odmiennie od genitaliów „naszych kobiet". Wydaje się też, że wątek tego, co pozornie nieznaczące społecznie (*insignifiances sociales*) – wraz z pytaniem, z czyjego punktu widzenia owe *insignifiances* są kwalifikowane jako takie – mógł był zostać omówiony osobno i szerzej.

W pełni została natomiast oddana ranga nienawistnych wyobrażeń, które N'Diaye – powołując się na Krystynę Kersten – opatruje mianem społecznego dynamitu[19]. Wśród dyskwalifikujących ofiary fantazmatów o zbrodniczym potencjale nie brakuje wampiryzmu/kanibalizmu. W odniesieniu do Żydów było to oskarżenie ugruntowane teologicznie i rozpowszechnione w całym chrześcijańskim świecie. W odniesieniu do Tutsich nie, lecz może ma w tym wypadku znaczenie to, że zostało ono sformułowane przez wyznawców religii z silnie eksponowanym kanibalistycznym komponentem, czyli chrześcijaństwa. Fantazmatycznej kumulacji dopełnia animalizacja (Żydzi jako pijawki, szczury czy – zbiorowy niejako – pająk lub wąż; Tutsi jako karaluchy, szarańcza, szczury i węże).

[17] Por. Chone Shmeruk, *The Esterke Story in Yiddish and Polish Literature: A Case Study in the Mutual Relations of Two Cultural Traditions*, tłum. Paul Glikson, tłum. z języka polskiego Jerzy Michałowicz, Jerusalem: Zalman Shazar Center for the Furtherance of the Study of Jewish History, 1985.

[18] Por. Jadwiga Maurer, *„Z matki obcej…" Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Londyn: Polska Fundacja Kultura, 1990; Irena Grudzińska-Gross, *Podejrzane pochodzenie jako kategoria kultury polskiej* [w:] *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, red. Maria Janion, Claudia Snochowska-Gonzalez, Kazimierza Szczuka, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2004, s. 98–109.

[19] Por. Krystyna Kersten, *Polacy, Żydzi, komunizm. Anatomia półprawd 1939–68*, Warszawa: NOW-a, 1992, s. 130.

Żydzi i Tutsi są naturalizowani jako organizmy pasożytnicze, kosmopolityczne (w odróżnieniu od endemicznych) i rozpięci między biegunem diabolizacji a namiętnościami sanitarno-epidemiologicznymi jako brud i śmieci.

N'Diaye pokazuje, że performatywne właściwości dyskursu zaczynają się na długo, zanim dyskurs przerodzi się w praktyki społeczne. Chodzi mu mianowicie o performatywne własności dyskursu jako – by posłużyć się określeniem Tadeusza Kantora – machiny aneantyzującej: odrealniającej i unicestwiającej swój obiekt, zastępującej go bez reszty nienawistną reprezentacją. Funkcję – a i kwintesencję – tego procesu ujęła Maria Janion w analizie sytuacji Żydów w przedwojennej Polsce: „Gdy się go [Żyda] odczłowieczy, zdehumanizuje, upluskwi, stanie się nie tylko «obcy», ale i z d a t n y d o u ś m i e r c e n i a [podkreślenie w oryginale – E.J.]"[20].

Po rozbiorze dyskursu Sidi N'Diaye dokonuje oglądu wyprodukowanych przez dyskurs praktyk społecznych, które produkują z kolei nową – jak najbardziej fizykalną – rzeczywistość. Nienawistne imaginaria nie są już wówczas projektowane na ofiary, lecz wcielane w ich ciała i wyciskane na nich jak pieczęć. Dotyczy to zresztą również tego, co traktowane jest jako *pars pro toto* czy też przedłużenie ciała. Autor odnotowuje męczeństwo zwierząt Tutsich zakwalifikowanych jako Tutsi na takiej zasadzie, na jakiej za Żyda został uznany kanarek Korczaka. N'Diaye dokonuje syntetycznego przeglądu stylów upokorzenia, rodzajów tortur, sposobów okaleczania, metod zabijania. Poczytne miejsce w jego analizie zajmuje rabunek dokonywany na (jeszcze) żywych oraz (już) martwych, a także traktowanie martwych ciał. Mamy bowiem do czynienia ze światem, w którym – jak pisze autor – „śmierć nie wystarcza" (s. 114).

Dyskurs przegląda się w praktykach społecznych i na odwrót. Animalizacja teoretyczna prowadzi do animalizacji praktycznej – przeżywanej w ten sposób również przez ofiary, o czym świadczą cytowane przez N'Diayego świadectwa z obu krajów. Tu i tam pochodną animalizacji jest doświadczanie rzeczywistości przez sprawców i ofiary w kategoriach uniwersum myśliwskiego. Tu i tam ofiary niejednokrotnie wyrażają zazdrość wobec zwierząt z urodzenia jako tych, które żyją na wolności i mają możliwość ucieczki. Z punktu widzenia ofiar – i niejednokrotnie ku ich ubolewaniu – kondycja ludzka nie jest czymś, co można w pełni utracić, kondycja zwierzęca zaś nie jest czymś, co można w pełni zyskać. Pozostaje faza nieliminalna (nieprzejściowa) nieredukowalnej tożsamości: bycie Tutsim lub Żydem. Bez zrównywania jednej nienawiści z drugą warto wspomnieć w tym miejscu słowa Marii Janion o antysemityzmie produkującym tożsamość ostateczną: „przed ową «ostateczną tożsamością» nie było ucieczki – ani przez odstąpienie od swej religii czy kultury, ani przez emigrację, ani przez okup. Była tylko śmierć"[21].

[20] Maria Janion, *Spór o antysemityzm. Sprzeczności, wątpliwości i pytania* [w:] *eadem*, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa: Sic!, 2000, s. 139.

[21] *Ibidem*, s. 163–164.

