



Sławomir Kaprański (Warszawa, Polska)

JAK ROMOWIE PAMIĘTAJĄ?

(Polemika z artykułem Michaela Stewarta *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004).

Artykuł M. Stewarta ukazał się już wprawdzie kilka lat temu, niemniej jednak warto poświęcić mu uwagę, raz dlatego, że jego recepcja w Polsce nie jest, jak się wydaje, zbyt szeroka, dwa – jest on jedną z nielicznych prób bardziej teoretycznego podejścia do zagadnienia zagłady Romów w czasie II wojny światowej i jej następstw, trzy – jego szersza (i krytyczna) recepcja mogłaby się przyczynić do wzbogacenia dyskusji zarówno na temat romskiej tożsamości, jak też na temat roli stanowisk teoretycznych w badaniach nad Romami.

Michael Stewart, znany badacz Romów, antropolog związany z University College of London i Central European University w Budapeszcie, jest kontynuatorem i czołowym reprezentantem podejścia, które można by określić jako „społeczne” i „relacjonistyczne”, związanego na gruncie brytyjskim przede wszystkim z nazwiskiem Judith Okely. W swojej najbardziej znanej pracy, zawierającej szereg uogólnień monografii romskiej społeczności z Harangos na Węgrzech¹, Stewart sformułował tezę o głównie społecznym, a nie kulturowym charakterze romskiej tożsamości, zgodnie z którą tym, co wyznacza „bycie Romem”, nie jest „etniczność” czy „kultura” lecz specyficzna „przestrzeń społeczna, utworzona zgodnie z ich własną [romską – S. K.] etyką wzajemnych relacji”². Przestrzeń ta charakteryzuje się egalityzmem – deprecjacją hierarchii społecznych występujących w społecznościach romskich w imię ideologii „braterstwa”, podkreśleniem prymatu

1. M. Stewart, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997.

2. *Ibid.*, s. 28.

reprodukcji społecznej nad biologiczną, oraz odrzuceniem historycznego wymiaru tożsamości na rzecz społecznego konstruowania „bycia Romem” w terażniejszości.

Wspólnym mianownikiem tych trzech właściwości jest to, że wytwarzają się one w opozycyjnej relacji do nieromskiego świata. Ten ostatni jest hierarchiczny i w ramach jego struktur Romowie są grupą podporządkowaną. Podporządkowanie to realizuje się poprzez kontrolę romskiej „cielesności” (tzn. świat gadziów może uniemożliwić Romom zdobywanie środków niezbędnych dla biologicznej egzystencji, może też ograniczać wolność poruszania się np. poprzez zakaz wędrówki lub uwięzienie, może też być źródłem skierowanej przeciwko Romom przemocy fizycznej), a także poprzez kontrolę historii – uniemożliwianie Romom trwałej ekspresji ich życia, która pozostawiłaby historyczne ślady i pozwalała na planowanie przyszłości.

W rezultacie Romowie odrzucają, wg Stewarta, hierarchię, jako coś przynależnego do obcego i wrogiego świata, demonstrują (poprzez koncepcję rytualnej zmaży) pogardę dla biologii i reprodukcji biologicznej jako rzeczy kontrolowanych (za pośrednictwem ciała) przez gadziów³, i negują historyczny wymiar swojej tożsamości, odrzucając zarówno przeszłość (pochodzenie etniczne), jak i przyszłość (organizacja polityczna)⁴. Romska tożsamość nie opiera się zatem, zdaniem Stewarta, ani na micie wspólnego pochodzenia, ani też na marzeniu o przyszłym zjednoczeniu politycznym. Nie jest czymś odziedziczonym z przeszłości, lecz stanowi dokonywaną w terażniejszości i permanentnie odnawianą konceptualizację „własnego miejsca”, w którym Romowie mogą czuć się jak w domu, miejsca, którego nieromski świat nie może kontrolować⁵. „Bycie Romem” okazuje się więc głównie mechanizmem obronnym przeciw wrogiemu otoczeniu i realizuje się w podtrzymywaniu granicy między nim a światem Romów. Tym samym podejście Stewarta wpisuje się w tradycję teoretycznej analizy tożsamości zaproponowanej swojego czasu przez F. Bartha, zgodnie z którą, to granice etniczne definiują grupę, a nie substancja kulturowa, która się w tych granicach znajduje⁶.

W takim ujęciu historia jest dla badania nad tożsamością romską nieistotna, co paradoksalnie zbliża stanowisko Stewarta do tradycyjnej „cyganologii” przyjmującej, że Romowie są ludem bez historii, żyjącym

3. W taki właśnie sposób Stewart interpretuje znaczenie podziału *vuzho/mahrime*, jak również dokonuje bardzo interesującej analizy roli kobiety w tradycyjnej społeczności romskiej, twórczo kontynuując w tym zakresie badania J. Okely (Por. J. Okely, *Own or Other Culture*, Routledge, London, New York 1996).

4. Por. M. Stewart, *op. cit.*, s. 28, 51, 205.

5. *Ibid.*, s. 28.

6. F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co. Boston 1969.

w „wiecznym teraz” i zajętych reprodukcją własnego idiomu kulturowego, przy czym to ostatnie zajęcie zostało przez Stewarta zastąpione reprodukcją granicy między Romami a gadziami.

Omawiany tu artykuł stanowi próbę pogodzenia rozwijanych w ostatnich latach przez Stewarta zainteresowań doświadczeniem zagłady Romów w czasie II wojny światowej z przyjętym przez niego programem teoretycznym dotyczącym romskiej tożsamości i wyrażonym w *The Time of the Gypsies*. Stewart stara się zdystansować od bardziej tradycyjnej etnologii, koncentrując się świadomie nie na tym, jak Romowie zapominają i lekceważą przeszłość, lecz przeciwnie: na „sposobach, za pomocą których (...) przeszłość jest ‘pamiętana’ przez społeczności romskie”⁷. Cudysłów, jakim opatrzona została romska pamięć w cytowanym zdaniu jest znaczący: Stewart twierdzi, że Romowie wprawdzie pamiętają przeszłość, lecz jest to pamięć specyficzna, nie wsparta przez czynne akty upamiętniania, ale raczej istniejąca „*implicite*” czy też „wbudowana” w stosunki między Romami a zewnętrznym wobec nich światem. Również strona bierna użyta w cytowanym uprzednio zdaniu nie jest więc przypadkiem. W ujęciu Stewarta to nie tyle Romowie pamiętają przeszłość, ile przeszłość „jest pamiętana” dzięki specyficznemu uobecnieniu w stosunkach Romów z nie-Romami.

Trudno jednak uniknąć wrażenia, że stosunek Stewarta do romskiej pamięci jest ambiwalentny. Twierdzi on bowiem, z drugiej strony, że indywidualne wspomnienia wojennych okropności „zostały przekazane w czasie i (...) przekształcone we wspomnienia podzielane [przez Romów – S.K.]”, choć możemy zapytać, jak mogło do tego dojść bez sytuacji, w których pamięć manifestuje się np. poprzez uroczystości wspomnieniowe i w warunkach „ogólnego braku zainteresowania sprawami przeszłości wśród Romów”⁸.

