
Odrodzić płęć kości: polityka pamięci w Bośni i Hercegowinie

Damir Arsenijević

TEKSTY DRUGIE 2017, NR 2, S. 301–317

DOI: 10.18318/td.2017.2.17

Źródło: Damir Arsenijević,
*Oroditi kost: politika pam-
ćenja u Bosni i Hercegovini*,
„Baština” 2015/4
Copyright © by Damir
Arsenijević

Ciała bez kości

„Co to jest?”

„Czarny plastikowy worek” – brzmi odpowiedź.

„Co to znaczy?” – rodzi się pytanie.

CSK-124 albo M-195, albo LZ-2B-39... Te oznakowania czarnych worków cisną się do głowy jako niedorzeczne albo, ujmując rzecz jeszcze precyzyjniej, jako nonsens, który zawzięcie krąży, drażni i domaga się dalszych pytań. A może tylko należy inaczej sformułować pytanie? Może zamiast *co* trzeba zapytać *кто*? Wówczas, nagle *to* staje się czymś zaginionym mężem, synem, ojcem, numerem sprawy, której wzór DNA należy pobrać przed przerwą obiadową, zanim się skoczy na pocztę, by zapłacić rachunki; czyjaś sprawa, numer 124, ktoś z wielu odnalezionych i ekshumowanych. Teraz ten jakiś *on* będzie się targować o liczby, o kości i powie jakiemuś innemu *jemu*: „I ty zabijałeś”, „Tak, ale kto zaczął?”. I tak w nieskończoność. Ale *to* krąży i drażni dalej. Kim jest *to*? I kiedy *to* staje się Ibrahimem, Zvonkiem albo Đorđem?

Damir

Arsenijević – anglista, teoretyk literatury i kultury, profesor na Uniwersytecie w Tuzli (Bośnia i Hercegowina), badacz stowarzyszony w The Centre for Textual Studies na Uniwersytecie De Montfort w Leicester, gdzie prowadzi projekt *Love after Genocide*. Zajmuje się teorią polityki emancypacyjnej po ludobójstwie. Współtwórca międzynarodowej platformy Studia nad Jugosławią (Yugoslav Studies), autor książki *Forgotten Future: the Politics of Poetry in Bosnia and Herzegovina* (2010).

Pytanie *kiedy* wytycza zupełnie odrębny moment. Moment decyzji. Moment nazwania. Razem z nim pojawia się jeszcze jeden moment, to moment decyzji – by zabić, ukryć zbrodnię, by jeden masowy grób przenieść w drugie miejsce, potem w trzecie. Masowe groby – pierwsze, drugie, trzecie. Czysta linearna progresja. A wówczas odnajdzie się kość udowa, kawałek czaszki, ząb, żebro. Te kości znów oznaczają moment decyzji.

Pytam was: *kiedy* stos pośmiertnych resztek – kość udową, żebro, ząb, kawałek czaszki – można nazwać ciałem, ciałem z pełną tożsamością i historią? Czy wystarczy kość udowa, ząb, żebro i kawałek czaszki? Jakie minimum jest potrzebne, by coś można było zidentyfikować jako ciało, by można *to* nazwać ciałem?

Prawo głosi:

Za zidentyfikowaną można uznać osobę zaginioną, gdy w ramach procesu identyfikacji można z całą pewnością stwierdzić, że odnalezione pośmiertne szczątki odpowiadają danej osobie pod względem charakterystyki fizycznej, dziedzicznej lub biologicznej, bądź gdy osoba zaginiona pojawi się żywa. Postępowanie identyfikacyjne należy przeprowadzić zgodnie z obowiązującym prawem w Bośni i Hercegowinie. (Ustawa o osobach zaginionych Bośni i Hercegowiny, artykuł 2, paragraf 7)

Prawo stara się zdefiniować osobę zaginioną, ale nic nie wspomina o ciele, bowiem ciało wychodzi poza ramy symbolizacji prawa, odsłaniając tym samym jego ograniczoność, arbitralność – pokazuje granice swojego działania, ale wskazuje też na luki w prawie.

Gdy nagle pytanie, *czym jest ciało*, pozostawimy otwartym na ścieranie się i negocjowanie jego znaczenia, wówczas staje się ono kwestią teoretyczną i polityczną, kwestią, która w sposób konkretny się materializuje. Powstaje zatem pytanie: jak *odrodzić płęć* nie tylko samego ciała jako takiego, lecz tego konkretnego ciała? Albo – jak *odrodzić płęć* kości udowej, zęba, żebra, fragmentu czaszki? Jak *odrodzić płęć kości*?

W Bośni i Hercegowinie każdego dnia ekshumowane szczątki ciał są liczone, łączone, przenoszone i uświęcane jako resztki *etniczne*. Dzieje się to przy strategicznej trójstronnej współpracy: medycyny sądowej, wielokulturowego zarządzania postkonfliktowego (z charakterystyczną dla niego polityką pojednania) i rytuałów religijnych. Zatem w tym pytaniu zawiera się pewien brutalny związek nauki, biurokracji i religii, w którym uczyony/uczona,

biurokrata i duchowny przyjmują tę samą perspektywę co sprawca zbrodni. Podstawowym fantazmatem zbrodniarza jest bowiem to, że zabita osoba reprezentuje etniczną *Inność*. Jakie inne praktyki mogłyby zatem dezaktywować reifikację kości jako ofiar etnicznych, powstrzymać degradujące spojrzenie zbrodniarza i przywrócić kościom naturalny porządek, który prowadziłby nas ku nadziei po ludobójstwie? Innymi słowy, jaka polityka sprawi, że zyskamy pełnię nadziei w sprawie wspomnianych kości?

