

## Wspólnota cierpienia czy konkurencja ofiar?

Los Żydów, Romów i Polaków w czasie II wojny światowej zapisany w lokalnych miejscach pamięci i w międzypokoleniowym przekazie wspomnień.

Teoretyczny układ odniesienia.

### 1. Główne założenia i cele projektu.

Nasz projekt koncentruje się na Żabnie - małym (4,2 tys. mieszkańców) mieście w południowej Polsce (województwo małopolskie). Żabno jest miejscowością, w której w czasie niemieckiej okupacji Polski różne kategorie ludności stały się ofiarą nazistowskich prześladowań. Byli to:

- Żydzi, którzy przed wybuchem wojny stanowili połowę mieszkańców miasta (ok. 600 osób). Część z nich została rozstrzelana na miejscu. Między majem a wrześniem 1942 r. istniało w Żabnie niewielkie getto (po wschodniej stronie rynku, na początku ulicy Tarnowskiej). Większość Żydów z getta w Żabnie została wysłana do obozu zagłady w Bełżcu we wrześniu 1942. Pozostało w mieście 40 Żydów, którzy uciekli w październiku 1942. Ich los nie jest znany, z wyjątkiem jednej osoby, zastrzelonej przez granatowych policjantów. Żydzi byli rozstrzeliwani w Żabnie na cmentarzu żydowskim (gdzie znajdują się indywidualne upamiętnienia i pomnik ofiar Holokaustu) i przy obecnej ulicy Przybyszewskiego, w tzw. „rabinówce”.

- Romowie. W Żabnie zamordowano 8 lipca 1943 49 osób, prawdopodobnie niemieckich Sinti pochodzących z Königshütte, a według innych źródeł – z Westfalii. Zatrudniono ich w cegielni oraz przy umacnianiu wałów przeciwpowodziowych. Zostali rozstrzelani na cmentarzu parafialnym i tam pochowani w zbiorowym grobie. Niektóre świadectwa mówią o rozstrzelaniu na cmentarzu żydowskim. Według istniejących przekazów pochowano w tym samym grobie prawdopodobnie 12 Romów z Węgier, rozstrzelanych w niedalekich Biskupicach Radłowskich. Masowy grób rozstrzelanych został upamiętniony w 1946 r. z inicjatywy władz lokalnych, a w 2012 r. z inicjatywy Muzeum Okręgowego w Tarnowie grób został odnowiony i pojawiły się na nim nowe inskrypcje. Muzeum upamiętniało to miejsce również poprzez włączenie go do trasy „Taboru Pamięci Romów” i coroczne wizyty uczestników Taboru.

- Polacy. Wielu mieszkańców Żabna zostało wysłanych na roboty przymusowe do Niemiec, choć dokładna liczba takich przymusowych robotników wymaga weryfikacji. Ponad 30 mieszkańców Żabna znalazło się w rozmaitych obozach koncentracyjnych. Przeżyło 4. Na cmentarzu w Żabnie znajduje się tablica poświęcona pamięci Stanisława Witka, burmistrza Żabna w latach 1938-1940, który zginął w KL Auschwitz, a także niewymienionych z nazwiska mieszkańców Żabna, „którzy zginęli w obozach zagłady: Auschwitz, Gross-Rossen, Dachau, Buchenwald” (pisownia oryginalna), wmurowaną w 2020 z inicjatywy Towarzystwa Przyjaciół Żabna.

- Żołnierze sowieccy. Specyficzną kategorią ofiar byli żołnierze Armii Czerwonej. W trakcie wyzwania miasta (17 stycznia 1945) w walkach zginęło 20 sowieckich żołnierzy. Zostali oni pochowani w zbiorowej mogile, na której w 1948 r. ustawiono pomnik.

Podstawowe zadanie projektu to rekonstrukcja lokalnych dyskursów pamięciowych, w ramach których lokalna społeczność postrzega obecnie ofiary II wojny światowej i niemieckiej okupacji miasta.

Zadanie to będzie realizowane poprzez dwa najogólniejsze poznawcze cele projektu, którymi są:

- (1) Rekonstrukcja wspomnień przekazanych przez pokolenie, które wojny doświadczyło osobiście. W szczególności chcielibyśmy ustalić, jak w świadomości współczesnych Polaków funkcjonują różne kategorie ofiar nazistowskich prześladowań z czasów II wojny światowej: Żydzi, Romowie, Polacy niebędący Żydami i Romami?
- (2) Zbadanie roli miejsc pamięci i związanych z nimi rytuałów upamiętniających w kształtowaniu percepcji ofiar nazistowskich prześladowań.

Żabno, którego dotyczy nasz projekt, znajduje się w regionie, w którym miały miejsce prześladowania ludności polskiej, których symbolem jest pierwszy transport do obozu koncentracyjnego KL Auschwitz, w którym znaleźli się polscy więźniowie polityczni z Tarnowa i okolicznych miejscowości, brutalna i całkowita zagłada Żydów, sfinalizowana w ramach tzw. Akcji Reinhardt, mającej na celu wymordowanie ludności żydowskiej Generalnego Gubernatorstwa, a także masowe egzekucje Romów: osiadłych od dawna na tym terenie, schwytanych Romów wędrownych i Romów deportowanych do Generalnego Gubernatorstwa z Niemiec. Z tego powodu można zasadnie domniemywać, że wydarzenia te

pozostawiły ślad pamięciowy i zgodnie z „oddolną genealogią pamięci” mogły zostać przekazane następnym pokoleniom i w jakiejś formie utrzymywać się po dziś dzień w pamięci zbiorowej mieszkańców regionu. W tym celu będziemy się starali sprawdzić, czy we wspomnieniach obecnych mieszkańców Żabna zachowały się wspomnienia świadków okupacji miasta, czy nie, a także czy istnieją obszary przemilczane, o których wprawdzie mieszkańcy wiedzą, ale nie stanowią one tematu aktów ich pamięci komunikacyjnej.

W Żabnie istnieje szereg materialnych miejsc pamięci związanych z wojennym losem wymienionych kategorii ofiar. Należą do nich na przykład cmentarz żydowski i teren dawnego getta oraz cmentarz parafialny z masowym grobem zamordowanych Romów. W miejscowościach położonych w pobliżu Żabna można z kolei znaleźć pomnik i obelisk upamiętniające pierwszy transport do Auschwitz (Tarnów), szereg upamiętnień zagłady Żydów, pomniki i tablice pamiątkowe znajdujące się w miejscach zagłady Romów (Borzęcin, Szczurowa).

Związane z nimi obchody rocznicowe i działania upamiętniające organizowane przez różne podmioty tworzą ramę społeczno-kulturową, która może inicjować „odgórną genealogię pamięci” i przyczyniać się do zaistnienia w świadomości mieszkańców narracji pamięciowych dotyczących wydarzeń, które nie zachowały się we wspomnieniach przekazanych przez ich uczestników. Posługujemy się tu pojęciem narracji pamięciowej, która oznacza określoną percepcję przeszłości, często przyjmującą postać wspomnień, będącą jednak raczej zlepkiem informacji pochodzących z różnych źródeł, zawierającym elementy pamięci kulturowej, przekazu międzypokoleniowego, informacji medialnych, popularnych ujęć historycznych itp.

Jednym z celów naszego projektu będzie zatem ustalenie relacji między wspomnianymi genealogiami pamięci: oddolną i odgórną, co wymaga odpowiedzi na pytanie, w jakim stopniu pamięć mieszkańców miasta jest uwarunkowana przez międzypokoleniową transmisję rodzinnych wspomnień, do jakiego zaś stopnia zależy ona od edukacji, mass-mediów, ogólnonarodowych dyskursów historycznych i wyspecjalizowanych instytucji, które razem wzięte wytwarzają oficjalną „pamięć kulturową” zbiorowości. W przypadku pamięci kulturowej istotne jest też zbadanie, do jakiego stopnia przekazuje ona spójny obraz przeszłości, do jakiego zaś składa się z rozbieżnych i często skonfliktowanych ze sobą wizji historii.

Najprawdopodobniej pamięć mieszkańców Żabna stanowić będzie syntezę przekazu międzypokoleniowego i elementów pamięci kulturowej. Interesuje nas, jaka jest struktura tej

lokalnej pamięci, kogo mieszkańcy uważają za główne ofiary, gdy spontanicznie opisują czas wojny i okupacji, jaką narrację stosują mówiąc o ofiarach – czy jest to narracja uniwersalistyczna i inkluzywna, w której wszystkie ofiary łączy wspólnota cierpienia, czy jest to narracja hierarchiczna, w której podkreśla się większe cierpienia pewnych kategorii ofiar, czy wreszcie jest to narracja wykluczająca, w której pewne kategorie ofiar w ogóle się nie pojawiają. Będą nas interesowały tworzone przez mieszkańców hierarchie i ich uzasadnienia, a także przemilczenia charakteryzujące ich narracje pamięciowe. Będziemy też chcieli się dowiedzieć jaki jest stosunek mieszkańców do poszczególnych kategorii ofiar by rozpoznać typy dyskursu leżące u podstaw tych percepcji a także ewentualny wpływ stereotypów, w tym zwłaszcza składających się na antysemityzm i antycyganizm.

Z kolei zajmując się miejscami pamięci będziemy chcieli przede wszystkim zrekonstruować historie ich powstawania oraz opisać aktorów życia społecznego, którzy stali i stoją za działaniami upamiętniającymi związanymi z miejscami pamięci. Następnie będziemy chcieli odpowiedzieć na pytanie, czym miejsca pamięci są dla mieszkańców, jakie znaczenie im przypisują, czy wywierają istotny wpływ na postrzeganie przez nich przeszłości.

Będziemy chcieli znaleźć również odpowiedź na pytanie do jakiego stopnia i czy w ogóle obecność miejsca pamięci i odbywających się tam upamiętnień zwiększa prawdopodobieństwo, że okoliczni mieszkańcy będą przechowywać w pamięci upamiętniane wydarzenia (lub budować na ich temat narracje pamięciowe), a jeśli tak, to czy będą jednakowo dotyczyły wszystkich grup ofiar? Konkretnie rzecz ujmując będzie nas interesowało to, w jaki sposób miejsce pamięci/upamiętnienie jakiejś grupy wpływa na pamięć o losie tej grupy i oddziałuje na pamięć grup innych.

## **2. Teoretyczny układ odniesienia: socjologia pamięci zbiorowej.**

Głównym teoretycznym układem odniesienia naszego projektu jest problematyka i zasób pojęciowy socjologii pamięci zbiorowej, dyscypliny wchodzącej w skład prężnie się rozwijających, interdyscyplinarnych badań nad pamięcią (Memory Studies). Układ ten obejmuje też szeroko rozumianą refleksję nad traumą i przekazem pamięciowym związanym z Holocaustem i ogólnie z czasem II wojny światowej.

Za autora, który wprowadził problematykę „pamięci zbiorowej” do socjologii uchodzi powszechnie Maurice Halbwachs (1877-1945). Jednakże autor ten używał pojęcia „pamięci

zbiorowej” jako metafory lub podchodząc do nie go w sposób nominalny i twierdząc, że tak naprawdę pamiętają jedynie jednostki. Jednakże twierdził też, że jednostki pamiętają jako członkowie grup, do których należą i w społecznych ramach, dostarczanych im przez otoczenie<sup>1</sup>.

Ramy społeczne to coś, co można by nazwać grupową infrastrukturą pamięci dzięki której rozwija się i której część stanowią dzielone przez ludzi zasoby wiedzy o przeszłości. Składają się z chronologii porządkujących przeszłe wydarzenia, słów (pojęć, narracji, dyskursów i symboli), których używamy by nadać znaczenie przeszłym wydarzeniom, i miejsc w przestrzeni, które, wraz z przedmiotami materialnymi stanowią kondensację czasu w przestrzeni, stymulują naszą pamięć i organizują nasze myśli oraz emocje związane z przeszłością<sup>2</sup>.