Ambiwalencja ta i całe w ogóle stanowisko Stewarta związane jest między innymi z tym, że jego generalizacja dzieli los wszystkich innych ogólnych stwierdzeń o „Romach jako takich”: jest fałszywa ponieważ **istnieją** przypadki zainteresowania przeszłością wśród Romów, a także **znane są** przypadki upamiętniania przez nich przeszłych wydarzeń, w tym tych związanych z ich cierpieniem podczas II wojny światowej⁹. Problemem jest

7. M. Stewart, *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004, s. 561.

8. *Ibid.*, s. 563.

9. Sam Stewart w omawianym tu tekście daje kilka przykładów. Na temat innych zob. m.in. S. Kapralski, *Rytuał pamięci i konstruowanie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów* [w:] P. Borek i in., *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*. Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej. Kraków 2007; A. Mirga, *O godne miejsce*

tutaj jednak nie tylko kwestia ewidencji empirycznej naszych twierdzeń, lecz również zagadnienie teoretyczne: co skłonni bylibyśmy uznać za „przynależne Romom” jako ich istotną charakterystykę, co zaś postrzegamy jako cechę przypadkową i nieistotną. Krótko mówiąc, stawką sporu prowadzonego tu o romską pamięć jest w gruncie rzeczy romska tożsamość.

Wydaje się, że patronem podejścia Stewarta do zagadnienia tożsamości jest francuski klasyk socjologii, Emile Durkheim. Zarówno w durkheimowskiej koncepcji „faktu społecznego”, jak i w podejściu Stewarta do tożsamości Romów, mamy do czynienia z rozróżnieniem na mniej lub bardziej trwale i zobiektywizowane wzory kulturowe („rzeczy, które robią Romowie jako tacy”) i występujące na poziomie życia codziennego działania, podejmowane przez konkretnych, „empirycznych Romów”, które mogą być manifestacjami wzorów, mogą też jednak być z nimi niezgodne. Wszystko zależy teraz od tego, czy przyjmujemy, że romska tożsamość wyraża się najpełniej na poziomie wzoru (jak wydaje się czynić Stewart), czy też na poziomie życia. Jeśli wybierzemy pierwszy wariant, możemy dojść do zasadnej na jego gruncie konkluzji, że upamiętnianie nie jest cechą romskiej kultury i tożsamości. Jeśli wybierzemy wariant drugi, wówczas będziemy musieli powiedzieć, że (niektórzy) Romowie (niekiedy) podejmują działania upamiętniające, których nie można *a priori* odrzucać jako nieistotnych dla określenia tego, kim oni są.

Pojawia się tu oczywiście otchłanny problem studiów romologicznych, a mianowicie, którzy Romowie są „prawdziwi”: czy ci zrekonstruowani na podstawie zobiektywizowanych wzorów romskiej kultury, czy też ci obserwowani w działaniu. Odpowiedź tradycyjnej etnologii była z gruntu durkheimowska: „prawdą” jakiejś zbiorowości, jej „istotą”, jest tradycja zawarta w utrwalonych i zobiektywizowanych na poziomie kulturowym wzorach. Członkowie danej zbiorowości są „prawdziwi” o tyle, o ile istota ich kultury przejawia się w podejmowanych przez nich działaniach stanowiących materię codziennego życia. Takie „substancjalne” podejście do tożsamości, odwołujące się do istnienia jakiejś kulturowej substancji, będącej istotą czy „esencją” danej grupy i z zasady manifestujące się w zachowaniach jej członków, określane bywa jako obecnie jako „esencjalizm” i jest dość powszechnie krytykowane¹⁰.

Jednakże pomimo pewnych formalnych podobieństw do klasycznego esencjalizmu podejście Stewarta oparte jest na innym, „relacyjnym” ujęciu

wśród ofiar. *Holokaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej* [w:] J. Ambrosewicz-Jacobs, L. Hońdo i in., *Dlaczego należy uczyć o Holokauście?*, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Europeistyki, Kraków 2005.

10. Por. J. Hutchinson, A. D. Smith, *Introduction* [w:] J. Hutchinson, A. D. Smith i in., *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, New York 1996, s. 12.

problemu tożsamości, znanym już z *The Time of the Gypsies*. Dobrą ilustracją tego stanowiska w kontekście pamięci jest jego opis reakcji węgierskich Romów na tzw. „skinheadzką panikę”, związaną z wystąpieniami skrajnie nacjonalistycznych grup prawicowych w 1988 r. W publicznych wypowiedziach, dla wyrażenia swych obaw, Romowie natychmiast zaczęli wykorzystywać skojarzenia z II wojną światową. Ponieważ taki język i takie skojarzenia nie były wówczas używane w publicznym dyskursie dotyczącym skinheadów, Stewart doszedł do wniosku, że Romowie zastosowali go spontanicznie, jako układ nadający znaczenie sytuacji, jakiej doświadczali w teraźniejszości. I odwrotnie: możemy na podstawie tej historii powiedzieć, że teraźniejsze wydarzenia w nieromskim świecie pomogły Romom uaktywnić wspomnienia z czasu wojny¹¹.

Według Stewarta oznacza to, że nawet, jeśli wielu Romów żyje „bez historii”, to jednak „udaje im się nie zapomnieć kluczowych aspektów ich przeszłości, gdyż osobiste fragmentaryczne narracje przeszłości wchodzą w interakcje z kulturowymi dyskursami historycznymi, funkcjonującymi na poziomie społeczeństwa jako całości i ze zdarzeniami funkcjonującymi jako bodźce płynące ze świata, w którym Romowie żyją. Bodźce te przypominają im o naturze ich ciągłych relacji z definiującymi ich innymi, z nie-Cyganami”¹². Oznacza to dwie rzeczy: po pierwsze, że sposób, w jaki Romowie myślą o swojej przeszłości nie jest jakoś specjalnie odseparowany od kulturowych perspektyw ujmowania przeszłości w otaczającym ich świecie, po drugie zaś, że to właśnie treść i forma relacji z nie-Romami koduje i przechowuje romską pamięć, od czasu do czasu służąc jako bodziec wzbudzający zainteresowanie przeszłością wśród Romów.

Stewart podkreśla raczej drugie z wymienionych zjawisk: to, że interakcje z nie-Romami są romskimi „narzędziami mnemonicznymi”, zachowującymi romską historię i służącymi jako przypomnienie o romskiej przeszłości i tożsamości. Inspiracją dla Stewarta jest tu starożytna „mnemonika”, znana także pod łacińską nazwą *ars memoriae*. Jej wynalezienie przypisywano Simonidesowi z Keos, który miał odkryć, że skojarzenie słów z przedmiotami i miejscami ułatwia zapamiętanie ich samych oraz ich sekwencji. Ponieważ

11. Stewart, *Remembering...*, s. 565. Podobną historię opowiedział mi prof. Kazimierz Krzysztofek, który w 1968 r. miał okazję rozmawiać z członkami nieosiedlonego jeszcze taboru. Obserwując wojska Układu Warszawskiego maszerujące na Czechosłowację szykowali się oni do szybkiego opuszczenia południowych rejonów Polski, powtarzając przy tym często i z niepokojem słowo „Aušvic”.

