

Sławomir Kaprański (Kraków – Warszawa, Polska)

ESTETYKA PAMIĘCI: O POMNIKACH ROMSKIEJ ZAGŁADY

Sztuka, zwłaszcza muzyka, była „od zawsze” tym obszarem, w którym dokonywała się interakcja Romów z nieromskim otoczeniem. Obszarem, dodajmy, w którym w odróżnieniu od innych sfer życia Romowie byli względnie akceptowani. Jednocześnie jednak, szczególnie w sztukach plastycznych Romowie – również „od zawsze” – byli uprzedmiotowieni, stając się, jak pisze Timea Junghaus, „ofiarami reprezentacji tworzonych wyłącznie przez nie-Romów”¹. Sytuacja ta zaczęła się niedawno zmieniać, a współczesna kultura i sztuka „otworzyły drzwi przed treściami niesionymi przez społeczności peryferyjne”². Jednocześnie działalność artystyczna stała się dla wielu grup drogą do podmiotowości, autoekspresji i podniesienia prestiżu w oczach innych, zwłaszcza jeśli mowa o grupach funkcjonujących w warunkach deficytu demokracji³.

Oznacza to, że sztuka grup dyskryminowanych wkracza w domenę walki politycznej, co potwierdza tezę wybitnej teoretyczki współczesnej rzeczywistości, Chantal Mouffe, że pomimo zawłaszczenia sztuki przez mechanizmy kapitalistycznej ekonomii i *dążenia do jej odpolitycznienia*, ciągle ma ona wymiar polityczny a polityka – estetyczny. Polityczny wymiar sztuki polega na tym, że twórczość artystyczna odgrywa rolę „w tworzeniu i podtrzymywaniu danego porządku symbolicznego lub też w jego podważaniu”⁴. Z kolei polityka, zajmując się między innymi symbolicznym porządkowaniem stosunków społecznych, posługuje się symboliką, ma więc z konieczności aspekt estetyczny.

¹ Timea Junghaus, *Is there such a thing as Roma art?*, „Nevipe – Rundbrief des Rom e.V”, 2008, nr 29, s. 6.

² *Ibidem*, s. 7.

³ *Ibidem*.

⁴ Chantal Mouffe, *Artistic Activism and Agonistic Spaces*, „Art and Research. A Journal of Ideas, Contexts and Methods”, 2007, t. 1, nr 2, s. 4.

Polityczny charakter sztuki i estetyczny charakter polityki są szczególnie widoczne w sferze tożsamości zbiorowych, które należy traktować dynamicznie, jako procesy konstruowania i manifestowania określonych form identyfikacji, a także zdobywania dla nich uznania, które wszystkie rozgrywają się w sferze politycznej, używając zarazem dyskursywnych i symbolicznych elementów, których zasobem i wyrazem jest sztuka. Szczególną rolę w tych procesach odgrywa sztuka krytyczna, która podważa konkretne postaci politycznej i estetycznej hegemonii, udzielając głosu grupom, które dominujące dyskursy uciszają i które nie mogą się w nich wyrazić⁵.

Koncepcja sztuki, tak jak ją rozumie Mouffe, sytuuje się zatem w opozycji do neoliberalnej koncepcji polityki, która wyklucza zagadnienie tożsamości ze sfery politycznej, przesuując ją do zmarginalizowanej i odpolitycznionej kultury. Większość społeczna decydująca o takiej polityce w dalszym ciągu kontroluje jednak sferę produkcji i ekspresji tożsamości, mitologizując jednak tę kontrolę i przedstawiając ją jako nienormatywne narzędzie liberalnego zarządzania, będące jedynie środkiem gwarantującym wolność posiadania tożsamości⁶.

Sztuka tworzona przez Romów przetwarza elementy romskiego doświadczenia historycznego stając się nie tylko ekspresją tożsamości i częścią romskiej pamięci zbiorowej, lecz także elementem walki Romów o uznanie i upodmiotowienie. Jednocześnie demaskuje ona rzekomą apolityczność prowadzonej w neoliberalnym stylu polityki kulturalnej. W niniejszym tekście chciałbym poddać refleksji te trzy grupy problemów (tożsamość i pamięć, uznanie i podmiotowość, krytykę antagonistycznej polityki), analizując przekaz pamięci i społeczno-polityczne funkcje dwóch pomników romskiej zagłady z czasów II wojny światowej, które na pierwszy rzut oka więcej dzieli niż łączy. Jeden z nich, autorstwa romskiej artystki, stoi w odludnym miejscu w południowej Polsce, drugi, zaprojektowany przez światowej sławy izraelskiego rzeźbiarza, znajduje się w jednym z centrów współczesnej Europy – w Berlinie. Chciałbym pokazać, że pomimo oczywistych różnic pomniki te niosą podobny przekaz, a także umieścić ów przekaz w szerszym kontekście romskiej polityki tożsamości, opartej między innymi na historycznej narracji Romów jako ofiar Holokaustu.

⁵ *Ibidem*, s. 4–5.

⁶ Wendy Brown, *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton 2006, s. 23–24.

1. UPAMIĘTNIANIE ROMSKIEJ ZAGŁADY Z CZASÓW II WOJNY ŚWIATOWEJ

Od początku lat 90. XX w. mamy do czynienia z falą działań, również artystycznych, upamiętniających zagładę Romów z czasów II wojny światowej. Upadek żelaznej kurtyny również w tym wypadku umożliwił „odzyskanie pamięci”, ułatwione przez upadek systemu cenzury i specyficznej polityki historycznej, charakteryzującej państwa komunistyczne. Ów proces odzyskiwania pamięci był w dużej mierze odgórny, polegający na budowaniu ram kulturowych romskiej pamięci zbiorowej, które następnie wzmacniały indywidualne wspomnienia na poziomie pamięci społecznej, dostarczając im języka, w którym mogłyby zostać wyrażone.

Powyższe przekonanie opiera się na pewnej konstrukcji teoretycznej, którą można określić jako „podwójną genealogię pamięci”. Zakłada ona, że indywidualne reminiscencje przeszłości tworzą *wspomnienia* jednostek. Gdy te ostatnie przekazują swoje wspomnienia innym i komunikują się z innymi na ich temat, wówczas stają się one *pamięcią społeczną*. Gdy z kolei ramy kulturowe⁷ i instytucje społeczne wspierają (a czasami wzbudzają lub nawet tworzą) pewne formy pamięci społecznej (a osłabiają lub eliminują inne), wówczas pojawia się *pamięć zbiorowa* danej społeczności, która „jest oparta na selekcji i wykluczeniu, starannie oddzielając pamięć użyteczną od bezużytecznej, istotną od nieistotnej. Pamięć zbiorowa jest zatem zawsze pamięcią zmediatyzowaną. Opiera się na mediach materialnych, symbolach i praktykach, które muszą wryć się w serca i umysły jednostek”⁸.

Trzy wymienione warstwy pamięci można uporządkować na dwa sposoby, odwołując się do dwóch procesów, które można określić jako „genealogie pamięci”. Pierwsza z nich jest zorganizowana zgodnie z zasadą „dystrybucji energii”⁹ i prowadzi od indywidualnych wspomnień, które

⁷ Ramy kulturowe rozumiem jako charakteryzujące daną grupę chronologie, za pomocą których jej członkowie porządkują przeszłe wydarzenia, narracje i dyskursy, poprzez które nadajemy sens wydarzeniom z przeszłości i rozpoznajemy je jako należące do jakiegoś kompleksu znaczeń, symbole, które oznaczają takie kompleksy i budują emocjonalny do nich stosunek, oraz miejsca i obiekty materialne, stanowiące symboliczną kondensację czasu w przestrzeni, stymulujące naszą pamięć i pomagające organizować nasze myśli i emocje związane z przeszłością (John R. Gillis, *Memory and Identity: The History of a Relationship* [w:] John R. Gillis (red.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 14; Iwona Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*, Transaction Publishers, New Brunswick 1994, s. 4–5.

⁸ Aleida Assmann, *Transformations between History and Memory*, „Social Research”, 2008, t. 1, nr 75, s. 55.

⁹ Pojęcia „dystrybucji energii” i „kontroli informacji” zostały zapożyczone z Talcotta

napędzają pamięć społeczną a następnie podlegają utrwaleniu w formach pamięci zbiorowej. Druga z kolei stosuje się do zasady „kontroli informacji” i prowadzi od zinstytucjonalizowanej pamięci zbiorowej, która wzmacnia pewne formy komunikacji, właściwe pamięci społecznej, a przy tym marginalizuje inne, co decyduje o tym, które z indywidualnych wspomnień będą miały szansę stać się przedmiotem konwersacji i jaką postać przybiorą.

Według Aleidy Assmann druga z wymienionych genealogii, która przekształca „efemeryczną pamięć społeczną w długotrwałą pamięć zbiorową”, obejmuje „przedstawienie wydarzeń [historycznych – S.K.] za pomocą naładowanych emocjonalnie i mobilizujących narracji: znaki wizualne i werbalne, które wspomagają pamięć, instytucje edukacyjne i środki masowego przekazu, miejsca i pomniki stanowiące namacalne ślady przeszłości, rytuały upamiętniające, które okresowo reaktywują wspomnienia i intensyfikują uczestnictwo w życiu zbiorowości”¹⁰. Należy jednak podkreślić, że skuteczność wszystkich tych elementów i działań zależy między innymi od siły indywidualnych wspomnień, które dostarczają energii całemu procesowi (lub przynajmniej od podatności jednostek na wzbudzenie określonych wspomnień).

Kluczowym obszarem pamięci jako procesu jest więc pamięć społeczna, stanowiąca miejsce, w którym spotykają się obie genealogie pamięci. Czasami będąc polem bitwy, czasami zaś współdziałania różnorodnych tendencji, pamięć społeczna jest centralnym miejscem procesu zbiorowego pamiętania. By uchwycić jej złożoną naturę można odwołać się do pojęcia krajobrazu pamięci (*memoryscape*), które opisuje materialną i symboliczną przestrzeń, w której pamięć społeczna się wyraża¹¹. Krajobrazy pamięci są przestrzeniami współistnienia (często niełatwego) różnych wizji przeszłości. Z tego też powodu są one ważnym obszarem walki o władzę, rozumianą tu jako możliwość marginalizowania, wykluczania, a nawet kryminalizowania tych wizji przeszłości, które odbiegają od usankcjonowanego ideału. Krajobraz pamięci jest więc „miejscem skoncentrowanej praktyki kulturowej”¹², w której stosunki władzy podlegają negocjacji w odniesieniu do pamięci grupy i teraźniejszych problemów jej członków.

