

# **„Zamawianie” Realnego. Konstruowanie tożsamości fantazmatycznej „narodu politycznego”**

Romana Kolarzowa

---

## „Zamawianie” Realnego. Konstruowanie tożsamości fantazmatycznej „narodu politycznego”

---

Romana Kolarzowa

---

**G**dzie usytuować „naród polityczny”? Nie jest to zagadnienie czysto akademickie, którego znaczenie wyczerpie się co najwyżej w przypisie wyjaśniającym zasadność drobnej korekty pojęć. Problem „narodu politycznego” jest w moim przekonaniu o tyle istotny, że bez niego nie da się zrozumieć zupełnie współczesnego pomieszania materii, wręcz regresu, w którym to, co polityczne, jest zastępowane tym, co etniczne i etnonacjonalistyczne lub zgoła trybalne. Pomieszanie to przejawia się zresztą w zatarciu (możliwej) demarkacji między etnonacjonalizmem a trybalizmem. Nieobecność zaś „narodu politycznego”, kategorii zresztą pierwotnej wobec „narodu etnicznego”<sup>1</sup>, jest jedną z najważniejszych przyczyn fiaska projektów tworzenia „społeczeństwa obywatelskiego”.

---

**Romana**

**Kolarzowa** – dr hab., pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, zajmuje się antropologią kultury. W ostatnich latach skupia się na problematyce tożsamości (w tym tożsamości grupowej) oraz na zagadnieniach związanych z doświadczeniami traumatycznymi.

Kontakt:  
r.kolarzowa@  
gazeta.pl

---

1 Jeśli chce się zrozumieć fenomen „narodu politycznego”, wystarczy odwołać się do historii tworzenia się „narodu amerykańskiego” i do performatywnej w tej kreacji roli aktów symbolicznych, w tym aktów mowy. Być może symboliczne ustanowienie „narodu amerykańskiego” byłoby niemożliwe bez silnego poczucia prymarności politycznego nad etnicznym. Powodzenie tego aktu wskazuje, że u schyłku XVIII wieku ta prymarność nie wymagała objaśnień ani legitymizacji.

Historyczny „naród polityczny” w realiach polskich to tylko i wyłącznie naród szlachecki. Przynależność do tego narodu wykląda się jako obywatelskość; ta zaś legitymizuje posiadanie praw i działania na rzecz ich utrzymania, rozwinięcia i obrony. Tak rozumiany naród jest jednak na swoim własnym terytorium mniejszością. Z tej jednak racji, że mniejszość ta jest jedyną grupą obywatelską (a więc posiadającą pełnię praw publicznych i publicznej władzy), może ona podporządkować sobie większość w sposób niekontrolowany (pełnia praw dotyczy też monopolizacji reguł i instrumentów kontroli); i legitymizować ten stan rzeczy „dowodem z heterogeniczności”: uzasadnieniem dominacji nie jest wskazanie jakiejkolwiek przewagi (wykształcenia, umiejętności czy majątku), ale narodowej odrębności. Cały dyskurs formacyjny dla polskości jest dyskursem ekskluzywnym. Podnoszone w nim przymioty własne: umiłowanie wolności, męstwo, niezłomna wola samostanowienia, poczucie więzi rodzinnych, poszanowanie zobowiązań, są zarazem tymi, których odmawia się wykluczonym z tej wspólnoty i podporządkowanym. *Konterfekty obiektów heterogenicznych* tym zwracają uwagę, że jako typowe dla nich wskazuje się cechy antytetyczne do tych, które wkomponowano w zbiorowe Ja i d e a l n e „narodu politycznego”.

- **chłopi**: czy się wywodzą „z Gepidów”, czy „z Alanów”, nie są „niczym więcej, jak maszynami”; koncept taki odsyła wprost do antycznej definicji niewolnika. Z innej strony „maszyny” te są opisywane w kategoriach właściwych dla opisu istot żywych: chłopci są leniwi, nie mają poczucia obowiązku, są strachliwi, przesądni...
- **Rusińska czern**, jeśli już zauważana, jest dziecinna – najchętniej zajmująca się śpiewem i tańcami – oraz dzika; mimo tej dzikości podporządkowuje się chętnie pańskie (dorosłej, „ojcowskiej”) woli; ochoczo się podporządkowując, bywa wszelako wiarołomna; oprócz tego – podobnie, jak chłopci;
- **Żydzi**: wiarołomni, „esencjalnie”; także esencjalnie – przewrotni. Zarazem niezbędni, jako posiadacze znaczących umiejętności.