Książka N'Diayego zawiera również zwięzłą, a zarazem wszechstronną lekturę systematycznego gwałtu kwalifikowanego w prawie międzynarodowym jako zbrodnia wojenna bądź jako zbrodnia przeciw ludzkości, gdy jest on częścią skoordynowanego ataku przeciwko danej populacji. Międzynarodowy Trybunał ds. Rwandy natomiast skodyfikował zasady kryminalizacji gwałtu w jego aspekcie ludobójczym (*viol-génocide*). N'Diaye omawia fizyczne konsekwencje gwałtu (od ciąży i zakażenia wirusem HIV przez trwałe okaleczenia po śmierć) i jego nieodwracalne skutki psychiczne, rozumiane – za Françoise Héritier – jako morderstwo z premedytacją na tożsamości ofiary (*meurtre identitaire*). Jednocześnie zaś ukazuje systematyczny gwałt jako praktykę symboliczną. Wykładnia prawna i perspektywa rozumiejąca – obejmujące dorobek krytyki feministycznej – nie stanowią dla N'Diayego alternatywnej szkoły interpretacji, lecz elementarny standard humanistyki i nauk społecznych. To ważna lekcja w kontekście dominującej w Polsce kultury patriarchalnej, która naturalizuje gwałt – także gwałt wojenny – jako przejaw potrzeby fizjologicznej. Mam tu na myśli między innymi stanowisko zaprezentowane przez jednego z najwybitniejszych historyków młodszego pokolenia, Marcina Zarembę, w książce *Wielka trwoga*[22], która spotkała się z uznaniem środowiska i czytelniczym sukcesem, nieopatrzonymi żadnym zastrzeżeniem. Tu znowu mamy do czynienia z problemem reprezentatywnym i systemowym – w sensie kulturowym.

Po ludobójstwie. Pytanie o zmianę społeczno-kulturową

W ostatnim rozdziale swojej książki Sidi N'Diaye zastanawia się nad sposobami rekonfiguracji struktur mentalnych w Rwandzie i Polsce po ludobójstwie. Pytanie dotyczy możliwości powołania nowego imaginarium i w konsekwencji zawarcia umowy społecznej między grupami, które oddziela przepaść, a które zmuszone są koegzystować. Tyle tylko – chciałoby się dodać – że większość Żydów polskich, którzy przeżyli Zagładę, prędzej czy później i w różnych okolicznościach, ale z owego przymusu koegzystencji jednak zrezygnowała. Konieczność stawienia czoła antysemickiej przeszłości i teraźniejszości – dostrzegana przez elity władzy i jej popleczników wśród radykalnej inteligencji lewicowej tuż po zakończeniu wojny – pojawiła się w polskim horyzoncie ponownie po

[22] „Odpowiedzi o przyczyny masowych gwałtów […] może być kilka. Najbardziej prozaiczna: żołnierze Armii Czerwonej, w przeciwieństwie do Niemców czy Anglosasów, nie dostawali urlopów, więc najczęściej kilka lat nie widywali żon. Ponadto przez kobiety krajów wyzwalanych byli postrzegani inaczej niż Anglicy, Amerykanie czy Polacy, mówiąc oględnie – jako mało atrakcyjni, a mówiąc wprost – jako prymitywni i chamscy. […] [O]bywatele Związku Radzieckiego rzadko mogli liczyć na wojenny romans. […] Odpowiedź może też być bardziej wysublimowana. Podsuwa ją freudyzm. Seksualne niezaspokojenie milionów radzieckich mężczyzn mogło mieć podłoże neurotyczne, wynikać z wcześniejszego stłumienia wszelkiego erotyzmu w oficjalnej stalinowskiej kulturze" (Marcin Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków: Znak i ISP PAN, 2012, s. 171).

odzyskaniu niepodległości w 1989 r. i ponownie jako wymóg zewnętrzny wraz z perspektywą akcesji do struktur euroatlantyckich (NATO) i europejskich (UE). Rzecz zinterpretowano jako kwestię wizerunku, nie zaś jako imperatyw rewizji kultury dominującej i faktycznej zmiany społecznej. W Rwandzie natomiast opanowanie rasistowskiej nienawiści jest warunkiem elementarnego funkcjonowania i być może w ogóle istnienia kraju.

W tym punkcie namysłu Sidiego N'Diayego dwukrotnie pojawia się oznajmienie, które można zrozumieć jako deklarację zawieszenia kompetencji krytycznej. Cytuję: „Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że niniejszy rozdział nie zawiera krytyki polityk pamięci i pracy upamiętniania w Rwandzie i Polsce. Mój wywód ogranicza się do przywołania tego, co dzisiaj w Rwandzie i Polsce przyczynia się lub może się przyczynić do odnowy więzi – różnej, rzecz jasna – między Tutsi, Hutu, Twa z jednej strony, z drugiej zaś między Polakami a Żydami" (s. 138). Na sąsiedniej stronie natomiast, odwołując się do kategorii fetyszu politycznego (Bourdieu), N'Diaye zaznacza, że używa jej w sensie „dostosowanym" czy „uściślonym", „pozbawionym potencjału krytycznego" (dosłownie: „Pour reprendere, en la réajustant et en la déchargeant de sa dimension critique, la formule de Pierre Bourdieu", s. 139). Imperatyw krytyczny jest imperatywem krytyki nie tylko przedmiotu opisu, lecz także opisu przedmiotu. Z tego względu wraz z jego – imperatywu krytycznego – zawieszeniem górę bierze to, co Michel Foucault nazywał wiedzą-władzą, czyli wpisane w wiedzę stosunki dominacji. Nie da się oddzielić opisu zjawisk od ich rozumienia, a imperatyw krytyczny to *differentia specifica*, jeśli nie warunek możliwości humanistyki i nauk społecznych. Reżim prawdy, jeśli nie jest sproblematyzowany, staje się opresją. Doprawdy trudno pojąć nagły zwrot dokonany przez N'Diayego, zwłaszcza że jego konsekwencje nie służą jakości wywodu utrzymywanego wcześniej na wyrównanym wysokim poziomie.

W odniesieniu do Rwandy autor opisuje zastosowane w tym kraju doraźne środki pierwszej potrzeby, takie jak formalnoprawny zakaz używania etnonimów, wprowadzony w 2001 r. W latach trzydziestych XX w. belgijska administracja kolonialna wprowadziła dowody tożsamości z wyszczególnioną „rasą": Hutu, Tutsi, Twa. Obecnie zarówno w dokumentach, jak i dyskursie publicznym zamiast Tutsi, Hutu i Twa istnieją wyłącznie obywatele Rwandy, Rwandyjki i Rwandyjczycy. Skutkuje to więc również pomijaniem tożsamości sprawców. Priorytetem jest bowiem pokój społeczny, choćby i wymuszony. Gdyby rzecz się zatrzymywała, mielibyśmy do czynienia ze zjawiskiem zbliżonym do tego, co Aleida Assmann określiła mianem zapominania dialogowego[23]. Byłby to rodzaj pragmatycznego kontrolowania ekspresji doświadczenia, który Assmann nazywa kompromisowym, jeśli nie konsensualnym paktem milczenia – niesłusznie,