Parsonsa teorii systemu społecznego. Zob. John Scott, *Conceptualising the Social World. Principles of Sociological Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, s. 109–110.

¹⁰ Assmann, *op. cit.*, s. 55–56.

¹¹ Hamzah Muzaini, Brenda S. A. Yeoh, *War Landscapes as „Battlefields” of Collective Memories: Reading the „Reflections at Bukit Chandu, Singapore”*, „Cultural Geographies”, 2005, nr 12, s. 345.

¹² William H. jr. Sewell, *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 172.

Pamięć jest nierozzerwalnie związana z tożsamością. Jest to bowiem taka „konstrukcja przeszłości (...), która w selektywny sposób organizuje [przeszłe – S.K.] wydarzenia, aby tworzyły ciąg prowadzący do współczesnego podmiotu, stanowiąc reprezentację jego życia aż do teraz, a tym samym życia ukształtowanego w akcie autodefinicji”¹³. Możliwość powiązania autodefinicji i wspomnień oznacza władzę: ludzie, którzy nie mają swojej historii lub zostali jej pozbawieni „są ludźmi, którzy nie mogą się samookreślić wobec innych”¹⁴. Jak to już dawno temu zauważył filozof Friedrich Nietzsche, „zdefiniować można tylko to, co nie ma historii”¹⁵. Oznacza to, że Romowie byli w toku swojej historii określani głównie przez innych, a roszczenie do definiowania Romów przez nieromskie otoczenie, wsparte dominującym dyskursem politycznym i akademickim, opierało się na odmówieniu im prawa do posiadania własnej historii i budowaniu w oparciu o nią ich własnych definicji swojej tożsamości.

Sytuacja ta zaczęła się zmieniać począwszy od lat 70., wraz z powstaniem i rozwojem międzynarodowego ruchu romskiego, a także w związku z mającym wiele przyczyn rozluźnieniem politycznej kontroli nad pamięcią i demokratyzacją dostępu do środków wytwarzania pamięci zbiorowej. Jednym z elementów tych procesów było powstanie i popularyzacja dyskursu Holokaustu, który zaczął służyć jako układ odniesienia dla pamięci innych grup, prześladowanych w różnych momentach swojej historii¹⁶. Dla romskich aktywistów była to doskonała okazja do upomnienia się o wymazaną romską historię. Historię, w której Romowie byli jednymi z najważniejszych aktorów: głównymi, obok Żydów, ofiarami nazistowskiego ludobójstwa.

Ta szczególna sytuacja – możliwość znalezienia się po raz pierwszy w samym centrum jednej z najważniejszych narracji historycznych – zbiegła się w czasie z procesem romskiej mobilizacji politycznej i poszukiwaniem szerokiej, panromskiej tożsamości, z którą w jakimś stopniu mogłyby się identyfikować rozmaite grupy Romów. Dodatkowo, w latach 90. miały miejsce ważne rocznice: 50-lecia likwidacji podobozu cygańskiego w Birkenau (1994) i 50-lecia wyzwolenia obozu Auschwitz-Birkenau (1995), które stanowiły okazję do upublicznienia romskiej obecności w tym głównym symbolu Holokaustu, którym jest teren obozu, a także do zbudowania wzor-

¹³ Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, SAGE, London 1994, s. 117.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *The Genealogy of Morals*, tłum. Horace B. Samuel, Dover Publications Inc., Mineola 2003, s. 53.

¹⁶ Daniel Levy, Natan Sznaider, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Temple University Press, Philadelphia 2006.

ca rytuałów upamiętniających, wykorzystywanego następnie przez romskie organizacje przy różnych okazjach.

W ten sposób Romowie zaczęli funkcjonować publicznie jako lud posiadający historię, będącą w dużej mierze historią ich interakcji z wrogim otoczeniem i doznanych z jego strony prześladowań. Holokaust może zostać uznany za kulminację takich prześladowań (lub też za przeniesienie ich w nowy, ludobójczy wymiar). Tym samym, doświadczenie ludobójstwa wytwarza linearność romskiej historii, dzieląc ją na okresy „przed” i „po” zagładzie, nadając jej zarazem znaczenie jako pasmu konkretnych manifestacji antyromskich prześladowań¹⁷.

Ten dość jednostronny obraz romskiej historii pozwolił jednak romskim działaczom na osiągnięcie wielu korzyści, głównie (choć nie tylko) w wymiarze symbolicznym, dotyczącym wizerunku grupy. Po pierwsze, uczynienie ludobójstwa podstawowym wydarzeniem romskiej historii stanowiło krok w kierunku usytuowania Romów w centrum najważniejszego wydarzenia historii Europy – Holokaustu – co w intencji romskich aktywistów miało neutralizować pokutujący w świadomości społecznej obraz Romów jako ludzi marginalnych, wegetujących poza historią.

Po drugie, historyczna narracja romskiego losu w czasie wojny może się stać jednym ze środków (potencjalnego) zjednoczenia różnych romskich grup poprzez uświadomienie ich członkom, że w pewnych sytuacjach historycznych istniejące (i często pielęgnowane) różnice międzygrupowe nie mają znaczenia: wszystkich Romów (przynajmniej potencjalnie lub w dłuższej perspektywie czasowej) czekał w kontekście nazistowskiej polityki ten sam los, ponieważ zostali naznaczeni jako „Cyganie”. W taki sposób zintegrowana narracja Holokaustu umożliwiałaby członkom różnych grup romskich, często nie odczuwających zbyt silnych więzi między sobą, a nawet czasami będących w konflikcie, wypracowanie poczucia wspólnoty losu historycznego, co mogłoby mieć istotne konsekwencje, jeśli chodzi o formy politycznej współpracy między tymi grupami.

Po trzecie, koncepcja historii Romów jako transnarodowej społeczności zjednoczonej wspólnym doświadczeniem historycznym, rozwijana obecnie przez niektóre romskie organizacje, mogłaby się przyczynić do stworzenia wspólnej pamięci, w której poszczególne grupy mogłyby odnaleźć swój los i zintegrować zróżnicowane wspomnienia poszczególnych podgrup.

¹⁷ Zob. Ian Hancock, *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] David Crowe, John Kolsti (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk 1991; Sławomir Kaprański, *Identity Building and the Holocaust: Roma Political Nationalism*, „Nationalities Papers”, 1997, t. 25, nr 2.

Po czwarte, prezentowana tutaj wizja romskiej historii przyczynia się do ukazania współczesnego losu Romów jako kontynuacji nazistowskich prześladowań i tym samym do otoczenia ich podobną aurą moralnego potępienia. Taka delegitymizacja współczesnych prześladowań ma duże znaczenie, zarówno w sensie moralnym, politycznym, jak i edukacyjnym.

2. PYTANIE O AUTENTYCZNOŚĆ

Autorzy prac dotyczących upamiętnień romskiej zagłady mają tendencję do rozpatrywania ich w kategorii autentyczności. Elena Marushiakova i Vesselin Popov twierdzą na przykład, że upamiętnienia nie są zakorzenione w żywej pamięci i romskiej tradycji. Często też mają cele pragmatyczne, związane bądź to z polityką romskich organizacji, bądź polityką „gestów zastępczych” ze strony władz państwowych – łatwiej i taniej jest bowiem ufundować tablicę pamiątkową (zwłaszcza dotyczącą zbrodni dokonanych przez innych – „nazistów”) niż rozwiązywać problemy socjalne współczesnych społeczności romskich¹⁸. Michael Stewart twierdzi z kolei, że zwykli Romowie nie zajmują się wspominaniem przeszłości. Jest ona dla nich zakodowana w terażniejszych stosunkach z nie-Romami. Pamiętają tylko elity, które nie mają wpływu na „zwykłych” ludzi¹⁹. Wreszcie Huub van Baar uważa, że romskie upamiętnienia są uzależnione od „zglobalizowanego dyskursu Holokaustu”, który niszczy autentyczną romską pamięć, narzuca formy pamiętania i czyni je częścią współczesnej, często skomercjalizowanej, „kultury pamięci”²⁰.

W odróżnieniu od powyższych stanowisk uważam – po pierwsze – iż pamięć jest zawsze konstruowana w terażniejszości i jest to proces społeczny. To, co pamiętamy, jest kształtowane i przekształcane przez wydarzenia terażniejsze tak, aby nasze wspomnienia współgrały ze sprawami istotnymi współcześnie. To, co bywa określane jako romskie konfabulacje związane z czasem zagłady lub też rosnąca popularność upamiętniania zagłady przez społeczności romskie, które jej nie doświadczyły, jest w gruncie rzeczy czę-

¹⁸ Elena Marushiakova, Vesselin Popov, *Holocaust and the Gypsies. The Reconstruction of the Historical Memory and Creation of New National Mythology* [w:] Johannes-Dieter Steinert, Inge Weber-Newth (red.), *Beyond Camps and Forced Labour. Current International Research on Survivors of Nazi Persecution*, t. 2, Secolo, Osnabrück 2006.

¹⁹ Michael Stewart, *Remembering Without Commemoration: the Mnemonics and Politics of Holocaust Memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute”, 2004, nr 10.

²⁰ Huub van Baar, *The European Roma. Minority Representation, Memory and the Limits of Transnational Governmentality*, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 2011.

sto aktem identyfikacji z pewną całością społeczno-polityczną, której kontury zaczynają być współcześnie widoczne – z transnarodowym romskim ruchem politycznym i propagowaną przez niego panromską tożsamością w swych rozlicznych odmianach. Stwierdzenie „to przydarzyło się nam” oznacza często „to przydarzyło się ludziom, z którymi się identyfikujemy”. Przynależność do „wspólnoty mnemoniczej”²¹ nie oznacza, że przeżyliśmy to wszystko, co inni członkowie grupy, lecz że mamy taką samą „pamięć socjobiograficzną”²², a więc że nauczyliśmy się pamiętać jako swoją historię to, czego sami nie przeżyliśmy.