W szczególności w skład ram pamięci mogą wchodzić:

- Inni ludzie, razem z którymi doświadczamy wydarzeń historycznych i których współobecność z nami pomaga nam później przywoływać nasze przeszłe doświadczenia.
- Wiedza o przeszłości i sposoby myślenia o niej, a także wizje czasu historycznego przyswajane w interakcjach z innymi ludźmi, które są częścią symbolicznego świata grupy.
- Społeczne, materialne i kulturowe wydarzenia i artefakty, które stwarzają otoczenie, w jakie wbudowane są nasze wspomnienia: muzea, pomniki, nazwy ulic, rocznice, filmy, literatura, programy szkolne, media itp.

Trzeba też powiedzieć, że Halbwachs nie był zbyt konsekwentny w swoich spostrzeżeniach na temat pamięci zbiorowej lub też, że nie dbał zbytnio o precyzję języka. Znajdujemy bowiem w jego pracy takie oto spostrzeżenie: „Można równie dobrze powiedzieć, że jednostka wspomina, przyjmując punkt widzenia grupy i że pamięć grupy realizuje się i przejawia się w pamięciach indywidualnych”<sup>3</sup>. Tak więc, choć pamiętają jednostki, to jednak istnieje coś takiego, jak

---

<sup>1</sup> M. Halbwachs, From *The Collective Memory*. W: J. K. Olick, V. Vinitzky-Seroussi, D. Levy (red.) *The Collective Memory Reader*. Oxford University Press, Oxford 2011, 142.

<sup>2</sup> J. R. Gillis, *Memory and Identity: The History of a Relationship*. W: J. R. Gillis (red.) *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press, New Jersey 1994; I. Irwin-Zarecka, *Frames of Remembrance. The Dynamics of Collective Memory*, Transaction Publishers, New Brunswick – London 1994; T. Banaszczyk, *Studia o przedstawieniach zbiorowych czasu i przestrzeni w durkheimowskiej szkole socjologicznej*, Ossolineum, Wrocław 1989.

<sup>3</sup> M. Halbwachs, *Społeczne ramy pamięci*, tłum. M. Król, PWN, Warszawa 2008, 8.

pamięć grupy. Należy przyznać rację Astrid Erll, która twierdzi, że Halbwachs próbował połączyć dwa fundamentalnie różne sposoby rozumienia pamięci zbiorowej. Z jednej strony była to pamięć jednostek budowana w społecznych ramach charakterystycznych dla ich środowisk społecznych, z drugiej zaś – wspólna członkom danej grupy wersja przeszłości, na straży której stoją instytucje<sup>4</sup>. Pozostaje kwestią dyskusyjną, czy owa wersja może być rozumiana jako statystycznie najbardziej powszechne i typowe wspomnienia członków grupy, czy też jako to, co jako wspólne wspomnienia narzucają kręgi posiadające władzę, kontrolujące edukację i produkcję kulturalną.

Niewątpliwie istnieje według Halbwachsa coś, co można określić jako grupowy nacisk na wspólnotę pamięci, gdyż akt pamiętania potwierdza i odnawia członkostwo pamiętającej osoby w grupie. Nacisk ten sprawia, że myślimy myśli istniejące w grupie jako własne, co Halbwachs określał jako efekt „wibrowania unisono” – dostrajania się do grupy<sup>5</sup>. W konsekwencji członkowie grupy mają z reguły te same wspomnienia bezpośrednie (o wydarzeniach, których byli naocznymi świadkami). Możemy tu mówić o wspólnocie mnemonicznej, w której pamięć jest jednym z rodzajów więzi łączących nas z innymi członkami. We wspólnotach mnemonicznych nowi członkowie przechodzą socjalizację mnemoniczną, w czasie której uczą się wizji przeszłości, które są ważne dla grupy i emocjonalnych postaw wobec przeszłości, które powinny charakteryzować członków grupy. Innymi słowy, uczą się pamiętać w społecznie akceptowany sposób, zgodny z „normami pamięciowymi”, które mówią, co powinno być zapamiętane, a co zapomniane<sup>6</sup>.

Jednakże Halbwachs podkreślał też, że pamięci jednostek są częściowo różne ponieważ jednostki należą równocześnie do różnych grup, a każda z nich może mieć nieco inne dominujące wspomnienia. Zajmują też one różne pozycje w grupie, do której należą i są aktywne w różnych obszarach grupowego życia, a tym samym doświadczają rozmaitych kombinacji oddziaływań społecznych, które mają wpływ na ich pamięć. Mimo to nie ulega wątpliwości, że koncepcja Halbwachsa jest zdominowana przez perspektywę funkcjonalistyczną. „Pamięć – pisze o teorii Halbwachsa Anna Green<sup>7</sup> – funkcjonuje jako czynnik jednoczący grupy i spajający ich tożsamości. Jego teoria ignoruje tym samym konflikty

---

<sup>4</sup> A. Erll, *Memory in Culture*, Palgrave Macmillan, Houndmills, Basingstoke 2011, 15.

<sup>5</sup> Halbwachs, *From The Collective Memory*, 139-140.

<sup>6</sup> E. Zerubavel, *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, The University of Chicago Press, Chicago 2003, 5.

<sup>7</sup> A. Green, *Individual Remembering and “Collective Memory”: Theoretical Presuppositions and Contemporary Debates*, “Oral History” 2004, Vol. 32, No. 2, 38.

miedzy różnymi pamięciami i sugeruje, że wspomnienia niezgodne z dominującą pamięcią grupy będą stopniowo zanikać”.

Najważniejszym wkładem Halbwachsa w rozwój socjologicznej refleksji nad pamięcią było jednakże zaniegowanie zdroworozsądkowego podejścia do pamięci, które przedstawia ją jako odcisk przeszłości w teraźniejszości za pomocą wspomnienia, które tę przeszłość uobecnia. W tej perspektywie pamięć można przedstawić za pomocą greckiego terminu *mneme*, odnoszącego się do mniej lub bardziej ciągłego przekazu przeszłych doświadczeń poprzez wdrukowywanie obrazów przeszłości w umysły kolejnych pokoleń. Halbwachs natomiast twierdził, że pamięć to przede wszystkim *anamnesis*, proces twórczego (re)konstruowania przeszłości jako znaczącej w określony sposób w związku z budowaniem lub obroną tożsamości. Proces ten zachodzi w teraźniejszości i odnosi się do przyszłości<sup>8</sup>. Mówiąc słowami samego Halbwachsa: „pamięć jest w bardzo dużym stopniu rekonstrukcją przeszłości osiągniętą za pomocą danych zapożyczonych z teraźniejszości”<sup>9</sup>.

Dwa tryby funkcjonowania pamięci, *mneme* i *anamnesis*, nie muszą się wzajemnie wykluczać. Można sobie wyobrazić ramy teoretyczne, w których współistnieją one jako dwie zasady organizujące relacje między różnymi poziomami pamięci: pamięcią indywidualną, społeczną, pamięcią komunikacyjną i zbiorową, pamięcią kulturową.

Pamięć indywidualna składa się ze wspomnień z przeszłości, które charakteryzują daną jednostkę. Kiedy różne osoby komunikują się i omawiają swoje wspomnienia, niektóre z tych wspomnień stają się pamięcią społeczną (komunikacyjną), która charakteryzuje określoną grupę. Wreszcie, gdy ramy kulturowe i instytucje społeczne wspierają (a czasem wywołują lub nawet tworzą) pewne formy pamięci społecznej (jednocześnie osłabiając lub eliminując inne), wyłania się pamięć zbiorowa (kulturowa) danej społeczności, która "opiera się na selekcji i wykluczeniu, zgrabnie oddzielając wspomnienia użyteczne od nieużytecznych i istotne od nieistotnych. Stąd pamięć zbiorowa jest z konieczności pamięcią zapośredniczoną. Jest ona wspierana przez materialne media, symbole i praktyki, które muszą być wszczepione w serca i umysły jednostek”<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Y. H. Yerushalmi, *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle 1996, 107-109.

<sup>9</sup> M. Halbwachs, *The Collective Memory*, Harper & Row. New York 1980, 69.

<sup>10</sup> A. Assmann, Transformations between History and Memory, "Social Research" 2008, Vol. 75, No. 1, 55.

Czerpiąc inspirację z teorii systemu społecznego Talcotta Parsons<sup>11</sup>, twierdząc, że trzy wyżej wymienione poziomy pamięci mogą być usytuowane względem siebie na dwa sposoby, poprzez dwie różne sekwencje lub genealogie pamięci, które razem składają się na społeczny proces zapamiętywania. Pierwszy proces, prowadzący „od dołu do góry”, zorganizowany jest zgodnie z zasadą „dystrybucji energii” i prowadzi od wspomnień indywidualnych, które dostarczają materiału dla pamięci społecznej, aż do ich nagromadzenia w różnych formach pamięci zbiorowej w wyniku działalności instytucji kulturalnych i politycznych. Drugi proces przebiega w przeciwnym kierunku („od góry do dołu”), zgodnie z zasadą „kontroli informacji” i prowadzi od instytucjonalnej pamięci zbiorowej, która wzmacnia następnie pewne formy komunikacji charakterystyczne dla pamięci społecznej, marginalizując inne. W rezultacie proces ten określa, które poszczególne wspomnienia jednostek mogą stać się przedmiotem komunikacji i jaką formę ta komunikacja przyjmie.

Jak widać, kluczowym segmentem procesu pamiętania jest pamięć komunikacyjna (społeczna), która jest miejscem, w którym spotykają się dwie genealogie pracy pamięci: oddolna i odgórna. Pamięć społeczna czasami jest polem bitwy, czasem sojuszem różnych tendencji postrzegania przeszłości, zawsze jednak zajmuje centralne miejsce w procesie zbiorowego zapamiętywania. Aby uchwycić złożoną naturę tego miejsca, można tu posłużyć się pojęciem „pejzażu pamięciowego” (*memoryscape*), które odnosi się do materialnej i symbolicznej przestrzeni, w której wyraża się pamięć społeczna<sup>12</sup>. Pejzaże pamięci to przestrzenie współistnienia (często niełatwego) różnych wizji przeszłości. Z tego powodu pejzaże pamięci stanowią ważną sferę walki o władzę, rozumianą tu jako prawo do marginalizacji, wykluczenia, a nawet kryminalizacji tych wizji przeszłości, które odbiegają od usankcjonowanego ideału. Pejzaż pamięci jest zatem „miejscem skoncentrowanej praktyki kulturowej”<sup>13</sup>, w którym negocjowane są relacje władzy w odniesieniu do pamięci grupy i bieżących trosk jej członków, w szczególności zaś do procesów konstruowania, podtrzymywania i negocjowania tożsamości<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> J. Scott, *Conceptualising the Social World. Principles of Sociological Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, 109-110.

<sup>12</sup> H. Muzaini, B.S.A. Yeoh, War Landscapes as “Battlefields” of Collective Memories: Reading the Reflections at Bukit Chandu, Singapore. “Cultural Geographies” 2005, No. 12, 345.

<sup>13</sup> W. H. Sewell Jr., *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, 172.

<sup>14</sup> J. Friedman, *Cultural Identity and Global Process*, SAGE, London 1994, 117.