12. *Ibid.*, s. 566. Mamy tu znów do czynienia z pewną niekonsekwencją. Nieco wcześniej Stewart bowiem zauważył, że wspomnienia Romów mają charakter „zastygłych obrazów” [*iconic moments*], nie składających się na pamięć gdyż nie są włączone do żadnego układu narracyjnego (*Ibid.*, s. 564).

zmitologizowana historia tego wynalazku ma znaczenie istotne z punktu widzenia pamięci zagłady, warto ją tutaj pokrótce przytoczyć: „Simonides został poproszony o wyrecytowanie poematu na przyjęciu (...). Gdy skończył, wywołano go na zewnątrz. W tym czasie zawałił się dach budynku. Goście zostali zmiążdżeni przez ruiny, a ich ciała zniekształcone nie do poznania. Simonides pamiętał, kto zajmował jakie miejsce, i mógł dzięki temu wskazać rodzinom ofiar ich zmarłych”¹³. Z punktu widzenia badacza pamięci zagłady, jest coś frapującego w tym, że mityczne pierwociny techniki używania przedmiotów i przestrzeni zewnętrznych jako składnicy pamięci i bodźców wyzwalaających wspomnienia, związane są z tragedią i potrzebą rozpoznania przez ocalałych swoich krewnych w jej ofiarach.

Mnemonika była jednakże sztuką zakładającą istnienie „wewnętrznej” pamięci, którą zewnętrzne przestrzenie i przedmioty tylko pobudzały i chroniły od zatarcia. W tym sensie jedynie częściowo pasuje ona do argumentacji Stewarta, według którego romska pamięć „wewnętrzna” nie istnieje, a przeszłość jest Romom dostępna jedynie poprzez jej zewnętrzne wobec Romów manifestacje w przestrzeni stosunków społecznych. Gdyby jednak tak było, wówczas sposób, w jaki według Stewarta pamiętają Romowie, nie różniłby się, co do zasady, od tego, w jaki pamiętają współcześni uczestnicy tzw. „kultury pamięci zewnętrznych”. Według D. Draaismy epoka „pamięci zewnętrznych” oznacza, że sami „pamiętamy” coraz mniej, rozwijając za to umiejętność szybkiego zdobywania informacji istniejącej na zewnątrz nas: w bibliotekach, bazach danych, Internecie itp. W tym sensie „twardy dysk komputera staje się dla wielu ludzi przedłużeniem ich pamięci, tak jak okulary są przedłużeniem ich wzroku”¹⁴. A zatem albo Romowie mają „pamięć wewnętrzną”, ale wtedy nie można powiedzieć, że wszystko, co pamiętają, zawarte jest w zewnętrznych wobec nich stosunkach i instytucjach, albo też faktycznie, ich pamięć jest zarejestrowana na zewnątrz nich, ale wtedy nie różnią się specjalnie od nas.

Zdaniem Stewarta, Romowie muszą polegać na bodźcach płynących z nieromskiego świata, ponieważ sami nie wypracowali własnych „narzędzi mnemonicznych”: ich budowle są nietrwale, nie zachowują więc śladów przeszłości, ich obyczaje związane ze śmiercią nakazują zniszczenie lub rozdanie dobytku zmarłego, co sprawia, że przedmioty używane przez rodzinę nie akumulują w sobie wspomnień; prawie w ogóle nie występują wśród nich rytuały związane z kalendarzem, a w rytuałach religijnych, które

13. D. Draaisma, *Metaphors of Memory. A History of Ideas about the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 39.

14. *Ibid.*, s. 38.

mają wymiar historyczny, uczestniczą sporadycznie¹⁵. Tym samym Romowie z Harangos, potrafią, zdaniem Stewarta, „żyć bez ‘historii’ w naszym rozumieniu tego słowa, ponieważ mają oni stosunki z nami, gadziami, nie-Cyganami, które to stosunki przypominają im ‘kim są’ i kim byli, a tym samym przyczyniają się do zrozumienia przez nich natury świata trwającego w czasie, w którym, pomimo najszczerzych chęci, zmuszeni są żyć”¹⁶.

Tym razem Stewart unika generalizacji i pisze o Romach z Harangos, w stosunku do których powyższa obserwacja może być prawdą. Jednakże w całej pracy Stewarta mamy do czynienia z tendencją do stosowania wniosków płynących z jego pracy terenowej w Harangos, do sytuacji Romów w ogóle. Według niego większość Romów pamięta w taki właśnie pośredni sposób, „za pomocą” opresyjnych stosunków z nie-Romami, w których zakodowana jest romska pamięć. Stosunki te stale **przypominają** Romom o zagrożeniu i niebezpieczeństwach, o tym, że żyją w ciągłym „stanie obłączenia”, że są codziennie upokarzani. Zawierają one pamięć o przymusowej asymilacji, dyskryminacji, ucisku i wykluczeniu¹⁷. To właśnie jest romska przeszłość, którą świat „pamięta” dla Romów.

Powyższa koncepcja oparta jest wprawdzie na ciekawej i popularnej współcześnie teorii pamięci zbiorowej, stanowiącej krytyczne rozwinięcie klasycznych poglądów Maurice Halbwachsa w duchu interakcjonistycznym, tzn. poprzez ukazanie uwikłania pamięci w sieć intersubiektywnych relacji¹⁸, niemniej jednak zawiera sporo uproszczeń, przede wszystkim zaś prezentuje Romów, jako grupę pasywną. Nawet, jeśli prześladowania są w istocie głównym elementem romskiej historii, to historia ta oraz stosunki Romów z nieromskim otoczeniem nie redukują się w całości do prześladowań. Podejście Stewarta nie bierze pod uwagę aktywnych strategii przeżycia stosowanych przez Romów i traktuje tych ostatnich jako kształtowanych zewnętrznie przez postawy i działania nieromskiego świata. Jeśli całość romskiej pamięci zawiera się w stosunkach z nie-Romami i jeśli stosunki te wyglądają tak, jak opisuje je Stewart, to trudno byłoby zrozumieć np. dlaczego Romowie tak dobrze „pamiętają” swą umiejętność przetrwania w każdych

15. Stewart, *Remembering...*, s. 564.

16. *Ibid.*, s. 575.

17. *Ibid.*, s. 575–576.

18. *Ibid.*, s. 574. Por. B. A. Misztal, *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead, Philadelphia 2003; R. N. Lebow, *The Memory of Politics in Postwar Europe* [w:] R. N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu i in., *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Duke University Press, Durham, London 2006; R. Sennet, *Disturbing Memories* [w:] P. Kara, K. Patterson i in., *Memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

warunkach, co podkreślał Jan Yoors¹⁹, czy też dlaczego konstruują swoją tożsamość jako strony dominującej (mądrzejszej, sprytniejszej i ogólnie lepszej) w stosunkach z nie-Romami, o czym pisze sam Stewart²⁰.