Zjawisko to stanowi egzemplifikację ogólnej prawidłowości charakteryzującej pamięć społeczną. Nie stanowi ona bowiem monolitu, lecz jest zróżnicowana ze względu na specyfikę uwikłanych w nią pamięci „oddolnych” oraz zakres uczestnictwa w „odgórnych” formach pamięci. Jak pisze Aleida Assmann, istnieje wiele „oddolnych” pamięci Holocaustu, odzwierciedlających odmienne doświadczenia tych, którzy go przeżyli. Jednakże „dla drugiego i trzeciego pokolenia ocalałych, jak również dla członków innych narodów [które nie doświadczyły Holocaustu – S.K.] pamięć ta będzie coraz bardziej homogeniczna, w miarę rekonstruowania jej przez historyków i udostępniania poprzez wspólnie dzielone reprezentacje, dane w publicznych narracjach, wyobrażeniach i filmach”²³. Brak zakorzenienia panromskiej pamięci zagłady w żywej pamięci danej grupy, która się identyfikuje z narracją Holocaustu, nie jest oznaką nieautentyczności, lecz potwierdzeniem tego, że pamięć społeczna jest chwiejnym rezultatem interakcji między indywidualnymi wspomnieniami a pamięcią zbiorową w jej rozmaitych formach, na którą to interakcję oddziałują głównie terażniejsze problemy rozmaitych grup.

Po drugie, konstruowanie wspomnień jest w dużej mierze procesem przebiegającym „z góry na dół”, choć w jego toku wytwarzają się też ramy pamięci skutecznie wzmacniające i homogenizujące resztki ocalałych wspomnień „oddolnych”. Oznacza to, że pamięć jest zawsze produktem elit, które dostarczają wzorów doświadczenia i ekspresji przeszłości. Nie ma przy tym znaczenia, jak bardzo elity są oderwane od mas: świadczą o tym rozliczne przykłady – od XIX-wiecznego nacjonalizmu, w którym wręcz samo pojęcie „mas ludowych” stanowiło intelektualną konstrukcję elit, wciela-

²¹ Maria G. Cattell, Jacob J. Climo, *Introduction. Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives* [w]: Jacob J. Climo, Maria G. Cattell (red.), *Social Memory and History. Anthropological Perspectives*, Altamira Press, Walnut Creek 2002, s. 35.

²² Eviatar Zerubavel, *Mindscapes. An Invitation to Cognitive Sociology*, Harvard University Press, Cambridge 1999, s. 91.

²³ Assmann, *op. cit.*, s. 65.

ną następnie w życie poprzez masową edukację²⁴, aż po reperkusje zbrodni w Jedwabnem, której miejsce w pamięci społeczeństwa polskiego zostało stworzone przez elity, a „zwykli ludzie” muszą się, chcąc nie chcąc, do tej elitarniej konstrukcji odnosić²⁵.

Po trzecie, pamiętamy w zmieniających się ramach społecznych i dzięki nim; dlatego nasze wspomnienia są zmienne. Tworzymy bowiem nasze wspomnienia z tego, co jest z kulturowego punktu widzenia dostępne w danym momencie: z funkcjonujących współcześnie idei i z pozostałości przeszłości. Jeśli zaś tak się z różnych powodów zdarza, że przeszłość grupy nie pozostawiła zbyt wiele śladów, wokół których można budować wspomnienia, wówczas funkcjonujące w teraźniejszości idee stają się głównym czynnikiem kształtującym pamięć. A gdy idee się zmieniają, wówczas wspomnienia idą za nimi i przyjmują nowe formy.

Po czwarte, nie znaczy to, że te zmieniające się wspomnienia są nieautentyczne: pamięć w nich zawarta nie jest bowiem odwzorowaniem „przeszłości takiej, jaka się w rzeczywistości wydarzyła”, by przywołać znane sformułowanie Leopolda von Ranke²⁶. Pamięć ta jest przede wszystkim oznaką przynależności do aktualnej wspólnoty, odpowiedzią na teraźniejsze problemy, a nie rekonstrukcją przeszłych wydarzeń.

Biorąc pod uwagę powyższe punkty, sugeruję zmianę perspektywy, w której ujmuje się problem romskich upamiętnień i proponuję przejść od problematyki autentyczności do porównawczej analizy estetyki romskich działań upamiętniających. Analizę estetyki rozumiem tu bardzo szeroko, jako procedurę interpretacyjną, która odnosi pewną ekspresję artystyczną czy na przykład działanie upamiętniające nie do rzeczywistości, lecz do intencji twórcy lub oczekiwań odbiorcy. Inspiracją tego podejścia jest Habermasowskie ujęcie autentyczności jako racjonalności działań dramaturgiczno-ekspresyjnych (a więc takich, za których pomocą rozgrywamy naszą tożsamość), problematyzowanej w dyskursie terapeutycznym lub estetycznym²⁷. Innymi słowy, estetyczna analiza działania upamiętniającego polega na zbadaniu, czy i jaki budzi ono rezonans w określonych grupach, czy koresponduje z obawami i nadziejami danej społeczności romskiej (a także nieromskiej, o tyle, o ile jest ona uwikłana w akt upamiętniania) i czy do-

²⁴ Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford 1983.

²⁵ Sławomir Kapralski, *The Jedwabne Village Green? The Memory and Counter-Memory of the Crime*, „History and Memory”, 2006, t. 18, nr 1.

²⁶ Leopold von Ranke, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514. Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber*, Dritte Auflage, Verlag von Duncker und Humblot, Leipzig 1885.

²⁷ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, t. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, tłum. Thomas McCarthy, Beacon Press, Boston 1984, s. 105.

świadczanie takich grup daje się interpretować za pomocą kodu kulturowego obecnego w tym działaniu lub jego wytworze.

Współczesna estetyka romskich upamiętnień charakteryzuje się, po pierwsze, większą demokratyzacją w zakresie dostępu do symbolicznych środków wyrazu. W porównaniu do (rzadkich) upamiętnień mających miejsce w okresie komunistycznym oraz tych z początku lat 90., upamiętnienia dokonywane współcześnie mają często charakter inicjatyw lokalnych, częściej też niż dawniej wychodzą od samych środowisk romskich.

Po drugie jednak – upamiętnienie romskiej przeszłości dokonuje się w interakcji z nieromskim światem, w warunkach globalnego przepływu idei, wzorów i inspiracji, który zamazuje podział na lokalne i centralne sposoby upamiętniania przeszłości. Pamięć współczesna jest bowiem w dużej mierze zdecentralizowana. W szczególności upadek komunizmu oznaczał w dużej mierze koniec kontroli pamięci przez reżim polityczny, co zaowocowało między innymi ujawnieniem się pamięci alternatywnych: zapomnianych lub zakazanych historii zmarginalizowanych grup²⁸.

Po trzecie, upamiętnienia te mają często charakter performatywny i składają się z całego szeregu działań, których organizacja sprzyja rozwijaniu komunikacji na temat przeszłości i bardziej angażuje wspominające jednostki. Przykładem może być Romski Tabor Pamięci, doroczna impreza organizowana przez Muzeum Okręgowe w Tarnowie, którego uczestnicy, Romowie i nie-Romowie, przez kilka dni wędrują cygańskimi wozami po okolicy, odwiedzając miejsca związane z zagładą Romów. Miejsca te są w wypadku tej formy upamiętnienia tak samo ważne, jak wydarzenia (kulturalne, artystyczne i społeczne) zachodzące w czasie jej trwania i towarzysząca im otoczka medialna²⁹.

Po czwarte, działania upamiętniające często zawierają elementy wynalezionej tradycji³⁰ lub tego, co Anthony Smith określa jako „autentyzację”, czyli selekcję z tego, co wydarzyło się w przeszłości, takich elementów, które szczególnie dobrze nadają się do zaznaczenia jedyne w swoim rodzaju, wspólnego losu danej grupy³¹. W omawianym przykładzie Taboru Pamięci

²⁸ Frances Pine, Deema Kaneff, Haldis Haukanes, *Introduction. Memory, Politics and Religion: A Perspective on Europe* [w:] Frances Pine, Deema Kaneff, Idis. Haukanes (red.), *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*, Lit Verlag, Münster 2004, s. 1.

²⁹ Sławomir Kaprański, *Rytuał pamięci i konstruowanie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów*, „Forum Europejskie”, 2005, nr 10.

³⁰ Eric J. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions* [w:] Eric J. Hobsbawm, Terence Ranger (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

³¹ Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Routledge, London 1998.

elementem takim jest na przykład wędrówka konnymi wozami. Romsy uczestnicy Taboru rekrutują się bowiem przede wszystkim z grup z dawien dawna osiadłych, dla których życie wędrowne nie jest częścią ich własnej tradycji (a wozy, którymi podróżują w czasie Taboru, należą do kolekcji muzealnej). Odtworzenie etosu wędrówki w ramach uroczystości upamiętniających jest więc przykładem wynajdowania tradycji lub „autentyzacji” dla własnych potrzeb elementu kulturowego charakteryzującego inne grupy romskie, z którym (i z którymi) uczestnicy Taboru mogą się chcieć przynajmniej częściowo utożsamić.

Po piąte, mimo performatywnego charakteru współczesnych działań upamiętniających, dalej ważne są w nich konkretne, fizyczne miejsca, istotne ze względu na to, co się w nich zdarzyło lub na swoją ważną rolę w symbolice danej grupy i jej otoczenia. Często miejsca takie stają się polem swoistej bitwy o pamięć, a grupy do niedawna nie posiadające możliwości wyrazu swojego stosunku do przeszłości dokładają starań, aby w przestrzeniach takich znaleźć należne im miejsce (w wypadku Romów miejscem takim jest na przykład Muzeum Auschwitz-Birkenau czy Muzeum Holokaustu w Waszyngtonie).