[23] Aleida Assmann, *From Collective Violence to a Common Future: Four Models for Dealing with a Traumatic Past* [w:] *Justice and Memory: Confronting Traumatic Pasts. An International Comparison*, red. Ruth Wodak, Gertraud Auer Borea, Wien: Passagen Verlag, 2009, s. 31–48.

trudno bowiem dostrzec kompromis i konsensus, gdzie interes wszystkich, choćby i słuszny, jest realizowany kosztem tylko jednej strony. (Assmann fałszywie idealizuje w tym miejscu tużpowojenny model niemiecki, przełamany dopiero w 1968 r.). Rzecz nie zatrzymuje się jednak w tym punkcie, gdyż przemilczaniu tożsamości sprawców w oficjalnym języku państwowym towarzyszy wskazanie sprawcy dozwolonego – zewnętrznego, obcego Rwandzie i narodowi rwandyjskiemu, wrogiego esencji rwandyjskości. Sprawcą tym jest dziedzictwo europejskie. Zagrożony taką definicją Kościół rzymskokatolicki – docierający tam, gdzie państwo nie dociera – jako sprawcę właściwego wskazuje zaś szatana, co i dla ofiar, i dla całego społeczeństwa ma rozległe praktyczne konsekwencje. W książce N'Diayego zdecydowanie zabrakło w tym punkcie choćby szkicowej analizy warunków i stawek „pokoju i pojednania", która to zbitka pojęciowa pojawia się w wywodzie autora raz za razem, zawsze bez cudzysłowu.

Podobnie w odniesieniu do współczesnej Polski N'Diaye używa takich pojęć, jak dialog czy tolerancja, incydentalnie wprawdzie i na zasadzie zapożyczenia, wszelako bez analitycznego odniesienia się do nich i ukazania, jak dalece zakłamują one rzeczywistość przeszłą i teraźniejszą, nie pozwalając opisać cechujących ją dominacji i podporządkowania oraz wykluczenia i przemocy, a w konsekwencji również zaprojektować odmiennej rzeczywistości przyszłej. O dialogu, pojednaniu, tolerancji, a nawet odrodzeniu kultury żydowskiej czytamy nie jako o konstruktach pojęciowych, lecz rzeczach samych w sobie. Kto powołał te kategorie, do kogo są adresowane, jakie są ich warunki brzegowe, jakie zasady konstrukcyjne i mechanizmy funkcjonowania, jakie stawki symboliczne i niesymboliczne, tzn. czyje interesy obsługują – te pytania nie zostały przez autora nawet zasygnalizowane.

Jednocześnie przytaczane w książce analizy i argumenty krytyczne nie doczekały się odpowiedzi, która świadczyłaby o ich poważnym potraktowaniu. Na przykład gruntownie udokumentowanym i alarmistycznym wypowiedziom Heleny Datner na temat Muzeum Historii Żydów Polskich w Warszawie przeciwstawione zostało to, że MHŻP spotkało się z jednomyślnym uznaniem międzynarodowym. Dodatkowo wspiera tę konstatację wyliczenie, kto i ile milionów euro zainwestował w muzealne przedsięwzięcie. Wyliczeniu nie towarzyszy jednak autorski komentarz. Nie ma więc podstaw sądzić, że pełni ono funkcję krytycznego wytłumaczenia wzmiankowanej jednomyślności presją kapitalizmu („Sponsor płaci, sponsor wymaga"), przed którą musi ustąpić zarówno nauka, jak i prawo do rzetelnej edukacji. Autor wykazał w swojej pracy dowodnie, że stawką wzorów kultury nie są pieniądze. Rola pieniędzy jest zawsze rolą wtórną. Dlaczego zatem uciekł się do argumentu finansowego oraz dowodu z jednomyślności będącego odmianą dowodu z autorytetu, i to w sytuacji, gdy dla umysłu krytycznego trudno o konstrukt bardziej podejrzany niż jednomyślność właśnie?

Tak czy inaczej N'Diaye zrobił to, płacąc najwyższą intelektualną cenę w postaci ochrony stosunków dominacji oraz wyprodukowania niezrozumienia. Nie-

zrozumienie dotyczy np. upadku liberalnej demokracji w Polsce i zjawisk towarzyszących temu procesowi, takich jak kampania nienawiści wobec uchodźców, erupcja antysemityzmu, nagonka na Jana Tomasza Grossa, a także atak urzędników państwa polskiego na samego Sidiego N'Diayego. Chodzi tu o usiłowania podjęte przez ambasadę Polski w Waszyngtonie, których celem było storpedowanie jego planów badawczych metodą nacisków dyplomatycznych na United States Holocaust Memorial Museum w Waszyngtonie, gdzie przebywał na stypendium[24]. Wyprodukowanie w tym punkcie wrażenia gwałtownego zerwania nazywam produkcją niezrozumienia właśnie. Niezrozumienia sproblematyzowanego jako „totalne zaskoczenie" i „nieświadomość świadomych" przez Jana Tomasza Grossa w książce *Strach* z 2006 r. (wyd. polskie 2008).

Wiedza Sidiego N'Diayego na temat Polski i Rwandy po ludobójstwie jest dokładna. Autor ma świadomość instrumentalizacji figury Sprawiedliwych w dziele zaprzeczania polskiemu antysemityzmowi i udziałowi w Zagładzie. Rzecz datuje się od 1946 r., kiedy to polscy katolicy postępowi skupieni wokół „Tygodnika Powszechnego" posłużyli się Sprawiedliwymi jako tarczą przeciwko wiedzy niesionej przez pogrom kielecki. N'Diaye nadmienia o istnieniu w Polsce i za granicą ruchu protestu przeciwko budowie pomnika tzw. polskich Sprawiedliwych w sercu dawnego getta warszawskiego. Wylicza jego argumenty (przedstawianie wyjątku jako reguły w miejscu, gdzie Żydzi nie tylko żyli i umierali w całkowitym opuszczeniu, lecz także tam gdzie nadal spoczywają ich szczątki). Jednocześnie zaś wspomina o protestach ocalałych przeciwko kultowi Sprawiedliwych w Rwandzie – o wiele lepiej słyszalnych niż w Polsce, gdzie wypowiadane są z rzadka, zazwyczaj pokątnie i z zastrzeżeniem anonimowości.