Stacyjny obraz Romów jako pasywnych i prześladowanych odbiorców płynących z zewnątrz upokorzeń, leży też u podstaw niesłusznej moim zdaniem krytyki, jakiej Stewart poddał pracę I. Fonseki²¹. Praca ta oczywiście zasługuje na krytykę ze względu na widoczne w niej uproszczenia, błędy i wyraźną tendencję do romantycznego portretowania Romów, jako „egzotycznych” reprezentantów wolności. Stewart jednakże krytykuje tę pracę głównie za to, co samemu zdarza mu się niekiedy twierdzić, mianowicie za przeświadczenie, że Romowie są „obojętni na historię” i skoncentrowani na przetrwaniu w terażniejszości²². Nie podoba się również Stewartowi konkluzja krytkowanej przez niego autorki, według której „odzyskanie pamięci” będzie dla Romów aktem upodmiotowienia w sferze kultury a tym samym drogą do samopoznania²³. Przesłanki, z których wychodzi Fonseca, są rzeczywiście wątpliwe, choć może akurat Stewart nie powinien ich tak gwałtownie atakować, gdyż można je znaleźć również w jego własnym podejściu. Co się zaś tyczy konkluzji, to nie oznacza ona bynajmniej – jak zdaje się twierdzić Stewart – że według Fonseki Romowie nie mają pamięci, tożsamości i kultury. Fonseca twierdzi jedynie (i ma tu zupełną rację), że w świecie, w którym zapamiętana przeszłość liczy się jako czynnik legitymizujący władzę, ci, którzy są wykluczeni z obszaru pamięci, żadnej władzy nie mają. Aktywna walka Romów o posiadanie własnej pamięci (takiej, jaką mają inne grupy, nie „pamięci” w cudzysłowie, „wbudowanej w relacje z nieromskim światem”, nad którą pochyla się Stewart) jest więc walką o polityczną podmiotowość, o prawo do decydowania o sobie, a także o prawo do zdobywania i wytwarzania wiedzy o tym, kim się było i jest. W świecie zdefiniowanym przez takie pojmowanie historii, jakie właściwe jest europejskiej nowoczesności, można żyć w „ciągłej terażniejszości”, mając wspomnienia wbudowane w terażniejsze stosunki społeczne z innymi, ale będzie to w dużej mierze egzystencja marginalna. Wielu romskich działaczy rozumie to i aktywnie angażuje się w wytwarzanie historycznych narracji o własnych grupach, a także w rozmaitego rodzaju akty upamięt-

19. Zafascynowany np. brakiem traumatycznych konsekwencji prześladowań, czy też zwykłej nienawiści jako reakcji na stosunek otoczenia do Romów. Por. J. Yoors, *The Gypsies*, Simon and Schuster, New York 1967, s. 7–8.

20. Stewart, *Remembering...*, s. 572.

21. I. Fonseca, *Bury Me Standing – The Gypsies and Their Journey*, Vintage, New York 1996.

22. Stewart, *Remembering...*, s. 568.

23. *Ibid.*, s. 573.

nijające romską przeszłość, w dużej mierze ignorowane przez Stewarta jako niezgodne z jego zakotwiczonym w Harangos obrazem Romów.

Przedstawiona przez Stewarta interpretacja granicy między światem Romów a nie-Romów, a także homogeniczny obraz romskiego świata, również stanowią daleko idące uproszczenia. Natura interakcji między Romami a nie-Romami jest daleko bardziej skomplikowana, również dlatego, że nieromski świat także nie jest monolitem jeśli chodzi o postawy wobec Romów. Można w nim wyróżnić wiele sektorów: niektóre z nich są wobec Romów otwarcie wrogie, inne neutralne, a jeszcze inne otwarte na romskie problemy i współpracujące z Romami w poszukiwaniu rozwiązań. Tym samym, zgodnie z interakcjonistyczną teorią pamięci, nie może być jednej wspólnej romskiej pamięci wbudowanej w stosunki społeczne z nie-Romami, ponieważ nie istnieje jeden wzór tych stosunków.

Jednej romskiej pamięci nie ma również dlatego, że sami Romowie są bardzo zróżnicowani. Są grupy, które wolą trzymać się z daleka od spraw nieromskiego świata, i są romscy intelektualisci i działacze, którzy są bardzo aktywni w nieromskim świecie, walcząc o romskie sprawy i nagłaśniając je za pomocą środków charakterystycznych dla wszelkiej publicznej aktywności, często we współpracy z nie-Romami. Ten sektor romskiego świata wydaje się być wykluczony z koncepcji „romskości”, którą posługuje się Stewart. Widać to wyraźnie na przykładzie jego interpretacji historii Ilse Schmidt, która po 30 latach milczenia i wypierania traumatycznych doświadczeń, uzyskała świadomość własnej przeszłości, dzięki spotkaniom z pracownikami heidelberskiego centrum badań nad romskim Holokaustem (związanego z Zentralrat Deutscher Sinti und Roma) i udziałowi w organizowanych przez tę instytucję wizytach w Muzeum Auschwitz-Birkenau. Według Stewarta, Ilse Schmidt należy jednak do zdecydowanej mniejszości Romów, dla których narracje historyczne oraz czasowy wymiar tożsamości są istotne. Również i ten rodzaj pamięci, jaki reprezentuje wspomniana mniejszość, jest uwarunkowany sytuacyjnie. Zależy od działalności romskich instytucji, a także od zmieniającej się polityki państwa, w tym przypadku niemieckiego, które uznało (choć zajęło mu to dużo czasu), że Romowie i Sinti byli przez nazistów prześladowani z powodów rasowych, i włączyło się w finansowanie i organizowanie badań oraz uroczystości upamiętniających. W konsekwencji, pisze Stewart, powstała przestrzeń publiczna, w której osoby takie jak Ilse Schmidt mogły znaleźć środki wyrazu dla swoich wspomnień i przekształcić je w powszechnie dostępną (dzięki publikacjom) kulturową formę pamięci²⁴.

24. *Ibid.*, s. 577.

Można się ze Stewartem zgodzić, że opisany przez niego przypadek dowodzi słuszności podejścia do pamięci w kategoriach interakcyjnych i sytuacyjnych. Jednakże interakcje, o których tu mowa, są innego rodzaju, niż te, które są najistotniejsze dla Stewarta. Ilse Schmidt odzyskała pamięć dzięki interakcjom z organizacją niemieckich Sinti i Romów, która aktywnie upomina się o romską historię, pisze ją i upamiętnia w rozmaity sposób i we współpracy z nieromskimi instytucjami. A zatem granica między światem Romów i nie-Romów jest bardziej płynna, niż chciałby ją widzieć Stewart, pamięć może być „wbudowana” w stosunki, które niekoniecznie muszą być opresyjne. Mogą istnieć takie formy romskiej pamięci, które nie są w nic „wbudowane”, lecz opierają się na romskim dyskursie i produkowanych w jego ramach narracjach, wspieranych w dodatku przez praktyki upamiętniające.