Jestem nie tylko badaczem i wykładowcą literatury oraz studiów kulturowych, ale także tłumaczem. Codziennie przesuwam granice między dyskursami, sprawiając, że stają się jeszcze mniej zrozumiałe. Pewnego dnia byłem w kostnicy. Tłumaczę nad stołem, na którym poukładano kości rozmaitych mężczyzn, a lekarz medycyny sądowej dotyka kości pacierzowej i mówi:

To procedury, według których działamy [These are the procedures we follow]. Szacuje się, że w Bośni i Hercegowinie jest 30 000 zaginionych [An estimated 30 000 are missing from the BiH conflict], obecnie liczba zaginionych w BiH wynosi około 13 500 [today the number of missing persons is approximately 13500 from BiH].

Drżę za każdym razem, gdy dotyka kości gołymi rękami. Cóż takiego jest w tych kościach, że znaczą jednak więcej?

Powiedziano mi, że poprzedniego dnia, w trakcie podobnej prezentacji, pewna matka, przedstawicielka stowarzyszenia rodzin zaginionych, opuściła pomieszczenie. *Zostaw tę kość w spokoju, to nie twoje, to nie twoje!*, niemal wykrzyknęła. Ale czyja jest ta kość? Czy należy do sprawców zbrodni, którzy zabili i zakopali ciała? Czy też do członków rodziny zaginionego? A może do dyplomatów z kraju, gdzie prowadzone są debaty na temat pokoju w Bośni? Czy należy do tych, którzy, tak jak ja, czują skrępowanie i drżą za każdym razem, gdy jakaś kość jest dotykana? I tak, i nie. Ona należy do nas wszystkich. To sprawa naszego społeczeństwa. A pewnie też dlatego, że cierpienie i śmierć to produkty ludobójstwa, efekty polityki terroru i jako takie są sprawą absolutnie publiczną. Proces emancypacji i upodmiotowienia rozwija się tylko wówczas, gdy podmiot wyzwoli się z oków pozycji ofiary albo jakiegokolwiek innej pozycji, która jest skupiona wokół partykularnych interesów tożsamości.

Powiedzieć, zaledwie pomyśleć: *Zostaw tę kość w spokoju...*, jest jednym ze sposobów na odrodzenie płci kości. Płeć ma w tym wypadku relacyjny charakter, gdyż mówi o tych, którzy przeżyli: o matce, żonie, synu, córce,

kochanku, mówi o kościach syna, męża, ojca, kochanka. *Odrodzić płęć kości* znaczy tyle, co obnażyć mechanizm genderowych relacji władzy. Należy zacząć od demaskowania logiki porządku biopolitycznego, zamieszkiwanego przez zgwałconą kobietę, której mąż został uprowadzony w nieznaną i uznany za zaginionego. To proces odkrywania toposu etnonacjonalistycznych wojen, porządku, który włącza jedynie przez wykluczenie. *Odrodzić płęć kości* to mówić o stanie napięcia, w którym żyją rodziny zaginionych – pozbawione wszelkich praw, dopóki nie otrzymają pisemnego potwierdzenia od symbolicznego porządku, że ich ukochani zaginęli. Oznacza to utrzymać ród/rodzinę nie tylko jako doświadczenie normalizujące, ale także jako kategorię analityczną, objaśniającą istniejące nierówności, jak choćby tę, by żałoba jakiejś kobiety nie została zamurowana w osobnej kategorii etnicznej (nasza kobieta = kobieta etniczna), lecz by istniejąca logika płci została pokonana. *Odrodzić płęć kości* znaczy *rzucić władzy prawdę prosto w twarz*, zając pozycję etyczno-polityczną, gdy się mówi o niesprawiedliwościach dominujących ideologii etniczno-nacjonalistycznych; oznacza to też obnażyć ich upadek moralny w czasie wojny i później – w czasie tranzytu – gdy ich jedyny *tranzyt* polegał na przejściu z jednego wygodnego fotela i biura do innego. *Odrodzić płęć kości* znaczy zakwestionować i rzucić wyzwanie logice dominujących ideologii, które zawłaszczają i mitologizują kość, a przez to obstają przy społecznym porządku wyznaczającym mężczyznom i kobietom określone role jako jedynie możliwe. Wszystkie te *odrodzenia płci* są *odrodzeniem polityki* – sztuki namysłu nad tym, jak istnieć inaczej, w jaki sposób mierzyć wiarygodność ideologii dominującej i jak przesuwac granice możliwego.

Początek marca. Zakończyłem pracę w kostnicy. Na dzisiaj dosyć. Wycho-
dzę na ulicę, gdzie ludzie przeszukują śmietniki, ponieważ 25% mieszkańców żyje poniżej granicy ubóstwa. W Sarajewie protestujący chłopcy skoczyli sobie do gardel i zamiast wkroczyć do gmachu parlamentu, postanowili postawić prowizoryczne domki przed jego schodami. To znaczy, że spędzą tam setki dni, ponieważ im bardziej wpisują się w krajobraz okolicy, tym bardziej stają się niewidzialni. Związki zawodowe pracowników kolei w Zenicy przegrały bitwę z nowym właścicielem. Kosowo jest teraz niezależne. Pierwszą dziewczynkę urodzoną w niezależnym państwie, zamiast od razu zanieść do domu, najpierw przywieziono na grób jednego z bojowników o niezawisłe Kosovo. Otrzymała imię Pavaresija – Niezależność. Zatem nic się nie zmienia: chłopcy w dalszym ciągu nadają imiona dziewczynkom, wpisując narrację „kraju i krwi” w imiona żeńskie, nadal umieszczają kraj i krew w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości narodu. Pytam, jak bardzo Pavaresija będzie

rzeczywiście niezależna? Co i kogo będzie pamiętać? W imię kogo? Co będzie robić? Czy jest symbolem końca bitwy, która tak naprawdę odbywa się w pamięci, czy też należy do porządku biopolitycznego kontinuum i jest tylko jedną z wielu?