Lektura tekstów ziemiańskich (kronik, pamiętników, korespondencji) skłania do spostrzeżenia, że mamy do czynienia z konstrukcją analogiczną do orientalizmu: ma też ona analogiczny cel. Te trzy główne grupy „obydych” pozostają niezindywidualizowane – są „bytami zbiorowymi”, także analogicznymi do *Czarnych, Lewantyńczyków czy Arabów*. Często też występują łącznie, jako poddani. Warto to określić zapamiętać, z dwóch przynajmniej powodów. Pierwszy to ten, że nadal żyją ludzie, którzy tej kategorii używają całkiem naturalnie, chociaż niekoniecznie w dyskursie publicznym. Dotyczy

to np. pewnego elementu *oral history*: wspomnień o życiu „na Kresach”. Zwraca uwagę fakt, że ilościowo przewagę mają wspomnienia przynależnych do obywatelskiej, czyli do grupy mniejszościowej. Nie trzeba sięgać po skomplikowane narzędzia hermeneutyczne, aby zrozumieć, że dyskurs wspomnieniowy został zdominowany przez mniejszość – a skoro tak, to narracja mniejszościowa zyskała status narracji paradygmatycznej<sup>2</sup>. Wspomnienia te, gdy zostają utrwalone i przeznaczone do obiegu publicznego, podlegają co najmniej zabiegom autocenzury – z opowieści eliminuje się prawie wszystko, co nie dotyczy własnego środowiska. A także eliminuje się te elementy wypowiedzi, które – pozostawione tak, jak funkcjonują w *oral history* – mogłyby mimochodem uchylić to, co „niepożądane”. Toteż we wspomnieniach spisanych (i opublikowanych) są najczęściej pracownicy rolni, mieszkańcy wsi lub też pracownicy majątku... terminy zwracające uwagę biurokratyczną obcością w językowo swobodnej narracji pamiętnikarskiej. Tworzy się zatem obraz światów radykalnie oddzielonych, co – choćby z perspektywy ekonomicznej – jest obrazem iluzorycznym. Niemniej ta iluzoryczność jest zarazem przedmiotem rzetelnej pewności, że „tak właśnie było”. Przeciwwagą dla tej grupy wspomnień są relacje mniejszościowe. Tu uwagę zwraca ich zorientowanie tematyczne: wspomnienia chłopskie (lub małomiasteczkowe) „z kresów” koncentrują się ściśle na doświadczeniach traumatycznych: polityka władz okupacyjnych, ukraiński antypolonizm, wysiedlenia będące skutkiem pojałtańskiej zmiany granic. Dotarcie do utrwalonych chłopskich opowieści o codzienności życia, w tym o wewnętrznych wiejskich relacjach między warstwą obywatelską a „pracownikami rolnymi”, jest nadal bardzo trudne<sup>3</sup>.

Drugi powód, dla którego na kategorię *poddaństwa* trzeba zwrócić uwagę, jest taki, że – mimo tej żywotności w nieocenzurowanej „mowie pamięci” – *poddaństwo* nie jest przedmiotem dyskursu. Nie staje się nim także wtedy, gdy ujawnia się jako element współczesnych relacji społecznych. Jest to stan rzeczy porównywalny z tym, gdyby w krajach postkolonialnych w ogóle nie poruszano kwestii zależności. Taka konfiguracja skłania do podejrzenia, że temat to niewygodny, może nawet zapalny. Na pewno zaś mający

2 D. de Beauvois *Trójkąt ukraiński. Szlachta, carat i lud na Wołyniu, Podolu i Kijowszczyźnie 1793–1914*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, *Wprowadzenie*; por. J. Sowa *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011, s. 442–443.

3 Jak trudne, pokazuje kwerenda sieciowa. Niezależnie od tego, czy frazą poszukiwaną będzie „polityka ugrupowań niepodległościowych wobec reformy rolnej 1944–46”, „chłopi ziemi białoostockiej/lubelskiej... wobec reformy rolnej”, „stroje kobiet wiejskich w Polsce 1930–1965” – nie pojawi się nic, co chociaż odsyłałoby do zasobów archiwalnych.

moc uruchomienia przynajmniej trzech mechanizmów obronnych: wyparcia, zaprzeczania i **przeniesienia**.

Mechanizmy te traktuję jako pierwszorzędne do zrozumienia nieprzejrzystości i niespójności tego, co nazywa się współczesną polską tożsamością.