Oczywiście zawsze można powiedzieć, co Stewart skwapliwie czyni, że taka forma pamięci dostępna jest jedynie niewielkiej mniejszości Romów, co jak należy mniemać dyskredytuje ją w jego oczach jako istotny obiekt badawczy. Ale aktywiści, intelektualiści, ludzie naprawdę zainteresowani historią własnego narodu, są zawsze mniejszością w każdym społeczeństwie, czy to romskim, czy polskim, czy brytyjskim. Co więcej, ich zainteresowania mogą być generalnie nieznanymi większości, a jeśli przypadkiem są, to mogą być przez większość lekceważone. Jednakże, jeśli chcemy się czegoś dowiedzieć o funkcjonowaniu pamięci w danym społeczeństwie, to wówczas musimy brać je pod uwagę, a nie odrzucać jako niereprezentatywne. Poglądy brytyjskich intelektualistów na historię Anglii są znane przeciętnemu bywalcowi pubu w londyńskim East-Endzie mniej więcej tak samo, jak prace Iana Hancocka mieszkańcom Harangos. Z jakiegoś jednak powodu studiujemy je, gdy interesuje nas, jak Brytyjczycy postrzegają historię Anglii, nie ograniczając się wyłącznie do badań terenowych w dzielnicy East-End. Nie widzę powodu, dla którego mielibyśmy postępować inaczej badając Romów.

Można zatem powiedzieć, że Stewart, odrzucając (przynajmniej formalnie) tradycyjny „esencjalizm” dawnych badań nad romską tożsamością z jego koncepcją niezmienną substancji kulturowej będącej podstawą tożsamości, popadł w swojego rodzaju „neoesencjalizm”. Zakładając, słusznie, że pamięć i tożsamość wytwarzane są w stosunkach społecznych, przedstawił je w uprzedmiotowiony sposób, jako trwale i jednoznaczne. Takie uprzedmiotowienie jest we współczesnych formach refleksji nad pamięcią i tożsamością powszechnie krytykowane. Opozycja „My – Inni” traktowana jest jako płynna i zmienna chwilowa manifestacja aktywnie podejmowanych przez rozmaite podmioty strategii o charakterze lingwistycznym, symbolicznym i instytucjonalnym, w których wyraźnie obecny jest element władzy, ale coraz częściej jest to władza rozproszona: swój udział w niej mogą mieć rów-

niez grupy zmarginalizowane²⁵. Tożsamość nie jest trwałą i jednoznaczną definicją jakiegos „My”, zbudowaną w opozycji do równie trwałej i jednoznacznie zdefiniowanej kategorii „Oni”²⁶. Tożsamość w ogóle nie tyle „jest”, co „znajduje się w procesie wytwarzania” poprzez praktyki społeczne, będące niekończącym się procesem negocjacyjnym, ciągiem wymian i zapożyczeń przekraczających granice. „Wytwarzanie tożsamości – jak pisze H. Friese – jest (...) rezultatem praktyk społecznych, (...) jest tekstem kulturowym, który odwołuje się do rozmaitych znaczeń, wykorzystuje rozmaite kody historyczne, wytwarza i aktywuje szereg różnych pamięci i wyobrażeń”²⁷. Nie inaczej rzecz się ma w przypadku Romów i ich dążenia do zdefiniowania własnej tożsamości. Ta ostatnia jest oczywiście w ich przypadku częściowo uwarunkowana przez opozycję świata Romów i świata gadziów, ale nie jest przez nią całkowicie zdeterminowana, gdyż sama ta opozycja nie jest czymś absolutnym, a najciekawsze z punktu widzenia produkcji tożsamości procesy rozgrywają się pomiędzy jej członkami, w toku codziennych interakcji, jakie między tymi światami zachodzą.

Trzeba tu podkreślić, że kilka lat przed Stewartem z podobną nieco, choć w moim przekonaniu lepszą, koncepcją romskiej pamięci czasu zagłady wystąpił Lech Mróz²⁸. Również i on przyjmuje społeczną i relacjonistyczną perspektywę odnośnie pamięci i tożsamości, aczkolwiek pewne elementy tradycyjnego, „substancjalnego” podejścia są w jego interpretacji kultury romskiej również widoczne (znowu: podobnie jak u Stewarta). Twierdzi więc, że to właśnie szczególna natura współczesnych stosunków z nie-Romami jest odpowiedzialna za specyficznym romski sposób pamiętania o okropnościach wojny (czy też, ściśle mówiąc, za romskie „niezapominanie”). Podobnie jak Stewart, Mróz uważa, że tradycyjna romska kultura nie jest w stanie dostarczyć ram pamięci przeszłości, zwłaszcza traumatycznych doświadczeń czasu wojny. Jednakże w przeciwieństwie do Stewarta, Mróz twierdzi, że Romowie nie zapominają przeszłości i że ów brak zapomnienia wyraża się m.in. w świadomych aktach i uroczystościach upamiętniających.

Podstawową różnicą między oboma podejściami jest kwestia ujęcia stosunków między Romami a nie-Romami. Dla Stewarta stosunki te są statycz-

25. Por. H. Friese, *Introduction*. [w:] H. Friese i in., *Identities. Time, Difference, and Boundaries*, Berghahn Books, New York, Oxford 2002, s. 4–5.

26. Jak to ujął czolowy współczesny teoretyk tożsamości, Homi Bhabha, kultur nie da się poprawnie opisać ani w kategoriach i niepowtarzalnej jednostkowości, ani w kategoriach dualizmu „Ja – Inny”. Por. H. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge (Routledge Classics), London, New York 2004, s. 52.

27. H. Friese, *op. cit.*, s. 5.

28. L. Mróz, *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holocaust*, „Przeгляд Socjologiczny” T. XLIX/2, 2000.

ne i odwzorowują w sobie romską historię jako ciąg prześladowań ze strony gadziów. Dla Mroza stosunki te są bardziej skomplikowane i dynamiczne, a ich transformacje wpływają na zmiany podejścia Romów do ich przeszłości.

Według Mroza, wojenne prześladowania wywołały wśród romskich ofiar kulturową traumę. Było to bowiem doświadczenie dekompozycji tradycyjnej kultury, czy też, inaczej mówiąc, doświadczenie sytuacji liminalnej, w której kategorii tradycyjnej kultury nie mogły pełnić roli regulatora życia społecznego i tworzyć układu interpretacyjnego, w którym świat jawiłby się jako znaczący. Zdaniem Mroza, sytuacja Romów w *Zigeunerlager* w Birkenau może służyć jako metafora tego, co stało się w czasie wojny z romską kulturą i życiem społecznym w ogóle. Warunki życia w *Zigeunerlager* sprawiły, że naruszone zostały wszystkie istotne zasady tradycyjnej kultury i rytualnej czystości, co wywołało, by tak rzec, zgeneralizowane poczucie skalania i towarzyszącą mu frustrację oraz wstyd²⁹.

Doświadczenie obozowe, czy mówiąc szerzej: doświadczenie czasu wojny, było zatem dla ocalałych związane nie tylko z poczuciem osobistego zagrożenia życia, lecz także z poczuciem zniszczenia symbolicznego kosmosu podtrzymywanego przez wzory kulturowe – poczuciem śmierci kulturowej. Okazało się, że są sytuacje, w których mechanizmy obronne kultury tradycyjnej nie działają, co podważyło oczywisty charakter tej kultury i przyczyniło się do rozpadu tradycji, zniszczenia więzi rodzinnych i klanowych oraz osłabienia więzi społecznej i spójności kulturowej³⁰.