Polityka pamięci: wieczna konfrontacja i potykanie się o wyjątki

TRAUMA-MARKET

*Czy nie jest pani jedynie ofiarą
sprzedającą swoją traumę?*

pytała mnie blondynka z Harvardu,
której mózg wyceniono na pół miliona.
Nie umiałam jej odpowiedzieć po angielsku.

Czy przeczuwa pani, jak bardzo ma pani rację?
Dziewięć śmierci, krew z błony bębenkowej,
Lawirowanie między pociskami
To wszystko mieści się w słowie trauma.
No tak, nie umiałam tego powiedzieć po angielsku,
Boję się –
to jedyna wartość, jaką mam.¹

Te ostatnie słowa są echem wyznania pewnej mieszkanki miasta, na której ciele polityka – jak mówi Agamben – odcisnęła swoje piętno². Zabiera ona głos z pozycji wyjątku, chce zaświadczać o traumach i stratach, chce stać się, jak pisze Shoshana Felman, „świadkiem, przetwarzającym doświadczenie traumy w zrozumienie, którego innowacyjne koncepty mogą nam dostarczyć nowych narzędzi myślenia”³. W jaki sposób można nadać żałobie produktywny i transformacyjny kształt?

Żałoba jest stanem wstrząsu, stanem turbulencji. Według Agambena te stany graniczne pojawiają się, gdy „doświadczymy absolutnej niemocy,

1 A. Bašić *Trauma market*, w: A. Bašić *Trauma Market*, Omnibus, Sarajevo 2004, s. 36.

2 G. Agamben *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 254.

3 S. Felman *The Juridical Unconscious: Trials and Traumas in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, MA 2002, s. 7.

wciąż zderzamy się z samotnością i niewyraźnością, i to właśnie tam, gdzie byśmy raczej oczekiwali towarzyszenia i rozmowy”⁴. Według Wendy Brown stan żałoby to „upadek i zacinanie się, stan zaburzonego punktu widzenia, braku artykulacji, dezorientacji w czasie i wobec czasu”⁵. „Istota, która przeżywa żałobę”, kontynuuje Brown:

musi znów nauczyć się chodzić po gruncie, po którym stąpał wcześniej właśnie utracony obiekt. To proces, który w sposób namacalny uzmysławia, jak bardzo chwiejny może być twardy i pewny grunt... W żałobie jednostka uczy się także nowej temporalności, w której przeszłość styka się z przyszłością, bez przejścia przez stadium terażniejszości (w której terażniejszość niemal całkowicie zanika), w której przyszłość jest wolna od czynów przeszłości, dlatego też zaburza mrzonki o linearności poprzez inny sposób przeżywania czasu.⁶

„Dziewięć śmierci, krew z błony bębenkowej, lawirowanie między pociągami” – to chęć oznaczenia czegoś, co uwiera, potrzeba wyartykułowania dezorientacji, zanegowania czarnego plastikowego worka jako znaczącego, czegoś, co narusza linearność i homogeniczność terminu trauma. Z tej pozycji etycznej, z próby, by „krążyć wokół Realnego”, by wypowiedzieć granice symbolizacji, traumatyczna przeszłość staje się, według Waltera Benjamina, „obrazem, który się na krótko pojawia w momencie rozpoznania i nigdy więcej. Gdyż każdy obraz przeszłości, którego terażniejszość nie uważa za problem własny, grozi bezpowrotnym zniknięciem”⁷. Jednostka, dając świadectwo o przeszłości dzięki pokazywaniu granic symbolizacji traumy, sprawia, że niesprawiedliwość z przeszłości w sposób produktywny wpływa na przyszłą walkę.

Gdy mówimy o Bośni i Hercegowinie, mówimy o konfrontacji z wielokierunkową stratą. Jeszcze jeden obraz: koniec września 2005 roku i nieuchronność tzw. tranzycji. Różne billboardy starają się przykuć uwagę, wciśkają auta, reklamują lepsze trunki albo mamią zakupem nowocześniejszej

4 G. Agamben *Means without an End*, University of Minnesota Press, Minneapolis, MN 2000, s. 138.

5 W. Brown *Edgework*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2005, s. 100.

6 Tamże, s. 100.

7 W. Benjamin *Theses on the Philosophy of History*, w: *Illuminations*, Pimlico, London 1999, s. 247.

lodówki. Wśród nich wyróżnia się jeden, na którym widnieje brudna kurtka bojowa pilota na białym tle, a na kartce obok napis: 282 KRA. Z daleka widzę kurtkę i napis wielkimi czarnymi i czerwonymi literami: **Srebrenica Podrinje – projekt identyfikacji**. Widok mnie przyciąga – podchodzę bliżej. Czytam resztę: „Fragment ubrania znaleziony na ofercie ludobójstwa, 282 KRA”. Poniżej znajduje się plakat, który reklamuje występy amerykańskiego iluzjonisty Davida Copperfielda, zaplanowane na początek października 2005 roku, pod patronatem jednego z członków bośniackiego prezydium. I w fikcji, ostrzejszej niż samo życie, niczym jedna ze sztuczek Copperfielda, przed oczami przemyka mi ten obraz Copperfielda zestawiony z procesem identyfikacji w Srebrenicy i unaocznia zdepolityzowaną normalizację, którą prowadzi dominująca ideologia – uświadamia „*konfiskatę* pamięci” mieszkańców Bośni i Hercegowiny⁸. Na zawsze zniknęło nie tylko ciało, które nosiło kurtkę, lecz także wśród tych ocalonych aż 44% jest bezrobotnych, 25% żyje poniżej granicy ubóstwa, a sprzedawane są im iluzje, które, jeśli je kupią, będą kosztowały jedną dziesiątą średniej miesięcznej pensji.