### 3. Pejzaże pamięci II wojny światowej w społeczeństwie polskim: pamięć polska – pamięć żydowska.

Pejzaż pamięci II wojny światowej w społeczeństwie polskim jest skomplikowaną przestrzenią skupiającą różne wersje indywidualnych wspomnień i zmieniających się w czasie form pamięci kulturowej. Krzyżowanie się rozmaitych genealogii pamięci prowadzi do powstania często skonfliktowanych ze sobą wizji przeszłości, za którymi stoją rozmaite procesy budowania tożsamości i relacje władzy, zwłaszcza dotyczące kwestii stosunku pamięci większości do pamięci grup mniejszościowych. W tej części tego szkicu skoncentrujemy się na zagadnieniu relacji polskiej pamięci większościowej, czyli pamięci oficjalnej, kulturowej, wspieranej machiną instytucjonalną państwa, do pamięci żydowskiej, czy też do tych segmentów historii polski, które miały szczególny związek z losem polskich Żydów. Do analizy zarysowanego powyżej obszaru wykorzystana zostanie (i nieco rozszerzona) chronologia zaprezentowana przez Michaela Steinlaufa, który podzielił powojenną historię polskiej pamięci dotyczącej Żydów na następujące etapy: okres „pamięci poranionej” (1944–1948), okres „pamięci stłumionej” (1948–1968), okres „pamięci wygnanej” (1968–1970), okres „pamięci zrekonstruowanej” (1970–1989), wreszcie okres „pamięci odzyskanej” (1989–1995)<sup>15</sup>.

Przedstawiony przez Steinlaufa podział powojennej historii żydowsko-polskiej został tu uzupełniony o dwa pojęcia: pamięć i upamiętnienie, odpowiadające oddolnej i odgórnej genealogii pamięci, które pomagają przekształcić periodyzację historyczną w typologię socjologiczną. Tak więc w okresie bezpośrednio po zakończeniu II wojny światowej żydowska przeszłość i Holokaust są indywidualnie wspominane i publicznie upamiętniane. Od 1950 do 1968 r. pamięć indywidualna słabnie, choć nadal jest obecna, podczas gdy państwo traktuje publiczne upamiętnianie jako sprzeczne z oficjalną wizją historii, na którą składa się specyficzna mieszanina ideologii komunistycznej i nacjonalizmu. Wraz z antysemicką kampanią w 1968 roku Polska wkracza w długi okres, w którym Żydzi i Holokaust nie są ani pamiętani, ani upamiętniani. Sytuacja ta zmienia się nieco w latach 80., kiedy żydowska historia Polski staje się jednym z motywów rewizji oficjalnej wizji przeszłości przez opozycję. Ostatecznie, po 1989 r. i upadku komunizmu, radykalnie zmieniają się instytucjonalne ramy

---

<sup>15</sup> M. C. Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona. Polska pamięć Zagłady*, tłum. A. Tomaszewska, Wydawnictwo Cyklady, Warszawa 2001.

pamięci, Żydzi i Holocaust zostają ponownie upamiętnieni (choć inaczej niż w przeszłości), ale to upamiętnienie, jak się przekonamy, nie przekłada się na pamięć indywidualną. W postkomunistycznej Polsce Żydzi i Holocaust są upamiętniani, ale nie są pamiętani.

### 3.1. Czas „poranionej pamięci” (1944–1948).

W kwestii stosunku do Żydów i ich zagłady polskie rządy pierwszego powojennego czterdziestopięciolecia realizowały dwie sprzeczne ze sobą tendencje: z jednej strony ideologia i praktyka polityczna komunistów wymagały odcięcia się od nacjonalistycznych elementów polskiego dziedzictwa, w tym antysemityzmu<sup>16</sup>, z drugiej strony paląca potrzeba legitymizacji sprawiała, że od samego początku w poczynaniach władz pojawiały się elementy nacjonalistyczne, a antysemityzm był często tolerowany, zwłaszcza na szczeblu lokalnym. Jak pisze Piotr Osęka: „władze przez pierwsze lata zdecydowanie większą uwagę poświęcały autokreacji patriotycznej niż rewolucyjnej”, mając na celu, po pierwsze, osiągnięcie kontroli nad reprezentacjami historycznymi w myśl zasady: „to, czego nie świętujemy, nie wydarzyło się”<sup>17</sup>, po drugie zaś, przekonanie narodu, „że nowe państwo jest rzeczywiście «suwerenne» i «niepodległe»”<sup>18</sup>. Miejsca pamięci wyposażane były przez władzę komunistyczną w uniwersalistyczne znaczenie, odwołujące się do triumfu dobra nad złem i konieczności pamięci o największej „zbrodni przeciw ludzkości”, które jednocześnie było upolityczniane jako triumf „oboju postępu” (w tym Armii Czerwonej) nad „niemieckim barbarzyństwem”.

Istotnym czynnikiem charakteryzującym omawiany okres było istnienie pamięci żydowskiej, reprezentowanej przede wszystkim przez ocalałych Żydów, głównie tych, którzy przeżyli Zagładę w ZSRR i wrócili do Polski tylko po to, by zmierzyć się z faktem, że ich bliscy zginęli, a nieżydowscy sąsiedzi nie są szczególnie zadowoleni z ich powrotu. Z drugiej strony losy Żydów były wówczas jeszcze świeżo pamiętane przez ich nieżydowskich sąsiadów, choć były to wspomnienia niejednoznaczne, często naznaczone elementami antysemityzmu i przejawami nieczystego sumienia.

---

<sup>16</sup> J. Adelson, *W Polsce zwanej ludową*, [w:] *Najnowsze dzieje Żydów w Polsce w zarysie (do 1950 roku)*, red. J. Tomaszewski, PWN, Warszawa 1993, s. 473.

<sup>17</sup> P. Osęka, *Rytuały stalinizmu. Oficjalne święta i uroczystości rocznicowe w Polsce 1944–1956*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2006, s. 56–57.

<sup>18</sup> M. Zaremba, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2001, s. 139–140.

Polskie władze komunistyczne wspierały program Centralnego Komitetu Żydów Polskich, który miał na celu odrodzenie życia żydowskiego w Polsce. Przejawem takiej postawy była oficjalna działalność upamiętniająca polskiego rządu w sprawie Żydów i Holocaustu, choć traktowana instrumentalnie i wykorzystywana w celu uzyskania wsparcia Zachodu i dyskredytacji antykomunistów, których utożsamiano z antysemitami czy wręcz z nazistami<sup>19</sup>.

Dobłą ilustracją tej postawy było odsłonięcie w 1948 r., w piątą rocznicę powstania w getcie warszawskim, pomnika autorstwa Nathana Rapoporta, podczas gdy władze zezwoliły na budowę pomnika Powstania Warszawskiego z 1944 r., prowadzonego przez niekomunistyczny polski ruch oporu, dopiero w 1989 r., gdy komunizm już upadał. W rezultacie, jak pisze Steinlauf, „pomnik Rapoporta stał samotnie na rozległym polu gruzów i był odczytywany przez Polaków jako symbol decyzji nowego rządu o uhonorowaniu Żydów, i wyrzuceniu na śmietnik historii polskiej walki narodowej”<sup>20</sup>. Obecność ocalałych Żydów, w połączeniu ze stosunkowo świeżymi wspomnieniami o Holokauście i oficjalną polityką upamiętniającą władz sprawiły, że Żydzi i ich losy zostały zapamiętane i upamiętnione w pierwszych latach po II wojnie światowej w Polsce, przynajmniej w ramach odgórnej genealogii pamięci. Słabość organizacji żydowskich i stopniowa emigracja ocalałych z Zagłady Żydów, przy jednoczesnym antysemityzmie znacznej części polskiego społeczeństwa sprawiły jednak, że genealogia oddolna była zbyt słaba by dostarczyć procesowi pamiętania wystarczającej energii.

Ta podwójna ambiwalencja pamięci znalazła swe odzwierciedlenie w najważniejszym miejscu pamięci Zagłady w Polsce, w Muzeum Obozu Auschwitz. Pierwszy okres istnienia Muzeum charakteryzował się zatem współwystępowaniem trzech nierównie akcentowanych narracji i związanych z nimi symbolik pamięci, które w rozmaitych układach i hierarchiach, wzbogacone o nowe sposoby symbolizowania przeszłości, będą się przewijać przez całą jego późniejszą historię. Narracja pierwsza to narodowa wizja Auschwitz jako miejsca męczeństwa narodu polskiego. W ramach tej wizji, a w konsekwentnie również w potocznej świadomości historycznej Polaków, Auschwitz był miejscem prześladowania polskich więźniów politycznych, przy czym „więźniowie ci nie byli bezsilnymi ofiarami, lecz bojownikami ruchu oporu, bohaterami, męczennikami, cierpiącymi i umierającymi w imię jakiegoś wyższego dobra: narodu polskiego, wiary katolickiej czy socjalizmu”<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Steinlauf, „Poland,” 111.

<sup>20</sup> Ibidem.

<sup>21</sup> J. Huener, *Auschwitz, Poland, and the Politics of Commemoration, 1945–1979*, Ohio University Press, Athens 2003, s. 29.

Narracja druga to wizja Auschwitz jako miejsca zagłady Żydów. Jak pisze Jonathan Huener, ani władze Muzeum, ani rząd polski nigdy nie negowały otwarcie, że ogromną większością ofiar Auschwitz byli Żydzi. Fakt ten nie był jednak specjalnie podkreślany [...]. Żydzi byli traktowani jako obywatele [...] krajów znajdujących się pod okupacją hitlerowską<sup>22</sup>. Zagłada Żydów nie stanowiła więc części oficjalnej definicji Auschwitz, a Żydzi nie byli specjalnie upamiętniani na terenie Muzeum jako najliczniejsza kategoria ofiar. Trzeba jednak pamiętać, że działo się to wszystko w czasach, w których dyskurs zagłady Żydów Europy, jedna z kluczowych kategorii rozumienia czasu II wojny światowej, znajdował się jeszcze w stadium załączkowym. Jak wiadomo, aż do lat sześćdziesiątych XX w. świat, choć miał informacje o zbrodniach popełnianych na Żydach, nie potrafił lub nie miał wystarczającej woli, aby przekształcić te informacje w wiedzę o Holokauście jako o kluczowym elemencie nie tylko wojny, lecz wręcz całej zachodniej cywilizacji<sup>23</sup>.

Swoją rolę odegrał jednak w przemilczaniu tragedii Żydów polski czynnik lokalny: koncentracja na etnicznie polskich, katolickich, a więc „bliższych” ofiarach, trauma świadków Zagłady, antysemityzm i nieczyste sumienie, czy wreszcie „marksistowsko-leninowska” ideologia władz, lansująca koncepcję historii, w której nie było miejsca na zagładę Żydów jako jeden z głównych celów wojennych Hitlera oraz istotny elementu moralnej korupcji ludności znacznej części okupowanej przez Niemców Europy. Zjawiska te przyczyniły się do postrzegania Auschwitz-Birkenau jako miejsca, w którym Żydzi byli wprawdzie mordowani, ale zbrodnia ta nie definiowała Auschwitz jako głównego i symbolicznego miejsca zagłady Żydów Europy i była na terenie Muzeum reprezentowana jako jeden z wielu przykładów „niemieckiego barbarzyństwa”<sup>24</sup>.

Narracja trzecia to oficjalna narracja ideologiczna, przekształcająca Auschwitz w teren walki politycznej i traktująca Muzeum instrumentalnie jako „miejsce akumulacji kapitału politycznego”<sup>25</sup>. Jej elementami było propagowanie nowego ustroju społeczno-ekonomicznego (jako rzekomej gwarancji zapobieżenia zbrodniom wojennym w przyszłości), a także propaganda antyniemiecka, antyamerykańska czy szerzej – antyzachodnia. Narracja ta stanowiła element komunistycznej polityki, pewne jej elementy znajdowały jednak w

---

<sup>22</sup> Ibidem.

<sup>23</sup> P. Novick, *The Holocaust and Collective Memory. The American Experience*, Bloomsbury, London 2001.