Podejście Mroza może pomóc nam lepiej zrozumieć naturę milczenia Romów odnośnie prześladowań, jakich doznali. Idąc za Mrozem można powiedzieć, że milczenie to było spowodowane nie tyle doświadczeniem zagrożenia śmiercią, ile faktem, że jedyne narzędzie, które Romowie mieli, by się z tym doświadczeniem uporać – reguły ich tradycyjnej kultury – zostało zniszczone i nie mogło zaofiarować żadnej sensownej interpretacji tego, co się stało, rytualnej ochrony, czy nawet nadziei. To właśnie dlatego możemy, według Mroza, mówić o romskiej pamięci, jako o pamięci traumatycznej: nie tylko w literalnym znaczeniu rany psychicznej³¹, lecz również, a może przede wszystkim, w sensie braku kulturowej adekwatności: dyskomfortu związanego z niemożnością wyrażenia doświadczeń indywidualnych w kategoriach kultury grupy.

29. *Ibid.*, s. 108.

30. *Ibid.*, s. 107.

31. Por. E. Hoffman, *After Such Knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*, Vintage, London 2005, s. 35.

W ten sposób podejście Mroza wpisuje się w ważny we współczesnej humanistyce nurt rozważań nad traumą Holokaustu jako kluczem do interpretacji problemów całej współczesnej kultury. W nurcie tym traktuje się zagładę jako negację ludzkich możliwości nadawania światu sensu i jako negację poczucia historycznej ciągłości. Jak to bowiem ujął E. van Alphen, nie można doświadczać jakiejś sytuacji, jeśli nie ma ram narracyjnych, w których takie doświadczenie staje się sensowne. Doświadczenie obozu jest taką właśnie sytuacją – rozgrywa się w interpretacyjnej próżni³². Jest więc czymś wewnątrznie sprzecznym, czymś, czego nie da się wypowiedzieć, a jak powiada filozof, „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”³³. Jeśli zaś próbuje się ową próżnię zapelnąć istniejącymi narracjami, wówczas pojawia się dojmujące wrażenie nieadekwatności, czy wręcz oszustwa związanego z próbą wtłoczenia czegoś niewyraźnego w uporządkowaną, linearną opowieść. Doświadczenie zagłady jest bowiem zarazem destrukcją chronologii i negacją historii jako ciągłości w czasie³⁴. W bardziej psychologicznym ujęciu znaczy to tyle, że ludzie poddani traumie, ograniczają swój horyzont czasowy do bezpośredniej teraźniejszości³⁵.

W ten sposób otrzymujemy przekonującą interpretację romskiego milczenia o historii i tej cechy romskiej kultury tradycyjnej, która opisywana jest czasami jako „celebracja teraźniejszości”. Być może zatem powinniśmy odwrócić tradycyjny kierunek myślenia w badaniach nad Romami – zamiast wyjaśniać milczenie o zagładzie przez odwołanie się do pewnych cech kulturowych, należałoby raczej wyjaśniać te cechy kulturowe poprzez fakt, że charakteryzują one ludzi, którzy przeżyli zagładę (a i wcześniej byli obiektem prześladowań)? Innymi słowy, Romowie „nie pamiętają” swojej zagłady (w tym zakresie, w jakim rzeczywiście jej nie pamiętają), nie dlatego, że są Romami (mają specyficzną kulturę itp.), tylko dlatego, że przeżyli zagładę, która wywarła na nich, jak wszystkich innych ocalałych, ogromny wpływ, kształtując ich postrzeganie czasu, historii i siebie samych.

A zatem, dla Mroza, romska pamięć wojny jest „niema”, pozostawia jednak ślady pozostawione przez doświadczenie terroru – przemilczenia, braki kulturowej ekspresji, poprzez które można do niej dotrzeć. Przemilczenia te są jednak szczególnej natury i do ich wyjaśnienia niezbędne jest

32. E. van Alphen, *Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma*. [w:] M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer, *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Dartmouth College, University Press of New England, Hanover, London 1999, s. 34.

33. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, par. 7, s. 83.

34. E. van Alphen, *op. cit.*, s. 35.

35. Por. S. J. Brison, *Trauma Narratives and the Remaking of the Self* [w:] M. Bal, J. Crewe, L. Spitzer, *Acts of Memory...*, *op. cit.*, s. 43.

uwzględnienie sieci stosunków społecznych, w których znajdują się ocaleni z zagłady i ich potomkowie. W przypadku ocalałych z Holokaustu Żydów, jak pisze Saul Friedländer, powojenne milczenie otaczające ich los nie było całkowitym wyparciem przeszłości. Cisza na temat zagłady „nie istniała *wewnątrz* społeczności ocalałych. Charakteryzowała ona ich relacje ze światem zewnętrznym i często była narzucona przez (...) poczucie wstydu związane z opowiadaniem historii, która musiała się wydawać tak niewiarygodna, a tak czy inaczej całkowicie nie pasowała do otaczającego ich społeczeństwa”³⁶.

Również wśród Romów cisza nie była zupełna: Emmanuel Filhol, prowadząc badania nad romskimi więźniami francuskich obozów dla internowanych, zauważył interesującą prawidłowość: „Przeprowadzając wywiady z byłymi internowanymi – pisze on – uświadomiłem sobie, do jakiego stopnia dramat internowania odcisnął się w zbiorowej i indywidualnej pamięci świadków [czyli byłych więźniów – S.K.]. Wspomnienia związane z obozową traumą przetrwały. Uderzyła mnie niebywała precyzja, z jaką świadkowie zapamiętali i opowiadali swoje losy. (...) Zaskoczyło mnie, że cygańscy narratorzy nie rozmawiali [o przeszłości – S.K.] ze swoimi najbliższymi, być może dlatego, że pamięć o zmarłych i o przeszłości w ogóle nie jest częścią ich kultury, jak to ma miejsce w przypadku innych ludów. (...) Po raz pierwszy opowiadali więc o tych dramatycznych wydarzeniach nie-Cyganowi (...)”³⁷.

Żydowscy ocaleni, opisywani przez Friedländera, rozmawiali o swoich wspomnieniach we własnej grupie, pozostawali jednak „niemi” dla zewnętrznego świata, gdyż ten ostatni (o czym dziś nikt nie chce za bardzo pamiętać) długo nie chciał ich słuchać³⁸. Jakiś czas później Romowie, korzystając z rozwiniętego już dyskursu Holokaustu i ogólnego wzrostu zainteresowania losem ofiar, mogli podzielić się wspomnieniami z zewnętrznym wobec nich badaczem, zachowując milczenie o swoich cierpieniach w ramach własnej zbiorowości. A zatem ani psychologiczne mechanizmy wypierania traumy, ani specyficzne charakterystyki kultury danej zbiorowości nie decydują w ostatecznym rozrachunku o tym, czy dana postać pamięci jest „niema”, czy też udzielony jej zostaje głos. Co liczy się najbardziej, to

36. S. Friedländer, *Trauma, Memory and Transference* [w:] G. H. Hartman i in., *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory*, Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA 1994, s. 259.