Po szóste wreszcie, upamiętnienia romskiej przeszłości stają się coraz bardziej opracowane artystycznie. Coraz większą wagę przywiązuje się do estetyki upamiętnień – wynajmowani są w tym celu profesjonalni artyści, a ich projekty często wzbudzają dyskusje zarówno w środowisku romskim, jak i poza nim.

Chciałbym teraz przedstawić dwa konkretne przykłady upamiętnień romskiej zagłady, w których dostrzec można większość przedstawionych powyżej cech. Są one na pierwszy rzut oka bardzo różne: jeden to pomnik stojący w lesie w południowej Polsce i mający znaczenie lokalne – jest on istotny dla miejscowych społeczności romskich i związanych z nimi nie-Romów (muzealników, działaczy kulturalnych, naukowców); drugi natomiast znajduje się w samym centrum jednego z najważniejszych europejskich miast. Zdjęcia z jego odsłonięcia znajdowały się na okładkach najważniejszych światowych gazet, a on sam staje się symbolem całego romskiego ruchu politycznego.

3. BORZĘCIN K. TARNOWA

W lipcu 1942 r. grupa Romów (ok. 9 dorosłych i 21 dzieci) została schwytana w pobliżu wsi Wał-Ruda. Początkowo miano ich rozstrzelać w miejscu zwanym Kisielina, między Wołą Radłowską a Wał-Rudą. Jednakże, według uczestnika tamtych wydarzeń, ludzie mieszkający w okolicy prosili, aby

tego nie robić w tym miejscu: „Tam ludzie się zebrali. Błagali tych policjantów i Niemców, aby nie strzelali tam. By wzięli ich do lasu”³².

Schwytani Romowie zostali załadowani na drabiniaste wozy używane przy żniwach, powożone przez miejscowych chłopów, i wywiezieni poza wieś.

Szukali dogodnego miejsca do rozstrzelania tych Cyganów. W lesie co jakiś czas schodzili z drogi i upatrywali dogodnego miejsca do dokonania morderstwa. Jechaliśmy dosyć długo, już las miał się kończyć. W pewnej chwili zatrzymali się i weszli do lasu. Uznali teren za dogodny, bo było takie naturalne zagłębienie w ziemi. Las sosnowy mógł mieć 40–50 lat. Był gęsty i wysoki³³.

Autor cytowanej wyżej relacji, Józef Kołodziej, był owego lipcowego dnia 1942 r. wyznaczony jako jeden z woźniców, wożących furmankami komendanta posterunku granatowej policji w Borzęcinie, Konarskiego, i dwóch jego podwładnych, Zglobisza i Kuklińskiego, oraz niemieckiego żandarma Wiktora Henschke. Ich podróż nie miała związku z opisywanym zatrzymaniem, a wspomniane wozy drabiniaste ze schwytanymi Romami spotkali przypadkiem w drodze powrotnej. Romowie musieli zatem zostać zatrzymani przez inne osoby. Według innego świadka, Józefa Siuduta, zatrzymanym Romom towarzyszyło na rowerach „2 Niemców i 15 policjantów”³⁴. Z kolei Kołodziej twierdzi, że Niemców było trzech: Henschke i dwóch innych, w sumie było to ok. 10 osób – oprócz niemieckich żandarmów granatowi policjanci z posterunku w Borzęcinie.

Romowie zostali zaprowadzeni w las, do wybranego miejsca. Następnie kazano się im położyć twarzą do ziemi. W tym momencie jeden z Romów zdecydował się na ucieczkę. „Niemiec z pistoletu dwa strzały oddał, ale go nie trafił. Poleciał strzelać granatowym policjantom. Dwóch policjantów strzelało do niego, ale go nie trafili. Uciekł”³⁵.

Następnie rozpoczęła się egzekucja. Według jednego ze świadków „Niemcy mieli automaty, policjanci granatowi karabiny ręczne. Otoczyli Cyganów w koło. Rozstrzeliwani stali, w tym dołku, a oni strzelali. Kobiety trzymały dzieci na rękach. Oni otworzyli ogień i strzelali do tych Cyganów. Tam były kobiety, dzieci, mężczyźni”³⁶. Inaczej zapamiętał tę scenę dru-

³² Lucjan Kołodziej, *Ostatni żyjący świadkowie zbrodni*, Oficjalny Portal Gminy Borzęcin, http://www.borzecin.pl/stary_portal/index.php?option=com_content&task=view&id=3000&Itemid=440 [dostęp: 23.04.2013].

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

gi świadek: „Grubszy Niemiec szedł i po kolei strzelał. (...) Myśmy stali z boku, widziałem jak podchodził do każdego. Zabił trzech dorosłych mężczyzn, pięć kobiet i dwadzieścia jeden dzieci”³⁷.

Jeden ze świadków, Józef Siudut, wraz z przyprowadzonymi mieszkańcami okolicznej leśniczówki i chałup położonych bliżej lasu, zakopywał zwłoki zamordowanych Romów. Drugi świadek, Józef Kołodziej, zawiózł w tym czasie niemieckich żandarmów i (przynajmniej część) polskich granatowych policjantów

do Dolnego Borzęcina do gospody u Jana Kozy. Do rana tam siedzieli. Niemcy pili razem z policjantami i tam był jeszcze nasz wójt Pałach. Chwalili się, jak tam strzelali do tych Cyganów. Trochę mówili po niemiecku, trochę po polsku. Niewiele rozumiałem, ale przechwalali się, jak strzelali do tych Cyganów. Gdy tam zaglądnąłem, widziałem jak hitlerowiec Henschke manewrował rewolwerem, demonstrując chętnie, jak on to strzelał do Cyganów. Strzelali wszyscy, Polacy też. Konarski, komendant posterunku, Zgłobisz, Kukliński i inni. Myśmy całą noc czekali na polu tam z Klisiewiczem. Dopiero rano wsiedli na furmanki i przywieźliśmy ich na posterunek do Górnego Borzęcina³⁸.

Jak widać, świadkowie w odmienny sposób zapamiętali samą egzekucję. Jeden z nich widział, jak do bezbronnych ofiar strzelają zarówno niemieccy żandarmi, jak i polscy granatowi policjanci. Według drugiego, rozstrzeliwał wyłącznie Niemiec, zaś granatowi policjanci strzelali (niecelnie) jedynie do uciekającego Roma. Pierwszą wersję potwierdza inna jeszcze spisana relacja³⁹. Drugą znajdujemy w pracy Adama Kazimierza Musiała, który przypisuje egzekucję w Borzęcinie Engelbertowi Guzdkowi, niemieckiemu żandarmowi pochodzącemu ze Śląska, winnemu wielu zbrodni, w tym między innymi zamordowania 93 Romów, mieszkańców położonej niedaleko Borzęcina – Szczurowej⁴⁰.

Interesujące jest też, że Józef Kołodziej (ten, który widział, jak do Romów strzelają niemieccy żandarmi i polscy policjanci) nieco inaczej zeznał w 1971 r. przed Komisją Badania Zbrodni Hitlerowskich w Polsce (akta

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Adam K. Musiał, *Krwawe upiory*, Wydawnictwo Karat, Tarnów 1993. Jest to jednak wątpliwe. Cytowani świadkowie nie potwierdzają obecności Guzdka na miejscu zbrodni. Guzdek, owiany złą sławą i wyróżniający się dzięki bardzo wysokiemu wzrostowi, zostałby zapewne szerzej zapamiętany wśród mieszkańców, gdyby uczestniczył w egzekucji pod Borzęcinem.

żandarmerii w Brzesku). W zeznaniu tym żandarm Henschke staje się „gestapowcem Henschko”, zaś polscy policjanci w opisie egzekucji przedstawieni są jako „żandarmi” i stają się „funkcjonariuszami policji” (choć bez wspomnienia narodowości) dopiero w opisie drogi powrotnej⁴¹. Wydaje się więc, że nawet naoczni świadkowie mieli i mają kłopot ze zbrodnią w Borzęcinie, a zwłaszcza z udziałem w niej Polaków. Jest to dla nich sprawa trudna do przyswojenia i stąd biorą się różne przemilczenia i interpretacje, które funkcjonują w charakterze mechanizmów obronnych. Niespójności w zeznaniach i ich zmieniająca się w czasie treść również świadczą o tym, że wydarzenia z 1942 r. do dziś są dla okolicznych mieszkańców swego rodzaju traumą, z którą starają się sobie jakoś radzić.

W 2010 r. miejsce egzekucji zostało oznaczone drewnianym krzyżem przez uczestników Romskiego Taboru Pamięci, wśród których był między innymi konsul generalny Republiki Federalnej Niemiec, a w lipcu następnego roku z inicjatywy Muzeum Okręgowego w Tarnowie wzniesiono w tym miejscu pomnik. Jego autorką jest Małgorzata Mirga-Tas, romska artystka, absolwentka krakowskiej Akademii Sztuk Pięknych.

Pomnik jest wykonany z drewna i składa się z części centralnej, przypominającej pień drzewa, a po obu jej stronach znajdują się dwie ludzkie postaci: upadający na ziemię mężczyzna i próbująca się ukryć kobieta. Otacza go 29 kamieni, symbolizujących zamordowane w tym miejscu osoby, co było pomysłem Adama Bartosza, dyrektora tarnowskiego muzeum i pomysłodawcy pomnika. Na pomniku znajduje się tablica, z której dowiadujemy się, że jest to „Miejsce pamięci o 29 Romach: 3 mężczyznach, 5 kobietach i 21 dzieciach zastrzelonych tutaj przez Niemców w 1942”.

Niemcy, jako sprawcy, pojawiają się również w znajdującym się na tablicy fragmencie wiersza Papuszy *Smutna pieśń*⁴², wybranym przez Natalię Gancarz, kustosz tarnowskiego muzeum:

Nie było życia dla Cyganów w mieście
i na wsi zabijali, zabijali nas.
Co robić? Szły z dziećmi Cyganki w las,
daleko w las, by nie znalazły nas niemieckie psy.

Małgorzata Mirga-Tas, która wygrała rozpisany przez tarnowskie Muzeum konkurs na projekt pomnika, nie uważa się za „artystkę etniczną”, motywy romskie rzadko pojawiają się w jej pracach, a borzęciński pomnik był

⁴¹ Natalia Gancarz, *Pierwszy figuralny Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów*, „Studia Romologica”, 2011, nr 4, s. 268.