Wszystkie te obrazy uporczywie wracają rykoszetem, domagając się odpowiedzi na pytanie: „Czym jest to bolesne wyobcowanie?”. Postrzegam je jako kombinację upadku socjalizmu, wojny, a w konsekwencji utraty życia przez wielu ludzi, powojennej neoliberalnej kapitalistycznej tranzycji i ofiar ludobójstwa, których ciała uznano za zaginione. Efektem takiego „wyobcowania” jest konstruowanie i ponowne zapisywanie pamięci zbiorowej przez pióra panujących etnonarodowych elit. Albo, jak pisze Dubravka Ugrešić, „walka polityczna to walka na terytorium zbiorowej pamięci”⁹.

Wraz z uznaniem szkód, jakie spowodowały etnonarodowe elity, istnieje jeszcze jedna szerząca się tendencja – obciążać winą „ich”, etnonacjonalistów. Czynią to przede wszystkim należący do tzw. obozu antynacjonalistycznego ci, którzy, dopóki narzekają i obwiniają, utrzymują binarny podział na „nas” przeciw „nim” – nacjonalistów przeciw antynacjonalistom. Ci antynacjonalści jednak stanowią raczej część problemu, a nie jego rozwiązanie. Starają się nasycić politycznie, by binarna opozycja okazała się jedyną dopuszczalną opcją, starają się politycznie zabezpieczyć się na przyszłość. Zamykanie jest zakazem politycznej wyobraźni, niezgodą na pokonanie zaproponowanych wyborów. Najbardziej hałaśliwi wśród tych

8 D. Ugrešić *Konfiskata pamięci*, w: D. Ugrešić *Kultura kłamstwa (eseje antypolityczne)*, przeł. D. Jovanka Čirlić, Czarne, Wołowiec 2006, s. 337-365.

9 Tamże, s. 227.

antynacjonalistów przedstawiają siebie jako członków „elity intelektualnej”, przedstawicieli „wartości obywatelskich i kultury”, i na podstawie takich deklaracji pragną pokazać, że wznoszą się ponad politykę, że są poza ba-
gnem ideologicznym, że pragną rozwiązywać problemy społeczne w sposób
pozbawiony ideologii. Skąd to libidalne inwestowanie w nieskazitelność
własnej pozycji – wśród tak wielu krzywd, strat i nierówności społecznych?
Czemu ma służyć ta czystość? Do kogo należy i co umożliwia? Chodzi, rzecz
jasna, o Hegłowską „piękną duszę”, która, opłakując swój los, jednocześnie
ukradkiem na nim pasożytuje. Ich próba *cementowania* binarnej opozycji
nacjonałści contra antynacjonałści, by sparafrazować Marksa, stanowi próbę
przedstawienia binarnej opozycji jako generalnego porządku pozbawio-
nego światłocienia, który modyfikuje każdy partykularyzm. Jest to pozycja
par excellence ideologiczna i znajduje bezpośredni wyraz w próbach, by na
nowo napisać historię.

W podobnym, oczywiście pozaideologicznym tonie, nalegają oni, by od-
dzielić historię od ideologii. W tej czystej historii antyfaszystowska walka II
wojny światowej zostaje pominięta – ignorowana jest walka, która w nie-
przyjemny sposób prześladowa czystą pozycję „pięknej duszy”, nakłuwając
ją choćby tym, że Bośnia i Hercegowina została skonstruowana jako nowo-
czesny projekt polityczny za pomocą polityki partyzanckiej¹⁰. Twierdzić, jak
jeden ze wspomnianych intelektualistów, że „dwie najgorsze odmiany zła XX
wieku to faszyzm i komunizm”¹¹, to przyjąć rewizjonistyczną postawę, która
chce wykorzenić akty emancypacji z pamięci kulturowej. Chce usunąć dzie-
ła, które w imię równości i sprawiedliwości są nakierowane na społeczną
transformację. Ten typ rewizjonizmu chce ukryć jeszcze jeden ważny aspekt
– a mianowicie drogę do kapitalizmu w byłej Jugosławii. Rastko Močnik za-
uważył, że taka pozycja jest symptomatyczna dla elit politycznych i intelektu-
alnych, które w (y) prowadziły kapitalizm na postsocjalistyczny Wschód. Idea
i praktyka solidarności antyfaszystowskiej jest właśnie tym, czego te elity
nie mogą pojąć:

Walka antyfaszystowska zadaje kłam ich nacjonalistycznej i szowini-
stycznej retoryce, ich gloryfikacji egoistycznych wartości kapitalizmu...

¹⁰ Tu odwołuję się do krytycznych i teoretycznych ustaleń Branimira Stojanovicia i Nebojšy Jovanovicia.