Jakkolwiek „tożsamość to nic trudnego”, swoistym majstersztykiem był zabieg inkorporacji jednej z grup, definiowanych w sarmackim porządku symbolicznym jako heterogeniczne, do kategorii *n a r o d u*. Zabieg „restrukturyzacji” tej kategorii był dyktowany koniecznością – powstanie styczniowe (blisko już do końca XIX wieku) raczej nie pozostawiało wielkich złudzeń co do możliwości efektywnego działania *n a r o d u p o l i t y c z n e g o* w jego ustalonej i niezmienionej formie.

„Przechwycenie” nowożytnego konceptu *n a r o d u*, wypracowanego w społecznościach przekształcających swoje struktury ekonomiczne i symboliczne od prawie trzech stuleci nie było niczym nadzwyczajnym. Mieściło się zresztą w działaniach nazwanych przez Hobsbawma „wynalezieniem tradycji”<sup>4</sup> w jego ocenie szczególnie nasilonych w latach 1870-1914. Jednak skala polskiego „wynalezienia tradycji narodowej” jest imponująca; mistrzostwem było zaś – mimo oporów, naturalnych wobec tak radykalnej zmiany *p r z y r o d z o n e g o p o r z ą d k u* (który – apriorycznie uznawany za lepszy od wszystkich „nowinek cudzoziemskich” – wypiękniał jeszcze w nostalgii za *u t r a c o n ą o j c z y z n ą*) – zastosowanie takich narzędzi ideologicznych i takich socjotechnik, które w bardzo krótkim czasie **przekonały** „obcych”, dotąd *lege artis* redukowanych do przedmiotu biowładzy, co najmniej do korzyści z mimikry.

Przy wielkim pożytku, jaki w analizie historyczno-społecznej może przynieść zastosowanie narzędzi wypracowanych w teoriach postkolonialnych, trzeba zwrócić baczną uwagę na swoistość tej mimikry „unarodowienia”, która dokonała się w Polsce między społecznościami symbolicznie heterogenicznymi.

**Mimikra ta – inaczej niż w przypadku zamożnych warstw wysoko rozwiniętych społeczności skolonizowanych – nie obejmowała (i nie miała szybko obejmować) upodobnienia do hegemonów pod względem języka, wykształcenia czy obyczajów.** Miała być przede wszystkim „mimikrą duchową”, a więc tym, czym jednak hinduski czy „kochinchiński” *subaltern* nie musiał się przed hegemonem uwiarygodniać. Krajowy *subaltern* **musiał dostosować**

4 E. Hobsbawm, T. Ranger *Wynalezienie tradycji*, przeł. M. Godyń, F. Godyń, Wydawnictwo UJ, Kraków 2008, s. 10-14.

**swój punkt widzenia, w tym swoją pamięć, do punktu widzenia hegemonu.**

Chociaż (krajowy) *subaltern* bynajmniej nie był wolny, nie miał więc do stracenia żadnej wolności, miał cierpieć z powodu tej straty; chociaż nie znał innej „ojczyzny” poza folwarkiem, którego nie mógł bez zgody właściciela opuścić (nawet dla upicia się w innej niż należąca do właściciela karczynie<sup>5</sup>), miał dostroić się do tonu, że osobiście doświadczył wywłaszczenia; mimo że miał bardzo zasadnicze powody, aby pragnąć odpowiedzieć przemocą na przemoc hegemonu, winien był **uwierzyć**, że przydarzyło mu się buntować tylko wskutek swojej „naiwności” oraz „ciemnoty”, którą wykorzystali „wrogowie ojczyzny”<sup>6</sup>. Poza granice perswazji, nie wspominając już o dyskursie, zostało usunięte zapytanie o genezę owej „ciemnoty”: stało się więc ono zapytaniem niemożliwym. W tej zaś formie to niemożliwe zapytanie mogło stopić się z jedną ze starszych i – być może – pomniejszych reguł ukrytych: tą, zgodnie z którą „wszyscy wiedzą”, że „lud jest ciemny z n a t u r y).

