

Sławomir Kaprański

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, Warszawa

PAMIĘĆ I TOŻSAMOŚĆ. PRZEMIANY WSPÓŁCZESNYCH TOŻSAMOŚCI ROMÓW W KONTEKŚCIE DOŚWIADCZENIA ZAGŁADY

W Romach jest ciągle wielki strach. Strach przed cierpieniem i śmiercią, który nie zniknie. Nie zostanie zapomniany. Będzie przechodził z pokolenia na pokolenie.

Romski działacz kulturalny z Chorwacji¹

Autor dzieli istniejące stanowiska w kwestii natury tożsamości Romów na substancjalne, relacyjne i procesualne. Według pierwszego z nich Romowie to lud posiadający określoną „istotę” kulturową, która określa ich tożsamość. Według drugiego, romskie tożsamości budowane są w relacji do innych – głównie do nieromskiego świata. Podejście trzecie kładzie nacisk na tożsamość jako proces budowania więzi pomiędzy przeszłością, teraźniejszością i antycypowaną przyszłością grupy. Autor twierdzi, że każde z tych stanowisk przedstawia jakiś istotny aspekt romskiej tożsamości, stąd też pełny jej opis wymaga uwzględnienia tych trzech podejść. Następnie na podstawie analizy literatury i wywiadów przeprowadzonych z działaczami romskimi średniego szczebla autor dowodzi, że pamięć romskiej zagłady w czasie II wojny światowej osłabiła substancjalny aspekt romskich tożsamości, doprowadziła do sprzecznych procesów w ramach tożsamości relacyjnej (asymilacja i izolacjonizm), a przede wszystkim przyczyniła się do rozwoju procesualnego jej pojmowania, wspieranego przez romskie organizacje polityczne i ich ambicje uzyskania dla Romów statusu specyficznego narodu.

Główne pojęcia: Romowie; tożsamość; Holokaust; pamięć zbiorowa; naród.

Przyjmuje się, że w czasie II wojny światowej śmierć poniosło około 500 000 Romów i Sinti², przy czym rozbieżności w szacunkach dokonywanych przez rozmaitych autorów są ogromne: od 100 000 (Zimmermann 2008: 23–24) do 1,5 miliona

Szkoła Wyższa Psychologii Społecznej, e-mail: kapra@css.edu.pl

¹ Virovica, 03.01.1997. Wywiad przeprowadzony przez L. Ivosevic w ramach projektu „Violence and Memory”.

² W niniejszym artykule posługuję się na ogół terminem „Romowie” w jego politycznym znaczeniu, sugerowanym przez międzynarodowe organizacje romskie jako właściwe dla oznaczenia wszystkich grup określanych przez otoczenie jako „Cyganie”. Niekiedy jednak wspominam osobno o Sinti, grupie Cyganów, która etnicznie nie określa się jako „Romowie” i ma sporo rezerwy wobec politycznego znaczenia tego terminu, a której członkowie byli licznie reprezentowani wśród ofiar nazistowskich prześladowań. Z widocznych w poprzednim zdaniu powodów posługuję się też czasem terminem „Cyganie”, po to między innymi, aby mieć pojęcie nadrzędne, obejmujące tych, których etnonimem jest „Roma”, jak i tych, którzy posługują się innymi nazwami własnymi, lecz wspólnie z Romami zaliczani są (lub sami się zaliczają) do tej samej kategorii.

(Hancock 2002: 48). Wśród przyczyn rozbieżności wymienić należy odmienne metodologie badawcze, specyficzną naturę romskiej zagłady, która często dokonywała się bez pozostawienia żadnych śladów w oficjalnej dokumentacji, brak zainteresowania romskimi ofiarami ze strony zwycięzców, a także konieczność powojennego współżycia z nieukaranymi sprawcami, czasami w tych samych ramach prawnych, które uczyniły z Romów ofiary zagłady. To z kolei sprawiało, że Romowie często nie naciskali na rozpamiętywanie swojej tragedii, w czym niekiedy wspomagały ich pewne elementy tradycyjnej romskiej kultury i brak dostępu do edukacji (Bartosz 2009; Kapralski 2009a; Mirga 2005; Mróz 2000).

Trudno jest również ustalić odsetek zamordowanych w całej romskiej populacji Europy, również dlatego, że trudno jest określić liczbę Romów zamieszkujących Europę przed dojściem nazistów do władzy. Znana jest wypowiedź Simona Wiesenthala, który mówił o 80% ofiar w krajach okupowanych przez hitlerowców (Hancock 1989: 2020–2024). Najczęściej wspomina się o 70% ofiar w krajach Europy Środkowej i 25–50% w całej Europie. Szacunki te, tak samo jak kwestia absolutnej liczby ofiar, są często przedmiotem kontrowersji o pozanaukowym znaczeniu i wkraczają na teren „polityki tożsamości” oraz sporów o naturę Holokaustu i ludobójstwa.

Jeśli przyjmiemy szacunki najbardziej rozpowszechnione, to wówczas oczywista będzie konkluzja, że konsekwencją czasu wojny był dramatyczny kryzys tożsamości Romów, rozumianej w sensie „ontologicznym” jako trwałość grupowego istnienia, jako określona forma zbiorowego bytu³. Zagrożona została biologiczna, fizyczna egzystencja społeczności romskich w Europie. Z drugiej strony, tragedia zagłady w wielkim stopniu wpłynęła na rozmaite wersje romskiej tożsamości rozumianej w sposób „epistemologiczny” lub refleksyjny, a więc jako **poczucie** przynależności do zbiorowości, zbudowane na przekonaniu o tym, że jej członkowie posiadają cechy wspólne, wynikające z tej przynależności, odróżniające ich od członków innych zbiorowości i pozwalające im mówić o sobie „my” (Friese 2002: 1–2). Doświadczenie zagłady domagało się rewizji, ponownego przemyślenia czy wręcz zrekonstruowania sposobów, za pomocą których Romowie określali swoje miejsce w przestrzeni społecznej. Zagrożenie egzystencji biologicznej pociągnęło zatem za sobą konieczność zdefiniowania egzystencji społecznej i kulturowej Romów. W tym sensie przypadek romskiej tożsamości potwierdza ogólną tezę, zgodnie z którą, jak pisze Zygmunt Bauman (1995: 82), zaczynamy myśleć o tym, kim jesteśmy, gdy w wyniku jakichś wydarzeń przestajemy być tego w intuicyjny sposób pewni. Jeśli jednak punktem wyjścia refleksji nad tożsamością jest – jak w przypadku Romów – wydarzenie tragiczne, to wzbudzona przez nie trauma może mieć istotne następstwa dla sposobu, w jaki ta refleksja przebiega, włączając w to nawet jej zablokowanie. Aby zagadnienie to rozważyć, musimy najpierw wkroczyć na grząski teren rozważań na temat romskiej tożsamości.

³ Szerzej na temat ontologicznego rozumienia tożsamości i jej relacji ze śmiercią zob. Kapralski 2010.

Romskie tożsamości: substancja, relacja, proces?

W tradycyjnej etnografii i historiografii Romowie byli postrzegani jako względnie jednolita grupa etniczna, o silnej, stabilnej, zasadniczo niezmiennej tożsamości, a zatem jako grupa, której istnienie polegało na reprodukcji właściwego jej idiomu kulturowego (por. Mirga i Mróz 1994: 31–32). Tożsamość ta konceptualizowana była jako synteza wspólnego pochodzenia i wspólnoty kultury, w której pochodzenie to miało się wyrażać. A zatem Romem był ten, kogo przodkowie wywodzili się z Indii i przybyli do Europy Zachodniej w XV wieku i ten, kto urodził się Romem, czyli jego rodzice byli Romami. W sensie kulturowym Romem był ten, kto posługiwał się językiem romskim, czyje życie codzienne było wyznaczone przez koncepcję świata podzielonego na sferę „czystą” i „skalaną,” kto wyrażał solidarność z innymi Romami, kto okazywał szacunek dla wewnątrzgrupowych hierarchii i akceptował zobowiązania wynikające ze struktury społeczności romskiej, wreszcie ten, kto – poprzez nomadyzm lub podejmowanie specyficznych form aktywności zawodowej – starał się prowadzić życie pozwalające na minimalizację kontroli ze strony nieromskiego otoczenia (por. Salo 1979; Mayall 2004: 220–230).

Romska tożsamość może być zatem określona w tym ujęciu jako synteza wspólnoty pochodzenia i wspólnych wartości kulturowych, wyrażających się w języku, wizji świata, egalitarnej koncepcji romskiego braterstwa, różnicującej koncepcji starszeństwa i specyficznym sposobie życia, broniona przed światem zewnętrznym za pomocą szeregu norm i strategii działania, od zakazu komunikowania obcym treści romskiej kultury, po nakaz endogamii. Ów zbiór wartości tworzy specyficzny kodeks postępowania i związany z nim sposób widzenia świata, które łącznie stanowią istotę bycia Romem, określaną przez niektóre grupy romskie jako *romanipen*: „romskość”.

Ten sposób ujmowania romskiej tożsamości możemy określić jako substancjalny, odwołuje się on bowiem do specyficznej „substancji kulturowej” determinującej bycie Romem. Tożsamość romska może być tu rozumiana jako zgodność przejawów kultury danej grupy, manifestujących się w działaniach jej członków, z jej istotą, zawartą w *romanipen*. Owa istota może być interpretowana jako romska tradycja kulturowa, jednak z punktu widzenia samych Romów odpowiedniejsze byłoby chyba użycie tu słowa „prawda”⁴. *Romanipen* jest romską prawdą (*ćaćipen*), a człowiek, który postępuje zgodnie z nią w życiu codziennym, zasługuje na miano *ćaćo Rom*, prawdziwego Roma. Z kolei człowiek, którego praktyka życiowa odbiega od wartości obecnych w *romanipen*, musi liczyć się z tym, że w bardziej tradycyjnych zbiorowościach jego zachowanie będzie negatywnie oceniane właśnie z punktu widzenia tych wartości, a pytanie, które może wówczas być rzucone pod jego adresem: „*Na san Rom?*” (Czyżbyś nie był Romem?), wyraźnie sugeruje, że poza prawdą *romanipen* niemożliwe jest bycie Romem.

⁴ Idę tu śladem Gaspara M. Tamasa (1993: 17), odrzucając jednak esencjalizm jego stanowiska, według którego tzw. „ludy tradycyjne” nie mają tradycji w naszym rozumieniu tego słowa. To, co my nazywamy tradycją, jest ich manifestującą się w teraźniejszości istotą – „prawdą” ich istnienia.