⁴² Papusza, *Lesie ojczyzny mój*, tłum. Jerzy Ficowski, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 39.



Borzęcin Dolny. Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów (fot. N. Gancarz, 2016)

jej pierwszym dziełem poświęconym zagładzie. W wywiadzie przeprowadzonym przez Natalię Gancarz w Czarnej Górze 04.09.2012, w następujący sposób mówi ona o swojej koncepcji pomnika:

Pomnik postanowiłam wykonać w modrzewiu. Uznałam, że to będzie idealny materiał, ponieważ nie chciałam, żeby pomnik epatował złotymi literami, marmurami, granitami i tak dalej. Tragizm tej zbrodni ma tak potężny ładunek emocjonalny, że trudno znaleźć taką formę wypowiedzi artystycznej, żeby była w stanie oddać ona choć część tych emocji. Nie jestem artystką pomnikową i nie odważyłabym się stworzyć pomnika, starającego się oddać te emocje, no bo nieudany patos, dramatyzm, jest po prostu komiczny. Chciałam, aby mój pomnik był skromny, prosty i uczciwy, aby był też zrozumiały dla samych Romów (...). Dlaczego z drewna? Pomyślałam, że to, co tam wydarzyło pozostawiło piętno w tym miejscu i tylko drzewa mogą to przekazać drzewu. Las pamięta i w pierwszej chwili miałam takie odczucie, że to są tacy niemi świadkowie. Obecnie trochę więksi i starsi. Wiadomo, że pomnik z biegiem lat zapewne się zmieni, zacznie żyć swoim własnym życiem, las go pewnie jakoś zaadoptuje i stanie się on częścią tego miejsca (...) ale tak właśnie ma być, ma być częścią lasu, który pamięta płacz, przerażenie, strach, strzały, twarze (...). Projektując pomnik, myślałam o dzieciach, które pewnie nie były do końca świadome tego, co tam się wydarzy, a nawet jeśli zdawały sobie sprawę, co się dzieje, to wówczas najbardziej potrzebowały rodziców, miłości.

Dlatego upadający mężczyzna to nie tylko Rom, postrzelony z karabinu, to nie tylko człowiek upadający na ziemię, ale też ojciec, brat, syn. Z tyłu chowa się kobieta przed karabinami, przed oprawcami i to nie jest tylko kobieta, to jest – matka tych dzieci, siostra, córka... Wydaje mi się, że to ma głębsze przesłanie niż kolejna rzeźba z kołem cygańskim – elementem kultury cygańskiej. Tam nie zamordowali Romów, tam dokonali mordu człowieczeństwa⁴³.

Jak widzimy, autorka podkreśla uniwersalne elementy swojej koncepcji, ma też interesującą wizję pomnika wtapiającego się w krajobraz, który jako jedyny jest świadkiem tego, co się zdarzyło. Jest to więc idea bliska koncepcjom kontrmonumentalizacji, opartym na przekonaniu, że adekwatna reprezentacja przeszłości w tworzywie czysto artystycznym jest niemożliwa.

Zastosowane tu elementy symboliczne pozwalają zinterpretować omawiany pomnik jako skomplikowaną sieć odniesień do rozmaitych układów znaczeń. Umieszczenie pomnika w lesie, przy rzadko uczęszczanej drodze, uzmysławia nam fakt „niewidzialności” romskiej zagłady, o której do niedawna nie było zbyt wiele wiadomo i która nie interesowała szczególnie badaczy Holokaustu i innych zbrodni hitlerowskich.

Wiersz Papuszy tworzy interesujący dysonans z miejscem, w którym się znalazł, dysonans, który przekazuje istotną prawdę o zagładzie Romów. Wspomniany w nim las był dla Romów miejscem bezpiecznym, swoim, w którym nie grozi niebezpieczeństwo (widać to w różnych innych wierszach Papuszy). Tymczasem, w tym wypadku tekst owego wiersza znajduje się w miejscu – lesie – w którym Romowie zostali zamordowani.

Jednym z głównych problemów romskiej zagłady była jej decentralizacja i desynchronizacja, co między innymi sprawiło, że nie wiadomo było, co i kiedy zapewnia bezpieczeństwo. Na przykład w Niemczech w pewnych momentach bardziej prześladowani byli Sinti i Romowie zintegrowani, prowadzący osiadły tryb życia, mający stałe zatrudnienie i posyłający dzieci do szkół, w innych zaś bardziej prześladowano Sinti i Romów wędrownych, oddzielonych od niemieckiego społeczeństwa barierą tradycji i obyczaju, choć pełniących w nim użyteczne funkcje⁴⁴. To, że las, będący oazą bezpieczeństwa, może stać się miejscem śmierci, jest poetycką metaforą niepewności romskiego losu w czasie zagłady.

Projekt pomnika – ustawienie postaci mężczyzny i kobiety po przeciwnych stronach symbolizującej drzewo płyty – jest odniesieniem do pojęcia

⁴³ Mówiąc o kole cygańskim, artystka ma na myśli symbol znajdujący się na romskiej fladze, przyjętej przez uczestników I Światowego Kongresu Romów w 1971 r., nawiązujący do motywu hinduskiej czakry, a także przypominający koło od wozu.

⁴⁴ Michael Zimmermann, *The Wehrmacht and the National Socialist Persecution of the Gypsies*, „Romani Studies”, 2001, t. 11, nr 2, s. 112.

rozdzielenia. Zagłada Romów w wielu wypadkach oznaczała negację ich jedności, „bycia razem” – romskiej przestrzeni społecznej, opartej na idei „braterstwa”⁴⁵. Rzecz w tym, że Romowie – po pierwsze – doświadczyli zagłady w niejednakowy sposób, co do dziś sprawia trudności w wytworzeniu wspólnej i powszechnie akceptowanej narracji romskiego losu. Po drugie natomiast, sama technologia romskiej zagłady powodowała rozkład więzi społecznych, zwłaszcza w społecznościach tradycyjnych, opartych na ścisłym podziale ról i sfer – kobiecych i męskich. Tabu, związane z takim podziałem, nie mogło być utrzymane na przykład w warunkach obozu koncentracyjnego, co prowadziło do osłabienia zasad tradycyjnej kultury jako niezdolnych do dostarczenia zwyczajowej ochrony romskiego życia społecznego⁴⁶. Wreszcie – po trzecie – fakt, że ofiarami ludobójstwa padły przede wszystkim osoby starsze i dzieci, spowodował przerwanie ciągłości pokoleniowej i rozerwanie łańcucha przekazywanej tradycji. Tej ostatniej kwestii dotyczy symbolika kamienia: jest on w rozmaitych kontekstach mitologicznych kojarzony z bezpłodnością, co oznacza negację biologicznej, społecznej i kulturowej ciągłości.

Bardzo interesujący jest też przekaz przemijającego i względnie nie-trwałego materiału, z którego powstał pomnik. Jak widzieliśmy, w intencji autorki pomnik ma się zmieniać, stając się coraz bardziej integralną częścią lasu, w którym się znajduje, owego „prawdziwego świadka” tragedii, która się w nim rozegrała. Taka koncepcja pomnika odwołuje się do zmiennej natury samej pamięci, która z czasem otrzymuje nowe formy wyrazu, dokonując przy tym nowej selekcji treści wartych zapamiętania, często zmieniając punkt widzenia, z którego postrzegane i oceniane są przeszłe wydarzenia. Niemniej jednak, pomimo swej zmienności, pamięć pozostaje pamięcią. Wolno przynajmniej mieć taką nadzieję, choć możliwy jest również taki wariant, że rozplątanie się pomnika w otaczającym go lesie będzie oznaczać wyciszenie pamięci i usunięcie pewnych wspomnień z pola widzenia.

⁴⁵ Michael Stewart, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder 1997.

⁴⁶ Lech Mróz, *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holokaust*, „Przegląd Socjologiczny”, 2000, nr XLIX. Na rolę świadomego niszczenia przez nazistów kultury romskiej poprzez uniemożliwienie przestrzegania charakteryzujących ją zakazów zwracał uwagę kurator romskiej sztuki Moritz Pankok, upatrując w związanym z tym poczuciem wstydu jedną z przyczyn romskiego milczenia na temat doświadczenia zagłady. Zwracał też uwagę na rolę romskiej sztuki, np. prac Ceiji Stojki, w przełamywaniu tego milczenia. Zob. Árpád Bak, *Interview with Moritz Pankok About Ceija Stojka and the Re-Evaluation of Roma Art*, „ArtMargins [online]” 02.12.2014, http://www.artmargins.com/index.php/5-interviews/755-interview-with-moritz-pankok-about-ceija-stojka-and-the-re-evaluation-of-roma-art#ftn_artnotes1_1 [dostęp: 10.05.2016].

4. BERLIN: POMNIK POMORDOWANYCH SINTI I ROMÓW – OFIAR NAZIZMU

Geneza tego pomnika sięga końca lat 80., kiedy powstała inicjatywa zbudowania w Berlinie pomnika Holokaustu, który ostatecznie powstał jako Pomnik Pomordowanych Żydów Europy. W związku z tą inicjatywą przewodniczący Centralnej Rady Niemieckich Sinti i Romów, Romani Rose, wystosował petycję, w której domagał się uznania, że Holokaust oznaczał też śmierć pół miliona Sinti i Romów oraz upamiętnienia tego faktu w związku z planowanym pomnikiem⁴⁷.

Petycja Rosego wpisała się w akademicką (i nie tylko) debatę dotyczącą tzw. tezy wyjątkowości, głoszącej, że zagłada Żydów w czasie II wojny światowej była zdarzeniem nieporównywalnym z niczym i nie mającym precedensu w ludzkiej historii. Rose jednakże nie był w stosunku do tej tezy zasadniczo krytyczny: chciał tylko – podobnie jak inny romski działacz, Ian Hancock – rozszerzenia jej na Sinti i Romów. W tym ujęciu Holokaust to jedyne w swoim rodzaju wydarzenie, którego ofiarami były dwie kategorie: Żydzi oraz Sinti i Romowie. Stąd też organizacja Rosego postulowała w roku 1989, aby planowany pomnik Holokaustu stanowił przestrzeń, w której zaprezentowany by został los obu wspomnianych grup. Inne rozwiązanie stanowiłoby, według Rosego, próbę hierarchizacji ofiar, będącą obrazą dla pamięci zamordowanych Romów i Sinti⁴⁸.