*Subaltern* krajowy miał zatem jeśli nawet nie całkiem i nie od razu wierzyć, to przynajmniej demonstrować oznaki wiary. Stawką tej mimikry było **uznanie dla niego i uznanie** w nim... rodaka. Bynajmniej nie równego, aż tak daleko ten projekt unowocześnienia zbiorowego wizerunku nie sięgał, ale przynajmniej kogoś **pokrewnego**. Gdyby chcieć wskazać przyczynę tej nadzwyczajnej energii zastępowania wyobrażenia „narodu politycznego” wyobrażeniem etnicznym, to trzeba by było upatrywać jej w możliwości odwoływania się do zasobów symbolicznych, związanych z kategorią pokrewieństwa. Korzystanie z tej możliwości sprawia zaś, że koncept „narodu etnicznego”, w krajach należących do Starej Europy związany z nowożytnością, na ziemiach polskich nabiera cech regresywnych i odsyła do wspólnoty plemiennnej. Bynajmniej nie *stricte* mitycznej, bo zasoby archaiczne zostały unicestwione. Mit plemiennnej jedności należało skonstruować (w terminologii Hobsbawma – wynaleźć). I to tak, aby „unieważniał” on wielowiekowe realia oraz pole symboliczne, które je generowały i legitymizowały. Czyli mit ten intencjonalnie był n e g a c j ą mitu „narodu politycznego”. Intencjonalnie – bo przecież „mit plemienny” konstruowano w obrębie dotychczasowego „narodu

5 Zob. J. Sowa *Fantomowe ciało króla...*, s. 129.

6 Taką interpretację buntów chłopskich podważa się dopiero od niedawna. Warto zwrócić uwagę, że na jej niezasadność wskazują także historycy, zaliczani do nurtu konserwatywnego. A. Chwalba, mówiąc o powstaniu Jakuba Szeli, wskazuje na „pełzający” charakter napięć i wrogości wsi wobec ziemiaństwa – zarówno przed wybuchem rebelii, jak i po niej. Zob. <http://www.portalwiedzy.onet.pl/4869,1581,1340,861,1,czasopisma.html> (8.12.14).

politycznego”. Jak się wydaje, bynajmniej nie na użytek własny, ale jako coś, co będzie właśnie „opowieścią zadaną”. W tych okolicznościach pytanie G.Ch. Spivak *кто mówi?*, staje się rzeczywiście kwestią fundamentalną: daje bowiem sposobność do ujawnienia, że oto „podający” kwestie mające transformować symboliczne pole heteronomii i wykluczenia w pole pokrewieństwa w samej rzeczy je podawali na wzór suflera – nie mówiąc ich w imieniu własnym<sup>7</sup>. Jak dalece konstruktorzy (resp. wynalazcy) nowej „tradycji narodowej”, eksponującej plemienne pokrewieństwo aż do granic trybalizmu, realnie sytuowali się poza oddziaływaniem tej narracji, wskazuje trwałość pewnych rytuałów; takich jak całowanie rąk właścicieli ziemskich – ten obyczaj przetrwał do lat 50. XX wieku, przeniesiony na lokalnych urzędników, nauczycieli, lekarzy... słowem, osób wobec środowiska wiejskiego zewnętrznych.

Mimikra duchowa nie wydaje się zajęciem niewinnym. Szczególnie taka, która wymaga (a zważywszy, że stawką jest zyskanie **uznania**, którego odmowa była jedną z podstaw naturalnego porządku, pokusa jest wielka) „wymazania” własnej pamięci. Chłopska *oral history* stała się zbiorem treści „niewypowiadalnych”; nie mogła być opowieścią włączoną w symboliczny porządek „na nowo zdefiniowanego narodu”. Długoterminowo ma to związek z **wyparciem** własnych doświadczeń – zwłaszcza traumatycznych – i **przeniesieniem** traumy na obcych.

Cały ten proces „duchowej mimikry”, w narracji dominującej (w obowiązującym porządku symbolicznym) nazwany „budzeniem [się] świadomości narodowej chłopstwa”, wart jest skrupulatnej dekonstrukcji. W szczególności należałoby przeanalizować złożoność relacji między ziemiaństwem, ludnością wiejską i duchowieństwem; tak się bowiem składa, że trójelementowość tej relacji jak dotąd uchodzi uwagi.