W Rwandzie zbrodnia jest o wiele świeższej daty, a i Tutsi są liczniej w kraju obecni. Do protestów przeciwko kultowi Sprawiedliwych dochodzi tam nie dlatego, że podczas ludobójstwa nie było przypadków pomocy dla mordowanych, ale dlatego że niekoniecznie towarzyszyły im cenzuralne motywacje i takież okoliczności. Cenzuralnych przypadków pomocy naliczono 271. Skala wyzysku materialnego i seksualnego towarzysząca nie tylko zbrodni, lecz także pomaganiu (tu motyw kryjówki jako więzienia seksualnego), została bowiem w Rwandzie o wiele lepiej wyartykułowana, a w konsekwencji również opisana i przebadana. Pomoc i przemoc okazały się tak ciasno ze sobą splecione, a niejednokrotnie tożsame, że nie ma się czym chwalić. Zarazem Tutsi ratujący Tutsich nie piszą się w rejestr podobnie jak Żydzi ratujący Żydów w Polsce okupowanej przez Trzecią

[24] Por. List radcy ambasady Sławomira Zagórskiego *in extenso* w: Elżbieta Janicka, *L'innocence retrouvée. L'affaire Gross comme produit de la politique historique de l'État polonais depuis 2004*, strona internetowa École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) 2017, s. 33, https://www.ehess.fr/fr/%C2%AB-politique-historique-%C2%BB-gouvernement-polonais-et-laffaire-gross. Sama praktyka jest zresztą dawniejsza. Głośnym echem odbiła się interwencja nowojorskiej konsul Ewy Junczyk-Ziomeckiej, wywołana konferencją na Princeton University w 2010 r. (por. Benjamin Frommer, *The Holocaust in Occupied Poland, Then and Now*, „East European Politics and Societies", sierpień 2011, t. 25, nr 3, s. 575–580).

Rzeszę. I jedni, i drudzy – uwzględniając *Mischlinge* uznawanych za Tutsi i Żydów – znacznie poprawiliby statystykę ofiarności i skuteczności.

Trudno zatem zrozumieć, dlaczego autor nie poddaje analizie cytowanych głosów organizacji żydowskich działających w Polsce, które składają hołdy Sprawiedliwym przy okazji rocznic a to pogromu w Kielcach (1996), a to wyzwolenia Auschwitz (2015). Bez komentarza pozostawiona została na przykład wypowiedź Szymona Szurmieja: „Musimy nauczyć się inaczej myśleć o relacjach polsko-żydowskich […]. Antysemityzm to także antypolonizm" (s. 151). Nie została nazwana również importowana z USA narracja o odrodzeniu życia żydowskiego, którego śmierci winne były „dwa totalitaryzmy". Narracja obecna w cytowanej – lecz niesproblematyzowanej – wypowiedzi naczelnego rabina Polski. Tymczasem, pomijając istnienie i rolę polskiego antysemityzmu w czasie Zagłady oraz po Zagładzie, opowieść ta pełni funkcję certyfikatu moralności wystawianego Polsce i Narodowi Polskiemu. Problematyzacji nie doczekały się zatem zarówno żydowskie strategie sublokatorskie, jak i brak głosu, który nazywałby się żydowskim i przemawiał z pozycji równych praw. A są to wszystko zjawiska świadczące o braku zmiany społeczno-kulturowej, o której N'Diaye pisze jako o rzeczy dokonanej – dosłownie: „le Rwanda et la Pologne ont changé" (s. 25).

Niedostatek podejścia rozumiejącego sprawił ponadto usunięcie z pola widzenia strategii polskiej władzy państwowej, którą można by nazwać „dyplomatyka i łowy". Polega ona na składaniu za granicą poprawnych – czy pseudopoprawnych – deklaracji przy równoczesnym stosowaniu strategii rasistowskiej nienawiści w polityce wewnętrznej. Przykładem cytowana przez N'Diayego wypowiedź Lecha Wałęsy („Pomagaliśmy, ileśmy tylko mogli"[25]) wygłoszona w Izraelu w tym samym 1991 r., w którym – posługując się antysemicką insynuacją – zasugerował on, że jego rywal w kampanii prezydenckiej mógłby być Żydem. Fakt, że konkurent Wałęsy bez słowa protestu zaakceptował kategorie zaproponowane przez Wałęsę i wylegitymował się świadectwami chrztu sięgającymi XV w., ugruntował bezalternatywność etniczno-religijnego rozumienia wspólnoty i narodowo-radykalnej *praxis*, niezależnej od konstytucyjnych definicji narodu jako wspólnoty obywateli. Strategia „dyplomatyka i łowy" kierowała również postępowaniem prezydentów Lecha Kaczyńskiego i Bronisława Komorowskiego. Obaj oni – zachowując pozory w polityce międzynarodowej – w polityce wewnętrznej legitymizowali kult antysemickiego podziemia antykomunistycznego, do prawnej rehabilitacji morderców skazanych na podstawie Kodeksu karnego za zbrodnie pospolite włącznie, co nastąpiło za prezydentury tego drugiego[26].

Sidi N'Diaye pominął wreszcie polski wkład w renegocjację europejskiego kompromisu pamięciowego i forsowanie zrównania nazizmu z komunizmem,

[25] Por. *Address of the President of Poland, Lech Walesa, to the Knesset Plenum, Jerusalem, May 20th, 1991*, https://knesset.gov.il/…/speech_walesa_1991_eng.pdf.

[26] Bogdan Wróblewski, *Na zbiorowej rehabilitacji*, „Gazeta Wyborcza", 4–5 V 2013, s. 3.

w tym tzw. teorii dwóch ludobójstw (*double genocide theory*), której słabo ukrywanym motywem była relatywizacja zbrodni popełnionych na Żydach w Europie Wschodniej przez przedstawicieli i przedstawicielki populacji tytularnych[27]. Skądinąd również Rwanda ma swoją teorię dwóch ludobójstw, która jednak w międzynarodowej literaturze przedmiotu i rwandyjskiej debacie publicznej jest jednoznacznie traktowana jako negacjonizm. Tu wszakże mamy do czynienia z międzynarodową nauką o nieskrępowanym potencjale krytycznym i rwandyjską debatą publiczną kontrolowaną przez władzę, a więc nieodzwierciedlającą poglądów większości społeczeństwa[28].