¹¹ Por. D. Arsenijević *Against Opportunistic Criticism*, „Transversal” 11.2007, <http://eipcp.net/transversal/0208/arsenijevic/en> (28.06.2016).

Antyfaszystowska retoryka wszem i wobec udowadnia, że twierdzenie, iż ludzie są przede wszystkim egoistycznymi jednostkami, jest nieprawdziwe, tak jak fałszywa jest teza, że narody muszą się wzajemnie nienawidzić.¹²

Słowem, ich antynacjonalistyczna postawa nie jest polityczna, lecz mendedżerska. Dlatego po drodze im z wielokulturowymi wymaganiami zwiększenia poszanowania dla tożsamości i właśnie dlatego niektórzy z nich brali udział w procesie „odradzania płci” w byłych republikach Jugosławii. Powstaje jednak pytanie, o jakim „odradzaniu płci” mowa i komu ono umożliwiła działanie. Ich zarządzanie w sposób niemal ignorancki wymazuje z historii np. testament jugosłowiańskich feministek zorganizowanych w Antyfaszystowskim Froncie Kobiet¹³. Zamiast wprowadzać niezafałszowaną politykę opartą na politycznej poprawności, która bardziej przekształca, niż toleruje, pragną oni jedynie społecznej tolerancji wyłącznie dla siebie. Kategoria płci, podobnie jak i polityka wielokulturowa, jest według nich redukcją konfliktu społecznego sprowadzonego do tarcia między licznymi tożsamościami a różnicami kulturalnymi, religijnymi bądź etnicznymi, postrzeganymi jako „miejsce konfliktu, które należy załagodzić i uporządkować poprzez praktykowanie tolerancji”¹⁴.

Płeć/gender w tych ramach (ponownie odwołuję się do Wendy Brown):

może zostać wypaczona, pomnożona, spolematyzowana, oznaczona na nowo, przekształcona, teatralizowana, parodiowana, ukierunkowana, przeciwstawiona, przedrzeźniana, regulowana... ale w żadnym wypadku emancybowana... reżim płci dzieli los globalnego kapitalizmu: każdy podlega prawie wszystkim innowacjom i możliwościom, z wyjątkiem – wolności, równości i wspólnej kontroli.¹⁵

12 R. Močnik *Koliko fašizma?*, Arkzin, Zagreb 1999, s. 72-73.

13 Antyfaszystowski Front Kobiet (Antifašistički front žena, AFŽ) to powstała w czasie II wojny światowej, w 1942 roku w Jugosławii organizacja społeczno-polityczna zrzeszająca kobiety. Był to pierwszy, działający na wielką skalę ruch kobiet, który odegrał ważną rolę zarówno w wojnie narodowowyzwoleńczej, jak i w procesie emancytacji kobiet w Jugosławii. AFŽ został zlikwidowany w 1953 roku (przyypis tłumaczek).

14 W. Brown *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2006, s. 15.

15 W. Brown *Edgework*, s. 111-112.

Zgodnie z taką wizją płęć pozwala tolerować, lecz nie pozwala transformować. Skonstruowana według tego wzorca i podążająca za imperatywem kapitalizmu o ciągłym wymyślaniu siebie na nowo, płęć jest indywidualnym monodoświadczeniem w ogromnej multiwielości, a nie narzędziem analitycznym, które pozwala obnażyć problemy podporządkowania i nierówności. W ten sposób instrumentalizowana płęć stanowi część problemu, a nie jego rozwiązanie.

W Bośni i Hercegowinie w handlu pamięcią, który codziennie odbywa się między pokoleniami (od tych urodzonych w latach 20. i 30., pamiętających jeszcze walkę z faszyzmem, do tych urodzonych po wojnach lat 90., którym to, że mieszkają w etnicznie podzielonych społeczeństwach, jest przedstawiane jako norma), płęć/*gender* jako doświadczenie indywidualne poddawane jest nadal społecznej segregacji. Ta transakcja przywodzi na myśl to, co Balibar nazwał metaraszizmem, w którego obrębie rozmaite kultury mogą koegzystować jedynie pod warunkiem, że żyją w odrębnych *gettach*¹⁶.

Uważam, że droga prawdziwej polityki, i to ta najbardziej skuteczna, powinna polegać na *odrodzeniu płci* podmiotu. Doprowadzi to do nowej temporalności, która unicestwi próby linearnego kontinuum rewizjonizmu i pozostanie uczciwa wobec minionych nieudanych prób transformacji społecznej. Taki rodzaj temporalności jest uczciwy zarówno wobec porażki transformacji, jak i wobec dążenia, by nauczyć się, w jaki sposób znów stąpać i „potykać się” w niepewnym terenie. Tak rozumiana wierność nie musi oznaczać lamentu nad minionymi, nieudanymi transformacjami społecznymi. Pozwoli nam jednak znów rozpalic polityczną wyobraźnię. Ewokowanie przeszłych, zakończonych niepowodzeniem prób transformacji ma służyć ponownemu artykułowaniu nowej politycznej podmiotowości.

Pole kulturalnej produkcji w Bośni i Hercegowinie: pole artykulacji polityki nadziei

SREBRENICA

1995

1996

1997

16 E. Balibar *Is There a Neo-Racism?*, w: *Race, Nation, Class – Ambiguous Identities*, ed. by E. Balibar, I. Wallerstein, Verso, London 1991, s. 17-28.

1998
1999
2000
2001
2002
2003
2004
2005...