Władze Berlina zajęły dyplomatyczne stanowisko i w 1991 r. zapewniły Rosego, że Sinti i Romowie będą traktowani w ten sam sposób co Żydzi, jeśli chodzi o ostateczną decyzję dotyczącą pomnika. Jednakże, między innymi wskutek protestów ze strony Centralnej Rady Żydów w Niemczech, kompromis, który ostatecznie osiągnięto w 1994 r., nie przewidywał wspólnego pomnika Holokaustu Żydów oraz Sinti i Romów⁴⁹. Przewidywał natomiast zbudowanie w centrum Berlina osobnego pomnika upamiętniającego zagładę Romów i Sinti. Organizacja Rosego zaproponowała wówczas, że skoro zagłada Romów nie może być częścią wspólnego pomnika ofiar Holokaustu, to może oba pomniki mogłyby stworzyć coś w rodzaju wspólnego miejsca pamięci, będąc połączone nie tylko bliskością przestrzenną, ale też wspólnym projektem artystycznym⁵⁰. Jednakże również ta propozycja spo-

⁴⁷ Nadine Blumer, *Disentangling the Hierarchy of Victimhood. Commemorating Sinti and Roma and Jews in Germany's National Narrative* [w:] Anton Weiss-Wendt (red.), *The Nazi Genocide of the Roma. Reassessment and Commemoration*, Berghahn, Oxford 2013.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 212.

⁴⁹ Choć do sprawy potem wrócono: w 1999 r. odbyło się w Bundestagu głosowanie nad wnioskiem o stworzenie wspólnego pomnika ofiar Holokaustu. Wniosek został odrzucony.

⁵⁰ Blumer, *op. cit.*, s. 213.

tką się z negatywną reakcją Centralnej Rady Żydów w Niemczech, która zaakceptowała jedynie, że oba pomniki mogą mieć zbliżony charakter roślinności ozdobnej, być może ten sam rodzaj drzew, jednakże pod warunkiem, że będą od siebie oddalone o co najmniej 200 metrów⁵¹.

Odrębność obu pomników a także centralny charakter lokalizacji pomnika pomordowanych Sinti i Romów potwierdzono uchwałą Bundestagu w 1999 r. Uchwała ta spotkała się jednak z protestem ze strony ówczesnego burmistrza Berlina, który chciał uniknąć wyeksponowania w samym centrum stolicy ciemnych kart niemieckiej przeszłości (w tym czasie zaawansowane były też starania o postawienie w centrum Berlina pomnika pamięci homoseksualistów prześladowanych przez nazizm).

Oficjalnie burmistrzem Berlina kierowała troska o autentyczność. Jego zdaniem, centrum Berlina (miejsce położone w bezpośrednim sąsiedztwie Bramy Brandenburskiej i budynku Bundestagu) nie było w istotny sposób związane z prześladowaniami Romów. Co innego peryferyjna dzielnica Marzahn, gdzie burmistrz chętnie widziałby ten pomnik. W dzielnicy tej od 1936 r. istniał tzw. obóz cygański, przeznaczony dla Romów usuwanych z Berlina⁵² w związku z mającymi się tam odbyć igrzyskami olimpijskimi i swoście rozumianym „wizerunkiem miasta”, któremu mieli oni rzekomo zagrażać⁵³.

Co ciekawe, inicjatywa burmistrza spotkała się z poparciem części środowiska niemieckich Sinti, którzy również byli motywowani kwestią autentyczność i woleli widzieć swój pomnik w przestrzeni, z którą wiązały się żywe wspomnienia, nie zaś w abstrakcyjnej przestrzeni centrum Berlina. Jednakże Rose a także polityczni przeciwnicy burmistrza, zdecydowanie odrzucili jego propozycję, a w 2001 r. zapadła ostateczna decyzja o obecnej, centralnej lokalizacji.

Nie był to jednak koniec problemów. Prace nad pomnikiem rozpoczęto dopiero w 2008 r., między innymi wskutek kontrowersji dotyczących nie-

⁵¹ *Ibidem*, s. 214.

⁵² Równoległe do dyskusji i prac nad Pomnikiem Pomordowanych Sinti i Romów – Ofiar Nazizmu, podejmowano działania mające podkreślić wagę samego Marzahn. W miejscu dawnego obozu Marzahn znajduje się dzisiaj ulica oraz plac im. Otto Rosenberga, Sinta, więźnia Marzahn, ocalałego z Auschwitz (zm. w 2001 r.), współzałożyciela i wieloletniego prezesa Krajowego Związku Niemieckich Sinti i Roma Berlin-Brandenburg. Na placu widnieją tablice, informujące o podstawowych faktach związanych z obozem. Nieopodal tego miejsca, w Parkfriedhof Marzahn w 1990 r. odsłonięto pomnik-kamień, upamiętniający Sinti i Romów, ofiary narodowego socjalizmu. W następnych latach umieszczono tam kolejne tablice upamiętniające. Nadto pod numerem 2 Otto Rosenberg Strasse znajduje się plenerowa wystawa planszowa, prezentująca sylwetki wybranych więźniów obozu – *przyp. red.*

⁵³ Później obóz stał się bardziej obozem pracy i koncentracyjnym, z którego deportowano ludzi do miejsc zagłady.



Berlin, Pomnik Pomordowanych Sinti i Romów – Ofiar Nazizmu
(fot. N. Gancarz, 2016)

których aspektów jego projektu, którego autorem był izraelski rzeźbiarz Dani Karavan. Spory te rozgrywały się zarówno wewnątrz środowisk romskich, jak i w szerszej skali, a dotyczyły na przykład rodzaju nazwy własnej ofiar, która miała widnieć na pomniku (Romowie, Sinti i Romowie czy może Cyganie), tego, czy termin „Holokaust” jest stosownym określeniem ludobójstwa popełnionego na Romach (czy też powinien być zarezerwowany dla zagłady Żydów), a wreszcie tego, jaka liczba romskich ofiar ludobójstwa powinna znaleźć się w informacyjnej części pomnika (jedynie ułamek prawdziwej liczby ofiar mógł być bowiem jednoznacznie potwierdzony przez istniejące dokumenty – istnieją rozmaite stanowiska odnośnie tego, ile ofiar było rzeczywiście). Wreszcie, po rozwiązaniu tych problemów, a także pokonaniu pewnych trudności technicznych związanych z lokalizacją, pomnik został odsłonięty w październiku 2012 r.

Dani Karavan bardzo krytycznie wypowiedział się o przedstawionych tu trudnościach towarzyszących powstaniu pomnika i o postawie niemieckiej administracji oraz niektórych polityków. Jego zdaniem trudności tych nie byłoby w ogóle, gdyby sprawa dotyczyła Żydów. Zastrzegając się, że jako Żyd ma prawo tak mówić, zarzucił władzom niemieckim i organizacjom żydowskim nierówne traktowanie ofiar Holokaustu. W emocjonalnym wywiadzie ze stycznia 2013 r. powiedział, że

powinien być tylko jeden pomnik Holokaustu dla wszystkich. Bez podziałów. (...) Jako Żyd mam pełne prawo powiedzieć, że [pomnik – S.K.] musi być dla wszystkich. Oni [naziści – S.K.] zabili ich wszystkich razem. Dlatego czuję, że oni [Sinti i Romowie – S.K.] są moimi siostrami i braćmi. Podczas inauguracji powiedziałem po hebrajsku, że mam odczucie, że moja rodzina zginęła i została spalona razem z Sinti i Romami w tej samej komorze gazowej, a ich popioły wiatr rozwał po polach. Tak więc jesteśmy razem. To nasz los⁵⁴.

Wprawdzie niemieckim Sinti i Romom nie udało się wywalczyć wspólnego pomnika ofiar Holokaustu ani nawet wspólnej przestrzeni pamięci, to jednak pomnik pomordowanych Sinti i Romów wraz z pomnikiem ofiar Holokaustu i pomnikiem homoseksualistów tworzą, według Nadine Blumer⁵⁵, „sieć pamięci” i tak są postrzegane przez zwiedzających, zwłaszcza że posiadają one zintegrowany system informacji internetowej, co oznacza, że na stronie każdego z pomników znajdują się podstawowe informacje o pozostałych i linki do ich stron.

Według wielu opinii pomnik Sinti i Romów jest pod względem koncepcji najciekawszy ze wszystkich trzech. Podstawowym elementem pomnika jest owalny zbiornik wodny, w którym odbija się otoczenie. Patrząc z pewnej perspektywy, można w nim na przykład zobaczyć odbicie znajdującego się nieopodal budynku Bundestagu (dawniej – Reichstagu). W środku zbiornika znajduje się niewielka platforma o kształcie więzińskiego trójkąta. Platforma jest chowana w nocy i pojawia się na powierzchni rano. Spoczywa na niej zawsze świeży kwiat. Zbiornik otoczony jest płytami kamiennymi o nieregularnym kształcie, na których znaleźć można nazwy miejsc, w których dokonywała się zagłada Romów. Całości koncepcji pomnika dopełniają panele informacyjne, przedstawiające podstawowe fakty z historii prześladowań i zagłady Romów, a także wiersz *Auschwitz*, którego autorem jest włoski Sinto, Santino Spinelli: „Zapadłe twarze, / martwe oczy, / zimne wargi. / Cisza. / Rozdarła serce / bez tchu, / bez słów, / bez łez”⁵⁶.