Efraim Zuroff wylicza sześć warunków zmiany społeczno-kulturowej po ludobójstwie. Są to: przyznanie się do winy, upamiętnienie ofiar (w tym punkcie jako warunek konieczny dodałabym: z uwzględnieniem tożsamości sprawców), ściganie lokalnych przestępców jeszcze niepostawionych przed sądem, dokumentacja, edukacja (w tym edukacja na temat Zagłady i rewizja podręczników historii), zwrot mienia[29]. „Jeżeli jest coś, co można wywnioskować z wypadków ostatnich dwudziestu pięciu lat, to fakt, że kiedy przychodzi do spojrzenia prosto w oczy Holokaustowi w postkomunistycznej Europie Wschodniej, nikt nie wykracza poza puste słowa"[30].

W Polsce skończyło się na jednorazowym akcie uznania polskiego udziału w Zagładzie, któremu przeciwstawiono politykę historyczną opartą na historii alternatywnej. Upamiętnienie ofiar przechodzi regres. Napis na pomniku w Jedwabnem nie zmienił się od 2001 r., na polu prochów w Treblince odrestaurowano natomiast kamień z napisem „Jedwabne", sugerujący, że to w komorach gazowych Treblinki zginęli Żydzi Jedwabnego. Ściganie przestępców nie zostało wdrożone. Prokurator Instytutu Pamięci Narodowej Radosław Ignatiew wyrażał gotowość do poprowadzenia sprawy mordów na Żydach w Radziłowie i Bzurach, ale IPN od planowanych śledztw odstąpił na długo przed ostatnią zmianą władzy. Dokumentacja antysemityzmu i Zagłady w Polsce – w tym nauka bada-

[27] Por. *Le Passé au présent. Gisements mémoriels et actions historicisantes en Europe centrale et orientale*, red. Georges Mink, Pascal Bonnard, Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2010; Yitzhak Arad, *La réécriture de la Shoah en Lituanie d'après les sources lituaniennes*, „Revue d'Histoire de la Shoah", lipiec–grudzień 2012, nr 197, s. 607–660.

[28] „W sierpniu 2010 roku prezydent Paul Kagame został wybrany na kolejną, siedmioletnią kadencję (zdobył 93 procent głosów). Tuż przed wyborami organizacja Reporterzy bez Granic zaapelowała do Unii Europejskiej o wstrzymanie pomocy dla Rwandy w związku z powtarzającymi się tam aresztowaniami dziennikarzy, zamykaniem niezależnych gazet i blokowaniem stron internetowych zawierających treści nieprzychylne władzy. Światowi obserwatorzy odnotowali, że w okresie poprzedzającym wybory kilku krytyków prezydenta – polityków i dziennikarzy – zostało zabitych przez nieznanych sprawców" (Tochman, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, s. 33).

[29] Efraim Zuroff, *Litwa i Holokaust* [w:] Rūta Vanagaitė, Efraim Zuroff, *Nasi. Podróżując z wrogiem*, tłum. Krzysztof Mazurek, Warszawa: Czarna Owca, 2017, s. 296.

[30] *Ibidem*, s. 297.

jąca oba te zagadnienia – rozwija się imponująco, wszelako wśród coraz większych trudności i bez wpływu na edukację[31]. Mało tego, w dziedzinie edukacji nastąpił potężny regres[32]. Placówka edukacyjna uchodząca za „żydowskie muzeum" stosuje cenzurę, rehabilituje nieaktualne ustalenia, szerzy antysemickie fantazmaty[33]. Zwrot mienia dokonał się sumarycznie. Sprawy materialne natury zasadniczej pozostają nierozwiązane.

Z poznawczego punktu widzenia wart odnotowania i interpretacji był, jak sądzę, splot między oboma krajami. Polska recepcja postawy papieża Jana Pawła II wobec ewangelizacji Rwandy i ludobójstwa tamże[34]. Postawa polskiego wymiaru sprawiedliwości wobec obywateli polskich uwikłanych w sprawy rwandyjskie, czyli to, że nie odbyło się żadne śledztwo w tej sprawie (na miejscu podczas ludobójstwa byli obecni polscy misjonarze). Wreszcie brak debaty na temat Henryka Hosera, wysokiego funkcjonariusza Kościoła katolickiego, który wyjechał z Rwandy przed ludobójstwem w ślad za nuncjuszem apostolskim i wrócił tam po zakończeniu mordów. Wcześniej zaś spędził w Rwandzie 21 lat, stanowiąc część establishmentu tego państwa[35]. Po osiedleniu się w Polsce natomiast nie tylko awansował w kościelnej hierarchii, lecz także wniósł znaczący wkład w szerzenie antysemityzmu i innych nienawistnych uprzedzeń, by wspo-

[31] Por. raport o podręcznikach szkolnych: *Antysemityzm nie jest poglądem. Podręcznik dla edukatorów i edukatorek*, red. Anna Makówka-Kwapisiewicz, konsultacja merytoryczna Helena Datner, Kraków: Stowarzyszenie Żydowskie Czulent, 2016.

[32] Por. Robert Szuchta, *Czy zmiany programowe nauczania historii w polskiej szkole uwzględniają debaty historyczne? Refleksje na marginesie obrazu Zagłady w podręcznikach do nauczania historii*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały" 2015, nr 11, s. 607–632; Marta Witkowska, „Społeczne reprezentacje historii stosunków polsko-żydowskich oraz Holokaustu. Rola edukacji szkolnej na tle emocji, postaw i kontaktu międzygrupowego", niepublikowana praca magisterska obroniona w 2014 r. na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego (http://otwarta.org/wp-content/uploads/2014/07/Marta-Witkowska-esej.pdf).

[33] Całkowicie nie zgadzam się ze stwierdzeniem autora: „W Warszawie Muzeum Historii Żydów Polskich […] jest z całą pewnością konkretnym świadectwem pracy, którą wykonują dzisiaj polskie władze i wspólnota żydowska na rzecz radykalnej zmiany społecznych reprezentacji i stosunków społecznych" (s. 154). Mało tego, uważam, że MHŻP świadczy o czymś dokładnie przeciwnym (por. Elżbieta Janicka, *The Embassy of Poland in Poland: The Polin Myth in the Museum of the History of Polish Jews (MHPJ) as Narrative Pattern and Model of Minority-Majority Relations*, tłum. Katrin Stoll, Jakub Ozimek, „Studia Litteraria et Historica" 2016, nr 5, s. 1–76, DOI: 10.11649/slh.2016.003).