<sup>24</sup> Huener, *Auschwitz...*, s. 29.

<sup>25</sup> Ibidem.

pierwszych latach powojennych wsparcie w europejskim konsensusie antyfaszystowskim<sup>26</sup>. Z narracją tą związane było również podkreślanie internacjonalistycznej wymowy Auschwitz jako miejsca zagłady „obywateli wielu państw” czy „ludzi wielu narodowości”.

W kontekście znaczenia Muzeum Obozu dla świadomości Zagłady w społeczeństwie polskim można więc za Huenerem powiedzieć, że synteza wymienionych narracji i symbolik uczyniła teren obozu w powojennej Polsce przede wszystkim miejscem upolitycznionego upamiętnienia polskiej tragedii narodowej oraz cierpień innych, reprezentowanych przez symbolikę międzynarodową. Zagłada Żydów była wprawdzie do pewnego stopnia obecna w narracji i symbolice Auschwitz, lecz nie jako jej element kluczowy i wyodrębniony od innych. Upamiętnienie Zagłady nie było wtedy istotną funkcją Muzeum. Nie było też, możemy dodać, istotną funkcją innych państwowych instytucji i działań upamiętniających, choć – w odróżnieniu od czasów późniejszych – instytucje te pełniły taką funkcję i podejmowały w celu jej realizacji określone działania upamiętniające, przy jednoczesnej ciągłej obecności żywej pamięci żydowskiej, ucieleśnionej w żydowskich organizacjach.

### **3.2. Okres „pamięci stłumionej” (1948–1968) i „pamięci wygnanej” (1968–1970).**

W okresie „pamięci stłumionej” (1948-1968) indywidualne wspomnienia nieżydowskich Polaków o Holokauście stopniowo słabły, a wielu ocalałych Żydów opuściło Polskę wraz ze swoimi wspomnieniami z powodu powojennych pogromów. Jeśli chodzi o władze, to w latach 1949-1956 przyjęły one orientację stalinowską w konstruowaniu wizji przeszłości, w której cała przeszłość Polski została wymazana jako prehistoria<sup>27</sup>, a w oficjalnym marksistowsko-leninowskim podejściu do historii wszelkie konflikty i wrogość etniczna zostały sprowadzone do epifenomenu walki klasowej i wzajemnego oddziaływania sił ekonomicznych. W ten sposób Żydzi zostali wykluczeni z komunistycznej wizji historii, w której, podobnie jak w marksistowskim marzeniu o przyszłości, tożsamości etniczne rozplynęły się w fundamentalnej dychotomii ekonomicznej.

Wraz z destalinizacją polskiego reżimu komunistycznego po 1956 r. władze, choć nadal formalnie trzymały się marksistowskiej filozofii historii, zaczęły stopniowo włączać w swoje działania legitymizacyjne odniesienie do polskiej tradycji narodowej, starając się przedstawiać swoje rządy jako mocno zakorzenione w historii Polski oraz jako "powrót" do geopolityki i

---

<sup>26</sup> Ibid., s. 30.

<sup>27</sup> Steinlauf, „Poland,” 111.

jednorodności społecznej pierwszej polskiej państwowości. W latach sześćdziesiątych XX wieku nacjonalistyczne i często antysemickie skrzydło partii komunistycznej zyskało na znaczeniu, co w końcu, wraz z inspiracją sowiecką związaną ze zmieniającą się polityką międzynarodową, zaowocowało sponsorowaną przez państwo kampanią antysemicką w 1968 roku.

Akcja ta zapoczątkowała okres "wygnanej pamięci", gdyż w jej konsekwencji wielu polskich Żydów zdecydowało się na emigrację lub w różny sposób zostało zmuszonych do opuszczenia swojego kraju, a istniejące jeszcze organizacje żydowskie zostały zmarginalizowane. Użyte w kampanii środki socjotechniczne wywołały zewnętrzne manifestacje antysemityzmu, stale obecnego jako uśpiony kod kulturowy<sup>28</sup>, uruchamiany zwykle w okresach kryzysu, by dać uczestnikom złudzenie rozumienia i kontroli wydarzeń. W rezultacie, od 1968 roku też Żydzi jak i Holocaust nie byli w Polsce ani pamiętani (oddolnie), ani upamiętniani (odgórnie).

Tendencje te można było śledzić także w Państwowym Muzeum Auschwitz-Birkenau. Począwszy od 1954 r. Muzeum odczuwa już zapowiedź postalinowskiej „odwilży”, oznaczającej pewne złagodzenie kontroli politycznej i umożliwiającej powstanie w 1955 r. nowej ekspozycji muzealnej. W okresie 1955–1967 osłabieniu ulega symbolika stricte polityczna, wzrasta zaś rola symboliki międzynarodowej, a także polskiej symboliki narodowo-państwowej. Ta ostatnia triumfuje po 1967 r. w wyniku antysemickiej kampanii rządu komunistycznego, wykorzystania antysemityzmu w walkach frakcyjnych wewnątrz polskich elit komunistycznych i napięć w stosunkach polsko-niemieckich<sup>29</sup>.

W polskiej pamięci Auschwitz był obecny jako miejsce, w którym zakorzeniona była polska mitologia obłąkanego narodu, prześladowanego sąsiadów w tym przypadku Niemców. Indywidualna pamięć cierpień, historie rodzinne przekazywane z pokolenia na pokolenie, a także edukacja szkolna, tworzyły szczególny klimat, w którym wychowywane były dzieci, dorastając z mocnym przekonaniem, że Auschwitz jest jednym ze świętych miejsc (być może najświętszym) narodowej pamięci o męczeństwie i o bohaterskiej walce z wszystkimi przeciwnościami, która stała się kamieniem węgielnym polskiej tożsamości.

Ta prywatna konstrukcja tożsamości została chętnie przekształcona przez władze komunistyczne w „element symbolicznej konstrukcji ideologicznej, legitymizującej polityczne status quo. Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau stało się symbolem «państwowego

---

<sup>28</sup> W. Benz, *Anti-Semitism in Europe. Traditions, Structures, Manifestations*, Uppsala University, Uppsala 2004.

<sup>29</sup> M. Kucia, *Auschwitz...*, s. 236–237.

nacjonalizmu», reprezentującym polskie męczeństwo narodowe, oficjalną interpretację historycznych relacji polsko-niemieckich i miejsce Polski w świecie”<sup>30</sup>. W ten sposób, paradoksalnie, nawet jeśli społeczeństwo polskie nie akceptowało, przynajmniej werbalnie, władzy komunistycznej, to jednak istniało sprzężenie zwrotne pomiędzy pamięcią społeczeństwa, a narzuconą mu konstrukcją ideologiczną. Było to możliwe dlatego, że – przynajmniej jeśli idzie o postrzeganie Auschwitz – komunistyczna wizja historii współgrała tu z tradycją narodową.

Nakładanie się na siebie prywatnych i oficjalnych pamięci stało się możliwe częściowo dzięki temu, że inne pamięci Auschwitz opuściły Polskę wraz z ich „nosicielami”. Jak pisze Young, „gdy pamięć żydowska zniknęła, Polacy [...] zostali pozostawieni sam na sam z własną, teraz już niekwestionowaną pamięcią wydarzeń”<sup>31</sup>. Doprowadziło to do zapomnienia o fakcie, że ofiarami obozu byli głównie Żydzi, jak również do polonizacji sposobu, w jaki obóz był przedstawiany w przestrzeni fizycznej (wyeliminowanie z itinerarium zwiedzania kompleksu obozowego Birkenau, a więc miejsca, w którym zamordowano około miliona Żydów z okupowanych ziem Polski oraz z innych krajów Europy), co było równoznaczne z próbą wyeliminowania ich z przestrzeni pamięci. James Young, przedstawiając polską politykę pamięci z nadmierną może wyrozumiałością, pisze, że: „Polacy nie wymienili żydowskiej pamięci Holocaustu na własną rozmyślnie, lecz po prostu w kraju opuszczonym przez Żydów pomniki nie miały wiele więcej do roboty, jak kultywować pamięć polską”<sup>32</sup>.

W rzeczywistości wysiłki na rzecz eliminacji pamięci żydowskiej z terenu Auschwitz były całkiem rozmyślne (w publicznym, ideologicznym, oficjalnym dyskursie) i zakończone sukcesem (w dyskursach prywatnych). Jak słusznie zauważył Zdzisław Mach, „Żydzi pojawiali się [...] w ekspozycji [muzealnej] jako obywatele poszczególnych krajów, w tym Polski, a nie jako jednolita etnicznie kategoria i jako taka skazana przez nazistów na zagładę. Problem męczeństwa Żydów zepchnięty był na dalszy plan, zgodnie z interesami władz komunistycznych, dla których ważne było ukazanie dziejowego konfliktu polsko-niemieckiego, a nie tragedii Żydów”<sup>33</sup>.

---

<sup>30</sup> Z. Mach, Czym jest Auschwitz dla Polaków?, [w:] *Representations of Auschwitz*, red. Y. Doosry, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 1995, s. 19.

<sup>31</sup> Young, *The Texture...*, s. 116.

<sup>32</sup> Ibid., s. 117.

<sup>33</sup> Mach, op. cit., s. 21.

### 3.3. Pamięć rekonstruowana.

Brak pamięci i upamiętnienia charakteryzował również lata 1970-1989, choć względna liberalizacja kulturalna i rozwój opozycji demokratycznej, która ugruntowała swoje struktury pod koniec lat siedemdziesiątych i której działalność obejmowała próbę odzyskania pamięci z rąk komunistów, sprawiła, że żydowska przeszłość stała się nieco bardziej widoczna w polskim pejzażu pamięci. Proces ten, znany jako próba „wypełnienia białych plam” na mapie pamięci zbiorowej, przyczynił się do ponownego pojawienia się wymazanych wcześniej rozdziałów polsko-żydowskiej historii. Oficjalnie ukazało się wiele filmów i publikacji traktujących o żydowskiej przeszłości Polski oraz zarówno w obiegu oficjalnym jak i w publikacjach poza cenzurą państwową. Historię i kulturę żydowską zaczęto studiować na uniwersytetach. Publiczne debaty polskich intelektualistów oraz międzynarodowe konflikty wokół konwentu karmelitanek w Auschwitz uświadomiły szerszej publiczności problem polskiej pamięci. W 1989 roku Polska weszła w postkomunistyczny okres swojej historii z jasną świadomością, przynajmniej wśród elit, że pewna część polskiej pamięci została wymazana lub zmanipulowana i że „dekomunizacja pamięci” powinna obejmować próbę ponownego włączenia do niej żydowskiej przeszłości Polski i Holokaustu. Próba ta, nazwana przez Steinlaufa „rekonstrukcją pamięci”<sup>34</sup>, była następnie kontynuowana z większym powodzeniem w postkomunistycznej Polsce.

Lata siedemdziesiąte, a głównie druga połowa lat osiemdziesiątych, przyniosły względną liberalizację systemu władzy i większe otwarcie Polski na idee funkcjonujące w „świecie zachodnim”. To otwarcie miało i ten skutek, że Polacy zostali skonfrontowani w daleko większym niż poprzednio stopniu z problemem Holokaustu. Procesom tym towarzyszyło stopniowo rosnące zainteresowanie polskich intelektualistów rozdziałami polskiej historii, które zostały wymazane przez komunistyczną politykę pamięci, między innymi historią polskich Żydów i ich zagłady. Zainteresowanie to uległo pogłębieniu wraz z powstaniem struktur demokratycznej opozycji, która jako jeden ze swoich celów uznawała uwolnienie pamięci społecznej z ram komunistycznej ideologii, publikując poza zasięgiem komunistycznej cenzury szereg prac historycznych, w których pojawiały się zagadnienia historii Żydów i stosunków polsko-żydowskich.