Drugie podejście do romskich tożsamości można określić jako relacyjne. Patruje mu znana koncepcja Fredrika Bartha (1969), według którego to granice etniczne definiują grupę, a nie substancja kulturowa, która się w tych granicach znajduje. W tym ujęciu zespół wartości kulturowych (*romanipen*) traktowany jest jako historyczny wytwór konkretnych relacji między Romami a nieromskim otoczeniem, między poszczególnymi grupami romskimi oraz między różnymi kategoriami osób w ramach tych grup. To właśnie owe relacje określają w ramach tej perspektywy romską tożsamość i jej rozliczne odmiany. Innymi słowy, aby zrozumieć, kim są Romowie, należy zwrócić się przede wszystkim do podstawowej opozycji pomiędzy światem Romów a światem nie-Romów (*gadziów*). To właśnie oddziaływania ze strony nieromskiego świata, nie zaś „naturalne różnice”, „etniczność” czy odrębne wartości kulturowe, odegrały zdaniem niektórych uczonych główną rolę w ukonstytuowaniu się Romów jako odrębnej grupy. Leo Lucassen (1991) uważa na przykład, że istotną rolę w procesie powstania Romów jako oddzielnej grupy odegrało uznanie i zadekretowanie ich jako takiej przez instytucje, które miały władzę definiowania grup społecznych. Etykietowanie i stygmatyzacja ze strony ośrodków władzy zainicjowało, jego zdaniem, proces grupotwórczy, w wyniku którego pomiędzy ludźmi, którzy początkowo nie mieli poczucia wspólnoty, zaczęły się wytwarzać więzi, które z biegiem czasu przekształciły ich w grupę mniejszościową i stały się podstawą wytworzenia przez nich takiej właśnie autodefinicji. „Cyganie” byli więc zdaniem Lucassena „produktem” administracyjnego etykietowania i polityki społecznej prowadzonej przez władze lokalne i państwowe, głównie w związku z tworzeniem systemu pomocy społecznej, koncepcji obywatelstwa i kontroli granicy pomiędzy „swoimi” i „obcymi” (Lucassen 1996).

Mniej radykalne stanowisko zajmuje Michael Stewart. Nie wypowiadając się w kwestii samego pochodzenia Romów, twierdzi on, że romskie tożsamości zbiorowe mają raczej społeczny niż kulturowy charakter i są tworzone w odniesieniu do „znaczących innych”, nie zaś czymś odziedziczonym z przeszłości. Tym samym romskie tożsamości stanowią dokonywaną w teraźniejszości i permanentnie odnawianą konceptualizację „własnego miejsca”, w którym Romowie mogą się czuć jak w domu. To miejsce jest przestrzenią społeczną, wyznaczoną przez romską etykę, organizującą stosunki Romów z nie-Romami i pomiędzy sobą. W tym sensie „bycie Romem” jest w dużej mierze mechanizmem obronnym stosowanym przeciwko wrogiemu otoczeniu (Stewart 1997: 28).

Z kolei Judith Okely (1996) docenia istotną rolę wartości kulturowych w formowaniu romskich tożsamości, twierdzi jednak, że wartości te są pochodną specyficznego układu stosunków między światem Romów i światem nie-Romów oraz romskich wysiłków mających na celu obronę i kontrolę granicy między nimi. Wychodząc z takich przesłanek, analizuje ona np. sytuację kobiety w tradycyjnej romskiej społeczności, przedstawiając związane z nią nakazy i zakazy kulturowe jako konsekwencję „mediacyjnej” roli kobiety, pośredniczącej w wymianie ekonomicznej między Romami a nie-Romami, a tym samym przekraczającej granicę między światami.

Podobnie sądzi Will Guy, który uważa, że Romów charakteryzuje odrębność etniczna i kulturowa, tyle tylko że dominujące aspekty ich etnicznej i kulturowej toż-

samości są konstruowane społecznie. „Kultura romska – pisze on – nie jest czymś izolowanym i jedynym w swoim rodzaju, niezależnie od swoich specyficznych elementów, lecz powstaje jako odpowiedź na relacje symbiozy łączące Romów z grupami większościowymi, od których zawsze zależało romskie życie” (Guy 2001: 5). Stanowisko to najbardziej chyba oddaje podstawowy problem badań nad tożsamością, opisywany przez Rogersa Brubakera i Fredericka Coopera (2000), tzn. sytuację, w której zjawiska widziane przez zewnętrznego badacza jako płynny efekt konstrukcji i negocjacji, są dla osób znajdujących się wewnątrz grupy solidną i obiektywnie daną treścią kulturową. Tym samym stanowi ono argument na rzecz syntezy podejścia substancjalnego i relacyjnego, które zostanie zaproponowane w dalszej części artykułu.

W ujęciu relacyjnym romskie tożsamości powstają w relacji do nieromskiego świata, często przez porównanie i ustawienie wartości własnej kultury w opozycji do elementów kultury nie-Romów. Konkretnie wersje tożsamości poszczególnych grup romskich powstają zaś w toku porównywania się z innymi grupami, co często przybiera postać sporu o to, która jest bardziej „prawdziwa”, która w większym stopniu realizuje tradycyjne romskie wartości, a która zasługuje na pejoratywne określenia w rodzaju *gadzikane Roma* czy *labance*. Z kolei w ramach każdej grupy jednostki określają się przez przynależność do określonych rodzin, rodów, klanów i *nacji*, czyli podgrup wyodrębnionych ze względu na historyczny lub obecny związek z określonym terytorium (osiedlenia lub wędrowności). Tożsamość relacyjna jest więc określona przez szereg kontekstów społecznych, do których należy jednostka (w ramach grupy własnej, w ramach świata Romów, wobec świata nie-Romów) i zachodzące między nimi interakcje. Właśnie o wskazanie tych kontekstów chodzi zazwyczaj w pytaniu „*Kasko san?*” („Czyj jesteś?”), będącym zaproszeniem do zidentyfikowania się w systemie relacji pomiędzy grupami, do których należy jednostka.

Współczesne badania nad romską tożsamością charakteryzuje ostry konflikt między tradycyjnymi substancjalistami i zwolennikami podejścia relacyjnego, określanymi również jako konstruktywistami czy modernistami. Ci ostatni, często zainspirowani wspomnianym już stanowiskiem Bartha, krytykują tradycjonalistów za esencjalizm, a więc przekonanie, że „każda tożsamość ma swoją ‘istotę’ – sobie właściwą treść, definiowaną przez wspólne pochodzenie, wspólny sposób doświadczania świata, lub przez oba te czynniki jednocześnie” (Grossberg 1996: 89). Po drugie, odrzucają oni koncepcję Romów jako jednolitej grupy o wspólnym pochodzeniu. Prowadzi to jednego z konstrukcjonistów, Wima Willemsa (1997: 6–7), do stwierdzenia, że koncepcja, zgodnie z którą „wszyscy etniczni Cyganie stanowią jeden lud raczej zaciemnia niż wyjaśnia ich złożoną historię”. Po trzecie wreszcie relacjonisci odrzucają rzekomo „autentyczne” i „pierwotne” tożsamości, oparte na wspólnym pochodzeniu i postrzeganiu świata, twierdząc, że tożsamości są zawsze niekompletne i znajdują się w procesie tworzenia, w którym najważniejsze jest to, co daną tożsamość odróżnia od innych. Z kolei autorzy oskarżani o esencjalizm nie pozostają dłużni, zarzucając relacjonistom, że *de facto* negują oni istnienie Romów jako odrębnej grupy i że w ten sposób można by podać w wątpliwość realne istnienie jakiegokolwiek innej grupy etniczno-narodowej (zob. Acton 2004).

Jednakże pomimo tych sporów oba podejścia łączy nieufność do trzeciego sposobu ujmowania romskiej tożsamości, który można by określić jako historyczny bądź procesualny. Dla orientacji podkreślających substancjalny charakter romskiej tożsamości, ta ostatnia pozbawiona jest wymiaru historycznego. W tym ujęciu podkreśla się, że Romom obce jest myślenie w kategoriach historycznych, a ich pamięć jest nietrwała i niewsparta praktykami upamiętniającymi. Jak pisał Jerzy Ficowski (1986: 24), „Cyganie nie przechowują na ogół w pamięci zbiorowej spraw i ludzi po odejściu żywych świadków minionego czasu. Przeszłość umiera prawie równocześnie z jej uczestnikami”.

Z kolei według zwolenników podejścia relacyjnego pamięć nie istnieje wśród Romów jako istotny element ich struktur komunikacyjnych, a romskie tożsamości nie są oparte ani na micie wspólnego pochodzenia, ani też – na przykład – na marzeniu o przyszłym zjednoczeniu (Stewart 1997). W ramach tego podejścia przyznaje się jednak, że Romowie posiadają swojego rodzaju pamięć, która jest w pewnym sensie „zakodowana” w stosunkach społecznych łączących Romów z nieromskim otoczeniem. Stosunki te zawierają w sobie spory ładunek wrogości wobec Romów i tym samym nieustannie „przypominają” im o ich historii, wypełnionej prześladowaniami ze strony społeczeństw, wśród których żyli. Pamięć taka określana bywa mianem „pamięci implicite”, niedyskursywnej i niebędącej przedmiotem refleksji oraz pielęgnacji, ale potencjalnie mogącej oddziaływać na sposób, w jaki Romowie się postrzegają (Stewart 2004).

Z kolei według zwolenników stanowiska procesualnego bycie Romem to proces składający się z: (1) warunkowania terażniejszości Romów przez ich przeszłość; (2) budowania przez Romów przyszłościowych projektów dotyczących ich sytuacji i podejmowania działań na rzecz ich realizacji; (3) „przepracowywania” przez Romów ich przeszłości w taki sposób, aby ułatwiała ona lub uzasadniała skierowane w przyszłość projekty. Podejście takie koresponduje ze znaną definicją tożsamości sformułowaną przez Anthony’ego Giddensa (1994: 80), według której tożsamość to wytworzenie poczucia ciągłości istnienia grupy w czasie, opierającego się na powiązaniu przeszłości z antycypowaną przyszłością. Tożsamość taka jest oparta na żywej pamięci przeszłości, zainteresowaniu dziejami własnej grupy i upamiętnianiu najważniejszych dla niej wydarzeń.

Pamięć i akty upamiętniania stają się składnikami wspomnianego procesu „przepracowania” przeszłości, który w radykalnej wersji może przyjmować postać „wynajdowania tradycji” (Hobsbawm 1983) w celu ukonstytuowania Romów jako „wspólnoty wyobrażonej” (Anderson 1991), zaś w wersji umiarkowanej może to być opisywany przez Anthony’ego Smitha (1998: 43) proces „autentyzacji” jakiejś istniejącej tradycji w celu budowania wokół niej poczucia wspólnoty.

W ostatnim okresie niektórzy romscy intelektualiści i działacze polityczni, a także pewni nieromscy badacze zaczęli przejawiać coraz większe zainteresowanie historycznym podejściem do romskiej tożsamości. Zainteresowanie to wywodzi się z zanegowania esencjalizmu charakterystycznego dla stanowiska substancjalnego i bardziej niż dawniej krytycznemu podejściu do stanowiska relacjonistycznego, w którym doszukano się wtórnego esencjalizmu, polegającego na traktowaniu grani-

cy między grupą własną a obcą jako niezmiennej i nieprzepuszczalnej (Friese 2002: 4–5). Jak to ujął czołowy współczesny teoretyk tożsamości, Homi Bhabha (2004: 52), kultur nie da się poprawnie opisać ani w kategoriach niepowtarzalnej jednostkowości, ani w kategoriach dualizmu „Ja – Inny”. Po drugie, współczesna antropologia odrzuca pogląd, według którego pewne grupy są „ludami bez historii” i rzekomo z natury nie są zdolne postrzegać się w wymiarze diachronicznym. Taki pogląd traktowany jest jako przejaw europocentrycznego dystansowania się od „innych” i traktowania jako „naturalnej” cechy, która rozwinęła się w pewnym określonym kontekście społeczno-kulturowym, przy niemalym udziale struktur władzy, decydujących o tym, kto ma dostęp do środków wytwarzania historii (Kaprański 2007 i 2008a).