Specyficzna jest zbiorowa pamięć l u d u oraz wizerunek własny. Co najmniej jedno i drugie jest rozkawałkowane, jeśli nie wręcz rozszczępione. Manifestuje się to rozszczępienie najprościej tak, że „słowa nie przystają do rzeczy”. Słowa dają świadectwo skuteczności już nie mimikry, ale wręcz wszczępienia traumy nieswojej: l u d, wydedukowany nawet na poziomie

7 Na użytek wewnętrzny zachowywano stary przekaz heterogeniczności. Jako element *oral history* ujawniał się on nieraz po gombrowiczowsku, mimochodem: jako zakwestionowanie doręczności kategorii kultura ludowa czy jako kontestacja zbyt szerokiego stosowania kategorii p o l s k o ś c i. Te przebłyski starego mitu żyją głównie w anegdotach – a mogą taki żywot zachować (m.in.) dlatego, że nowy mit pokrewieństwa w żadnym razie nie unieważnił realności starego podziału i starych wykluczeń. Przykładem opowieść Mariana Pilota o reakcji znanego mu przedstawiciela środowiska wiejskiego w sporze o Jedwabne: „to nie Polacy zrobili, to zrobili chłopi”.

elementarnym, chętnie „daje świadectwo” swojej identyfikacji z historycznym katastofami, z których – na mocy samookreślenia narodu politycznego – był wykluczony jako **naród obcy**: w tym identyfikacji z doświadczeniem traumy największej – z utratą wolności. Czyli z utratą niedoznaną, bo przecież nie może utracić wolności ten, kto z definicji swojego stanu jest niewolny i kto nie jest podmiotem politycznym, lecz „ożywionym przedmiotem”, zredukowanym do tego, co Agamben nazywa *nagim życiem*, Foucault zaś – *biowładzą*. Zakwestionowanie faktyczne tego fantazmatycznego doświadczenia jest wyraźnie widoczne, chociaż albo pozostaje nienazwane, albo podlega interpretacji wedle nie mniej fantazmatycznego klucza. Podnosi się raz po raz problem nikłego kapitału społecznego oraz równie niewielkiego respektu dla prawa. Jedno i drugie to zjawiska widoczne... interpretowane jako **skutek** traumy, związanej z XIX-wiecznym „nieposiadaniem suwerenności” oraz z autorytarnymi rządami w drugiej połowie XX wieku. Ta eksplikacja, chociaż hermeneutycznie mało wyrafinowana, okazuje się skuteczna; przynajmniej na tyle, że uniemożliwia sformułowanie przynajmniej dwóch zapytań: a) jak to możliwe, aby większość, dla której „trauma rozbiorów” jest skutkiem mimikry, tak realnie dziedziczyła jej skutki? b) czy nie warto bliżej przebadać hipotezę, że ten osobliwie silny i powszechny opór wobec prawa jest ekspresją czegoś znacznie bardziej „pierwotnego”, a nienazwanego – mianowicie oporu wobec *p o d d a ń s t w a*: kondycji, w której prawo oznaczało *o b o w i ą z e k* akceptacji opresji zewnętrznej.

O świadomości narodowej nie mogło być prawie żadnej mowy. [...] Chłopi [...] bali się Polski niesłychanie, wierząc, że z jej powrotem przyjdzie na pewno pańszczyzna i najgorsza szlachecka niewola. [...] Chłop nie zapomniał, że polska szlachta trzymała go w niewoli pańszczyźnianej przez setki lat...<sup>8</sup>

Konstatacja Witosa dotycząca stanu świadomości jego środowiska na przełomie XIX/XX wieku nie wydaje się przesadzona. A jednak wyparcie realności bycia przez pokolenia *n a g i m ż y c i e m*, biologiczną masą, zarządzaną *e k o n o m i c z n i e*<sup>9</sup> dokonało się znacznie szybciej, niż można było przewi-

8 W. Witos *Dzieła wybrane. Moje wspomnienia*, cz. I, Wydawnictwo LSW, Warszawa 1988, s. 102.

9 Rozważając zasadność Agambenowskiej tezy, że *o b ó z k o n c e n t r a c y j n y* stał się paradygmatem nowoczesności, trzeba by jednak sięgnąć do teorii postkolonialnych i skonfrontować



dywać. Dokonało się mimo braku realnych przesłanek ku temu: narracja eksponująca pokrewieństwo stanów w ramach „tradycji narodowej” realnie miała ten skutek, że „Chłopów [...] tolerowano, gdyż byli potrzebni, ale im [...] przypomiano przy każdej okazji, że te ślepe i śmierdzące chamy przecież zupełnie są z innej gliny”<sup>10</sup>. Szybkość tego procesu (wraz z okolicznościami towarzyszącymi) wskazuje przede wszystkim na to, że dokonało się także przemieszczenie pamięci o wrogach.