---

<sup>34</sup> Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona...*



W mediach oficjalnych istotnym wydarzeniem była telewizyjna prezentacja dokumentalnego filmu Claude'a Lanzmanna *Shoah* w 1985 r. Aczkolwiek film był postrzegany przez większość polskich widzów jako tendencyjny, to jednak pozwolił na jedną z pierwszych oficjalnych konfrontacji z wymazaną z polskiego dyskursu publicznego kwestią Zagłady. Dwa lata później publikacja eseju Jana Błońskiego w „Tygodniku Powszechnym” wywołała w kręgach intelektualnych burzliwą debatę na temat winy i odpowiedzialności Polaków jako biernych świadków Zagłady, często z satysfakcją przyglądającym się nazistowskim prześladowaniom Żydów<sup>35</sup>.

W tym samym okresie rozpoczął się konflikt wokół klasztoru Karmelitanek, założonego w 1984 r. na terenie przylegającym do obozu oświęcimskiego, lub – według niektórych – stanowiącego jego część. Konflikt ten po raz pierwszy na tak wielką skalę pozwolił na konfrontację polskiej pamięci Auschwitz i chrześcijańskiej wizji upamiętniania jego historii z obecnością Auschwitz w żydowskiej pamięci Zagłady. Innym, nie mniej ważnym aspektem konfliktu wokół symboliki religijnej w Auschwitz był jej związek z symboliką i tożsamością narodową. Dla Polaków symbole katolicyzmu stały się tak ważną częścią symbolizmu narodowego, że każdy głos protestu przeciw obecności tych symboli na terenie obozu lub w jego oko licach był postrzegany jako działalność antypolska, skierowana przeciwko polskiej tożsamości narodowej.

W przypadku Auschwitz prowadziło to do nałożenia się na dominujące wcześniej narracje „internacjonalistyczne” oraz „komunistyczno-nacjonalistyczne” narracji „patriotyczno-religijnej”. Narracji tej towarzyszyło upamiętnianie na terenie obozu miejsc polskiego lub związanego z wiarą męczeństwa. Miejsca te (takie jak ceka ojców Maksymiliana Kolbe, miejsce śmierci Edyty Stein czy Ściana Śmierci) „nabrały znaczenia świątyń narodowych i stały się celem pielgrzymek i modlitw milionów Polaków”<sup>36</sup>. O ile miejsca te w większości wypadków były upamiętniane już wcześniej, o tyle sposób ich upamiętniania zmienił się, przejmując w coraz większym stopniu elementy rytuału religijnego. Instytucjonalne aspekty owego procesu, zwłaszcza zaś historia klasztoru Karmelitanek i spór o obecność krzyża przed budynkiem, który Karmelitanki opuściły, stały się najważniejszym polem konfliktu między formami pamięci i symbolikami obozu w historii Muzeum Auschwitz-Birkenau po 1989 r.<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> J. Błoński, Biedni Polacy patrzą na getto, „Tygodnik Powszechny” 18 I 1987.

<sup>36</sup> Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona...*, s. 133.

<sup>37</sup> Huener, *Auschwitz...*, s. 26.

Można zatem powiedzieć, że przed upadkiem komunizmu pamięć o Żydach i Holokauście była nieobecna w polskiej pamięci ze względu na (1) wykluczenie Żydów ze społeczności mnemonicznej w wyniku (często antysemickiego) wykluczenia społecznego, które nasiliło się w czasie okupacji, (2) uznanie, że los Żydów podważał mitologię polskiego cierpienia, na którym skupiali się nieżydowscy Polacy, traktując tragedię Żydów jako konkurencję ofiar, podważającą polską tożsamość narodową, (3) nieczyste sumienie związane z byciem biernym świadkiem żydowskiej tragedii (a czasem z współpracą z nazistowskimi sprawcami), powodujące dyskomfort, (4) fakt, że duża część społeczeństwa polskiego, nawet jeśli nieumyślnie, odniosła korzyści z mordowania Żydów, co doprowadziło do zatarcia pamięci o związkach Zagłady ze strukturą społeczną powojennej Polski, (6) brak dostępu do dyskursu o Holokauście, w którym można by wyrazić los Żydów, (7) swoistą „teodyceę szczęścia”<sup>38</sup> używaną przez niektórych nieżydowskich Polaków do nadania sensu Zagładzie Żydów poprzez przypisywanie samym Żydom odpowiedzialności za swój los (lub poprzez milczenie na temat ich losu).

### 3.4. Pamięć o Żydach i Zagładzie po upadku komunizmu: „pamięć odzyskana”?

Dekada lat dziewięćdziesiątych upłynęła pod znakiem dalszej intensyfikacji odrodzenia pamięci żydowskiej, do czego tym razem częściowo przyczyniły się władze polityczne. Michael Steinlauf<sup>39</sup> wymienił wiele inicjatyw kulturalnych i oświatowych, publikacji i konferencji poświęconych stosunkom polsko-żydowskim, które odbyły się w pierwszych latach dekady, a o nowszych wydarzeniach pisały m.in. Jolanta Ambrosewicz-Jacobs<sup>40</sup> i Annamaria Orla-Bukowska<sup>41</sup>.

---

<sup>38</sup> Pojęcia tego używał w swojej socjologii religii Max Weber, według którego ludzie, którzy mają szczęście w życiu, chcą wierzyć, że zasłużyli sobie na to, podczas gdy ci mniej szczęśliwi również zasłużyli na swój los. Zob. M. Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Vergleichende religionssoziologische Versuche*, [w:] M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Vol. 1, J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 1922, s. 242.

<sup>39</sup> Steinlauf, *Pamięć nieprzyswojona...*

<sup>40</sup> J. Ambrosewicz-Jacobs, *Pamięć i edukacja obywatelska: Holokaust i pogodzenie się z historią narodową* [w:] *Religijne korzenie współczesnej tożsamości europejskiej*, red. L. Faltin i M. J. Wright, Continuum, Londyn 2007.

<sup>41</sup> A. Orla-Bukowska, *New Threads on an Old Loom. National Memory and Social Identity in Postwar and Post-Communist Poland* [w:] *The Politics of Memory in Postwar Europe*, red. R. N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu, Duke University Press, Durham 2006; A. Orla-Bukowska, *Gentiles Doing Jewish Stuff. The Contribution of Polish Non-Jews to Polish Jewish Life* [w:] *Rethinking Poles and Jews: Troubled Past, Brighter Future*, red. R. Cherry i A. Orla-Bukowska, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham 2007.

Najważniejsze z tych zmian to zmiany w programach nauczania oraz specjalne programy skierowane do nauczycieli w zakresie edukacji o Holokauście. Ponadto szereg uroczystości upamiętniających z udziałem władz przyczynił się do zwrócenia uwagi opinii publicznej na zanedbywane dotąd żydowskie aspekty polskiej historii, które zyskały również uwagę środków masowego przekazu. Proces przemian objął obszar Auschwitz-Birkenau, gdzie ekspozycja muzealna została odnowiona z udziałem instytucji żydowskich, aby podkreślić rolę tego miejsca jako symbolu Zagłady i wyraźnie wskazać, że było to przede wszystkim miejsce masowej zagłady mężczyzn, kobiet i dzieci. wysłanych na ich śmierć, ponieważ byli Żydami.

Wydawałoby się oczywiste, że kontynuacja „pracy pamięci” w postkomunistycznym okresie historii Polski musi prowadzić do wzrostu akceptacji prawdy o historii stosunków polsko-żydowskich i o Holokauście. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę społeczeństwo jako całość, wydaje się, że tak nie jest, a wyniki badań są niejednoznaczne. Jeśli porównamy wyniki badań socjologicznych przeprowadzonych przez zespół Ireneusza Krzemińskiego w latach 1992, 2002 i 2012, zobaczymy, że w 1992 roku Polacy o postawach antysemitycznych (w postaci nowoczesnego, politycznego antysemityzmu) stanowili siedemnaście procent populacji, w 2002 roku ich liczba wzrosła do dwudziestu siedmiu procent, by ostatecznie spaść do dwudziestu procent w 2012 roku – wciąż nieco więcej niż w 1992 roku<sup>42</sup>. W kraju, w którym Żydzi stanowią znikomy ułamek populacji, wyniki te pokazują, że pomimo radykalnej transformacji kulturowych ram pamięci, wzmożonego wysiłku edukacyjnego i zmiany pokoleniowej, przekonania antysemityczne nadal stanowią ważną część polskiej pamięci, a charakter zachodzących w niej zmian wskazuje, że antysemityzm i w ogóle percepcja Żydów zależy w dużej mierze nie tyle od przechowywanych wspomnień (pamięć w trybie *mneme*), ale od dynamicznej, rekonstrukcyjnej pracy pamięciowej – *anamnesis* – wykonywanej w odniesieniu do bieżących problemów, a nie do przeszłości.

Z drugiej jednak strony w tym samym okresie obserwowaliśmy stały wzrost postaw anty-antysemitycznych: z ośmiu procent w 1992 r., przez piętnaście procent w 2002 r. i do 21 procent w 2012 r., co może świadczyć o rosnącej polaryzacji polskiego społeczeństwa pod względem stosunku do Żydów<sup>43</sup>. Badania Marka Kuci z 2010 r. pokazują podobną tendencję, a ich bardziej optymistyczny wniosek opiera się na fakcie, że w tymże roku odsetek osób o silnych uczuciach anty-antysemitycznych (23 proc.) po raz pierwszy od czasu prowadzenia takich badań

---

<sup>42</sup> I. Krzemiński, Uwarunkowania i przemiany postaw antysemitycznych [w:] *Żydzi – problem prawdziwego Polaka. Antysemityzm, ksenofobia i stereotypy narodowe po raz trzeci*, red. I. Krzemiński, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2015, s. 24.

<sup>43</sup> Ibidem.

przewyższył odsetek zdecydowanych antysemitów we współczesnym, politycznym sensie (22 proc.)<sup>44</sup>. Należy tu jednak uwzględnić fluktuacyjny charakter postaw antysemitów i ich zależność od czynników przygodnych, co nie pozwala mówić o stabilnej tendencji.

Do polaryzacji pamięci społeczeństwa polskiego przyczyniła się też kontynuacja debat intelektualistów i polityków, związanych z odkrywaniem coraz to ciemniejszych kart stosunków między nieżydowskimi Polakami a Żydami w czasie Holokaustu. Najbardziej uderzającą cechą tych debat był proces, który nazwałbym „kroczącym progiem wstydu”. Każda kolejna debata przynosiła coraz ostrzejsze oskarżenia i ujawniała kolejne fakty, z którymi coraz trudniej było się pogodzić. O ile po filmie Lanzmanna zapanowało ogólne wrażenie, że niektóre warstwy społeczeństwa polskiego, biedne, niewykształcone i zepsute przez czas wojny, mogły rzeczywiście okazywać brak współczucia dla tragedii żydowskiej, o tyle niektóre poglądy wyrażone w debacie po artykule Błońskiego sugerowały, że taka postawa Polaków była znacznie bardziej rozpowszechniona i że nie ograniczała się do braku wrażliwości, ale zawierała również dość wyraźne, choć bierne, poparcie prześladowania Żydów. Z kolei debata, która wybuchła po opublikowaniu książki Jana T. Grossa *Sąsiedzi*<sup>45</sup> ujawniła, że Polacy, w pewnych okolicznościach (zmuszani lub zachęceni przez okupanta), mogli być nie tylko biernymi zwolennikami prześladowań, ale także aktywnymi sprawcami. Wreszcie, kolejne książki Grossa<sup>46</sup> skonfrontowały Polaków z niewygodną prawdą, że po 1945 roku Polacy nie musieli być zmuszani ani zachęceni przez Niemców do prześladowania Żydów.