37. E. Filhol, *The Internment of Gypsies in France (1940-1946): A Hidden Memory* [w:] S. Salo, C. Pronai i in., *Ethnic Identities in Dynamic Perspective. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*, Gondolat Publishers, Budapest 2003, s. 13.

38. Por. P. Novick, *The Holocaust and Collective Memory. The American Experience*, Bloomsbury, London 2001, s. 1–2.

istnienie (lub brak) sieci interakcji, w których możemy komunikować się z innymi odnośnie przeszłości. W odróżnieniu od sztywnej granicy między Romami i nie-Romami, zdaniem Stewarta, permanentnie przypominającej Romom jaka była ich przeszłość (tzn. taka, jak i terażniejszość – pełna przesładowań), struktury wylaniające się badań Filhola i Friedländera są strukturami działań komunikacyjnych – to są interakcje, w których obie strony, być może w niedoskonały sposób, ale jednak komunikują sobie coś nawzajem.

„Niema pamięć”, milczenie o przeżytej tragedii, jest więc najczęściej rezultatem braku możliwości wyrażenia zapamiętanej przeszłości w społecznie dominujących strukturach (językowych, symbolicznych, interakcyjnych), co jest z reguły pochodną braków w edukacji lub zmarginalizowania społecznego, a także stosunków władzy i świadomych działań tych, którzy władzę posiadają, na rzecz „uciszenia” niewygodnej pamięci grup podporządkowanych³⁹. Niewątpliwie tak właśnie najczęściej wyglądały i w dużej mierze ciągle wyglądają stosunki między Romami a nie-Romami. Jednakże sytuacja ta zaczyna się zmieniać. Powstają nowe układy stosunków społecznych – częściowo na skutek procesów asymilacyjnych, częściowo z powodu skrócenia dystansu między Romami a nie-Romami, w dużej mierze na pewno dzięki procesom upodmiotowienia i samoorganizacji Romów, świadomie poszukujących nowych formuł życia we współczesnym świecie. Wskutek tych procesów Romowie nie tylko znaleźli partnerów do rozmów o przeszłości, ale też weszli w krąg oddziaływania mediów, edukacji (do pewnego stopnia) i kultury popularnej, wraz z właściwymi im dyskursami i wizualizacjami pamięci oraz praktykami upamiętniającymi. Stopniowo przyczyniło się to do wytworzenia form pamięci, w których Romowie konceptualizują swe przeszłe doświadczenia.

Mróz konkluduje swoją argumentację w następujący sposób: Romowie pamiętają i będą pamiętać, ale dzieje się tak dzięki coraz większej otwartości Romów na oddziaływanie nieromskich ram pamięci. Innymi słowy Romowie będą pamiętać za cenę bycia innymi nieco Romami, niż w przeszłości, czyli z punktu widzenia tradycyjnej romskiej kultury – za cenę bycia „mniej Romami”. Z kolei nieromskie ramy pamięci, poprzez to, że są one obecnie używane również przez Romów, stają się tym samym „mniej nieromskie”⁴⁰.

W stanowisku Mroza daje się wychwycić pewną nutę nostalgii, ale chwyta ono najważniejszy aspekt zagadnienia: we współczesnym społeczeństwie Romowie nie są samotną wyspą, odizolowaną od innych spo-

39. Ważna w tym kontekście jest koncepcja „grup uciszonych” [*mutted groups*], rozwijana w latach 70. przez Edwina Ardenera w ramach antropologii feministycznej. Por. E. Ardener, *Belief and the Problem of Women*. [w:] S. Ardener i in., *Perceiving Women*, Malaby Press, London 1975.

40. Mróz, *op. cit.*, s. 112.

łeczności. Wchodzą w interakcje z nie-Romami i stosunki te obejmują pokązną ilość wspólnie podzielanych elementów kulturowych. Oznacza to, że wprawdzie sposób, w jaki Romowie będą pamiętali, będzie inny, niż właściwy tradycyjnej romskiej kulturze, ale będzie to jednak mimo wszystko romski sposób. Nowe formy pamięci, często wyrażanie w nieromskich ramach kulturowych, stają się bowiem elementem nowych konstrukcji tożsamości, rozwijanych jednak przez ludzi, uformowanych przez własny los i kulturę, którzy określają się jako Romowie.

Tradycyjna kultura romska ulega procesom transformacji. Romowie są coraz lepiej zorganizowani i świadomi tego, że walka o poprawę ich życia rozgrywa się na nieromskim terytorium, z pomocą metod właściwych nieromskiemu światu. Ważnym elementem procesu politycznej samoorganizacji Romów jest tworzenie nowej zbiorowej tożsamości o charakterze narodowym, przekraczającej granice między różnymi społecznościami romskimi i odwołującej się, m.in. do pojęcia „wspólnoty losu” oraz do rozmaitych wersji romskiej historii. W ramach tego procesu możemy zaobserwować rosnące zainteresowanie Romów ich przeszłością, łącznie z rozmaitymi uroczystościami wspomnieniowymi i upamiętniającymi.

Uroczystości te są często organizowane wspólnie przez romskie i nieromskie organizacje. Można więc faktycznie powiedzieć, że sposób, w jaki Romowie pamiętają swą historię jest pochodną relacji między Romami a nie-Romami. Po pierwsze jednak: romska pamięć nie zawsze jest ukryta czy „wbudowana” w owe stosunki: coraz częściej bywa otwarcie prezentowana, refleksyjna i manifestująca się w działaniach – ceremoniach upamiętniających. Po drugie: pamięć i tożsamość Romów są wytwarzane w skomplikowanej sieci relacji między różnymi grupami Romów, jak również w między Romami a nie-Romami, przy czym żadna z tych grup nie jest homogeniczna. Po trzecie: relacje Romów z nie-Romami są dynamiczne – zmieniają się i zmiany te wywołują zmiany w percepcji przeszłości wśród Romów. A zatem aby w pełni zrozumieć skomplikowany świat romskich tożsamości, musimy do tradycyjnego podejścia substancjalnego i nowszego relacjonizmu dodać trzecie, linearne podejście, oparte o świadomy stosunek Romów do swej własnej historii, która jest przez nich rekonstruowana tak aby zaspokajała współczesne potrzeby romskiej polityki i tworzyła ramy, w których poszczególne romskie społeczności mogłyby definiować swoje istnienie.

Można też na koniec zauważyć, że jeśli prezentowane tu wnioski są trafne, to wówczas Romowie nie różniliby się tak bardzo od innych, jeśli idzie o kwestię tożsamości. Według Jamesa Clifforda⁴¹, współczesne, pono-

41. J. Clifford, *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dzurak i in., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 22.

wczesne tożsamości nie zakładają już ciągłości kultury i tradycji. Wszyscy układamy nasze tożsamości z fragmentów; improwizujemy je na podstawie rozmaitych obrazów przeszłości, które znajdujemy w mediach, w symbolach i językach, które pierwotnie nie były „naszymi”. Wydaje się więc, że w kwestii tożsamości Romowie wykonali skok od kultury tradycyjnej do ponowoczesnej. Skok ten przez niektórych współczesnych badaczy pozostał niezauważony.