Opisany pomnik jest na pierwszy rzut oka całkowitym przeciwieństwem skromnego pomnika znajdującego się w borzęcińskim lesie. Mimo to mają one pewne cechy wspólne. Oba odwołują się na przykład do przyrody, czyniąc ją integralnym elementem pomnika: drewno i las oraz woda sugerują przy tym pewien ponadludzki porządek pamięci – to, że pamięć trwa, nawet, gdy ludzie nie zdają sobie z tego sprawy, i zawsze może powrócić. To

⁵⁴ Dani Karavan, Ruth Schneider (2013), „*I can say that because I am a Jew. They don't care about the Sinti and Roma*”, „ExBerliner” 10.01.2013, <http://www.exberliner.com/features/people/just-gypsies-dani-karavan/> [dostęp: 15.05.2016].

⁵⁵ Blumer, *op. cit.*, s. 214.

⁵⁶ Tekst wiersza na pomniku widnieje w dwóch językach: niemieckim i angielskim.

ostatnie przekonanie wzmocnione jest w berlińskim projekcie regularnym znikaniem i ponownym pojawianiem się trójkątnej platformy. Podobieństwa w podejściu obojga artystów, zwłaszcza jeśli idzie o wykorzystanie natury, widać również w poniższej wypowiedzi autora pomnika w Berlinie – Dani Karavana:

Miałem pomysł, że pomnikiem powinien być tylko jeden kwiat, ale aby go chronić, potrzebowałem wody. Woda stała się integralną częścią pomnika. Ciemny odbłask na wodzie sprawia, że wygląda ona jak dziura w ziemi. W wodzie odbijają się drzewa, Reichstag i każdy, kto podejdzie bliżej, stając się tym samym częścią pomnika. To dla mnie bardzo ważne. Każdy, kto podejdzie bliżej, przestaje być jedynie obserwatorem i staje się również częścią pomnika. Bardzo ważny jest też kwiat, ponieważ Sinti i Romowie są pochowani bez grobów, znaków, nie wiadomo gdzie. Może tylko korzenie kwiatów wiedzą. Kwiat znajduje się na trójkącie, będącym reprezentacją trójkąta, jaki musieli oni [romscy więźniowie obozów – S. K.] nosić⁵⁷.

Oba pomniki na swój sposób mówią o winie i wybaczeniu: pomnik borzęciński wstydliwie chowa się w lesie, dając do zrozumienia, że coś w jego historii nie zostało do końca dopowiedziane. Nie zajmuje jednak stanowiska w kwestii tego, czy dopowiedziane zostać powinno. Być może nie: być może prawdę będzie znać tylko las. Z kolei pomnik berliński zmusza nas do refleksji: kiedy podchodzimy bliżej, nasza sylwetka odbija się w tafli wody. Stając się w ten sposób częścią pomnika, zmuszamy się do refleksji – jaka była, mogłaby być lub będzie moja rola w historii, którą pomnik upamiętnia, lub w jej ewentualnych kontynuacjach. Niezależnie jednak od tego, czy wspomnienia rozwieją się, czy też staną się przedmiotem krytycznego obrachunku, konkretność kamienia i utraty, którą symbolizuje, pozostanie niezbywalnym elementem romskiej historii.

Oba pomniki, choć w nieco różny sposób, stanowią wyzwanie dla pamięci większościowej. Ich funkcja zbliżona jest więc do idei „Stolpersteine” zaproponowanej przez Guntera Demniga⁵⁸: kamieni upamiętniających ofiary Holokaustu, o które w sensie symbolicznym (choć także czasem dosłownym) możemy się „potknąć” w naszej codziennej aktywności, wpuszczając

⁵⁷ Karavan, Schneider, *op. cit.*

⁵⁸ Zob. też: Natalia Gancarz, *Na bister, żeby pamiętać* – w bieżącym numerze „Studiów Romologica” oraz <http://na-bister.muzeum.tarnow.pl/> [dostęp: 1.11.2016] – *przyp. red.*

do niej tym samym refleksję nad czasem przeszłym, będącą zarazem auto-refleksją⁵⁹.

Autorefleksja nie zawsze jest przyjemna i często ludzie do niej zmuszani reagują agresją wobec przedmiotów, które ją wywołały. Agresja taka jest czasem agresją zastępczą (lub równoległą do agresji fizycznej), skierowaną wobec grup, które większość odrzuca, wraz z ich pamięcią – nawet jeśli nie zawsze jest to pamięć doznanych krzywd. Jak inaczej tłumaczyć płynące ze strony polityków żądania ustąpienia ze stanowiska dyrektora bukaresztańskiego Narodowego Muzeum Chłopów Rumuńskich, który w 2014 r. wystawił 15 obrazów, przedstawiających słynnych Romów – rumuńskich muzyków? Jak wytłumaczyć przysyłane mu groźby zniszczenia tych obrazów?⁶⁰ Najwidoczniej dla miłośników czystej etnicznie „rumuńskości” zagrożenie stanowi koncepcja, w myśl której Rom może być wybitnym rumuńskim muzykiem a jego podobizna w artystycznej formie eksponowana jest w instytucji określającej się jako „narodowa”.

Również pomniki omawiane w tym tekście stały się obiektami agresji. Przy wejściu na teren berlińskiego pomnika 16 października 2015 r. ktoś wymalował swastykę i umieścił napis: „zagazować na śmierć”⁶¹. Gorszy los spotkał pomnik borzęciński. W nocy z 21 na 22 kwietnia 2016 r. został on przewrócony i porąbany siekierami przez nieznaną sprawców⁶². „Wygląda na to, że komuś ten wyraz pamięci się nie spodobał” – jak można było przeczytać w jednej z notatek prasowych⁶³. Pewna niezręczność dziennikarska ujawniła tu w niezamierzony sposób polityczną naturę estetyki pamięci: jej związek ze stosunkami władzy i przemocą w relacjach międzygrupowych. Stwierdzenie, że coś się „nie podoba” oznaczać może nie tylko negatywną ocenę estetyczną, lecz także negatywny stosunek do przekazu niesionego przez dany obiekt artystyczny oraz do grupy, której doświadczenie historyczne jest w nim reprezentowane.

⁵⁹ Natalia Krzyżanowska, *Dyskursy (nie)pamięci w przestrzeni miasta*, „Studia Socjologiczne”, 2016, nr 1 (220).

⁶⁰ Bak, *op. cit.*

⁶¹ jar/kms, *Nazi graffiti mars Berlin monument to Roma*, „Deutsche Welle”, <http://www.dw.com/en/nazi-graffiti-mars-berlin-monument-to-roma/a-18814597> [dostęp: 20.05.2016].

⁶² mast, *Ktoś zniszczył pomnik Romów zamordowanych w 1943 r. „To nie był zwykły akt wandalizmu”*, „Gazeta.pl” 22.04.2016, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,19964403,zdewastowano-pomnik-rozstrzelanych-romow-upamietnial-smierc.html> [dostęp: 25.04.2016].

⁶³ Autor nieznany, *Wstyd! Zniszczyli Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów*, „Fakt24.pl” 23.04.2016, <http://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/borzecin-dolny-pomnik-pamieci-o-zagladzie-romow-zdewastowany-porabany-siekiera/zlwm9f4> [dostęp: 25.05.2016].

Dewastacja borzęcińskiego pomnika⁶⁴ wpisuje się zatem w klimat antagonistycznej polityki historycznej, która usiłuje narzucić homogeniczny konsensus, między innymi poprzez wypieranie z krajobrazów pamięci alternatywnych wizji historii. Tym samym polityka historyczna poważnie utrudnia grupom mniejszościowym „kontrolę informacji”, a więc tworzenie ram kulturowych konstytuujących ich pamięć społeczną i umożliwiających jej przekształcenie w pamięć zbiorową. Stwarza przy tym sprzyjający klimat dla aktów przemocy.

Okazuje się zatem, że nawet odludny las na polskiej prowincji może się stać antagonistyczną przestrzenią, w której ktoś za pomocą siekiery likwiduje pamięć pomordowanych ludzi. Umieszczony w tej przestrzeni pomnik stał się, niezależnie od intencji jego autorki, dziełem sztuki krytycznej, odsłaniającym to, co dominujący konsensus stara się ukryć, wyprzeć i usunąć⁶⁵. Stał się też częścią historii, którą opowiadał.

LITERATURA:

- ASSMANN A., *Transformations between History and Memory*, „Social Research”, 2008, t. 75, nr 1.
- AUTOR NIEZNANY, *Wstyd! Zniszczyli Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów*, „Fakt24.pl” 23.04.2016, <http://www.fakt.pl/wydarzenia/polska/borzecin-dolny-pomnik-pamieci-o-zagladzie-romow-zdewastowany-porabany-siekiera/zlwm9f4> [dostęp: 25.05.2016].
- BAAR H. van, *The European Roma. Minority Representation, Memory and the Limits of Transnational Governmentality*, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 2011.
- BAK Á., *Interview with Moritz Pankok About Ceija Stojka and the Re-Evaluation of Roma Art*, “ArtMargins [online]” 02.12.2014, http://www.artmargins.com/index.php/5-interviews/755-interview-with-moritz-pankok-about-ceija-stojka-and-the-re-evaluation-of-roma-art#ftn_artnotes1_1 [dostęp: 10.05.2016].
- BLUMER N., *Disentangling the Hierarchy of Victimhood. Commemorating Sinti and Roma and Jews in Germany’s National Narrative* [w:] A. WEISS-WENDT (red.), *The Nazi Genocide of the Roma. Reassessment and Commemoration*, Berghahn, Oxford 2013.

⁶⁴ Więcej na temat dewastacji, ale i ogólniej, historii Pomnika Pamięci o Zagładzie Romów w Borzęcinie Dolnym zob. Natalia Gancarz, „*I stanie się on częścią tego miejsca*”. *Jak pomnik staje się pomnikiem* – w bieżącym tomie „Studiów Romologica” oraz <http://romski-pomnik.blogspot.com/> [dostęp: 1.11.2016] – przyp. red.

⁶⁵ Mouffe, *op. cit.*, s. 4.