Własnością zbiorowej (czyli w większości ludowej) świadomości nie stały się (np.) *Wyznania* Witosa ani nawet co celniejsze zapiski z ich I części. Potomkowie ludu akceptują jako „swój” ten model narracji, w którym kluczowi dla niego bohaterowie pozytywni wywodzą się ze świata, gdzie pewnikiem było, że dobra gospodarka to pańszczyzna i szubienica<sup>11</sup>. A zatem ze świata bezwzględnie opresyjnego i wrogiego, który właśnie dlatego, że mógł być światem opresyjnym, był postrzegany jako bezwarunkowo lepszy; co zwrótnie skutkowało tym, że „Chłop uważał się sam za niższe i mniej wartościowe stworzenie od innych. [...] Był niewolnikiem tak z krwi, tradycji, jak i wychowania [podkreślenie – R.K.]”<sup>12</sup>. Zwracam uwagę na tę frazę, ponieważ – na długo przed steoretyzowaniem problematyki kolonialnej podległości, biowładzy *etc.* (wobec czego zresztą część środowiska akademickiego przyjmuje postawę obronną) – ujawnia się tu nader jednoznaczna (samo)wiedza o treściach konstytutywnych dla tożsamości chłopskiej. Treściach, które właśnie podlegają narracyjnemu „unieważnianiu”.

W takiej konfiguracji pól symbolicznych odreagowanie nie może kierować się na bohatera pozytywnego – musi znaleźć inny obiekt, który byłby – zgodnie z zarówno regułami sztuki psychoanalitycznej, jak i z modelem Girarda – pomieszczony poza kręgiem własnym i postawiony zarazem poniżej własnej kondycji (doświadczanej jako „nikczemna”, a w konfrontacji z bohaterem pozytywnym, ustanawiającym tożsamościowy wzorzec „syna narodu”, wręcz nie-człowiecza<sup>13</sup>) i bliżej obiektu wypartego. W tak skonstruowanej

tę tezę z „paradygmatem niewolnictwa” oraz z koncepcją *subalterna*. Zob. J. Sowa *Fantomowe ciało króla...*, s. 130.

10 A. Zakrzewski *Od Stojałowskiego do Witosa*, Wydawnictwo KAW, Warszawa 1988, s. 22.

11 A. Leder *Prześlona rewolucja. Ćwiczenia z logiki historycznej*, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2014, s. 145.

12 W. Witos *Dzieła wybrane...*, s. 64.

13 Por. analizę tego aspektu rozszczerzonej tożsamości u Gombrowicza: A. Leder *Prześlona rewolucja...*, s. 101-107.

ramie społecznej musi pojawić się Żyd: jest podwójnie obcy: etnicznie i religijnie. I chociaż obcy, pozostaje w postrzeganych jako bliższe oraz mniej opresyjne relacjach z „zakazanym obiektem nienawiści”. To pozwala na kilka operacji: a) z perspektywy przekonania o prawdziwości jednej wiary usytuować „wroga” tej wiary poniżej siebie; b) z perspektywy mocno utrwalonego, a później wypartego pewnika o heterogeniczności własnej wobec zarządzających na g i m ą z y c i e m ludu skuteczniej „substituować” heterogeniczność zakazaną jako obiekt nienawiści przez heterogeniczność dozwoloną; c) bliskość obu obiektów heterogenicznych, wzmacniana przez imaginację („żydowski doradca”) taką substytucją uprawdopodobnia; d) możliwa staje się akceptacja konstruktu tożsamościowego, w którym kwestia heterogeniczności zostanie zeskamotowana i zastąpiona fantazmatem t o z s a m o s c i wiary.

**Rzykowałabym hipotezę, że nieraz zauważana ksenofobia**, a zwłaszcza ludowy antysemityzm – objawiające się m.in. w: a) uporczywym tworzeniu „genealogii fantastycznych” osób postrzeganych jako „wpływowe”; b) przyznawaniu tym fantazmatom rangi **dowodu na oczywistość złych zamiarów**; c) artykułowaniu pewności tych złych zamiarów, potwierdzonych przez tak oczywiste dowody – jest jednym z ważniejszych skutków działania tych mechanizmów obronnych<sup>14</sup>. Zabiegi te mają również funkcję kompensacyjną. Jedną z istotnych różnic, oddzielających warstwę hegemoniczną od poddanych, była kompetencja genealogiczna. Chłopska pamięć rzadko obejmuje dzieje rodziny własnej, sięgające poza pokolenie dziadków – ten właśnie brak wiedzy o przodkach własnych kompensowany jest „obsesyjnością genealogiczną”, dotyczącą „ważnych figur”, które w cyklu przemieszczeń oraz wypełniania obszarów „wymazanych” ze zbiorowej pamięci zostały obsadzone w roli hegemonów. Pamiętając, że hegemon definiował się jako „naród polityczny” (i był ewidentnie zafiksowany na swojej „czystości” – co poświadcza choćby popularność *Liber chamorum*), można zrozumieć „obsesję w obsesji”, tzn. fiksowanie tych konstruktów genealogicznych na współczesnej klasie politycznej.