[34] Por. Wojciech Tochman, *Niesłyszalny głos papieża*, „Gazeta Wyborcza", dodatek „Duży Format", 20–21 VII 2013, s. 32.

[35] Wojciech Tochman o pytaniach, które zadawał abp. Henrykowi Hoserowi osobiście i na piśmie: „Dotyczyły postawy Kościoła katolickiego przed ludobójstwem, w jego trakcie i po nim. A także roli, jaką odegrał arcybiskup. «Co księdzu wiadomo o ukrywaniu przez Watykan duchownych ludobójców? Czy ksiądz arcybiskup pomagał w ich ewakuacji z Rwandy?», i dziewięć innych pytań. Do dziś nie znamy odpowiedzi. […] W Rwandzie […] spotkałem wielu polskich misjonarzy, którzy są antysemitami i rasistami. Pogardliwe dowcipy, nie tylko w stosunku do Afrykanów, ale i do kobiet, nie schodzą im z ust" (*Święte mury arcybiskupa*…, s. 8).

mnieć sprawę ks. Wojciecha Lemańskiego czy mowę nienawiści, jaką arcybiskup posługiwał się w stosunku do beneficjentek i beneficjentów metody *in vitro*[36].

O ile z odpowiedzialnością prawną poszczególnych funkcjonariuszy i funkcjonariuszek Kościoła w wypadku zbrodni na Tutsich nie jest zupełnie najgorzej, o tyle Kościół jako instytucja ani w Rwandzie, ani w Polsce nie został pociągnięty do odpowiedzialności ani moralnej, ani materialnej. Nie utracił wpływów w społeczeństwie. W Polsce po 1989 roku religii dominującej i Kościołowi instytucjonalnemu nadano wręcz uprzywilejowaną rolę w państwie. W Rwandzie dodatkowo Kościół powiększa cierpienia ofiar, chroniąc sprawców oraz wkraczając z egzorcyzmami tam, gdzie ofiarom potrzebna jest pomoc. Zważywszy upływ czasu, rozkwit egzorcyzmów i permanentny kryzys rwandyjskiej psychologii, psychiatrii i psychoanalizy, to nie siła wyższa – od 1994 roku było dość czasu, by z rozwoju owych dziedzin uczynić jeden z priorytetów państwa – lecz wynik ochrony kościelnych interesów.

Nie chodzi tutaj o wyliczanie, czego w książce N'Diayego nie ma. Chodzi o to, że dla obrazu nakreślonego przez autora w ostatnim rozdziale trudno znaleźć odpowiednik w rzeczywistości, mieszkając w Polsce i śledząc doniesienia z Rwandy.

Ku nowemu paradygmatowi badawczemu

Nie sposób przecenić zasadniczych – ramowych i paradygmatycznych – zalet książki Sidiego N'Diayego. Oprócz gruntownej kontekstualizacji i starannej problematyzacji w części dotyczącej przeszłości obcujemy bowiem również z perspektywą badawczą, która pozwala zrekonstruować dobrowolne zbrodnie na sąsiadach nie jako przemoc spontaniczną i wynikającą z anomii, lecz mozolnie i długotrwale konstruowaną. Przemoc, której źródłem są imaginaria historyczne splecione lub tożsame z imaginariami nienawiści. N'Diaye unaocznia, że ich rola pozostaje nadrzędna także tam, gdzie historiografia neopozytywistyczna skłonna jest wskazywać na tzw. przyczyny materialne. Na przykład rabunek jako motyw zbrodni. N'Diaye dowodzi, jak dalece rabunek był funkcją wyobrażeń na temat ofiar: mitu żydowskiego złota czy mitu krowy Tutsich, zdobytych

[36] Na pytanie, co polscy duchowni wnieśli w życie Rwandy, Wojciech Tochman odpowiada: „Uratowali «honor chrześcijańskiej Rwandy – jak pisze jeden z pallotynów – zapobiegając nieludzkiemu mordowaniu dzieci nienarodzonych». Założyli ośrodek planowania rodziny pod kierunkiem arcybiskupa Hosera. Mają na tym punkcie obsesję. Ich zdaniem ludobójstwo to dzieło koncernów produkujących prezerwatywy. Księża nie negują ludobójstwa 1994 wyłącznie wtedy, kiedy mówią o kondomach. Wprawdzie nie wspominają, że mordowali Hutu, ale «rozsierdzone pijackie bandy». Twierdzą, że Rwanda jako jeden z najbardziej zaludnionych krajów świata mogłaby być ogromnym rynkiem zbytu dla prezerwatyw. Ale ponieważ mocny jest tam Kościół, ich producentom się nie udało. Ludzie nie chcieli używać gum. Więc koncerny wymyśliły zemstę. Ludobójstwo. To – zdaniem polskich duchownych – geneza rwandyjskiej tragedii" (*ibidem*, s. 10).

kosztem krzywdy odpowiednio Polaków i Hutu, a więc Żydom i Tutsim nienależnym. Podobnie jak w wypadku narracji o rywalizacji ekonomicznej między Polakami a Żydami w Drugiej RP, gdzie warunkiem możliwości snucia mitycznej opowieści było uprzednie wykluczenie Żydów ze wspólnoty. Odrzucając zasadę odwróconej przyczynowości (podstawienie skutku w miejsce przyczyny i przyczyny w miejsce skutku), autor obala również moc wyjaśniającą (*ressort explicatif*) argumentów odwołujących się do odgórnego przyzwolenia czy nadużycia alkoholu.

Druga zaleta ramowa pracy N'Diayego to dostrzeżenie i ominięcie pułapki klasizmu, czyli zwekslowania zbrodni na tzw. hołotę i ciemnotę. N'Diaye opisuje, jak nienawistne imaginaria zstępowały z góry w dół drabiny społecznej. Przedstawia ich prawodawców i dyspozytorów, wśród których tzw. hołoty i ciemnoty jako żywo brak. Najwymowniejszym przykładem tego stanu rzeczy na polskim gruncie jest kariera nienawistnej narracji o mordzie rytualnym, wytworzonej na szczytach hierarchii kościelnej w średniowieczu i mozolnie rozprzestrzenianej po chrześcijańskiej Europie przez koncesjonowanych kaznodziejów. Dziś w dyskursie inteligenckim uchodzi ona za tzw. przesąd ludowy i bywa w ten sposób przedstawiana nawet w niektórych pracach naukowych. Pozwala to usunąć z pola widzenia instytucję Kościoła i postawić poza podejrzeniem jego hierarchię, w sytuacji gdy jego przedstawiciele uczestniczyli w egzekucji owego mitu czy raczej egzekucji Żydów na mocy owego mitu, jak kard. Stefan Wyszyński, który w obliczu pogromu kieleckiego odmówił ogłoszenia w liście pasterskim do wiernych, że mit mordu rytualnego jest fałszywym świadectwem przeciwko bliźniemu.