Gdybym mogła
Choć raz
Lec w tym grobie
Którego nie ma
Przy moim dziecku
Którego nie ma
By mu rączki rozgrzać...¹⁷

Ten osamotniony głos matki jest prześladowany i zakłócany przez oficjalną politykę interpretacji i targowania się nad ciałami bez kości. Słowa cytowanego wiersza pojawiają się wcześniej niż słowa: *Zostaw tę kość w spokoju, to nie twoje*. To słowa kości, które dominująca biopolityka skazała na czekanie, kości, które znajdują się między dwiema śmierciami i czekają, aż śmierć zostanie zarejestrowana w porządku symbolicznym, a podmiot, który mówi, zajmie puste miejsce kości i przemówi w ich imieniu. Głos, który mówi, ponownie przyswaja i artykułuje to, co dominująca ideologia przedstawia jako linearną temporalność transformacji: 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005... Tutaj ona staje się nową, przepisaną temporalnością, temporalnością ciała bez kości, temporalnością matki, która – razem z kośćmi – zostaje złapana między dwiema śmierciami, jako podmiot w żałobie, który słania się i upada. Matka uczy się „innego sposobu przeżycia czasu”, w którym „przyszłość jest wolna od działań przeszłości” – od tych porządkujących rozgraniczeń politycznych pertraktacji: teraz kończy się wojna, teraz nastaje pokój, teraz jesteśmy „w okresie tranzycji”. Tutaj żałoba to proces kreatywny: lamentacja matki buduje miejsce zarówno dla upamiętnienia, jak i dla ciała bez kości. Ona zostaje złapana w sieć drobno utkanej

17 F. Duraković *Srebrenica*, w: F. Duraković *Locus minoris: Sklonost Bosni kao melanholiji*, Connecticut, Sarajevo 2007, s. 98.

polityki – od bezpośredniego zaprzeczania ludobójstwu do targowania się o liczby zmarłych – polityki, wpływającej na jej życie i na miejsce, gdzie znajduje się jej dziecko. Ona nie odczuwa nawet ulgi, gdy identyfikuje kawałek ubrania, nawet pustą kurtkę pilota. Wszystko, co ma, to żałoba, nieobecność i cisza-elipsa.

Jak traumatyczne wydarzenia i straty z tego wiersza można wykorzystać w polityce większej nadziei? Uważam, że polityczna krytyka wyrażona w lamentacji matki polega na inwersji znaczenia i adresata, do którego pieśń jest kierowana. Jak powiedział Freud, dyskurs melancholii, tak jak lamentacja w swoim dawnym znaczeniu, nie może być rozumiany referencyjnie, lecz trzeba go rozumieć jako „psychiczną konstelację buntu”¹⁸. W tym buncie melancholicy nie wstydzą się i nie ukrywają, ponieważ wszystko, cokolwiek deprecjonującego możemy powiedzieć o sobie, w gruncie rzeczy odnosi się do drugiego; daleko im do tego, by świadczyć wobec otoczenia o pokorze i podległości¹⁹.

Jednak tutaj lament matki trzeba postrzegać przede wszystkim jako krytykę kierowaną wobec etnonacjonalistycznej biopolityki, manipulującej obecnie traumą i utratą. Jeśli tę krytykę będziemy rozumieć jako bunt matki, wówczas sprzeciwia się ona poniżeniu i podporządkowaniu, których etnonacjonalistyczna biopolityka wymaga od swoich podmiotów. Lamentacja matki mówi: nie wstydzę się pokazać swego bólu. Nie ukrywam go. Moje dziecko nie ma własnego grobu, jest zakopane gdzieś w nieznanym masowym grobie. Wokół odkrycia tego grobu targujecie się, walcząc o polityczne punkty, mówicie nam, jak należy cierpieć, trzymając nas w niepewności, i nieźle żyjecie dzięki naszej męce. To są moje rany: „A one mówią koszmarną prawdę. W swoich elipsach i ciszach niszczą wasz autorytet – próżność waszych mimetycznych narracji i waszej monumentalnej historii, metaforycznych emblematów, w których zapisujecie Wielką Księżę Życia”²⁰.

„Dali mi jego koszulkę i górną część dresu. Bluza była niebieska, gdy przysypywano ją ziemią. Odtąd już nie była niebieska, była zbutwiała i nie należała do dziadka. Tę dziadka znałam, a tej nie”²¹. To początek krótkiego

18 S. Freud *Żałoba i melancholia* w: tegoż *Psychologia nieświadomości*, przeł. R. Reszke, KR, Warszawa 2007, s. 151.

19 Tamże, s. 151.

20 H.K. Bhabha *Postcolonial Authority and Postmodern Guilt*, w: *Cultural Studies*, ed. by L. Grossberg, C. Nelson, P.A. Treichler, Routledge, New York 1992, s. 66.

21 Š. Šehabović *Ruwejda*, w: *tejże Opowieści – rodzaj żeński, liczba mnoga*, przeł. A. Żuchowska-Arendt, AdPublik, Warszawa 2012, s. 6-16.

opowiadania Šejli Šehabović, jednej z najbardziej obiecujących młodych pisarek z Bośni i Hercegowiny. W swoich utworach problematyzuje ona wojnę, powojenną transformację, tożsamość, przynależność i sytuację kobiet Bośni i Hercegowiny uciszonych w pamięci kulturowej. Krótkie opowiadanie, które cytuję, nosi tytuł *Rujejda*. W nim dwudziestopięcioletnia narratorka, pochodząca ze wschodniej Bośni, a teraz mieszkająca w Ameryce, wraca do kraju, by oddać próbkę krwi do identyfikacji szczątków swojego dziadka. Historia opowiada o ponownym budowaniu męskiej genealogii w pamięci kulturowej – rekonstrukcji męskiego losu i identyfikacji – za pomocą próbek krwi pobranych od kobiet. Ale nie wszystkie kobiety są „dobre” do identyfikacji – tylko matki, córki, siostry lub wnuczki – te, które są w bezpośrednich więzach krwi. Mężatki, które jedynie noszą nazwisko swojego męża, ale nie jego DNA, nie mogą brać udziału w identyfikacji. „Wnuczki są dobre do identyfikacji”, kontynuuje autorka. „Niczego nie pamiętają i nie płaczą, a igieł się nie boją. Dobre są też dlatego, że w ich żyłach płynie ta sama krew. Krew jest najważniejsza. Niezastąpiona”²².