Najważniejszym jednak czynnikiem, który przyczynił się do zwiększonego zainteresowania tożsamością budowaną w planie historycznym, był rozwój romskich organizacji i dokonujące się w ich ramach próby romskiego samookreślenia w kategoriach narodowych. Zjawisko to jest częścią wielowymiarowego procesu mobilizacji etnicznej i politycznej Romów, z którym mamy do czynienia na szerszą skalę od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, gdzie tradycje kulturowe, interesy ekonomiczne i programy polityczne wchodzą w najrozmaitsze alianse tworząc „ruch romski”: pojęcie używane przez Petera Vermeerscha (2006: 9; 43) na oznaczenie „całokształtu działań podejmowanych w kontekście obrony i kultywowania wspólnej romskiej tożsamości”, z tym że w istocie rzeczy to raczej owe działania i będąca ich rezultatem mobilizacja polityczna wytwarzają poczucie takiej tożsamości (zob. też McGarry 2008 i Klímová-Alexander 2005).

Działania takie, zwłaszcza odwołujące się do retoryki narodowej, wymagają, jak każdy dyskurs tego rodzaju, uprawomocnienia historycznego: jak pisał David McCrone (1998: 52), „by stać się narodem [...]”⁵ należy wytworzyć wizję przyszłości wyobrazalnej w kategoriach przeszłości”. Na przykład w dokumentach Międzynarodowej Unii Romów (IRU) możemy znaleźć takie oto określenie romskiej tożsamości: Romowie „są prawomocną częścią kultury i społeczeństwa europejskiego, a z powodu swej szczególnej historii i problemów, z jakimi się stykają, zasługują oni na specjalne traktowanie w ramach struktur europejskich. IRU postuluje uznanie Romów za naród i dokłada starań na rzecz budowania jedności wokół jego symbolu, ujednoliconego języka romskiego. IRU domaga się stworzenia specjalnego statusu dla Romów i Sinti jako nieterytorialnej (wielopaństwowej lub ponadnarodowej) mniejszości w Europie, aby chronić lud, który doświadczył holokaustu w czasie II wojny światowej a w czasach współczesnych doświadcza przemocy, pogromów i ludobójstwa” (Mirga i Gheorghie 1997: 22)⁶.

⁵ Dosłownie McCrone pisze o „stawaniu się narodem ponownie” [podkr. moje – S.K.], co odnosi się do sytuacji narodów, którym historia nie sprzyjała i które mobilizują się poprzez odwołanie do mitu „złotego wieku” – czasu swojej świetności. W tłumaczeniu pominąłem słowo „ponownie”, gdyż używam stwierdzenia McCrone’a do opisu sytuacji ludu, który musi się jako naród dopiero wytworzyć, nie posiadając przy tym mitu czasów świetności.

⁶ Autorzy posługują się słowem „holokaust” pisanym małą literą zgodnie z konwencją przyjętą przez niektóre organizacje romskie, które – nie chcąc drażnić instytucjonalnych zwolenników wyjątkowego charakteru zagłady Żydów – rezerwują dla tej ostatniej termin „Holokaust”, pisany literą

Mówi się w tej programowej definicji o specyficznej romskiej historii, której podstawowym momentem było zetknięcie się w roli ofiary z nazistowskim ludobójstwem. Jest to „autentyzacja”, posługując się przywołanym wcześniej określeniem Smitha, pewnej romskiej przeszłości, która choć była udziałem wielu, to jednak nie wszystkich grup Romów. Historia ta ma swoje konsekwencje w terażniejszych prześladowaniach spotykających Romów. Romski projekt narodowy w jego specyficznej postaci jest zaś jednym z postulowanych mechanizmów obrony członków grupy poprzez zapewnienie jej szczególnego statusu. W tym kontekście wspomina się o koncepcjach romskiej „mniejszości narodowej” w ramach struktur politycznych kontrolowanych przez naród dominujący, romskiego „narodu w diasporze”, „narodu bezpieczeństwa”, „narodu nieterytorialnego” czy wreszcie – zgodnie z tzw. Deklaracją Brukselską z 1996 roku – „narodu/ludu prawdziwie europejskiego” (por. Liégois 2007; Vermeersch 2006; Acton 2006; Marushiakova i Popov 2004). W procesie realizacji tego projektu określona wizja przeszłości, diagnoza terażniejszości i antycypacja pożądanej przyszłości stają się elementami jednego procesu tożsamościowego, wspartego wolą polityczną, wspólnotą interesów, kultury (zwłaszcza języka) i działań na rzecz zrealizowania owej wspólnoty.

Mamy zatem obecnie do czynienia z szeregiem romskich projektów tożsamościowych, które zawierają jakąś wizję romskiej historii, istotną zdaniem ich autorów z punktu widzenia tego, kim według nich są Romowie i jak postrzegają oni ich terażniejszość i przyszłość. W tym kontekście funkcjonuje na przykład kwestia indyjskiego pochodzenia przodków współczesnych Romów. Wprawdzie nie odgrywa ona większej roli jako część świadomości historycznej większości Romów, ale jest świadomie używana i propagowana przez niektórych romskich intelektualistów i działaczy jako czynnik pozwalający konstruować i bronić Romów jako jednolitego podmiotu: niezależnie od wszelkich różnic, wszyscy Romowie „wywodzą się z jednego źródła”. Stanowisko takie, obecne np. w niektórych pracach Iana Hancocka (1991a) można uznać za przykład budowania „mitu założycielskiego”, który może pełnić funkcje legitymizacyjne dla instytucji i organizacji walczących o romskie prawa.

Inną, współcześnie o wiele bardziej istotną tożsamością opartą na rekonstrukcji historycznej, jest tożsamość prześladowanych, zwłaszcza zaś, co szczególnie ważne z punktu widzenia tematu tego artykułu, ta jej wersja, która ogniskuje się wokół zagłady Romów w czasie II wojny światowej. Również i w tym wypadku prace Hancocka można uznać za prekursorskie wobec tej formy narracji romskiej tożsamości. Tytuł jednej z nich (Hancock 1991b): *Historia Cyganów w Niemczech i krajach sąsiednich: chronologia prowadząca do Holokaustu i dalej*, w wymownym skrócie ukazuje istotne elementy tej konstrukcji tożsamości: jest ona oparta na założeniu, że Romowie nie są „ludem bez historii”, że ich historia ma swoje powtarzalne mechanizmy: prześladowania spotykające Romów; że mechanizmy te tworzą logikę romskiej historii, prowadzącą do największej jak dotychczas kulminacji antyrom-

dużą. Zgodnie z tą konwencją Romowie doświadczyli ludobójstwa zbliżonego do Holokaustu, lecz nieidentycznego z nim.

szych prześladowań: próby zagłady wszystkich Romów podjętej przez nazistowskie Niemcy, a wreszcie, że cień rzucany przez czas wojennej zagłady rozciąga się na czasy powojenne, a współczesne akty dyskryminacji Romów należy rozpatrywać jako kontynuację dawnych prześladowań i reprodukcję mechanizmu romskiej historii.

Jak zauważył Adam Bartosz (2009: 302), w romskich historycznych narracjach tożsamościowych, zwłaszcza tych, które odnoszą się do pochodzenia Romów, przeplatają się wątki heroiczne i martyrologiczne, często przybierając postać ewidentnych ahistoryzmów. W takich neomitologiach, jak czasami określa się tego typu narracje historyczne (por. Marushiakova i Popov 2006), mamy zazwyczaj do czynienia z bardzo selektywnym podejściem do ewidencji lingwistycznej i historycznej, z tworzeniem rozbudowanych konstrukcji historycznych opartych na bardzo wątpliwych danych, a następnie z interpretowaniem tych danych jako potwierdzenia zbudowanych na ich podstawie konstrukcji, wreszcie z traktowaniem owych konstrukcji – autorskich wizji romskiej historii – jako rekonstrukcji: jako odczytania przez ich autorów historii „takiej, jaką ona była”⁷.

Synteza rozmaitych narracji historycznych zastosowanych do budowania tożsamości jest praca Hancocka *We Are the Romani People. Ame sam e Rromane dzene* (2002), w której pochodzenie z Indii i bycie ofiarą prześladowań, kulminujących w zagładzie Romów w czasie II wojny światowej, uzupełnione zostało przez okres przybycia do Europy i budowania stosunków z europejskimi społeczeństwami, a także przez okres niewolnictwa, które w mniejszym lub większym stopniu dotknęło Romów w niektórych krajach, i wyzwolenia się z niego. Periodyzacja ta stwarza rozbudowaną ramę historyczną, do której można odnosić rozmaite tożsamości romskie, a także przedstawia Romów jako lud wprawdzie podzielony, lecz mający historię, w której każda grupa romska do pewnego stopnia uczestniczyła⁸.

Nie miejsce tu na rozstrzygnięcie sporu, które z wymienionych podejść: substancjalne, relacyjne czy procesualne stanowi najbardziej adekwatną reprezentację romskiej tożsamości. Być może byłoby to też przedsięwzięcie jałowe intelektualnie. Romskie tożsamości (bo trzeba tu używać liczby mnogiej) są niezwykle złożonymi tworem, w których współwystępują treści kulturowe, społeczne i historyczne, a zadaniem badacza jest określenie sposobu, w jaki w danym momencie i w danej grupie elementy te są ze sobą powiązane oraz jak powstają i zmieniają się w czasie ich hierarchie. Niestety, w studiach romologicznych często się zdarza, że badacze absolutyzują własną koncepcję tożsamości, przypisując ją badanym przez siebie grupom i uogólniając na wszystkie grupy romskie. Czasami mamy do czynienia z jeszcze bardziej skomplikowanymi sytuacjami. Badacz, zgodnie ze wszystkimi regułami swojej sztuki, może na przykład postrzegać daną postać romskiej tożsa-

⁷ W taki właśnie sposób Yaron Matras krytykował Kochanowskiego, Hancocka, Courthiadego i Marsha w referacie wygłoszonym podczas konferencji Gypsy Lore Society w Helsinkach (27–29 sierpnia 2009). Bartosz (2009) do tej listy dodaje jeszcze Bartolomeja Daniela. Te same nazwiska ilustrują też pojęcie neomitologii w pracy Marushiakovej i Popova (2006).