Antysemityzm l u d o w y istnieje; gdyby nie istniał, nie mobilizowałby tak mocno kilku pokoleń badaczy do zaprzeczania temu istnieniu i sentymentalizowania wzajemnych relacji. Jest to o tyle proste, że relacje te zbyt często przedstawiane są w nazbyt wielkim uproszczeniu; tak jakby w i e ś

14 Studium zjawiska oraz jego roli w definiowaniu tożsamości przedstawiła J. Tokarska-Bakir. Zob. też *Funkcja „listy Żydów” we współczesnym polskim dyskursie tożsamościowym*, w: *Legendy o krwi. Antropologia przesądu*, W.A.B., Warszawa 2008, s. 616-629.

była strukturą jednolitą, zamkniętą i autonomiczną, wolną od podwójnego nadzoru, który faktycznie występował aż do końca II RP.

Jakie są skutki odejścia od tego sentymentalizowania, dowodnie przekonaliśmy się przy sposobności publikacji prac J.T. Grossa i tych autorów, którzy zdecydowali się s i e l a n k o w ą narrację po prostu porzucić lub przynajmniej częściowo zdekonstruować<sup>15</sup>. Stawiam drugą hipotezę, wymagającą przeprowadzenia badań źródłowych – zarówno terenowych, jak i archiwalnych: że **opresja, jakiej doświadczali Żydzi w wiejskich społecznościach, mogła być: a) formą odreagowania opresji poddaństwa; b) przeniesioną formą odwetu**. Wstępnie na rzecz tej hipotezy przemawia obsesyjny wątek „tropienia żydowskości” (nie bez powodu eksploatowany przez ugrupowania populistyczne); l u d inkorporuje to, co imaginuje sobie jako p o ż ą d a n i e (zakazanego) I n - n e g o, i czyni z tej transkrypcji pożądania własny fantazmat. Niemożliwy do skonstruowania w formie bezpośrednio odnoszącej się do n a s – choć i takie elementy się pojawiają (c h o ć b y o d w i e c z n o ś ć trwania w jednym miejscu czy też o d w i e c z n o ś ć o j c o w i z n y. Ten ostatni element dobrze ilustruje „czystość” fantazmatu – imaginacja o o d w i e c z n o ś c i o j c o w i z n y uprzytamnia, jak dalece z pamięci została wymazana n i e d a w n o ś ć nabycia chłopskiego prawa własności ziemi). Możliwy jednak staje się w formie przeniesionej, eksponując: a) pożądanie władzy; b) pożądanie użycia władzy do „szkodzenia”.

Być może podobną ewolucję przeszła wyparta trauma, związana z n a - g i m ży c i e m i jego eksploatacją – i ujawniła się w p o l o w a n i a c h n a Ż y d ó w jako zwierciadlane odbicie p o ż ą d a n i a władzy nad życiem. Tej samej, której podleganie zostało „unieważnione” przez (intencjonalnie inkluzywną) narrację „tożsamości narodowej”, połączonej z obietnicą uznania w zamian za „odnalezienie się” w tej narracji, choćby mimetyczne. Na rzecz takiej możliwości interpretacyjnej zdają się przemawiać zarówno badania problematyki Zagłady, prowadzone „po Grossie”, jak i badania nad mentalnymi swoistościami polskiej transformacji ustrojowej.

Nie do przecenienia jest tu trop podany przez Ledera, zwłaszcza zaproponowane przez niego powiązanie Lacanowskiej kategorii t r a n s p a s y w n o ś c i z uczestnictwem w przemocy<sup>16</sup>.

15 Przykładem J. Tokarskiej-Bakir *Ganz Andere? Żyd jako czarownica i czarownica jako Żyd w polskich i obcych źródłach etnograficznych, czyli jak czytać protokoły przesłuchań*, „Res Publica Nova” 2001 nr 8.