Narratorka nieustannie porusza się między dwiema kulturami: bośniacką i amerykańską. Kwestia tłumaczenia symboliki między tymi dwiema kulturami ciągle prowadzi do pytania o pamięć o dziadku, krawcu, który prasował nogawki spodni i – w mieszkaniu kochanka narratorki – niezręcznie ukrytą, wyglądającą z szafy nogawkę spodni jego żony. Nogawka spodni jest niebieska, tak jak bluza dziadka. Kto ukrywa problemy w pamięci kulturowej i co się tutaj próbuje wymazać? I dlaczego?

Próbując zobaczyć nogawkę spodni należących do innej kobiety, narratorka – niespodziewanie zatrzymana pytaniem swojego kochanka, który stał za nią: „Nie rozumiem, czego tam szukasz?!” – wylewa na dywan czerwone wino, które, mówiąc jej słowami, zostawia „plamę czerwoną jak krew”²³. Wychodzi z mieszkania, trzaskając drzwiami najmocniej, jak tylko może.

Na jaki numer możemy do pani zadzwonić z wynikami analizy DNA?
Tym razem urzędniczka była współczująca. Pochodziła z jakiegoś europejskiego kraju i najprawdopodobniej wykorzystała zdobyte tu doświadczenie podczas pisania pracy magisterskiej.
Mam tylko amerykański numer telefonu. Ale go wyłączyłam.

22 Tamże, s. 11.

23 Tamże, s. 16.

Jeśli wszystko będzie w porządku, nie będzie musiała pani ponownie oddawać próbki. Czasami zdarza się, że po kilka razy bierzemy krew do analizy. Niestety, organizacja tutaj jest bardzo słaba.

Patrzyła na mnie porozumiewawczo. Dotknęłam jej drobnego nadgarstka i chwyciłam próbkę krwi ze stołu. Wrzuciłam ją do torby tak szybko, że ledwie zdołała wydać kilka nieartykułowanych dźwięków zdziwienia. Podniosła się z krzesła i patrzyła na mnie z otwartymi ustami. Wtedy byłam w trupiarni po raz ostatni.²⁴

Krótki moment podjęcia decyzji. Chwila czynu, który przesywa symbolicznie. Chwila wyjątku Bartleby'ego, chwila, która mówi „wolałabym nie”. Czyn ten jako taki nie ma sensu wewnątrz symbolicznych parametrów zorganizowanej identyfikacji, biopolityki etnonacjonalizmu antynacjonalistycznych *pięknych dusz*. On ustanawia własną logikę, własne parametry. W tym czynie próbówka z kobiecą krwią „brudzi” symbolikę i właśnie dlatego, że utrzymuje i nalega na tę przepaść między ustrojami społecznymi a pustką ich nieobecności, ta plama przedstawia upadek istniejącego symbolicznego porządku. Względnie nalega na to, by symboliczny porządek był „nie-wszystkim”²⁵.

Pytanie, które się pojawia: jak konstruować porządek, który ucieleśnia taką plamę, porządek, który nie próbuje jej wymazać? Możliwe podejście to postawienie nowego pytania: jak nadać moc polityczną kobiecie, która porwała próbkę własnej krwi?

Zakończenie: polityczna krytyka kultury – porwanie próbki

„Nasz proces identyfikacji prawie wyłącznie prowadzą tutejsi ludzie. Nasze laboratoria w Bośni i Hercegowinie asystowały w identyfikacji ofiar z World Trade Center oraz ofiar tsunami. Pomagamy też władzom Iraku”. Amerykański dyplomata z zadowoleniem kiwa głową. Koniec końców, wszystkie pieniądze wysłane do Bośni po wojnie nie poszły na marne. Jest co pokazać.

Ale, czy to jest „celem”? Czy to jest jeden z „rezultatów projektu”? Czy to jest „wzmocnienie” i „budowa lokalnego potencjału”? Czy jedyną opcją dla Bośniaków i Hercegowińczyków jest przydzielenie do ich międzynarodowego sektora usług niszy ekspertów, którzy na całym świecie będą pomagać

²⁴ Tamże.

²⁵ S. Žižek *The Parallax View*, The MIT Press, Cambridge, MA 2006, s. 382-383.

w identyfikacji szkieletów po śmierci? Lub będą materiałem dla czyjejs pracy magisterskiej? Lub dla studium przypadku? Czy to jest jedyny sposób, żeby zabezpieczyć kwestię (wy)tłumaczenia?

W sensie produkcji wiedzy, czym byłby ekwiwalent gestu Bartleby'ego, ekwiwalent porwania próbki z krwią naszej narratorki? To by z pewnością znaczyło ponowne zagarnięcie środków produkcji wiedzy – zagarnięcie, które przewyższyłoby legitymizację położenia jednostki na podstawie osobistego doświadczenia, zagarnięcie, które nalegałoby na to, by zasady, na których opiera się obecny podział pracy w produkcji wiedzy i obecny podział siły, stanowały „nie-wszystko”.