⁸ Należy jednak wziąć pod uwagę zastrzeżenia wysunięte wobec tej koncepcji przez Yarona Matrassa (2004), według którego praca Hancocka jest dążeniem do stworzenia romskiej historiografii, którą jej autor prezentuje w mylący sposób jako analizę utrwalonego sposobu postrzegania historii przez Romów.

mości jako „społecznie skonstruowaną”, podczas gdy dla Romów uznających ją za swoją może ona być – zgodnie z ich definicjami sytuacji – czymś obiektywnie danym i przynależnym do „istoty” romskiej kultury (zob. Streck 2008). Innym razem z kolei badacz może podkreślać znaczenie granicy pomiędzy Romami a nie-Romami jako podstawowego wyznacznika romskiej tożsamości, wzbudzając tym krytyczną reakcję romskiego intelektualisty, uważającego – zgodnie z duchem oświecenia – że niepowtarzalność jednostek jest cechą łączącą rodzaj ludzki (np. Belton 2010: 46). Wreszcie może się zdarzyć, że to, co krytyczny badacz określa jako neomitologię, jest w gruncie rzeczy elementem programu politycznego, sformułowanego w języku nacjonalizmu kulturowego, podkreślającego niepowtarzalność historycznych linii rozwojowych poszczególnych narodów (por. Delanty i O’Mahony 2002: 129–130). Co gorsza, może się okazać, że wszystkie strony wspomnianych kontrowersji mogą mieć w jakimś sensie rację.

W obliczu takiej możliwości potraktujmy zatem romską tożsamość jako konglomerat wizji świata opartych na wartościach kulturowych, konceptualizacji własnej przestrzeni społecznej i granicy oddzielającej ją od innych, oraz sposobu postrzegania własnej historii. Innymi słowy, zwalczające się podejścia do romskiej tożsamości potraktowane tu zostaną jako jednostronne absolutyzacje jakiegoś jednego aspektu bycia Romem, które stanowi płynną i stale się przekształcającą konfigurację wartości kulturowych, społecznych granic i koncepcji intelektualnych. W następnej części spróbujemy odpowiedzieć na pytanie, jak doświadczenie ludobójstwa wpłynęło na wyróżnione aspekty romskiej tożsamości.

Doświadczenie zagłady a „tożsamość substancjalna”

Według Lecha Mroza (2000: 107) czas wojny pozostawił po sobie trwałe rany w romskiej kulturze, zniszczoną tradycję i osłabiony system wewnętrznej spójności kulturowej. Zjawiska te w płaszczyźnie psychologicznej zaowocowały traumą, będącą reakcją na 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 *romanipen* – kulturową treścią romskości. Warunki życia w *Zigeunerlager* – stłoczenie na niewielkiej przestrzeni ludzi różnej płci i wieku, należących przy tym do rozmaitych romskich grup, również i takich, które w normalnych warunkach oddzielone były od siebie ścisłymi regułami czystości rytualnej – sprawiły, że naruszone zostały wszystkie istotne zasady tradycyjnej kultury, co wywołało, by tak rzec, zgeneralizowane poczucie skalania i towarzyszącą mu frustrację oraz wstyd (Mróz 2000: 108).

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 sytu-

acje, w których mechanizmy obronne kultury tradycyjnej nie działają, co podważyło oczywisty charakter tej kultury i jej zdolność do samoodtwarzania.

Jednakże ponieważ po wojnie wielu Romów powróciło do tradycyjnego życia (zanim jeszcze zaczął się proces przymusowej lub dobrowolnej asymilacji), *romani-pen* znów stał się dla nich układem odniesienia, swoistym kompasem kulturowym – nie mieli bowiem innego. W tym właśnie należy między innymi upatrywać jednego ze źródeł milczenia Romów wobec prześladowań, jakich doznali. Było ono spowodowane nie tyle samym doświadczeniem zagrożenia śmiercią, o czym mówią popularne koncepcje traumy, ile faktem, że jedyne narzędzie, które Romowie mieli, by się z tym doświadczeniem uporać – reguły ich tradycyjnej kultury – zostało poważnie uszkodzone i nie mogło tym samym zaoferować sensownej interpretacji tego, co się stało, rytualnej ochrony czy nawet nadziei. Można zatem powiedzieć, że jedną z konsekwencji doświadczenia zagłady było poczucie braku kulturowej adekwatności: dyskomfort związany z niemożnością wyrażenia doświadczeń indywidualnych w kategoriach kultury grupy. W konsekwencji milczenie na temat zagłady można interpretować jako dążenie do ochrony tradycyjnej kultury przed sytuacją, w której ukazałaby się jej problematyczność.

Trzeba jednak wspomnieć, że według innych badaczy romska kultura tradycyjna jest w stanie przechowywać pamięć zagłady. Karoly Bari (2008) twierdzi na przykład, że pamięć zagłady nie została przez Romów wyparta: ona istnieje, jest żywa, autentyczna i daje się wyrazić w tradycyjnych formach kulturowych – np. w pieśniach. Pieśni są zresztą w romskiej tradycji szczególnie „narzędziem mnemotechnicznym”: jak pisze Monika Janowiak-Janik (2009: 181) „podobnie jak w przypadku ich pamięci historycznej, Romowie łączą poszczególne pieśni z życiem i osobistym doświadczeniem znanych osób”.

Pomiędzy tradycją kulturową a pamięcią zagłady nie musi zatem występować sprzeczność. Zdaniem Bari rzecz tylko w tym, że kulturowe ekspresje doświadczenia zagłady pojawiają się w tych elementach kultury, które nie są z reguły udostępniane obcym. W myśl tej koncepcji rzekome milczenie Romów na temat zagłady jest w istocie nieumiejętnością dotarcia badaczy do tych pokładów ekspresji kulturowej, w których pamięć zagłady się wyraża, a które nie są z reguły udostępniane obcym.

Nie wszyscy jednak podzielają ten punkt widzenia. Niektórzy autorzy zwracają uwagę na konwencjonalny charakter środków kulturowej ekspresji, które nie są tym samym w stanie oddać doświadczenia radykalnie nowego – zagłady. Przykładem może tu służyć tzw. *swato* – opisywana przez Jana Yoorsa (1967: 142–145) ceremonialna przemowa, której zadaniem jest między innymi przekazanie następnym pokoleniom wiedzy o cnotach i zasługach osoby zmarłej. Istnieją takie przemowy odnoszące się do ofiar wojennych prześladowań. Ich głównym tematem pozostaje jednak zdaniem Yoorsa afirmacja życia i chwili obecnej.

Z kolei 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” (Filhol 2003: 13). Zagadnienie to prowadzi nas już jednak do drugiego, relacyjnego aspektu romskiej tożsamości.

Zagłada i tożsamość relacyjna

W ujęciu Filhola Romowie pamiętają o swojej tragicznej przeszłości nie dzięki elementom kultury tradycyjnej (jak głosi omawiane wcześniej stanowisko Bari), lecz niejako wbrew nim – dzięki aktom komunikacji z nie-Romami. W odróżnieniu od sztywnej granicy między Romami i nie-Romami, zdaniem Michaela Stewarta (2004) permanentnie przypominającej Romom, jaka była ich przeszłość (tzn. taka, jak i terażniejszość – pełna prześladowań), wzajemna relacja tych dwóch zbiorowości wyłaniająca się z badań Filhola jest relacją komunikacji: interakcją, w której obie strony, być może w niedoskonały sposób, ale jednak komunikują sobie coś nawzajem.

W tej perspektywie romskie 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 podporządkowanych. 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 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 i odnoszą je do swojej terażniejszości oraz przyszłości.

W tym duchu konkluduje swoją argumentację Lech Mróz: 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” (Mróz 2000: 112).

Stanowisko Mroza chwytą najważniejszy aspekt zagadnienia: we współczesnym społeczeństwie Romowie nie są samotną wyspą, odizolowaną od innych społeczności. Wchodzą w interakcje z nie-Romami i stosunki te obejmują pokaźną liczbę 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 wyrażane 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 Romowie⁹.

Trzeba jednak dodać, że stosunki Romów z nie-Romami stanowią skomplikowany konglomerat, w skład którego wchodzi zarówno relacje o charakterze dyskryminacyjnym, jak również relacje współpracy. Te pierwsze stanowią ramy romskiej „pamięci implicite”: opisywanej przez Stewarta „zewewnętrznej” pamięci romskiej historii jako ciągu prześladowań ze strony nie-Romów, kulminujących w czasie II wojny światowej. Te drugie są ramami pamięci „wewnętrznej”, aczkolwiek wypracowywanej we współpracy z nie-Romami i często opierającej się na opisywanych przez Filhola interakcjach obu światów.

W takiej sytuacji pamięć zagłady prowadzić może do sprzecznych konsekwencji. Jedną z nich jest próba zamknięcia się we własnym środowisku, odgradzenia się od wrogiego otoczenia i obrona granicy społecznej i kulturowej oddzielającej romski świat od świata *gadziów*. Inną z kolei może być tendencja do ukrywania romskiej tożsamości lub wręcz do asymilacji i rozplynięcia się w świecie nie-Romów. Obie te sprzeczne strategie tożsamościowe mają przy tym wspólny cel: zapewnić Romom poczucie bezpieczeństwa, o którego drastycznym naruszeniu przypomina pamięć zagłady.

Na związek pomiędzy pamięcią zagłady, współczesnymi prześladowaniami i zanikiem odrębnej romskiej tożsamości zwracali uwagę niektórzy romscy działacze średniego szczebla w wywiadach przeprowadzonych w ramach skoordynowanego przeze mnie projektu „Violence and Memory”. Jeden z nich zauważył na przykład, że trudno jest skłonić Romów do większej aktywności w organizacjach romskich, gdyż wiąże się to z ekspozowaniem własnej romskiej tożsamości. Tego zaś niektórzy Romowie starają się unikać, często zdaniem naszego rozmówcy uzasadniając tę postawę w następujący sposób: „A co będzie, jeśli pojawi się nowy Hitler? Znowu będzie nas zabijał. Gdy będziemy Serbami, zostawi nas w spokoju”¹⁰. Z kolei romska działaczka z Czech podkreślała, że pamięć zagłady prowadzi do konsekwencji dwojakiego rodzaju. Z jednej strony sprawia ona, że Romowie bardzo impulsywnie protestują przeciwko wszelkim formom dyskryminacji, zwłaszcza że niektórzy z nich dostrzegają podobieństwo współczesnych praktyk dyskryminacyjnych do nazistowskich prześladowań z lat trzydziestych ubiegłego wieku. Z drugiej strony jednak twierdzi ona, że ta sama pamięć prowadzi do tego, że czasami Romowie „wyrzekają się swej narodowości” i nie przejawiają zainteresowania sprawami romskimi¹¹.

⁹ Szerzej na ten temat zob. Kapralski 2009b.

¹⁰ Belgrad, 27. 12. 1996. Wywiad przeprowadzony przez M. Djordjevic.

¹¹ Brno, 21. 01. 1996. Wywiad przeprowadzony przez T. Hirta.

Pamięć zagłady, zwłaszcza odpowiednio wzmocniona przez uroczystości upamiętniające i akcje edukacyjne, przyczynia się też do zamazywania granic istniejących pomiędzy różnymi grupami w ramach romskiego świata, a tym samym – do osłabienia relacyjnych i substancjalnych elementów tożsamości, które granice te wyznaczają. Dzięki temu, jak pisze Agnieszka Kowarska (2005: 192), różnice „dzielące zazwyczaj w życiu codziennym społeczność romską pod względem obyczajowości, respektowania norm i wartości tradycyjnych czy nawet zasobów materialnych stają się [...] nieistotne ze względu na [...] wspólny los i historię”. Ta wypowiedź przenosi nas w trzeci, historyczny wymiar romskiej tożsamości.