W konsekwencji wspomnianych debat, a także wydarzeń takich jak ruch obrony „krzyża papieskiego” w Auschwitz, będący kontynuacją sporu o klasztor Karmelitanek<sup>47</sup> polskie podejście do przeszłości podzieliło się na krytyczną rewizję trudnych aspektów polsko-żydowskiej historii i postawę afirmatywną, często defensywną wobec wyników pracy krytycznej, która nasilała się zwykle w okresach kryzysu społecznego. Rozłam ten przybrał

---

<sup>44</sup> M. Kucia, Polacy wobec Auschwitz, Zagłady i Żydów w świetle badań socjologicznych z 2010 roku i badań wcześniejszych [w:] *Antysemityzm, Holokaust, Auschwitz w badaniach społecznych*, red. M. Kucia, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 28-29.

<sup>45</sup> J. T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Pogrnicze, Sejny 2000. Zob. też A. Polonsky, J. B. Michlic, red. *The Neighbors Respond: The Controversy over the Jedwabne Massacre in Poland*, Princeton University Press, Princeton 2003.

<sup>46</sup> J. T. Gross, *Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. An Essay in Historical Interpretation*, Random House, New York 2006; J. T. Gross, I. Grudzińska-Gross, *Golden Harvest*, Oxford University Press, New York 2012.

<sup>47</sup> G. Zubrzycki, *The Crosses of Auschwitz. Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: The University of Chicago Press, 2006.

formę antagonistycznej binarnej opozycji wspomnień<sup>48</sup>. Polskie debaty okazały się więc niezdolne do rozwinięcia „pamięci policentrycznej” w sensie propagowanym przez Richarda Sennetta. Ten rodzaj pamięci nie posiada jednego ośrodka mającego władzę narzucania określonej wizji przeszłości i zakłada interakcję między różnymi ośrodkami wytwarzania pamięci. Pamięć policentryczna nie jest obroną twierdzy własnej wizji przeszłości. Wymaga to jednak „struktury społecznej, w której ludzie mogą zwracać się do innych ponad granicami różnic”<sup>49</sup>. Można powiedzieć, że taka struktura społeczna nie ukształtowała się w pełni w toku polskich debat, które tym samym doprowadziły do fragmentaryzacji pogłębiającej się w okresach sprawowania władzy przez prawicowo-populistyczne skrzydło sceny politycznej. Polska pamięć Żydów i Zagłady nie została więc, wbrew optymistycznym deklaracjom, odzyskana, lecz stała się obecnie pamięcią podzieloną – jednym z elementów które polaryzują polskie społeczeństwo<sup>50</sup>.

#### 4. Odrzucenie dyskursu Holokaustu.

Opisana powyżej dychotomizacja pamięci nie jest wyłącznie polską specyfiką, lecz charakteryzuje całą postkomunistyczną Europę Wschodnią. Postkomunistyczny krajobraz pamięci jest skomplikowaną, wieloośrodkową przestrzenią, w której krytyczne próby „odzyskania” pamięci i wyzwolenia jej z narodowych mitów, współistnieją z mitologizacją przeszłości i z wysoce upolitycznioną „konspiracją rządzących i rządzonych, mającą na celu wymazanie niewygodnych wspomnień, podważających dumę z własnej historii i zagrażających ich „bezpieczeństwu mnemonicznemu”<sup>51</sup>.

Upadek komunizmu oznaczał otwarcie postkomunistycznych krajów na idee, które były blokowane przez ideologię komunistyczną, w tym na „zglobalizowany”<sup>52</sup> lub też „kosmopolityczny” dyskurs Holokaustu, który Levy i Sznajder interpretują jako część

---

<sup>48</sup> Antagonistycznej w sensie proponowanym przez Chantal Mouffe: Ch. Mouffe, *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism*, Department of Political Science, Institute for Advanced Studies, Vienna 2000.

<sup>49</sup> R. Sennett, *Disturbing Memories*, [w:] *Memory*, red. P. Fara, K. Patterson, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 22.

<sup>50</sup> L. Ray, S. Kapralski, Introduction to the special issue – disputed Holocaust memory in Poland, „Holocaust Studies” 2019, DOI: 10.1080/17504902.2019.1567657.

<sup>51</sup> M. Mälksoo, Memory must be defended: Beyond the politics of mnemonical security, „Security Dialogue” 2015, Vol. 46, No 3, s. 221.

<sup>52</sup> A. Huyssen, Present Pasts: Media, Politics, Amnesia, „Public Culture” 2000, Vol. 12, No 1;

złożonego wysiłku na rzecz ustanowienia nowego konsensusu normatywnego, nowej wrażliwości, solidarności i reorganizacji współpracy międzynarodowej<sup>53</sup>. Jedną z przyczyn, dla których konsensus ten został odrzucony przez znaczną część polskiego społeczeństwa, było dość powszechne przekonanie, że historyczne cierpienia nieżydowskich Europejczyków Wschodnich nie są właściwie uznawane w Europie (w opozycji do cierpienia żydowskiego). Ta specyficzna forma "współzawodnictwa ofiar" często korespondowała z przekonaniem, że „skupienie się na Holokauście (...) uniemożliwia ludziom badanie lub traktowanie jako równie istotnych przypadków, które nie wydają się być dokładnie takie same jak Holocaust”<sup>54</sup>.

Z drugiej strony często można odnieść wrażenie, że wspomniany konsensus zostało odrzucone z powodów nie związanych ze wspomnieniami dotyczącymi Żydów i Zagłady, co jedynie potwierdza trafność odwołującej się do Halbwachsa perspektywy poznawczej, zakładającej, że – jak pisała Mary Douglas – „[p]rzeszłość jest pamiętana (...) gdy może zostać użyta w teraźniejszości po to, by kontrolować przyszłość”<sup>55</sup>. Grupy, które takiej możliwości nie mają, na przykład te, które nie były beneficjentami postkomunistycznej transformacji, mogą zatem odrzucać pewne wizje przeszłości powodując się resentymentem w stosunku do elit, posługujących się dyskursem Holocaustu aby krytycznie przepracowywać historię swojego kraju i jej percepcję.

Pejzaże pamięci mają wymiar egzystencjalny: imperatyw zapewnienia „ontologicznego bezpieczeństwa” jednostkom i grupom, to znaczy budowania poczucia ciągłości życia grupy i trwałości jej instytucji, w których życie jednostki jest osadzone poprzez różne procesy rutynizacji<sup>56</sup>. Ludzie zapamiętują nie po to, by utrwalać przeszłe wydarzenia (co jest zadaniem historyków), ale w dużej mierze „po to, by szukać stabilności i celu w istnieniu”<sup>57</sup>. Czyniąc to, mają tendencję do uciszania tych epizodów historii, które stanowią zagrożenie dla ich poczucia bezpieczeństwa<sup>58</sup>. Bezpieczeństwo mnemoniczne jest więc pewnym aspektem bezpieczeństwa ontologicznego i polega na zabezpieczaniu pewnych form i treści pamięci poprzez, między

---

<sup>53</sup> D. Levy, N. Sznajder, *The Holocaust and Memory in the Global Age*, Temple University Press, Philadelphia 2006, s. 17-18.

<sup>54</sup> D. Stone, *Beyond the Mnemosyne Institute: The Future of Memory after the Age of Commemoration*, [w:] *The Future of Memory*, red. R. Crownshaw, J. Kilby, A. Rowland, Berghahn Books, (New York—Oxford 2010, s. 28.

<sup>55</sup> M. Douglas, *Forgotten knowledge*, [w:] *Shifting contexts: transformations in anthropological knowledge*, red. M. Strathern, Routledge, London 1995, s. 23.

<sup>56</sup> A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1990, s. 92.

<sup>57</sup> B. Törnqvist-Plewa, *The Jedwabne Killings – A Challenge for Polish Collective Memory*, [w:] K.-G. Karlsson, U. Zander red., *Echoes of the Holocaust. Historical Cultures in Contemporary Europe*, Nordic Academic Press, Lund 2005, s. 158.

<sup>58</sup> Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, New Haven, London 2001, s. 40.

innymi, delegitymizację i podważanie innych<sup>59</sup>. Stąd bierze się konflikt między pamięcią krytyczną a pamięcią apologetyczną, który znajduje swój wyraz w różnicującym stosunku do pamięci Żydów i Zagłady.

Nieżydowscy Polacy, którzy w latach dziewięćdziesiątych doświadczyli strukturalnej traumy transformacji, zwrócili się ku przeszłości nie po to, by poznać prawdę, ale po to, by wzmocnić w grupie poczucie ciągłości w czasie. Odwołując się do traumy historycznej<sup>60</sup>, którą przeżyli w czasie nazistowskiej okupacji swojego kraju, wzmocnili swoje bezpieczeństwo ontologiczne i zbudowali pewność, że przetrwają również obecny kryzys. Wracając jednak do lat czterdziestych XX wieku, nieuchronnie spotkali w swojej pamięci Żydów, których tragiczne losy, zgodnie z przedstawioną tu logiką procesu pamięciowego, musiały zostać wymazane jako konkurencja dla cierpienia etnicznie polskiego. W związku z tym brak pamięci Zagłady w społeczeństwie polskim można wytłumaczyć logiką procesu pamięci funkcjonującego w trybie *anamnesis*, a nie antysemickimi wzorcami kulturowymi czy tłumieniem poczucia winy, choć oczywiście odgrywają one w nim pewną rolę, na przykład jako zasób kulturowy, z którego konstruowane są wspomnienia. Poniżej rozwinę wątek odrzucenia dyskursu Holokaustu jako obrony tożsamości oraz przedstawię możliwość interpretacji tego odrzucenia w kategoriach teorii postkolonialnej.

## 5. W obronie tożsamości.

Jak była już o tym mowa, spora część polskiego społeczeństwa doświadczyła w latach 90-tych XX wieku rozmaitych lęków, które uruchomiły procesy obrony tożsamości. W dużej mierze uniemożliwiły one krytyczną interpretację historii, a także identyfikację żydowskimi ofiarami Holokaustu. Zamiast tego Polacy preferowali nostalgiczną wizję przeszłości, która zapewniała im jakieś minimum komfortu pozwalające przetrwać kryzys<sup>61</sup>.

W tym kontekście podejmowane przez polskie elity intelektualne próby zmierzenia się z problemem Zagłady i włączenia pamięci o Żydach w pamięć zbiorową polskiego

---

<sup>59</sup> Mäklsoo, *Memory must be defended...*, s. 221.

<sup>60</sup> Pojęcia traumy strukturalnej i historycznej – zob. D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001.

<sup>61</sup> P. Sztompka, *Cultural Trauma. The Other Face of Social Change*, "European Journal of Social Theory" 2000, No. 4, s. 284.

społeczeństwa w oczach wielu Polaków podważyły nostalgiczny obraz przeszłości i w związku z tym spotkały się z nieufnością. Szczególnie ważne jest to, że pamięć o Holokauście stawia pod znakiem zapytania dwie zasadnicze cechy polskiej tożsamości narodowej: przekonanie, że (etniczni) Polacy byli głównymi ofiarami historii w ogóle, a II wojny światowej w szczególności, oraz wiarę w historię narodową jako nieustanne rozwijanie cnót (etnicznego) narodu polskiego na przekór wszelkim przeciwnościom losu. W kontekście kryzysu tożsamościowego, który nazначył postkomunistyczną transformację Polski, trzeba było na nowo wymyślić naród, na nowo stworzyć ciągłość jego przeszłości i przyszłości. Rozumie się samo przez się, że jeśli przyszłość ma być antycypowana z nadzieją, przeszłość musi być konstruowana jako chwalebna, a zatem proces postkomunistycznego odzyskiwania pamięci często oznaczał „raczej obronę określonego wyboru faktów, takiego, który gwarantowałby dokonującym go rolę bohaterów lub ofiar – w przeciwieństwie do innych możliwych wyborów, które oferowałyby im mniej chwalebne role”<sup>62</sup>.