„Porwanie próbki” ewokuje argument, który wypowiedział Agamben w eseju *Pochwała profanacji*. Profanować oznacza „przywrócić do zwyczajnego użycia to, co było przeniesione do sfery świętego-”, ale co nie jest zwykłą odnową „naturalnego użycia” tego, co zostało przeniesione. Profanacja, zdaniem Agambena, nie jest ograniczona likwidacją formy rozdawania, „aby odnaleźć – przed nią czy poza nią – nieskażone życie”²⁶. Aktywność, która pochodzi z profanacji, staje się

czystym środkiem, to znaczy *praxis*, która nie tracąc natury środka, wyswobodziła się z wszelkich odniesień celowych, radośnie zapomniała o swoim przeznaczeniu i może wystąpić w postaci czystego środka bez celu. Aby wynaleźć nowe zastosowanie, człowiek musi najpierw dezaktywować dawny sposób użycia, uczynić go bezużytecznym.²⁷

Odrodzić płęć kości oznacza profanować ją – powtarzać: *zostaw tę kość!* – odebrać możliwość wykorzystania próbki, którą wzięli do niewoli. W takim ponownym przyswajaniu możliwości otwierają się nowe, przewyższające binarny stosunek nacjonalistów do antynacjonalistów, które przepisują same parametry możliwości użycia.

Stanowisko krytyki politycznej jest tym, co umożliwia tłumaczenie takiej profanacji. Ono zależy od międzynarodowych związków solidarności, które wspólnie profanują i które wspólnymi siłami trzymają rozwarte nożyce między społecznymi strukturami i pustką ich nieobecności. Polityczna krytyka kultury przewyższa studia regionu i z całego świata robi swój dom.

26 G. Agamben *Profanacje*, przeł. M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2006, s.108.

27 Tamże, s. 109.

Jak domagać się transformacji wśród rezygnacji i sceptycyzmu? Profanacja, o której mówiłem, przypomina słowa Raymonda Williama, który dawno temu, w czasach innej rezygnacji i sceptycyzmu, wyartykułował „praktyczną nadzieję”:

Też możemy być pewni [...] że, choć liczne jej formy będą ekstensywne i wszechstronne, dojdzie do pewnych decydujących starć, z bardzo mocnymi przeciwnymi siłami, a które bardziej niż tylko wyraźnie przypomną, że próbujemy przeprowadzić *rewolucję* kulturalną, a nie jakiś proces społecznego rozwoju. Ale to, co ocali nas w tych starciach, a w niektórych ważnych przypadkach nas także w nie włączy, nie jest tylko zjednoczeniem i organizacją, lecz będzie też [...] „materialną siłą idei: produkcją i praktyką możliwości.”²⁸

„Produkcja i praktyka możliwości”.

Ponownie jestem w tzw. centrum re-asocjacji, gdzie kości dokładnie składają się w ciało. Lub w to, co zostało z ciała. Więcej nie tłumaczę, ponieważ młoda Bośniaczka, specjalistka od antropologii sądowej, przedstawia swoją prezentację nienaganną angielszczyzną. Niespodziewanie przede mną znów jest kilka stołów, na których ciała ponownie otrzymują tożsamość, raz jeszcze otrzymują swoje imiona. Na jednym ze stołów – kawałek czaszki, kość udowa, żebra i zęby oraz papier, na którym spisano kości, których nadal jeszcze brak. „Ale jest ich wystarczająco, by wziąć próbkę i potwierdzić tożsamość”, mówi dziewczyna.

Gdy się odwracam i wychodzę z pomieszczenia, jedyne, co mogę zobaczyć, to pustki w szkielecie. Biorę telefon komórkowy; odczuwam nieodpartą potrzebę zadzwonienia do kilku osób i powiedzenia im, że to wszystko nie ma sensu. Wszyscy są daleko. Niektórzy są w innych krajach. Jednak chcę im powiedzieć, że ich kocham. Chcę im dać te kości, których nie ma.

Przełożyły Magdalena Koch i Katarzyna Taczyńska

²⁸ R. Williams *Beyond Actually Existing Socialism*, w: R. Williams, *Culture and Materialism*, Verso, London 2005, s. 273.

Abstract

Damir Arsenijević

UNIVERSITY OF TUZLA, BOSNIA AND HERZEGOVINA

Recovering the Sex of the Bone: The Politics of Memory in Bosnia and Herzegovina

This article explores legal and ethical empowerment in the context of the unearthed remains of victims of the genocide in Bosnia and Herzegovina in the 1990s. Triangulating the premises of the politics of hope, the politics of memory and bio- and necropolitics with research on gender, Arsenijević analyses forms of cooperation between science (international medical services), bureaucracy (the state's management of multiculturalism) as well as religion (funerary rites). He also problematizes the dilemmas of identifying human remains. The article poses several difficult questions about the sex and the national and ethnic identity of the individuals whose remains are exhumed, as well as current and past practices of their reification as ethnic victims. Arsenijević considers the perspective of the politics of hope that followed the genocide and in the period of the transformation after 1995. Drawing on literary works by women writers (poetry by Adisa Bašić and Ferida Duraković, prose by Šejla Šehabović), the article shows that in Bosnia and Herzegovina it is women who confront themselves most profoundly with the trauma of the recent past.

Keywords

politics of memory, genocide, Bosnia and Herzegovina, bone/body, sex/gender, transformation