- BROWN W., *Regulating Aversion. Tolerance in the Age of Identity and Empire*, Princeton University Press, Princeton 2006.
- CATTELL M. G., CLIMO J. J., *Introduction. Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives* [w:] J. J. CLIMO, M. G. CATTELL (red.), *Social Memory and History. Anthropological Perspectives*, Altamira Press, Walnut Creek 2002.
- FRIEDMAN J., *Cultural Identity and Global Process*, SAGE, London 1994.
- GANCARZ N., *Pierwszy figuralny Pomnik Pamięci o Zagładzie Romów*, „Studia Romologica”, 2011, nr 4.
- GELLNER E., *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford 1983.
- GILLIS J. R., *Memory and Identity: The History of a Relationship* [w:] J. R. GILLIS (red.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton 1994.
- HABERMAS J., *The Theory of Communicative Action*, t. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, tłum. T. MCCARTHY, Beacon Press, Boston 1984.
- HANCOCK I., *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond* [w:] D. CROWE, J. KOLSTI (red.), *The Gypsies of Eastern Europe*, M. E. Sharpe, Inc., Armonk 1991.
- HOBSBAWM E. J., *Introduction: Inventing Traditions* [w:] E. J. HOBSBAWM, T. RANGER (red.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- IRWIN-ZARECKA I., *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*, Transaction Publishers, New Brunswick 1994.
- JAR/KMS., *Nazi graffiti mars Berlin monument to Roma*, „Deutsche Welle”, 2015, <http://www.dw.com/en/nazi-graffiti-mars-berlin-monument-to-roma/a-18814597> [dostęp: 20.05.2016].
- JUNGHAUS T., *Is there such a thing as Roma art?*, „Nevipe – Rundbrief des Rom e.V”, 2008, nr 29.
- KAPRALSKI S., *Identity Building and the Holocaust: Roma Political Nationalism*, „Nationalities Papers”, 1997, t. 25, nr 2.
- KAPRALSKI S., *Rytuał pamięci i konstruowanie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów*, „Forum Europejskie”, 2005, nr 10.
- KAPRALSKI S., *The Jedwabne Village Green? The Memory and Counter-Memory of the Crime*, „History and Memory”, 2006, t. 18, nr 1.
- KARAVAN D., SCHNEIDER R., *„I can say that because I am a Jew. They don't care about the Sinti and Roma”*, „ExBerliner” 10.01.2013, <http://www.exberliner.com/features/people/just-gypsies-dani-karavan/> [dostęp: 15.05.2016].
- KOŁODZIEJSKI L., *Ostatni żyjący świadkowie zbrodni*. Oficjalny Portal Gminy Borzęcin, 2013, http://www.borzecin.pl/stary_portal/index.php?option=com_content&task=view&id=3000&Itemid=440 [dostęp: 23.04.2013].

- KRZYŻANOWSKA N., *Dyskursy (nie)pamięci w przestrzeni miasta*, „Studia Socjologiczne”, 2016, nr 1 (220).
- LEVY D., SZNAIDER N., *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Temple University Press, Philadelphia 2006.
- MARUSHIAKOVA E., POPOV V., *Holocaust and the Gypsies. The Reconstruction of the Historical Memory and Creation of New National Mythology* [w:] J. D. STEINERT, I. WEBER-NEUWTH (red.), *Beyond Camps and Forced Labour. Current International Research on Survivors of Nazi Persecution*, t. 2, Secolo, Osnabrück 2006.
- MAST., *Ktoś zniszczył pomnik Romów zamordowanych w 1943 r. „To nie był zwykły akt wandalizmu”*, „Gazeta.pl” 22.04.2016, <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114871,19964403,zdewastowano-pomnik-rozstrzelanych-romow-upamietnial-smierc.html> [dostęp: 25.04.2016].
- MOUFFE C., *Artistic Activism and Agonistic Spaces*, „Art and Research. A Journal of Ideas, Contexts and Methods”, 2007, t. 1, nr 2.
- MRÓZ L., *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holokaust*, „Przegląd Socjologiczny”, 2000, nr XLIX.
- MUSIAŁ A. K., *Krwawe upiory*, Wydawnictwo Karat, Tarnów 1993.
- MUZAINI H., YEOH B. S. A., *War Landscapes as „Battlefields” of Collective Memories: Reading the „Reflections at Bukit Chandu, Singapore”*, „Cultural Geographies”, 2005, nr 12.
- NIETZSCHE F., *The Genealogy of Morals*, tłum. H. B. SAMUEL, Dover Publications Inc., Mineola 2003.
- PAPUSZA, *Lesie ojciec mój*, tłum. J. FICOWSKI, Czytelnik, Warszawa 1990.
- PINE F., KANEFF D., HAUKANES H., *Introduction. Memory, Politics and Religion: A Perspective on Europe* [w:] F. PINE, D. KANEFF, H. HAUKANES (red.), *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*, Lit Verlag, Münster 2004.
- RANKE L. von, *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514. Zur Kritik neuerer Geschichtschreiber*, Dritte Auflage, Verlag von Duncker und Humblot, Leipzig 1885.
- SCOTT J., *Conceptualising the Social World. Principles of Sociological Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- SEWELL W. H. jr., *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, The University of Chicago Press, Chicago 2005.
- SMITH A. D., *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, Routledge, London 1998.
- STEWART M., *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder 1997.
- STEWART M., *Remembering Without Commemoration: the Mnemonics and Politics of Holocaust Memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute”, 2004, nr 10.

ZERUBAVEL E., *Mindscales. An Invitation to Cognitive Sociology*, Harvard University Press, Cambridge 1999.

ZIMMERMANN M., *The Wehrmacht and the National Socialist Persecution of the Gypsies*, „Romani Studies”, 2001, t. 11, nr 2.

Sławomir Kapralski

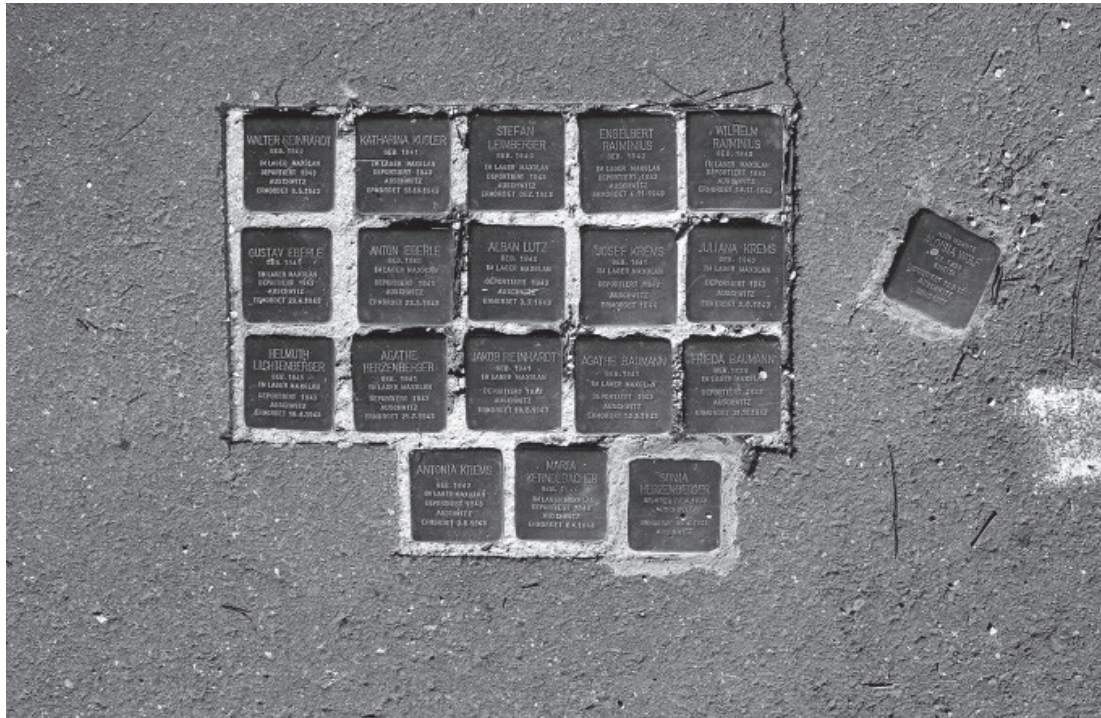
ŠUŽIPEN AND-O SERIPEN: PAL-O MONUMÈNTĂ E RROMENQE SAMUDARIPNASQËRE

O artiklo sikavel e dombipnasqi ròla and-i reprezentàcia e historikane seripnatenqëri e Rromenqëri. Pal-i Chantal Mouffe, i avtòra vazdarel i politikani misùra e relaciaqëri maškär-o seripen thaj piri dombikani reprezentàcia. Phendöl so o dombipen paravel e historikane ondìmata e Rromenqëre thaj ovel jekh eksprèsia katar-e Rromenqo seripen na sadaj kotal ama khetane, thaj jekh elemènto pal-e Rromenqo maripen vaš-o prinzaripen aj lenqëri zor. Kadava argumènto si kerdo katar jekh komparativo analiza maškär duj seripnasqëre monumèntă pal-e Rromenqëro Samudaripen: jekh vaš-o Roma mudarde k-o Borzëcin paš-o Tarnów, aj o javër dr-o Berlin vaš-o evroputne Sinte aj Roma, mudarde tel-o nacionalo-socialisto Reich. O avtòri sikavel so anda kadala duj memoriälă arakhlöl jekh sarano mothovipen, so dikhlöla palaledër and-o than buxledër e Rromenqëre politikaqëro pal-i identitèta.

Sławomir Kapralski

AESTHETICS OF MEMORY: ON THE MEMORIALS OF THE ROMA HOLOCAUST

The article discusses the role of art in representing Roma historical memories. Following Chantal Mouffe, the author emphasizes the political character of the relation between memory and its artistic representation. It is argued that commemorative art transforms Roma historical experiences and becomes not only part and expression of Roma collective memory, but also an element of Roma fight for recognition and empowerment. The argument is advanced through a comparative analysis of two memorials of the Roma Holocaust: one that commemorates the Roma murdered in Borzëcin near Tarnów, and the Berlin's Memorial to the Sinti and Roma of Europe Murdered under the National Socialist Regime. The author claims that both memorials carry similar message that is subsequently analyzed in the broader context of the Roma politics of identity.



Gunter Demnig, Stolperstein na terenie byłego obozu Maxglan w Salzburgu
(fot. N. Gancarz, 2016)