Wydaje się, że pamięć o Holokauście została potraktowana przez część polskiego społeczeństwa, przede wszystkim dotkniętą traumą transformacji, jako ingerencja w polską pamięć, rozumianą jako celebrowanie tożsamości narodowej (kwestionowała bowiem zarówno bohaterstwo Polaków, jak i ich samozwańczy status głównych ofiar). Nie została więc włączona do polskiej pamięci Polski, mimo starań elit, i podzieliła opinię publiczną, prowadząc tym samym do polaryzacji stanowisk widocznej w wynikach sondaży. Wielka transformacja nie jest najdogodniejszym czasem na krytyczną rewizję przeszłości. Dlatego dokonuje jej niewielka część społeczeństwa. Dla pozostałej części, zagrożonej w swoim ontologicznym bezpieczeństwie, wspomnienia służą jako okopy, a mit jako tarcza.

## 6. Dyskurs Holokaustu jako kolonizacja?

Twierdząc, że ważną przyczyną odrzucenia dyskursu Holokaustu w Polsce w latach 90. był jego kosmopolityczny charakter, a analiza tego odrzucenia może czerpać z zasobów teorii postkolonialnej. Po dziesięcioleciach życia w krajobrazie kulturowym naznaczonym ideologią polityczną i koncepcją historii, które przez wielu Polaków postrzegane były jako narzucone z zewnątrz i wspierające zależność polityczną ich kraju, społeczeństwo polskie doświadczyło dyskursu Holokaustu jako elementu kolejnego zewnętrznego systemu dominacji kulturowej,

---

<sup>62</sup> T. Todorov, *The Uses and Abuses of Memory*, [w:] *What Happens to History. The Renewal of Ethics in Contemporary Thought*, red. H. Marchitello, Routledge, New York -- London, 2001, s. 21.



skorelowanego z przejściem Polski do domeny państw zachodnich i ich interesów politycznych i gospodarczych. W tym kontekście wielu „postkolonialnych Polaków” znalazło się „w niebezpieczeństwie samokolonizacji poprzez masową akceptację zachodnich idei, co mogło prowadzić do nowej zależności – od zachodniej konstrukcji pamięci kulturowej”<sup>63</sup>.

Ta właściwość dyskursu Holokaustu została dostrzeżona przez jego przedstawicieli: Levy i Sznajder<sup>64</sup> „sami uznali ryzyko, że kosmopolityzm może być pojmowany i postrzegany jako głęboko europocentryczny projekt, jako nowa forma uniwersalizmu, która ma swoje korzenie w Oświeceniu”<sup>65</sup>. Jako taki, kosmopolityzm może być postrzegany jako „rdzeń europejskiego projektu” dla peryferii Europy, mający na celu złagodzenie wschodnioeuropejskich nacjonalizmów, zamrożonych w komunizmie, które najwyraźniej odrodziły się wraz z upadkiem tego systemu<sup>66</sup>. Pamięć o Holokauście, która wpisywała się w kosmopolityczny dyskurs, uległa więc do pewnego stopnia procesowi mitologizacji, przekształcając się w narrację założycielską postholokaustowej i postkomunistycznej Europy, która ukrywa braki tożsamości politycznej i służy jako jej substytut<sup>67</sup>.

Upadek komunizmu oznaczał m.in. wyzwolenie wypartych alternatywnych polskich wspomnień o ucisku i cierpieniach pod rządami komunistów. Niestety, pojawienie się tej pamięci w sferze publicznej miało miejsce dokładnie wtedy, gdy pamięć o Holokauście została ustanowiona jako kamień węgielny europejskiej „pamięci transnarodowej, dostarczając UE »mitu założycielskiego« i moralnego kryterium dla nowych państw członkowskich”<sup>68</sup>. Ta swoista zła synchronizacja spowodowała sytuację, którą wielu Polaków odebrało jako negację swej dopiero co odzyskanej historii.

Nie był to jedynie problem Polaków. W całej Europie Wschodniej istniało poczucie, że ofiary komunistycznego ucisku nie otrzymały „należnego im miejsca w europejskiej pamięci historycznej i świadomości moralnej”<sup>69</sup>. To poczucie niesprawiedliwości pogłębiała postawa i

---

<sup>63</sup> D. Uffermann, *Theory as Memory Practice: The Divided Discourse on Poland's Postcoloniality*, [w:] U. Blacker, A. Etkind, J. Fedor (red.) *Memory and Theory in Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2013, s.111.

<sup>64</sup> D. Levy, N. Sznajder *Memories of Europe: cosmopolitanism and its others* [w:] C. Rumford (red.) *Cosmopolitanism in Europe*, Liverpool University Press, Liverpool 2007.

<sup>65</sup> A. C. Bull, H. L. Hansen, *On Agonistic Memory*, "Memory Studies" 2015 [published before print November 27, 2015, doi:10.1177/1750698015615935; <http://mss.sagepub.com/content/early/2015/11/26/1750698015615935.full.pdf>], s. 3.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> L. Probst, *Founding Myths in Europe and the Role of the Holocaust*, "New German Critique" 2003, No. 90.

<sup>68</sup> A. Assmann, *Europe's Divided Memory*, [w:] U. Blacker, A. Etkind, J. Fedor (red.) *Memory and Theory in Eastern Europe*, Palgrave Macmillan, New York 2013, s. 27.

<sup>69</sup> Ibid., s. 31.

praktyka zachodnioeuropejskich intelektualistów i instytucji publicznych, dla których, jak w często cytowanym zdaniu Tony'ego Judta<sup>70</sup>, uznanie Holokaustu stało się „współczesnym europejskim biletem wstępu” i warunkiem wstępnym osiągnięcia statusu „prawdziwie europejskich obywateli”<sup>71</sup>, przy czym rozwój pamięci o Holokauście został wykorzystany do nieformalnego uszeregowania krajów Europy Wschodniej ubiegających się o uczestnictwo w strukturach europejskich<sup>72</sup>.

Wywołało to sprzeciw części polskiego społeczeństwa, która postrzegała swoją sytuację jako przejście od jednej formy ideologicznej kontroli pamięci do drugiej, w takim samym stopniu nie pozwalającej im na wyrażenie wizji przeszłości, którą chcieliby nazwać własną. Ponieważ przejście to było częścią szerszej społecznej, ekonomicznej i politycznej transformacji neoliberalnej, przeprowadzanej w myśl zaleceń zachodnich ekspertów, zglobalizowany dyskurs Holokaustu zaczął być postrzegany jako instrument ekonomicznej/kulturowej kolonizacji Europy Wschodniej, w której od jej mieszkańców oczekiwano, że przyjmą kody kulturowe cywilizacji zachodniej bez wzajemności ze strony Zachodu<sup>73</sup>. Na przykład próby Polaków i innych Europejczyków ze Wschodu, aby umieścić własne cierpienie w czasach komunizmu w centrum europejskiej pamięci, były często odrzucane jako „słabo zawoalowana próba złagodzenia współudziału Europejczyków Wschodnich w Holokauście”<sup>74</sup>. Nie trzeba dodawać, że dla wielu Polaków taka postawa wiązała się z odrodzeniem się antysemickiego kojarzenia Żydów z "kosmopolityzmem" i antypolską konspiracją.

Polacy (i inni mieszkańcy Europy Wschodniej) często mieli poczucie, że pamięć o Holokauście należy do kategorii „wspomnień ekranujących”, co oznacza, że „Holokaust jest pamiętany w celu wyparcia innych przypadków historycznej opresji, które są bliższe ich ojczyźnie – lub po prostu zablokowania wglądu w konkretne lokalne historie”<sup>75</sup>. Jednym z takich przykładów wypierania pamięci lokalnej przez pamięć o Holokauście, były właśnie losy pamięci o cierpieniu Europejczyków ze Wschodu w czasach komunizmu, a wyparcie to było czasami

---

<sup>70</sup> T. Judt, *Postwar. A History of Europe since 1945*, Penguin, New York 2005, s. 803.

<sup>71</sup> B. Challand, 1989, *Contested Memories and the Shifting Cognitive Maps of Europe*. "European Journal of Social Theory" 2009, Vol. 12, No 3, s. 399.

<sup>72</sup> M. Kucia, *The Europeanization of Holocaust Memory and Eastern Europe*. "East European Politics and Societies and Cultures" 2016, Vol. 30, No 1, s. 113.

<sup>73</sup> S. C. Pearce, *Delete, Restart, or Rewind? Post-1989 Public Memory Work in East-Central Europe*, "Sociology Compass" 2011, Vol.5, No 4, s. 262.

<sup>74</sup> M. Mäklsoo, *Criminalizing Communism: Transnational Mnemopolitics in Europe*, "International Political Sociology" 2014, No 8, s. 82.

<sup>75</sup> S. Craps, M. Rothberg, *Introduction: Transcultural Negotiations of Holocaust Memory*, "Criticism" 2011, Vol. 53, No. 4, s. 518.

postrzegane w Europie Wschodniej jako kolejna słabo zawoalowana próba, mająca na celu zahamowanie „potencjalnie niewygodnych dla niektórych pytań o współudział Europy Zachodniej w powojennej sytuacji Europy Wschodniej pod rządami komunistów”<sup>76</sup> (Mälksoo 2014: 84-85).

Dla wielu Polaków w latach dziewięćdziesiątych XX wieku współczesna pamięć zbiorowa, która według niektórych badaczy miała charakteryzować się „wielokierunkowością”<sup>77</sup> (Rothberg 2009) okazała się zaskakująco jednokierunkowa, nieuwzględniająca ich lokalnych wspomnień i postrzegania historii. Niemniej jednak kosmopolityczna narracja została zaakceptowana przez ważną część polskiego społeczeństwa, elitę, która w znacznym stopniu przyczyniła się do transformacji pamięci zbiorowej poprzez publikacje, debaty, produkcje filmowe i teatralne, konferencje naukowe, programy edukacyjne, zmiany w programach nauczania, wydarzenia artystyczne, wystawy muzealne i publiczne wydarzenia upamiętniające. Rezultatem był jednak rozłam kulturowych ram pamięci, a także rosnąca przepaść między dyskursami elitarnymi a ludowymi, co przyczyniło się do podziałów i niepokojów politycznych.

Między neonacjonalistycznymi i kosmopolitycznymi narracjami przeszłości, powstałymi w wyniku wspomnianego podziału wspomnień i dyskursów, nie ma zbyt wielu interakcji, co w bardziej ogólnym ujęciu jest „wskaźnikiem rosnącej i niepokojącej rozbieżności między »elitą eksterytorialną« a »osiadłą większością«”<sup>78</sup>. Używając terminologii o Wulfa Kansteinerja<sup>79</sup> można powiedzieć, że narracja o Holokauście rzeczywiście zainspirowała ważną grupę „producentów pamięci”, ale nie dotarła do „konsumentów pamięci”, głównie z powodu braku kategorii pośredniczącej, którą moglibyśmy dodać do modelu Kansteinerja i którą moglibyśmy nazwać „sprzedawcami pamięci”: kategorii, która byłaby pasem transmisyjnym i tłumaczem elitarnych na język popularnego dyskursu.

Należy dodać, że dyskurs o Holokauście cierpi na swoje własne problemy. Twierdzi się, że zagroziła mu inflacja retoryki i egzaltacja pamięci, która doprowadziła do rozpuszczenia jej rzeczywistego znaczenia w abstrakcji i wygodnej hipnozie, która uniemożliwia nam poznanie

---

<sup>76</sup> Mälksoo, *Criminalizing Communism...*, s. 84-85.