16 A. Leder *Prześlona rewolucja...*, s. 20-24.

[...] najważniejsze były „pragnienia” biorące na cel z jednej strony Żydów, z drugiej – Polskę „pańską”. W ogromnej mierze i dla wielkich odłamów społeczeństwa oba te pragnienia nasycone były niechęcią, bardzo jednak różniły się między sobą w ekspresji. O ile wrogość wobec Żydów i pragnienie, „by znikli”, już dawno przed wojną znalazły znakomity wyraz w ideologii narodowej demokracji i nauczaniu Kościoła katolickiego, o tyle wielowiekowa niechęć wobec szlachecko-urzędniczych elit była o wiele bardziej skryta. [...] Wskutek tego wobec Żydów można było zupełnie otwarcie snuć okrutne czy pogardliwe fantazje, a nawet podejmować agresywne działania, zaś wobec ówczesnych, wywodzących się z dworu elit narodowych – nie.<sup>17</sup>

Nie do końca zgodzę się z Lederem, że „brakowało języka, który usankcjonowałby mściwe fantazje «maluczkich»”<sup>18</sup> wobec niedawnych absolutnych hegemonów. Taki język był – ale przez narrację „wynalezioną tradycję narodową” został przekirowany. Znakomita część ideologii narodowej demokracji jest wysiłkiem na to właśnie obliczonym, aby ustanowić „bezpieczny obiekt” nienawiści, która eksplodowała w 1846 roku i była bliska ponownej eksplozji niewiele ponad dekadę później. Jak dalece skuteczne było to przekierowanie, ujawniają zarówno badania B. Engelking<sup>19</sup>, J. Tokarskiej-Bakir<sup>20</sup> czy J. Grabowskiego<sup>21</sup>, jak i nieczęste dokumenty – wspomnienia z polskiej strony, dotyczące lokalnych wydarzeń okupacyjnych, w rodzaju T. Markiela i A. Skibińskiej<sup>22</sup>. Wydarzenia, które M. Bilewicz nazwał *podkarpacką Rwandą*<sup>23</sup> (choć ich mapa jest rozległa), przynoszą jeszcze jeden element, zwykle „wypreparowywany” do odrębnej narracji. Mianowicie

17 Tamże, s. 34.

18 Tamże, s. 35.

19 B. Engelking *Jest taki piękny, słoneczny dzień... Losy Żydów szukających ratunku na wsi polskiej 1942–1945*, Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.

20 J. Tokarska-Bakir *Okrzyki pogromowe*, Czarne, Wołowiec 2012.

21 J. Grabowski *Judenjagt. Polowanie na Żydów. Studium dziejów pewnego powiatu*, Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.

22 T. Markiel, A. Skibińska *Zagłada domu Trynczerów*, Stowarzyszenie Centrum Badań nad Zagładą Żydów, Warszawa 2011.

23 M. Bilewicz *Podkarpacka Rwanda*, <http://www.krytykapolityczna.pl/Opinie/BilewiczPodkarpackaRwanda/menuid-183.html> (08.12.14).

status Sprawiedliwych w swoich społecznościach. Niezrozumiały, gdy zważyć, jak chętnie te same społeczności chowają się za tych, których wyrzuciły na margines.

Ta jaskrawa ambiwalencja wobec Sprawiedliwych czytelnie wskazuje, w jaki sposób to, co konstruowane, co najmniej przesłania (a z czasem wypiera) to, co pamiętane. Pamięć, nawet „zamaskowana”, może jednak znaleźć całkiem nieoczekiwane ujście: w tym przypadku objawiając się jako „antysemityzm bez Żydów”, jest niebezpośrednią kontynuacją ostracyzmu wobec Sprawiedliwych.

## Abstract

---

**Romana Kolarzowa**

RZESZÓW UNIVERSITY

*Lustrating the Real: Constructing the Phantasmal Identity of the Political Nation*

This article examines the ways in which national identity took shape among the Polish peasant class. Kolarzowa hypothesizes that this identity is a construct of the dominant class; the peasant class has introjected it rather superficially, and as a consequence Polish identity came to be split in a unique manner. Building on critical theory and postcolonial studies, Kolarzowa focuses on what she sees as the key practices within this process, i.e. the blurring of memory and the mimicry that characterizes identity formation. She also points out the psychosocial consequences of these practices, such as the repressed experience of one's own social condition (which is remembered but cannot be expressed in the public sphere) and the transference of that experience onto a group of Others (Jews)

## Keywords

---

political nation, blurring of memory, splitting