Pamięć zagłady i romska tożsamość historyczna

Od lat dziewięćdziesiątych XX wieku pojawia się coraz więcej publikacji poświęconych zagładzie Romów. Są one istotne nie tylko z czysto akademickiego punktu widzenia (jako że sytuacja Romów w czasie II wojny światowej była przez długi czas raczej zaniedbanym obszarem badawczym), lecz także dlatego, że część z nich pisana jest przez romskich aktywistów lub sympatyków i współpracowników romskich organizacji, z intencją naszkicowania konturów romskiej pamięci zbiorowej w taki sposób, aby stała się ona istotnym elementem świadomości historycznej wśród Romów. W tym sensie zagłada Romów w czasie II wojny światowej stanowi główny moment ich historii, dzieląc ją na okres „przed” i „po” zagładzie, i nadaje tej historii znaczenie pasma ciągłych prześladowań, które znalazły swą kulminację w czasie wojny i wywierają wpływ na romską historię również obecnie.

Jednakże jeśli pamięć jako intelektualna reprezentacja przeszłości ma mieć znaczenie praktyczne, musi być uzupełniona pamięcią będącą aktywnym aktem wspominania: działaniem symbolicznie odtwarzającym przeszłość. Dlatego należy zwrócić uwagę na coraz częstsza obecność Romów w Muzeum Obozu Auschwitz-Birkenau, która stanowi nie tylko przejaw dążenia romskich aktywistów do zajęcia przez Romów należnego im miejsca w historii Holokaustu i w symbolice Auschwitz, lecz także działanie upamiętniające, pozwalające jego uczestnikom włączyć indywidualne wspomnienia w pamięć grupową i wytworzyć tradycję historyczną, do której Romowie mogliby się odwoływać. Działanie takie może się tym samym przyczynić do integracji różnych grup romskich i być może do wytworzenia jakiejś formy tożsamości ponadgrupowej.

Problem jednak polega na tym, że doświadczenie zagłady przez Romów jest bardzo zróżnicowane i ciągle jeszcze niedostatecznie udokumentowane. Nie mamy więc do dyspozycji bogatych materiałów archiwalnych, które ujawniłyby całą skalę zbrodni popełnionych na Romach, a te, które są dostępne, są bardzo rozproszone. Rzecz w tym, że nieco odmienna była w przypadku różnych grup romskich sama „technologia zbrodni”: tylko część wymordowanych Romów zginęła w obozach zagłady, większość natomiast padła ofiarą masowych egzekucji dokonywanych w całej okupowanej Europie przez rozmaite jednostki (od oddziałów *Einsatzgruppen* po żandarmerię i lokalną policję), a także nieludzkich warunków panujących w obozach koncentracyjnych i obozach pracy. Zbrodnie na Romach były daleko bardziej „zde-

centralizowane” w tym sensie, że odpowiadały za nie różne agendy nazistowskiego aparatu przemocy, armii, policji i administracji, a także dlatego, że daleko większą rolę niż w przypadku zbrodni popełnianych na Żydach odegrali w nich sojusznicy hitlerowskich Niemiec. Wszystko to stwarza ogromne trudności zarówno badaczom starającym się przedstawić historię romskiego losu w czasie II wojny światowej, jak i romskim aktywistom, którzy z losu owego chcą uczynić podstawę nowoczesnej „panromskiej” tożsamości.

Zakres i natura prześladowania Romów różniły się w zależności od miejsca, charakteru odpowiedzialnych za prześladowania instytucji, a także konkretnej konstelacji interesów, stosunków władzy oraz czynników ideologicznych charakteryzujących dane miejsce i czas. W Niemczech, Austrii, Czechach i na Morawach prześladowania Romów były najlepiej zorganizowane i przygotowane poprzez wieloletnią praktykę policyjnej rejestracji i system klasyfikacyjny oparty na ideologii rasowej. W kolejnych etapach Romowie byli coraz bardziej wykluczani ze społeczeństwa, zarówno za pomocą regulacji prawnych, jak i przez internowanie w specjalnych „obozach cygańskich” lub uwięzienie w obozach koncentracyjnych. Stamtąd droga wiodła, często poprzez getta żydowskie w okupowanej Polsce, do komór gazowych obozów zagłady. Na terenach ZSRR Romowie ginęli w masowych egzekucjach organizowanych przez jednostki SS, Wehrmachtu i policji, Polska zaś była miejscem, w którym stosowano obie metody. W państwach satelickich Niemiec sytuacja Romów była bardzo zróżnicowana: od Bułgarii, w której Romowie, w porównaniu do swych pobratymców z innych krajów, praktycznie nie byli prześladowani, poprzez Rumunię, która w praktyce wcieliła w życie nazistowską koncepcję „wyznaczenia przez pracę”, aż po Chorwację i rzezie dokonywane w obozie Jasenovac (por. Zimmermann 2008).

Podsumowując można powiedzieć, że ze względu na zróżnicowanie doświadczenia zagłady i form jego wyrazu, pamięć romskiego Holokaustu nie może być łatwo użyta w charakterze gotowego budulca tożsamości, który zjednoczyłby różne grupy Romów. Nie oznacza to, że wyrażająca się w emocjonalnie naładowanych symbolach i zgeneralizowana pamięć Holokaustu nie może się stać istotnym czynnikiem w tworzeniu nowoczesnej romskiej tożsamości. Oznacza to jednak, że pamięć taka nie jest czymś powszechnie występującym, co może być po prostu zastosowane w strategiach budowania tożsamości, lecz że należy ją raczej interpretować w kategoriach „projektu”, który może zostać zrealizowany w efekcie podejmowanych przez romskie elity działań.

Są jednak autorzy, którzy w tej kwestii mają inne, o wiele bardziej optymistyczne zdanie. Roni Stauber i Raphael Vago (2007: 123) twierdzą na przykład z dużą pewnością, że romska zagłada¹² „stała się głównym składnikiem romskiej tożsamości

¹² Cytowani autorzy posługują się wprowadzonym przez Hancocka terminem *Porrajmos*, mającym według niego oznaczać „pożeranie” i stanowić odpowiednik „Holokaustu” w języku romani. Jednakże ten kontrowersyjny dla wielu Romów (mający bowiem również konotacje seksualne) termin nigdy nie przyjął się szerzej jako określenie romskiej zagłady i znany jest głównie nieromskim badaczom. Intelktualiści romscy poddali go surowej krytyce, proponując czasami w zamian termin *Samudaripen*, oznaczający całkowitą zagładę i niemający dewaluujących skojarzeń (Tcheren-

narodowej”. Jest ona obecnie centralnym punktem romskiej pamięci historycznej, która integruje Romów wokół ich przeszłych cierpień i domaga się dla nich uznania przez społeczeństwa europejskie. W ten sposób Romowie mobilizują się wokół pamięci zagłady, tworzącej podstawę wizji wspólnej romskiej przeszłości, „po to, by stworzyć lepszą przyszłość” (Stauber i Vago 2007: 125). W konkluzji autorzy twierdzą, że „romski Holokaust” staje się główną osią ich zbiorowej pamięci i wraz z podkreśleniem „jedynego w swoim rodzaju charakteru ich ludu” tworzy współczesną romską tożsamość narodową (tamże, s. 130).

Niewątpliwie można wśród romskich intelektualistów i działaczy politycznych znaleźć opisywane przez autorów tendencje. Jednakże jako ogólny opis sytuacji stanowisko takie grzeszy uogólnianiem jednego z istniejących projektów tożsamościowych i ukazywaniem go jako powszechnie akceptowanej tożsamości romskiej. Autor niniejszego artykułu dobrze rozumie ten optymizm. Stauber i Vago czerpią bowiem pokazną część swojej argumentacji odwołując się do mojego tekstu, opublikowanego 10 lat wcześniej (zob. Kapralski 1997), w którym w takim właśnie duchu szkicowałem możliwą trajektorię rozwoju romskiej tożsamości narodowej opartej na pamięci zagłady. Jednakże przedstawiłem wówczas również szereg czynników, które stawiają opór budowie takiej tożsamości i utrudniają przekształcenie wytworzonego przez romskich aktywistów dyskursu tożsamościowego w dyskurs popularny, rozpowszechniony wewnątrz i akceptowany na zewnątrz świata romskiego.

Czynniki te działają nadal. Katalin Katz (2007) uważa, że choć Romom węgierskim udało się wytworzyć wspólną narrację historyczną opartą na doświadczeniu zagłady, to niepowodzeniem kończą się jak na razie wysiłki na rzecz dotarcia z narracją romskiej zagłady do nie-Romów. Próby te spotykają się z obojętnością w szerszych kręgach lub z krytyką – zwłaszcza ze strony obrońców tezy o wyjątkowości i wyjątkowo żydowskim charakterze Holokaustu.

Przeciwnego zdania są z kolei Elena Marushiakova i Vesselin Popov (2006), którzy twierdzą, że idea romskiego Holokaustu umacnia się w europejskim dyskursie publicznym, ale w ramach świata romskiego pozostaje domeną elit, wywierając jedynie ograniczony wpływ na „szerokie masy” Romów. Elity rozwijające pamięć zagłady są zarazem tymi, które aspirują do stworzenia romskiego narodu, a ich wizja historii ma legitymizować zarówno ich pozycję elity, jak i ich polityczne dążenia. „Zwykli” Romowie odrzucają elitarną wizję „historii narodowej”, opartej w dużej mierze na pamięci Holokaustu, co jednak nie znaczy, że historia nie interesuje ich w ogóle. Rzecz w tym, że według Marushiakovej i Popova interesuje ich inna historia: bardziej wielowątkowa, obejmująca nie tylko cierpienie i zagładę, lecz również pochodzenie ich grup, trasy historycznych migracji, sukcesy i umiejętność przetrwania. Innymi słowy – „normalna” historia z jej wznoszeniami i upadkami.

Zdaniem omawianych autorów trudno powiedzieć, która wizja historii zwycięży. Istniejące tendencje ukazują rosnącą popularność koncepcji „elitarniej”, kładącej na-

kov i Laederich 2004: 184). Z kolei Ágnes Daróczy i Janos Bársony (2008: ix-x) proponują termin *Pharajimos*, mający według nich znaczyć „rozcięcie” lub „zniszczenie”, niezwiązany ich zdaniem z hancockowskim *Porrajmos*.

cisk na stulecia cierpień i romski Holokaust. Jednakże Marushiakova i Popov traktują tę koncepcję jako pochodzącą „z zewnątrz” romskiej wspólnoty, a takie nie mają ich zdaniem długotrwałych wpływów na jej los. Według nich w dłuższej perspektywie romski Holokaust „stanie się ważnym wprawdzie, lecz tylko jednym z wielu epizodów w długiej i złożonej historii Cyganów” (Marushiakova i Popov 2006: 825).