Sidi N'Diaye stawia ponadto pytanie o akceptowalność i akceptację dyskursu ekstremistycznego przez niewykształconego odbiorcę i wskazuje na rolę, jaką w zstępowaniu ideologii nienawiści z góry na dół odgrywają wiarygodne kanały transmisji stanowione przez instytucje zaufania publicznego wyposażone w autorytet moralny. Pod tym względem w Rwandzie i Polsce podobnie przedstawia się rola Kościoła katolickiego, a konkretnie jego zasługi w wytwarzaniu, sankcjonowaniu, szerzeniu i utrwalaniu nienawistnego imaginarium. Szczególnie wiele miejsca poświęca N'Diaye prasie katolickiej, kontrolowanej przez Kościół edukacji, homiletyce oraz kościelnym stacjom radiowym i telewizyjnym. Tym bardziej niezrozumiałe jest, że sprawa rozliczenia Kościoła – z centralą w Watykanie – znika z horyzontu w części książki poświęconej Polsce i Rwandzie po ludobójstwie.

Na przedłużeniu rozumowania N'Diayego warto zauważyć, że rekonstrukcja porównywanych przypadków i bliski ogląd scenariuszy, czyli rutyny zbrodni ludobójstwa w jej wymiarze sąsiedzkim, skłania do rewizji dotychczasowych kategorii opisu. Po pierwsze, nieprzydatne okazuje się trzecie ogniwo triady Hilberga: świadkowie (*bystanders*). Po drugie, sąsiedzi sprawcy, którym w świetle prawa daleko do tzw. głównych sprawców, w doświadczeniu ofiar i ocalałych okazują się głównymi sprawcami. Odsłonięcie tego aspektu problemu pozwala

zrozumieć, jakim sposobem cała Polska mogła być dla Żydów gettem, jak wyraził się Jan Karski, czy też więzieniem pod gołym niebem, jak o Polsce i Rwandzie widzianych z perspektywy ofiar pisze w swojej pracy Sidi N'Diaye. W tym świetle oznajmienie żydowskich ocalałych, że Polacy byli gorsi niż Niemcy, poddaje się rozumieniu jako stwierdzenie sensowne. Podobnie jak ucieczki Żydów z pociągów śmierci… do getta, powroty do getta z kryjówek po aryjskiej stronie czy lgnięcie do gett szczątkowych lub wtórnych już w okresie eksterminacji przemysłowej. Innymi słowy, wszystkie te zjawiska, które z perspektywy antysemickiego reżimu prawdy (Foucault) wydają się aberracją, tajemnicą duszy żydowskiej (Zofia Kossak-Szczucka), względnie przejawem tzw. żydowskiej bierności, jeśli nie naturalnego popędu śmierci właściwego nocnym ćmom lecącym niepowstrzymanie ku płomieniowi świecy.

Przyjęta przez N'Diayego perspektywa rozumiejąca odsłania sprawczą rolę sąsiadów na wszystkich etapach zbrodni od samego jej początku, jak również w okresie poprzedzającym. Wypada zatem żałować, że w odniesieniu do Polski na poziomie konceptualizacji sprawstwo sąsiedzkie zostało ograniczone do trzeciej fazy Zagłady. To dlatego między innymi kobiety i dzieci wydają się mieć swój udział w zbrodni na sąsiadach jedynie w Rwandzie, gdzie poza dyskusją pozostaje fakt, że w zbrodni na Tutsich uczestniczyło – w różnych rolach – całe społeczeństwo i nie sposób ograniczyć jej rozliczenia do bezpośrednich morderców. Wynika z tego próba uzupełnienia państwowego i międzynarodowego wymiaru sprawiedliwości formułą *gacaca* – trybunałów trawnikowych – usiłujących konfrontować ze zbrodnią i jej ofiarami całe wioski[37]. Nie chodzi o to, że dzięki *gacaca* wysłuchanie ofiar i ukaranie sprawców staje się możliwe, gdyż tam właśnie, jak sądzę, objawia się ono jako niemożliwość. *Gacaca* są jednakowoż miejscem – więcej, instytucją społeczną – gdzie odbywa się poświadczanie zbrodni jako rzeczywistości niedającej się zredukować i unieważnić tak jednomyślnie, jak to się stało – w skali społecznej – z Zagładą w Polsce.

Praca Sidiego N'Diayego jest więc pod istotnymi względami nowatorska. Konfrontacja przyjętej przez autora w ostatnim rozdziale zbawczej narracji z rzeczywistością uzmysławia zaś rangę pytania, czy w kulturze i społeczeństwie wszechstronnie zaangażowanych w zbrodnię na sąsiadach da się skonstruować nowe imaginarium wspólnotowe, nie dekonstruując poprzedniego – zakorzenionego w sercach i umysłach, wcielonego w niezliczone i już niekontrolowane

[37] „*Gacaca* znaczy: siedząc na trawie. Z powodu skali ludobójstwa 1994 sądownictwo rwandyjskie nie było w stanie osądzić wszystkich jego sprawców. Dlatego władze stworzyły (2001) sąd *gacaca* – system oparty na starej tradycji wiejskich trybunałów ludowych, które rozstrzygały międzysąsiedzkie spory. Rozprawy zwykle odbywają się pod gołym niebem. Sędziami nie są profesjonalni prawnicy – sędziowie, ale jedynie przeszkoleni w tym kierunku lokalni inteligenci. Oskarżeni nie mają obrońców, co często rodzi pytania o rzetelność procesów. Zakres przestępstw, które może osądzać *gacaca*, został ograniczony: główni sprawcy rwandyjskiego ludobójstwa podlegają sądowi powszechnemu lub Międzynarodowemu Trybunałowi ds. Rwandy, z siedzibą w tanzańskiej Arushy" (Tochman, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, s. 50).

odruchy (uśmiech, rumieniec, spojrzenie), stanowiącego *habitus* (Bourdieu). Innymi słowy, czy da się pominąć etap walki z rasizmem i antysemityzmem. Jedno, co wiadomo na pewno, to że nie można niczego zmienić ani nawet uniknąć regresu metodą wytwarzania Innego i konstruowania retrospektywnych fikcji z poszanowaniem wrażliwości sprawców.