LITERATURA:

- ALPHEN E. van, *Symptoms of Discursivity: Experience, Memory, and Trauma* [w:] M. BAL, J. CREWE, L. SPITZER i in., *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Dartmouth College, University Press of New England, Hanover, London 1999.
- ARDENER E., *Belief and the Problem of Women* [w:] S. ARDENER i in., *Perceiving Women*, Malaby Press, London 1975.
- BARTH F., *Ethnic Groups and Boundaries*, Little, Brown and Co. Boston 1969.
- BHABHA H., *The Location of Culture*, Routledge (Routledge Classics), London, New York 2004.
- BRISON S. J., *Trauma Narratives and the Remaking of the Self* [w:] M. BAL, J. CREWE, L. SPITZER i in., *Acts of Memory. Cultural Recall in the Present*, Dartmouth College, University Press of New England, Hanover, London 1999.
- CLIFFORD, J., *Kłopoty z kulturą. Dwudziestowieczna etnografia, literatura i sztuka*, przeł. E. Dżurak, Wydawnictwo KR, Warszawa 2000.
- DRAAISMA D., *Metaphors of Memory. A History of Ideas about the Mind*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- FILHOL E., *The Internment of Gypsies in France (1940-1946): A Hidden Memory* [w:] S. SALO, C. PRONAI i in., *Ethnic Identities in Dynamic Perspective. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*, Gondolat Publishers, Budapest 2003.
- FONSECA I., *Bury Me Standing – The Gypsies and Their Journey*, Vintage, New York 1996.
- FRIEDLÄNDER S., *Trauma, Memory and Transference* [w:] G. H. HARTMAN i in., *Holocaust Remembrance. The Shapes of Memory*, Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, USA 1994.
- FRIESE H., *Introduction* [w:] H. FRIESE i in., *Identities. Time, Difference, and Boundaries*, Berghahn Books, New York, Oxford 2002.

- HOFFMAN E., *After Such Knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*, Vintage, London 2005.
- HUTCHINSON J., SMITH A. D., *Introduction* [w:] J. HUTCHINSON, A. D. SMITH i in., *Ethnicity*, Oxford University Press, Oxford, New York 1996.
- KAPRALSKI S., *Rytuał pamięci i konstruowanie nowoczesnej tożsamości wschodnioeuropejskich Romów* [w:] P. Borek i in., *Romowie w Polsce i Europie. Historia, prawo, kultura*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2007.
- LEBOW R. N., *The Memory of Politics in Postwar Europe* [w:] R. N. LEBOW, W. KANSTEINER, C. FOGU i in., *The Politics of Memory in Postwar Europe*, Duke University Press, Durham, London 2006.
- MIRGAA., *O godne miejsce wśród ofiar. Holokaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej* [w:] J. AMBROSEWICZ-JACOBS, L. HONDO i in., *Dlaczego należy uczyć o Holokauście?*, Uniwersytet Jagielloński, Instytut Europeistyki, Kraków 2005.
- MISZTAL B. A., *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead, Philadelphia 2003.
- MRÓZ L., *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holokaust*, „Przegląd Socjologiczny” T. XLIX/2, 2000.
- NOVICK P., *The Holocaust and Collective Memory. The American Experience*, Bloomsbury, London 2001.
- OKELY J., *Own or Other Culture*, Routledge, London, New York 1996.
- SENNET R., *Disturbing Memories* [w:] P. KARA, K. PATTERSON i in., *Memory*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.
- STEWART M., *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004.
- STEWART M., *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997.
- WITTGENSTEIN L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.
- YOORS J., *The Gypsies*, Simon and Schuster, New York 1967.

Sławomir Kapralski

SĀR SEREN/LEPAREN O RROMA?

(Polemika e Michael Stewartesqëre artikleça *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma/ Te seres bi komemoraciaqëro: mnemonika thaj politika vaś-o Samudarien maśkar Evropaqëre Rromenθe*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004)

And-o palutne berśa, o purano gażikano dikhipen p-o Rroma sar „manuśa bi historiaqëro thaj bi seripnasqëro” arakhlās angla pesθe jekh nevi teðria, pala savāθe so, madikh so o Rroma na rakiren resal pala penqëro naxhlipen, o naxhlipen naj lenqe bisterdo odolesqe, so si vareso so „andrečhuven” varesar and-i natūra lenqëre relacienqëri e gażençar. Gasavo „implicito seripen”, sar prezentuil les o Stewart, si jekh pozitivno padmad, odolesqe so sikavel jekh buteder sofistikuime koncèpcia e socialone memoriaqëri/seripnasqëri. Mamuje, na źal but dur e purane dikhipnasθar and-i pučhipen e Rromenqëre identitaqëro. Dindor godi pal-e Lech Mrozesqëri idèa so „biseripen naj bisteripen”, vāzdav kritika mamuj-e Stewartesqëri argumentācia, savi (1) dikhel e Rromen sar jekh pasivo thaj bitragandi grūpa, kerdini avrutne faktorēnθar, (2) kerel jekh sa o ververa čhanda aj fòrme e rromane živipnasqëre, (3) sikavel sar unifòrmo sa o gażikane kultùre, (4) kerel jekh granica čhindi čhurāça maśkar-o Rroma thaj o gaże – odoj kaj amen buteder dikhas jekh buxli granicaqëri zòna maśkar lenθe, (5) bistrel o sure, kana éacipnasθe o Rroma seren miśtes o naxhlipen thaj keren liparne ceremònie. Agore, si miri sugèstia so and-amaro „post-modèrno” sundal, o rromane praktike memoriaqëre thaj identitetaqëre naj but dur e gażikanēnθar, buteder odolēnθar save naxhle historikane travmatizmā.

Sławomir Kapralski

HOW DO ROMA REMEMBER?

(A polemics with Michael Stewart’s article *Remembering without commemoration: the mnemonics and politics of Holocaust memories among European Roma*, „Journal of Royal Anthropological Institute” nr 10, 2004)

In the recent years the traditional approach to Roma as „people without history and memory” has been challenged, among others, by a new perspective that assumes that even if Roma do not consciously reflect upon their past, the past is „remembered” for them due to the fact that it is in a way „stored” or „embedded” in the nature of the relations between Roma and non-Roma. Such an „implicit memory” approach, represented by Michael Stewart, means a step forward since it has assumed a more

sophisticated concept of social memory. Nevertheless, it shares with the older approach the essentialized concept of Roma identity. With a help of Lech Mroz's conception of Romani „non-memory that does not mean forgetting”, I am developing my criticism of Stewart's argument as (1) treating the Roma as a passive and static group formed by external determinants; (2) homogenizing the diversity of Romani life; (3) presenting a monolithic picture of the non-Roma world; (4) seeing a firm borderline between Roma and non-Roma while we should rather speak here of a liminal frontier zone; (5) neglecting the actual cases of active remembrance among Roma, supported by Romani commemorative ceremonies. In the end, I am suggesting that in contemporary „postmodern condition” the Romani practices of memory and identity do not radically differ from the non-Romani ones, especially those influenced by traumatic historical experience.