Omawiani autorzy tylko częściowo mają rację: pamięć romskiej zagłady kulturowana jest wprawdzie faktycznie przez romskie elity (bo też i pielęgnacja pamięci jest rolą elit we wszystkich narodach), ale stanowi też o wiele bardziej istotny element tożsamości „zwykłych Romów”, niż mogłoby się wydawać. To, które elementy w romskiej tożsamości są „wewnętrzne”, a które „zewewnętrzne”, jest z kolei dość problematyczne: romskie tożsamości – jak wszelkie inne – są w gruncie rzeczy hybrydyczne. Podobnie pamięć zbiorowa: nie jest ona monolitem: czymś, co albo jest powszechnie podzielane przez członków danej zbiorowości, albo też nie istnieje. Jest ona raczej, jak pisze Wulf Kansteiner (2002: 180), „rezultatem interakcji pomiędzy trzema typami [...] czynników: tradycjami intelektualnymi i kulturowymi, które określają nasze reprezentacje przeszłości, wytwórcami pamięci, którzy manipulują tymi tradycjami i dokonują ich selekcji, oraz konsumentami pamięci, którzy posługują się takimi wytworami [działalności wytwórców pamięci – S.K.], ignorują je lub przekształcają zgodnie ze swoimi interesami”.

Na zakończenie oddajmy głos Romom: działaczom średniego szczebla i osobom współpracującym z organizacjami romskimi, ale niepełniącymi żadnych oficjalnych funkcji. To bardzo ważna grupa, stanowiąca „pas transmisyjny” pomiędzy elitą a zwykłymi ludźmi. W trakcie projektu „Violence and Memory” przeprowadziliśmy wywiady z 73 takimi osobami w 11 krajach. Nasi respondenci byli ogólnie rzecz biorąc przekonani, że pamięć o romskim losie w czasie II wojny światowej jest obecnie czymś ważnym: uważało tak 36 osób, podczas gdy 12 było przeciwnego zdania, a 4 osoby uznały, że trudno jest udzielić jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że 21 respondentów w ogóle nie odpowiedziało na to pytanie.

Podawane przez respondentów powody, dla których pamięć zagłady jest czymś ważnym, można podzielić na trzy kategorie: psychologiczne, polityczne i etyczne. Osoby zwracające szczególną uwagę na powody psychologiczne podkreślały, że pamięć czasu wojny jest ciągle żywym, bolesnym i traumatycznym przeżyciem: jak mówili niektórzy, nie można tak po prostu zapomnieć własnych wymordowanych rodzin. Inni z kolei wskazywali na pamięć wydarzeń czasu wojny jako na przyczynę pewnych specyficznych dla współczesnych Romów zachowań i nastawień wobec świata. Sprawą podstawową jest tu poczucie lęku wywołane wojennymi prześladowaniami i utrzymujące się właściwie po dziś dzień, przybierając postać obawy, że historia może się powtórzyć.

Z kolei dyskurs polityczny służył niektórym spośród naszych respondentów do reinterpretacji romskiej tragedii z czasów wojny w taki sposób, by pamięć o niej stała się zasobem symbolicznym, wykorzystywanym w tworzeniu projektu politycznego, który zapewniłby Romom lepszą ochronę przed aktami dyskryminacji i nienawiści. Przede wszystkim projekt ten obejmuje przekształcenie doświadczenia

zagłady w pamięć historyczną, która jednoczyłaby Romów, a tym samym prowadzi do powstania panromskiego ruchu w Europie. Taka pamięć, zdaniem niektórych badanych, mogłaby się stać istotnym składnikiem nowej romskiej tożsamości, a nawet substytutem romskiego państwa¹³:

W czasie wojny zabito mniej więcej trzy czwarte wszystkich Romów. Żydzi wykorzystali taką sytuację [...] po wojnie, organizując własne państwo. Romowie są mniej praktyczni, nie zrobili z niej użytku. [...] To dla nas wielka tragedia. W mojej rodzinie tylko mój brat i ja przeżyliśmy wojnę. Oczywiście pamiętamy i będziemy pamiętać [...]. Wiesz, my nie mamy państwa i jedyna rzecz, która nas trzyma razem to wspomnienia i tradycje, takie jak szacunek dla starszych i w ogóle dla rodziny.

Inaczej mówiąc, pamięć wojennej zagłady mogłaby być składnikiem tożsamości narodowej rozwijanej poza strukturami państwa¹⁴:

Romowie na ogół wiedzą bardzo mało o swojej historii [...] ale [...] jeśli chcesz stworzyć swój własny naród, musisz opierać się na tożsamości i to jest bardzo ważne, żeby [Romowie] wiedzieli [...] kim są, skąd pochodzą, a żeby to osiągnąć muszą się dowiedzieć, że mają swój język oraz historię, włączając w to wiedzę o tym co wydarzyło się w czasie II wojny światowej i dlaczego. Wielu Romów nie wie o tym, ponieważ nie mają poczucia bycia narodem.

Pamięć czasu wojny mogłaby też według niektórych rozmówców pełnić bardzo praktyczną rolę, przyczyniając się do zrozumienia i przeciwdziałania marginalizacji Romów, a także jako narzędzie, za pomocą którego Romowie mogliby się domagać lepszego traktowania ze strony rządów. Wymagałoby to przede wszystkim sklonienia państw do uznania, że Romowie byli prześladowani w czasie II wojny światowej, a następnie wykorzystanie takich deklaracji politycznych do zapewnienia Romom jeśli nie uprzywilejowanego, to przynajmniej równego traktowania¹⁵:

Pamięć [o wojennej zagładzie] jest ważna, gdyż był to jeden z najtrudniejszych okresów romskiej historii. [...] Myślę, że przemoc, która spotkała Romów w czasie wojny daje im prawo aby oczekiwać lepszego traktowania ze strony narodów europejskich. Byłoby to częściowe zadośćuczynienie moralne. [...] Myślę, że dla Romów to jest bardzo ważne, żeby przypominać innym o przemyocy, jakiej stali się ofiarami w czasie wojny i domagać się normalnej postawy wobec nich współcześnie.

Jak widać, język polityki przeplata się w wypowiedziach respondentów z zagadnieniami moralnymi. Dla wielu z nich przekazanie światu pamięci o tym, że Romowie byli ofiarami wojennego ludobójstwa, było kwestią sprawiedliwości oddanej ofiarom¹⁶. Pamięć nabiera w ich wypowiedziach charakteru zobowiązania moral-

¹³ St. Petersburg, 15.06.1996. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

¹⁴ Bratysława, 30.07.1996. Wywiad przeprowadzony przez A. Buncakovą.

¹⁵ Moskwa, 30.06.1996. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

¹⁶ Owa sprawiedliwość dotyczy też równego traktowania ofiar – w tym przypadku Romów i Żydów. Nasi rozmówcy często z goryczą podkreślali, że „wszyscy mówią tylko o Żydach”, a o Romach nie wie prawie nikt. Inni jednak uważali, że w tym przypadku sprawiedliwość oznacza przyznanie, że Żydzi wycierpieli więcej.

nego tych, którzy przeżyli, ma też spory ładunek emocjonalny, zwłaszcza dla tych, których krewni zostali zamordowani w czasie wojny. Mają też oni (a dotyczy to głównie Romów z Polski, Czech i Rosji) tendencję do uogólniania uczuć żywionych w stosunku do własnych wymordowanych rodzin i przekształcania ich w postawę wobec wszystkich Romów, którzy zginęli, tworząc tym samym ich pamięć według wzoru pamięci rodzinnej. Inni z kolei odwoływali się w tym kontekście do narracji heroicznych, mówiąc o „ofiarach, które poświęciły swe życie” i „naszych bohaterach”, „walczących o naszą wolność”, których pamięć musi przetrwać i o których świat powinien się dowiedzieć. Do tej samej kategorii należy pojawiający się w niektórych wywiadach wątek rekompensaty dla ofiar i ukarania sprawców, „którzy jeszcze żyją”, a więc przywrócenie ładu moralnego.

Paradoksalnie, ci, którzy nie uważali pamięci wojennej za specjalnie istotną, odwoływali się czasem do podobnych argumentów, jak ci, którzy byli przeciwnego zdania. Tak więc dla niektórych badanych strach, będący rezultatem doświadczenia zagłady jest trudny do zaakceptowania jako normalna postawa życiowa i właśnie z tego powodu uważają oni, że pamięci czasu wojny nie należy kultywować, że najlepszym lekarstwem jest zapomnienie. Niektórzy uważają, że aby uniknąć problemów, za które odpowiedzialne są „bolesne wspomnienia” należy je wyciszać i ograniczać ich znaczenie w oficjalnych wersjach romskiej historii, zwłaszcza tych, przeznaczonych dla młodzieży¹⁷:

Próbujemy nie mówić o złych rzeczach, sądzimy, że lepiej o nich zapomnieć. Ludzie powinni znać swoją historię, ale złe rzeczy to kłopoty, a nie historia. Myślę, że dzieciom wystarczy ogólna wiedza o wojnie, która jest w telewizji i w książkach.

Jeszcze dalej idą przekonania młodego romskiego dziennikarza z Rumunii, który otwarcie stwierdził, że stara się propagować taką wizję historii Romów, w której nie ma miejsca na specjalne romskie cierpienie, jest natomiast szczególnie podkreślony motyw społecznej integracji: „Obecnie Romowie uważają się za obywateli rumuńskich, którzy walczyli w czasie wojny za swój kraj, razem z Rumunami, ponieważ byli patriotami”¹⁸.

Zdaniem innego z badanych sprawa jest jeszcze bardziej skomplikowana. Pamięć wojny budzi strach, że tamten czas może wrócić¹⁹:

Romowie nie lubią, kiedy im się o tym [wojnie] przypomina. Mówią o tym rzadko, ponieważ strach dominuje ich życie. Uważają, że jeśli byli w ciągu swojej historii prześladowani powiedzmy pięć razy, to i szósty raz może się bardzo łatwo wydarzyć. [...] Są zawsze gotowi do ucieczki. Nie słyszałem, żeby Romowie mówili wiele o wojnie i swoich ofiarach.

Ten wykształcony romski działacz kulturalny i dziennikarz z Wojwodiny z jednej strony przyznaje, że traumatyczna pamięć czasu wojny jest istotnym elementem romskiego życia, a jednocześnie twierdzi, że pamięć ta jest przez Romów wypierana,

¹⁷ St. Petersburg, 17.06.1996. Wywiad przeprowadzony przez E. Vinogradovą.

¹⁸ Bukareszt, 10.08.1996. Wywiad przeprowadzony przez G. Lataianu.

¹⁹ Novi Sad, 28.12.1996. Wywiad przeprowadzony przez M. Djordjevic.

czy raczej że nie występuje ona w codziennym dyskursie. Tak więc jest to pamięć „nieważna” na poziomie empirycznych aktów komunikacji, a jest ona taką, ponieważ jest „ważna” jako wyraz definiującego elementu romskiej kondycji – bycia ofiarą, z którego to elementu Romowie nie powinni być zdaniem naszego rozmówcy dumni.