BIBLIOGRAFIA

Antysemityzm nie jest poglądem. Podręcznik dla edukatorów i edukatorek, red. Anna Makówka-Kwapisiewicz, konsultacja merytoryczna Helena Datner, Kraków: Stowarzyszenie Żydowskie Czulent, 2016.

Arad Yitzhak, *La réécriture de la Shoah en Lituanie d'après les sources lituaniennes*, „Revue d'Histoire de la Shoah", lipiec–grudzień 2012, nr 197.

Assmann Aleida, *From Collective Violence to a Common Future: Four Models for Dealing with a Traumatic Past* [w:] *Justice and Memory: Confronting Traumatic Pasts. An International Comparison*, red. Ruth Wodak, Gertraud Auer Borea, Wien: Passagen Verlag, 2009.

Brykczyński Paweł, *Gotowi na przemoc. Mord, antysemityzm i demokracja w międzywojennej Polsce*, tłum. Michał Sutowski, Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2017.

Datner Helena, *Ta i tamta strona. Żydowska inteligencja Warszawy drugiej połowy XIX wieku*, Warszawa: ŻIH, 2007.

Dumas Hélène, *Le génocide au village. Le massacre des Tutsi au Rwanda*, Seuil, Paris 2014.

Frommer Benjamin, *The Holocaust in Occupied Poland, Then and Now*, „East European Politics and Societies", sierpień 2011, t. 25, nr 3.

Grudzińska-Gross Irena, *Podejrzane pochodzenie jako kategoria kultury polskiej* [w:] *Inny, inna, inne. O inności w kulturze*, red. Maria Janion, Claudia Snochowska-Gonzalez, Kazimierza Szczuka, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN, 2004.

Janicka Elżbieta, *The Embassy of Poland in Poland: The Polin Myth in the Museum of the History of Polish Jews (MHPJ) as Narrative Pattern and Model of Minority-Majority Relations*, tłum. Katrin Stoll, Jakub Ozimek, „Studia Litteraria et Historica" 2016, nr 5, s. 1–76, DOI: 10.11649/slh.2016.003.

Janicka Elżbieta, Żukowski Tomasz, *Przemoc filosemicka? Nowe polskie narracje o Żydach po roku 2000*, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, 2016.

Janion Maria, *Mit założycielski polskiego antysemityzmu* [w:] *eadem*, *Bohater, spisek, śmierć. Wykłady żydowskie*, Warszawa: W.A.B., 2009.

Janion Maria, *Płacz generała. Eseje o wojnie*, Warszawa: Sic! 1998.

Janion Maria, *Spór o antysemityzm. Sprzeczności, wątpliwości i pytania* [w:] *eadem*, *Do Europy – tak, ale razem z naszymi umarłymi*, Warszawa: Sic!, 2000.

Karski Jan, *Sytuacja Żydów pod okupacjami*, „Mówią Wieki" 1992, nr 4.

Kersten Krystyna, *Polacy, Żydzi, komunizm. Anatomia półprawd 1939–68*, Warszawa: NOW-a, 1992.

Landau-Czajka Anna, *Syn będzie Lech… Asymilacja Żydów w Polsce międzywojennej*, Warszawa: Neriton i IH PAN, 2006.

Le Passé au présent. Gisements mémoriels et actions historicisantes en Europe centrale et orientale, red. Georges Mink, Pascal Bonnard, Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2010.

Maurer Jadwiga, *„Z matki obcej…" Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów*, Londyn: Polska Fundacja Kultura, 1990.

N'Diaye Sidi, *Tutsis du Rwanda et Juifs de Pologne: victimes de la même haine? Imaginaires historiques et de haine dans les meurtres de voisins*, przedmowa Jean-Charles Szurek, Paris: Le Bord de l'Eau, 2017.

Shmeruk Chone, *The Esterke Story in Yiddish and Polish Literature: A Case Study in the Mutual Relations of Two Cultural Traditions*, tłum. Paul Glikson, tłum. z języka polskiego Jerzy Michałowicz, Jerusalem: Zalman Shazar Center for the Furtherance of the Study of Jewish History, 1985.

Święte mury arcybiskupa. Z Wojciechem Tochmanem rozmawia Lidia Ostałowska, „Gazeta Wyborcza", dodatek „Duży Format", 18 VII 2013.

Szuchta Robert, *Czy zmiany programowe nauczania historii w polskiej szkole uwzględniają debaty historyczne? Refleksje na marginesie obrazu Zagłady w podręcznikach do nauczania historii*, „Zagłada Żydów. Studia i Materiały" 2015, nr 11.

Taylor Charles, *Nowoczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Kraków: Znak, 2010.

Tochman Wojciech, *Dzisiaj narysujemy śmierć*, Wołowiec: Czarne, 2010.

Tochman Wojciech, *Niesłyszalny głos papieża*, „Gazeta Wyborcza", dodatek „Duży Format", 20–21 VII 2013.

Tokarska-Bakir Joanna, *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, Warszawa: W.A.B., 2008.

Witkowska Marta, „Społeczne reprezentacje historii stosunków polsko-żydowskich oraz Holokaustu. Rola edukacji szkolnej na tle emocji, postaw i kontaktu międzygrupowego", praca magisterska obroniona w 2014 r. na Wydziale Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego (http://otwarta.org/wp-content/uploads/2014/07/Marta-Witkowska-esej.pdf).

Wróblewski Bogdan, *Na zbiorowej rehabilitacji*, „Gazeta Wyborcza", 4–5 V 2013.

Zaremba Marcin, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Kraków: Znak i ISP PAN, 2012.

Zuroff Efraim, *Litwa i Holokaust* [w:] Rūta Vanagaitė, Efraim Zuroff, *Nasi. Podróżując z wrogiem*, tłum. Krzysztof Mazurek, Warszawa: Czarna Owca, 2017.

Strony internetowe

Address of the President of Poland, Lech Walesa, to the Knesset Plenum, Jerusalem, May 20th, 1991, https://knesset.gov.il/…/speech_walesa_1991_eng.pdf

Janicka Elżbieta, *L'innocence retrouvée. L'affaire Gross comme produit de la politique historique de l'État polonais depuis 2004*, strona internetowa École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) 2017, https://www.ehess.fr/fr/%C2%AB-politique-historique-%C2%BB-gouvernement-polonais-et-laffaire-gross