Owa niezgoda na status ofiary widoczna jest wyraźnie w dalszej części cytowanej wypowiedzi²⁰:

Romowie zaakceptowali rolę ofiary. [...] Wszystko o czym tu mówimy uzależnione jest od ekonomicznej siły Romów. Mówimy o szkolach, [...] o ofiarach z czasów II wojny światowej, ale tak naprawdę mówimy o jałmużnie, o lasce. My Romowie oczekujemy od międzynarodowych organizacji, Parlamentu Europejskiego czy rządów, żeby nam dały pieniądze na nasz romski interes. Jeśli dają, to bierzemy, ale wtedy musimy się dostosować do ich reguł, a nigdy nie wiemy, czy tak jest lepiej dla nas, czy dla nich. Na pewno dla nich: ten kto ci płaci jest twoim właścicielem.

Nasz respondent przede wszystkim skoncentrowany był na problemie biedy, bezsilności i ekonomicznego podporządkowania oraz uzależniającej pomocy, które uważał za najistotniejsze problemy Romów. Wspomnienia z czasów II wojny światowej przesłaniają jego zdaniem te ważniejsze problemy, a przy tym utwierdzają Romów w przekonaniu, że bycie podporządkowaną ofiarą jest ich losem. Stąd też bierze się odrzucenie przez niego pamięci zagłady jako nieprzystającej do modelowej wizji Romów.

Inni respondenci, którzy nie uważali pamięci wojny za coś współcześnie istotnego, odwoływali się do bardziej tradycyjnej argumentacji. Jakby w zgodzie z niektórymi stwierdzeniami Jana Yoorsa utrzymywali, że w czasie II wojny światowej nie specjalnego się nie zdarzyło: Romowie byli mordowani i przedtem, i potem i zawsze udało im się przetrwać. Ich cechą charakterystyczną ma być umiejętność zapominania o sprawach przykrych: „Zawsze nas prześladowano, ale nie ma sensu wpadać z tego powodu w gniew”²¹.

Z kolei jeszcze inni odwoływali się w tym kontekście do bardziej uniwersalnych uzasadnień. Ich zdaniem tragedia II wojny światowej to „dawne czasy”, których wspomnianie „nie wróci zabitych do życia”, a poza tym „współczesny świat jest tak pozbawiony wrażliwości, że wspomnianie ofiar nie odniesie żadnego skutku”²².

Niezależnie jednak od tego, czy nasi rozmówcy uważali, że wojenne prześladowania są dzisiaj istotne i należy je przypominać, czy wręcz przeciwnie, pamięć o nich była w nich obecna i stanowiła istotny (podkreślany lub wypierany) układ odniesienia dla ich refleksji nad tym, co to znaczy być Romem.

²⁰ Jak wyżej.

²¹ Koszyce, 15.08.1996. Wywiad przeprowadzony przez Z. Fiałową.

²² Praga, 11.06.1996. Wywiad przeprowadzony przez K. Suranską.

Podsumowanie

Na potrzeby niniejszego artykułu przyjęto, że trzy zwalczające się sposoby podejścia do romskiej tożsamości (substancjalne, relacyjne i procesualne) oddają w istocie trzy aspekty tej ostatniej, które w różnych proporcjach i hierarchiach, zmieniających się przy tym w czasie, są obecne w każdej konkretnej postaci, jaką romska tożsamość przybiera.

Doświadczenie zagłady wywarło destrukcyjny wpływ na kulturowe elementy tworzące „substancję” romskich tożsamości. Okazały się one zasadniczo nieadekwatne (choć w tej kwestii nie ma wśród badaczy całkowitej zgody) do uchwycenia i przetworzenia tego, co się stało, nie uchroniły też Romów w sytuacji zagrożenia. Owo podważenie oczywistości tradycyjnej kultury przez tragedię zagłady wyzwoliło jednakże proces budowania bardziej refleksyjnych form tożsamościowych, który współcześnie doprowadził do powstania nowych projektów romskiej tożsamości, w których elementy tradycyjne współistnieją z nowszymi. W tym sensie podważenie tradycyjnych wartości przyczyniło się do uczynienia romskiej tożsamości substancjalnej bardziej plastyczną i zdolną do przekształceń.

W przypadku relacyjnych elementów tożsamości romskiej doświadczenie zagłady miało paradoksalne następstwa. Z jednej strony mieliśmy bowiem do czynienia ze wzmocnieniem tendencji do izolacji i zamykania się w granicach własnego świata, będącego reakcją obronną na zagrożenia płynące z zewnątrz. Z drugiej strony jednak, to samo doświadczenie wywołało lub wzmocniło tendencje integracyjne czy wręcz asymilacyjne, prowadzące do negowania własnej tożsamości i „rozpłynięcia się” w społeczeństwie jako strategii zapewniającej większe bezpieczeństwo. Ogólnie można powiedzieć, że romska pamięć zagłady wytwarzana jest coraz częściej w złożonej sieci stosunków społecznych łączących Romów z nie-Romami, co niektórzy badacze traktują jako dowód nieautentyczności i zewnętrznego charakteru tej pamięci. W odróżnieniu od nich uważam, że pamięć taka jest wytwarzana przez Romów (aczkolwiek – jak każda inna forma pamięci zbiorowej – w interakcji z otoczeniem społecznym, kulturą czy systemami edukacyjnymi). Dokonujące się w teraźniejszości akty przemocy skierowane przeciwko Romom nie pozwalają im zaś o tragicznej przeszłości zapomnieć i przyczyniają się do przekształcenia ich wspomnień w czynnik legitymizujący rozmaite strategie przetrwania: od ucieczkowych (emigracja, negowanie własnej tożsamości) do aktywnego oporu i politycznego działania na rzecz bezpieczeństwa Romów. Istotnym elementem tego procesu jest zacieranie się społecznych i kulturowych granic między różnymi grupami romskimi: tu pamięć zagłady pełni rolę czynnika jednoczącego, wskazując wspólną przeszłość, jaka stała się udziałem grup skądinąd bardzo się od siebie różniących.

Najważniejszym jednak skutkiem doświadczenia zagłady jest proces budowania romskiej tożsamości historycznej, w której pamięć czasu wojny jest jednym z najistotniejszych elementów. Tożsamość ta, zakładająca spójną narrację historyczną łączącą przeszłość z teraźniejszością i przyszłością, stanowi element programów politycznych rozmaitych organizacji romskich, identyfikujących romską przyszłość w kategoriach narodowych, i staje się coraz bardziej rozpowszechniona wśród sze-

rokach rzesz europejskich Romów. Procesy te obejmują również rozmaite działania upamiętniające i budowę symboliki przeszłości, rozwijające romską świadomość historyczną²³. Gdy Jerzy Ficowski (1986: 32) pisał, że „pamięć o masowej cygańskiej śmierci w Oświęcimiu staje się już mglista, niekiedy prawie żadna”, nie przewidział, że w tymże Oświęcimiu Romowie utworzą swój własny fragment ekspozycji muzealnej, poświęcony ich tragedii, a w miejscu podobozu cygańskiego w Birkenau będą co roku organizowali uroczystości upamiętniające²⁴. I choć nie sposób podzielić opinii autorów, którzy uważają, że romska tożsamość historyczna zbudowana na pamięci zagłady jest już integralną i szeroko rozpowszechnioną częścią romskich dyskursów tożsamościowych, to jednak obserwujemy proces takiego rozpowszechniania. Jednym z czynników, które ten proces umożliwiły, było rekonstruowane tu stanowisko romskich działaczy średniego szczebla, pełniących rolę mediatorów pomiędzy romskimi (i nieromskimi) intelektualistami będącymi „wytwórcami” pamięci romskiej zagłady a „konsumentami” tej pamięci, którzy mogą wobec niej zajmować rozmaite stanowiska. I choć jednym z takich stanowisk może być – i często jest – zignorowanie tej formy pamięci, to jednak ci, którzy akceptują pamięć zagłady jako romską narrację tożsamościową, nie mając przy tym osobistych, rodzinnych wspomnień dotyczących wojennych prześladowań, czynią tak w dużej mierze dzięki temu, że pamięć ta zaczęła być kilkanaście lat temu popularyzowana przez działaczy średniego szczebla.

Być może, jak dowodziłem w innym miejscu (Kapralski 2008b: 73), żyjemy w czasach, kiedy żaden projekt tożsamościowy nie jest w stanie długotrwale zdominować sposobów, w jakie określają się Romowie. Być może tożsamość narodo- wa opiera się na modernistycznej narracji historycznej, domagającej się wyłączności, dla której nie ma miejsca w warunkach swobodnego dostępu do rozmaitych form tożsamościowych. Być może jednak rację ma Thomas Acton (2006: 27), który twierdzi, że taka narracja stanowi tylko jedną z możliwych wersji romskiego projektu narodowego, który jako produkt globalizacji dobrze wpisuje się we współczesną „transnarodową” i „nieterytorialną” rzeczywistość tożsamości zbiorowych. Niezależnie jednak od tego wolno w świetle przedstawionej tu argumentacji przypuszczać, że pamięć zagłady, powiązana z rozmaitymi aspektami romskiej tożsamości, będzie już trwałym (choć zmieniającym się w czasie) elementem romskiego świata.

Literatura

- Acton, Thomas. 2006. *Romani Politics, Scholarship, and the Discourse of Nation-Building*. W: A. Marsh i E. Strand (red.). *Gypsies and the Problem of Identities: Contextual, Constructed and Contested*. Istanbul: Swedish Research Institute.
- Acton, Thomas. 2004. *Modernity, Culture and “Gypsies”: Is there a Meta-Scientific Method for Understanding the Representation of “Gypsies”? And do the Dutch really Exist?* W:

²³ Szerzej na ten temat zob. Kapralski 2004.

²⁴ Szerzej na temat znaczenia obozu Auschwitz-Birkenau jako ośrodka romskiej pamięci zagłady zob. Kapralski 2000.

- N. Saul i S. Tebutt (red.). *The Role of the Romanies. Images and Counter-Images of "Gypsies"/Romanies in European Cultures*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Community. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Bari, Karoly. 2008. *The Holocaust in Gypsy Folk Poetry*. W: J. Bársony i Á. Daróczi (red.). *Pharrajimos: The Fate of the Roma During the Holocaust*. New York–Amsterdam–Brussels: International Debate Education Association.
- Bartosz, Adam. 2009. *O nauczaniu Romów historii romskiej*. W: P. Borek (red.). *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*. Kraków: Wydawnictwo Collegium Columbinum.
- Barth, Fredrik. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little, Brown and Co.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell.
- Belton, Brian. 2010. *Knowing Gypsies*. W: D. Le Bas i T. Acton (red.). *All Change! Romani Studies through Romani Eyes*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Bhabha, Homi. 2004. *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Brubaker, Rogers, Cooper, Frederick. 2000. *Beyond "Identity"*. „Theory and Society” 29.
- Daróczi, Ágnes i Janos Bársony. 2008. *Preface to the English Edition*. W: J. Bársony i Á. Daróczi (red.). *Pharrajimos: The Fate of the Roma During the Holocaust*. New York–Amsterdam–Brussels: International Debate Education Association.
- Delanty, Gerard i Patrick O'Mahony. 2002. *Nationalism and Social Theory. Modernity and the Recalcitrance of the Nation*. London: SAGE Publications.
- Ficowski, Jerzy. 1986. *Demony cudzego strachu*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Filhol, Emmanuel. 2003. *The Internment of Gypsies in France (1940–1946): A Hidden Memory*. W: S. Salo i C. Pronai (red.). *Ethnic Identities in Dynamic Perspective. Proceedings of the 2002 Annual Meeting of the Gypsy Lore Society*. Budapest: Gondolat Publishers.
- Friese, Heidrun. 2002. *Introduction*. W: H. Friese (red.). *Identities. Time, Difference, and Boundaries*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Giddens, Anthony. 1994. *Living in a Post-Traditional Society*. W: U. Beck, A. Giddens i S. Lash. *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Grossberg, Lawrence. 1996. *Identity and Cultural Studies: Is That All There Is?* W: S. Hall i P. du Gay (red.). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage.
- Guy, Will. 2001. *Romani Identity and Post-Communist Policy*. W: W. Guy (red.). *Between Past and Future. The Roma of Central and Eastern Europe*. Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- Hancock, Ian. 2002. *We Are the Romani People. Ame sam e Rromane dzene*. Hatfield: Centre de Recherches Tsiganes, University of Hertfordshire Press.
- Hancock, Ian. 1991a. *The East European Roots of Romani Nationalism*. W: D. Crowe i J. Kolsti (red.). *The Gypsies of Eastern Europe*. Armonk, New York, London: M.E.Sharpe, Inc.
- Hancock, Ian. 1991b. *Gypsy History in Germany and Neighboring Lands. A Chronology Leading to the Holocaust and Beyond*. W: D. Crowe i J. Kolsti (red.). *The Gypsies of Eastern Europe*. Armonk, New York, London: M.E.Sharpe, Inc.
- Hancock, Ian. 1989. *Uniqueness, Gypsies and Jews*. W: Y. Bauer i inni (red.). *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda*. Vol. II: *The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Oxford: Pergamon Press.
- Hobsbawm, Eric. 1983. *Introduction: Inventing Traditions*. W: E. Hobsbawm i T. Ranger (red.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Janowiak-Janik, Monika 2009. „Każdy ptak śpiewa swoją pieśń”. *Obraz świata w tekstach starych pieśni Cyganów Karpaccich w Polsce*. W: P. Borek (red.). *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Kansteiner, Wulf. 2002. *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies*. „History and Theory” 41 (May 2002).
- Kapralski, Sławomir. 2010. *Pamięć, przestrzeń, tożsamość. Próba refleksji teoretycznej*. W: S. Kapralski (red.). *Pamięć, przestrzeń, tożsamość*. Warszawa: Scholar.
- Kapralski, Sławomir. 2009a. *Problem zagłady Romów w okresie II wojny światowej: próba ujęcia syntetycznego*. W: P. Borek (red.). *O Romach w Polsce i w Europie. Tożsamość, historia, kultura, edukacja*. Kraków: Collegium Columbinum.
- Kapralski, Sławomir. 2009b. *Jak Romowie pamiętają?* „Studia Romologica” 2.
- Kapralski, Sławomir. 2008a. *The Voices of a Mute Memory. The Holocaust and the Identity of Eastern European Romanies*. W: F. Fischer von Weikersthal i inni (red.). *Der nationalsozialistische Genozid an den Roma Osteuropas. Geschichte und künstlerische Verarbeitung*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau-Verlag.
- Kapralski, Sławomir. 2008b. *Kierunki transformacji tradycyjnych tożsamości romskich w globalizującym się świecie*. W: T. Paleczny i J. Talewicz-Kwiatkowska (red.). *Tożsamość kulturowa Romów w procesach globalizacji*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Kapralski, Sławomir. 2007. *The Holocaust in the Memory of the Roma. From Trauma to Imagined Community?* W: L. Stillman i G. Johanson (red.). *Constructing and Sharing Memory: Community Informatics, Identity and Empowerment*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Kapralski, Sławomir. 2004. *Rituals of Memory in Constructing Eastern European Roma Identity*. W: N. Saul i S. Tebbutt (red.). *The Role of the Romanies. Images and Self-Images of Romanies/"Gypsies" in European Cultures*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Kapralski, Sławomir. 2000. *Oświęcim: Konflikt pamięci czy kryzys tożsamości?* „Przegląd Socjologiczny” tom 49, nr 2: 141–166.
- Kapralski, Sławomir. 1997. *Identity Building and the Holocaust: Roma Political Nationalism*. „Nationalities Papers” Vol. 25, nr 2: 269–283.
- Katz, Katalin. 2007. *Story, History and Memory: A Case Study of the Roma at the Komárom Camp in Hungary*. W: R. Stauber i R. Vago (red.). *The Roma. A Minority in Europe. Historical, Political and Social Perspectives*. Budapest–New York: CEU Press.
- Klimová-Alexander, Ilona. 2005. *The Romani Voice in World Politics: The United Nations and Non-State Actors*. Burlington: Ashgate.
- Kowarska, Agnieszka J. 2005. *Polska Roma. Tradycja i nowoczesność*. Warszawa: Wydawnictwo DiG.
- Liégois, Jean-Pierre. 2007. *Roma in Europe*. Strasbourg: Council of Europe Publishing.
- Lucassen, Leo. 1996. *Zigeuner. Die Geschichte einer polizeilichen Ordnungsbegriffes in Deutschland 1700–1945*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag.
- Lucassen, Leo. 1991. *The Power of Definition. Stigmatization, Minorization and Ethnicity Illustrated by the History of Gypsies in The Netherlands*. „The Netherlands Journal of Social Sciences” vol. 27.
- Marushiakova, Elena i Vesselin Popov. 2006. *Holocaust and the Gypsies. The Reconstruction of the Historical Memory and Creation of New National Mythology*. W: J.-D. Steinert i I. Weber-Newth (red.). *Beyond Camps and Forced Labour. Current International Research on Survivors of Nazi Persecution*. Proceedings of the International Conference, London, 11–13 January 2006, Imperial War Museum. Vol. II. Osnabrück: Secolo.
- Marushiakova, Elena i Vesselin Popov. 2004. *The Roma – a Nation without a State? Historical Background and Contemporary Tendencies*. W: B. Streck (red.). *Segmentation und Kom-*

- plementarität. *Organisatorische, ökonomische und kulturelle Aspekte der Interaktion von Nomaden und Sesshaften*. Halle: Orientwissenschaftliche Hefte.
- Matras, Yaron. 2004. *A Conflict of Paradigms*. „Romani Studies” vol. 14, nr 2.
- Mayall, David. 2004. *Gypsy Identities 1500–2000. From Egipcians and Moon-men to the Ethnic Romany*. London and New York: Routledge.
- McCrone, David. 1998. *The Sociology of Nationalism. Tomorrow's Ancestors*. London, New York: Routledge.
- McGarry, Aidan. 2008. *Ethnic Group Identity and the Roma Social Movement: Transnational Organizing Structures of Representation*. „Nationalities Papers” Vol. 36, nr 3.
- Mirga, Andrzej. 2005. *O godne miejsce wśród ofiar. Holokaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej*. W: J. Ambrosewicz-Jacobs i L. Hońdo (red.). *Dlaczego należy uczyć o Holokaście?* Kraków: Uniwersytet Jagielloński. Instytut Europeistyki.
- Mirga, Andrzej i Nicolae Gheorghe. 1997. *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*. Princeton: Project on Ethnic Relations.
- Mirga, Andrzej i Lech Mróz. 1994. *Cyganie. Odmiennosc i nietolerancja*. Warszawa: WN PWN.
- Mróz, Lech. 2000. *Niepamięć nie jest zapomnianiem. Cyganie-Romowie a Holokaust*. „Przegląd Socjologiczny” tom 49, nr 2.
- Okely, Judith. 1996. *Own or Other Culture*. London, New York: Routledge.
- Salo, Matt T. 1979. *Gypsy Ethnicity: Implications of Native Categories and Interaction for Ethnic Classification*. „Ethnicity” 6.
- Smith, Anthony D. 1998. *Nationalism and Modernism. A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*. London and New York: Routledge.
- Stauber, Roni i Raphael Vago. 2007. *The Politics of Memory: Jews and Roma Commemorate their Persecution*. W: R. Stauber i R. Vago (red.). *The Roma. A Minority in Europe. Historical, Political and Social Perspectives*. Budapest–New York: CEU Press.
- Stewart, Michael. 2004. *Remembering without Commemoration: the Mnemonics and Politics of Holocaust Memories among European Roma*. „Journal of Royal Anthropological Institute” vol. 10, nr 3: 561–582.
- Stewart, Michael. 1997. *The Time of the Gypsies*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Streck, Bernhard. 2008. *Kultur der Zwischenräume. Grundfragen der Tsiganologie*. W: F. Jacobs i J. Ries (red.). *Roma-/Zigeunerulturen in neuen Perspektiven. Romani/Gypsy Cultures in New Perspectives*. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Tamas, Gaspar M. 1993. *Conservatism, Philosophy and Eastern Europe*. W: B. Smith (red.). *Philosophy and Political Change in Eastern Europe*. La Salle, Illinois: The Hegeler Institute.
- Tcherenkov, Lev i Stephane Laederich. 2004. *The Roma. T. 1: History, Language, and Groups*. Basel: Schwabe Verlag.
- Vermeersch, Peter. 2006. *The Romani Movement. Minority Politics and Ethnic Mobilization in Contemporary Central Europe*. New York: Berghahn Books.
- Willems, Wim. 1997. *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*. London–Portland, Oregon: Frank Cass Publishers.
- Yoors, Jan. 1967. *The Gypsies*. New York: Simon and Schuster.
- Zimmermann, Michael. 2008. *Die nationalsozialistische Zigeurnerverfolgung in Ost- und Südosteuropa – ein Überblick*. W: F. Fischer von Weikersthal i inni (red.). *Der nationalsozialistische Genozid an den Roma Osteuropas. Geschichte und künstlerische Verarbeitung*. Köln–Weimar–Wien: Böhlau Verlag.

Memory and Identity. Transformations of Contemporary Romani Identities in the Context of the Holocaust's Experience.

Summary

The author divides the existing standpoints regarding Romani identities into substantive, relational and those referring to historical process. According to the first standpoint Roma are a people who possess a particular cultural essence which defines its identity. According to the second approach, Romani identities are constructed in relation to the other – in particular to the non-Romani world. The third perspective emphasizes identity as a process of building the links between the past, the present and the anticipated future of a group. According to the author, each of these approaches presents an important aspect of Romani identity, a full depiction of which thus requires taking into account all the three perspectives. Based on the interviews conducted with mid-rank Romani activists, the author argues that the memory of the Romani suffering during WWII has weakened the substantive aspect of Romani identities, lead to the contradictory processes in the frame of relational identity (assimilation and isolationism), but, most of all, it contributed to the development of the historical approach to Romani identity, supported by the Romani political organizations and their ambitions for the Roma to achieve a status of a nation in its own right.

Key words: Roma; identity; Holocaust; collective memory; nation.