<sup>77</sup> M. Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford 2009.

<sup>78</sup> Bull, Hansen, op. cit., s. 2.

<sup>79</sup> W. Kansteiner, *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies* “History and Theory” 2002, No. 41.

tego, co tak naprawdę należy zapamiętać<sup>80</sup>. Może to przyczynić się do postrzegania aktów pamięci o Holokauście, zwłaszcza w ich publicznej, oficjalnej formie „jako pustych, pełnych samozadowolenia rytuałów, które służą jedynie pacyfikacji przeszłości, sprawiając, że teraźniejszość może ją bezpiecznie ignorować”<sup>81</sup>. Jest to właściwie nieunikniony los konstrukcji wspomnień zbiorowych i ich rytuałów, które „oczyszczają (...) zagmatwaną historię przeżywaną przez aktorów” i „przyczyniają się do nieustannego procesu tworzenia mitów, który nadaje historii bardziej określone kształty: pomagają tworzyć, modyfikować lub sankcjonować publiczne znaczenia przypisywane wydarzeniom historycznym uznanym za godne masowego świętowania”<sup>82</sup>.

Sytuacja ta stanowi zatem impas, w którym krytyczny potencjał dyskursu o Holokauście jest odrzucany przez tych, którzy wyznają wschodnioeuropejską wersję mitologii zbawczej<sup>83</sup>, podczas gdy mitologizacja samego tego dyskursu czasami zniechęca tych wschodnich Europejczyków, którzy uważają go za ważną perspektywę krytycznej refleksji nad wspomnieniami i percepcją przeszłości w ich społeczeństwach.

Jak zauważył Dieter Pohl<sup>84</sup>, „w Polsce istnieje rozległa kultura pamięci o Zagładzie... Ale zainteresowanie nią jest, ogólnie rzecz biorąc, ograniczone do części liberalnej inteligencji. Oznacza to, że w postkomunistycznej Polsce Holokaust był i jest upamiętniany na poziomie oficjalnych instytucji, rytuałów pamięci i elitarnych dyskursów, zajmuje zatem miejsce w pamięci kulturowej i w odgórnej genealogii pamięci zbiorowej, ale niekoniecznie jest pamiętany, czyli obecny w pamięci komunikacyjnej, ponieważ oficjalne ramy pamięci są często niespójne, a poza tym nie spełniają dobrze roli porządkowania wspomnień indywidualnych.

Holokaust został więc włączony jako jeden ze strumieni zbiorowej pamięci Polski. Mechanizmy kontroli informacji okazały się jednak słabe, a dystrybucja energii nie napędzała w wystarczającym stopniu procesu zapamiętywania ze względu na rosnący dystans czasowy i przepaść pokoleniową. Dwie genealogie pamięci pozostają rozłączone w odniesieniu do pamięci o Holokauście: pamięć indywidualna zanika, podczas gdy dyskurs o Holokauście jest w dużej mierze odrzucany. Rezultatem jest próżnia na poziomie pamięci społecznej,

---

<sup>80</sup> E. Hoffman, *After Such Knowledge. A Meditation on the Aftermath of the Holocaust*, Vintage, London 2004.

<sup>81</sup> Stone, op. cit., s.23.

<sup>82</sup> M.-R. Trouillot, *Silencing the Past. Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston 1995, s. 116.

<sup>83</sup> V. Tismaneanu, *Fantasies of Salvation. Democracy, Nationalism, and Myth in Post-Communist Europe*, Princeton University Press, Princeton 1998.

<sup>84</sup> D. Pohl, *Contemporary Responses to the Shoah in Germany and Eastern Europe*, [w:] K. Kwiet, J. Matthäus (red.) *Contemporary Responses to the Holocaust*, Praeger. Westport 2004, s. 27.

wypełniona przez spolaryzowane tendencje: z jednej strony elitarne krytyczne badanie przeszłości, a z drugiej popularne mitologie, których funkcją jest obrona tożsamości i budowanie poczucia bezpieczeństwa.

## **7. Romska pamięć Zagłady.**

Romowie byli przez długi czas przedstawiani w literaturze jako żyjący poza czasem historycznym, w jakimś mitycznym „Wiecznym Teraz”, i nieodczuwający potrzeby refleksji nad przeszłością (a także przyszłością). Taka percepcja była częścią negatywnej stereotypizacji Romów jako barbarzyńskiego „Innego” cywilizacji europejskiej oraz jako grupy wykluczonej z głównego nurtu życia i pamięci europejskich społeczeństw. Można powiedzieć, że takie „wykluczenie mnemoniczne” stanowiło element i istotny czynnik społecznej marginalizacji Romów. W odróżnieniu od takich stanowisk uważam, że Romowie pamiętają przeszłość podobnie jak wszyscy inni ludzie a ich wspomnieniami rządzą te same mechanizmy. Tym samym zgadzam z romskim aktywistą Andrzejem Mirgą, że „nic w sposobie, w jaki Romowie pamiętają o przeszłości lub zachowują pamięć o niej, nie różni się od tego, co robi większość”<sup>85</sup>, aczkolwiek uważam też, że Romowie stanowią konglomerat grup i społeczności, które są nieco bardziej zróżnicowane, niż chciałby tego romski działacz transnarodowy. Jeśli jednak w pewnych okresach i pewnych grupach romskich pojawiały się różnice między romskim a nieromskim postrzeganiem przeszłości, to nie był to rezultat jakiejś specyficznej natury romskiej kultury, lecz konkretnej konfiguracji czynników społecznych, ekonomicznych i politycznych określających w danym momencie sytuację Romów oraz romskich reakcji na te czynniki.

### **7.1. „Lud bez historii i pamięci”: mnemoniczne wykluczenie Romów.**

Rozpowszechnione w historiografii i etnologii XVIII - XIX w., a obecne w jakiejś mierze również i dzisiaj podejście do Romów przedstawia ich w orientalizujący, esencjalizujący i

---

<sup>85</sup> A. Mirga, *Roma Genocide: Historic and Symbolic Meanings for collective Memory and Identity*, [w:] A. Mirga-Kruszelnicka, E. Acuña C., P. Trojański (red.) *Education for Remembrance of the Roma Genocide. Scholarship, Commemoration and the Role of Youth*, LIBRON, Kraków 2015, s. 59.

zabarwiony rasizmem sposób jako jednorodny lud pochodzący z Indii, posiadający odrębną i stabilną, zasadniczo nie ulegającą przemianom pod wpływem wydarzeń historycznych. Tożsamość ta miałaby polegać na wierności wobec właściwego sobie systemu wartości, norm i poglądów na świat, a zatem na reprodukcji właściwego Romom idiomu kulturowego – „istoty”, czy „substancji” ich kultury. Tożsamość ta konceptualizowana była jako synteza wspólnego pochodzenia i opartej na wspólnym języku wspólnoty kultury, w której pochodzenie to miałyby się wyrażać. W latach 1970. stanowisko takie zaczęło być krytykowane przez „szkołę konstruktywistyczną”, według której Romowie stanowią konglomerat lub rodzinę grup o głównie społecznej tożsamości, która jest konstruowana tak przez Romów w odniesieniu do ich otoczenia, jak i przez to otoczenie, etykietujące Romów w określony sposób<sup>86</sup>.

Pierwsza z wymienionych perspektyw pozbawia romską tożsamość wymiaru historycznego i sugeruje, że Romowie należą zasadniczo do porządku natury, który charakteryzuje się zupełnie inną organizacją czasową niż nasz historyczny świat. Jak pisze Katie Trumpener<sup>87</sup>, Romowie w myśl tej perspektywy nie należą do kultury Zachodu i egzystują w obszarach, których nie dotyczą źródła historyczne i w których nie płynie czas historii. Nie ma tam prawa, państwa narodowego, pisma i innych wynalazków Zachodu. Tym samym Romowie w perspektywie esencjalistycznej „są relegowani do sfery natury, bez głosu w jakimkolwiek procesie politycznym”<sup>88</sup>. Konsekwencją stereotypizacji Romów w perspektywie esencjalistycznej jest więc usunięcie z pola widzenia ich tragicznej często historii<sup>89</sup>, w sposób, który przypomina kolonialne praktyki uciszania historii ludów podbitych<sup>90</sup> i wymazywanie naszych z nimi relacji<sup>91</sup>.

Nawet wtedy, gdy Romowie znajdowali się w samym centrum wydarzeń historycznych o wielkim znaczeniu, na przykład będąc ofiarami Holokaustu, w dalszym ciągu twierdzono, że istnieją poza historią a ich głównym mechanizmem kulturowym jest zapomnienie. Czynili tak

---

<sup>86</sup> W. Willems, *In Search of the True Gypsy. From Enlightenment to Final Solution*, Frank Cass Publishers, London. 1997; I. Rostas, *A Task for Sisyphus. Why Europe's Roma Policies Fail*, Central European University Press, Budapest 2019, Chapter 1; H. van Baar, A. Kóczé, *The Roma in Contemporary Europe: Struggling for Identity at a Time of Proliferating Identity Politics*, [w:] H. van Baar, A. Kóczé (red.) *The Roma and Their Struggle for Identity in Contemporary Europe*, Berghahn, New York 2020; V. Zalar, *Essentialism and Constructivism in Romani Studies: Symptoms of Conflicting Time Regimes* [w:] T. Mesarič, A. Peukert, R. Roşu, A. Wekler (red.) *Methodenvielfalt in der Geschichtswissenschaft*. new academic press, Wien: 2022.

<sup>87</sup> K. Trumpener, *The Time of the Gypsies: A "People without History" in the Narratives of the West*, "Critical Inquiry" 1992, Vol. 18, No. 4, s. 860.

<sup>88</sup> Ibid., s. 884.

<sup>89</sup> Ibid., s. 861.

<sup>90</sup> Trouillot, op. cit., s. 25-27.

<sup>91</sup> E. R. Wolf, *Europe and the People without History* University of California Press, 1982, s. 18.

nawet ludzie, którzy dobrze znali Romów i pisali o ich wojennym losie. Ian Yoors, który wędrował z romskim taborem we Francji w czasie II wojny światowej pisał o właściwym „Cyganom” (takiego terminu używał) braku poczucia historii<sup>92</sup>, a Jerzy Ficowski, który miał bliskie kontakty z polskimi Romami ocalałymi z wojennych masakr i dokumentował ich los w swoich pracach, potrafił jednocześnie pisać, że „Cyganie – społeczność stojąca jeszcze na prymitywnym stopniu rozwoju – stosunkowo szybko powrócili do równowagi, a owej rekonwalescencji sprzyjał mocny, biologiczny instynkt życia i skłonność do zapominania przeszłości – tak charakterystyczna dla tego ludu bez historii”<sup>93</sup>.

Wykluczeni z historii, Romowie zostali przez podejście esencjalistyczne umieszczeni w „wiecznym teraz”, w czasie innym niż czas społeczeństw, wśród których żyją. Możemy zatem powiedzieć, że podejście to operuje w „allochronicznym dyskursie”, będącym badaniem „innych ludzi w innym czasie”, które usuwa swój przedmiot „z teraźniejszości mówiącego/piszącego podmiotu”<sup>94</sup>. Ów allochroniczny dyskurs nie tylko odpowiada za odebranie Romom prawa do posiadania swej własnej historii, lecz również przyczynia się do postrzegania Romów przez społeczeństwa europejskie jako żyjących wprawdzie „tu i teraz”, lecz reprezentujących w gruncie rzeczy przeszłość – jakieś poprzednie stadium rozwojowe. Jak powiada Paloma Gay y Blasco<sup>95</sup>, badacze, którzy przedstawiają Romów jako niedbających o przeszłość, zmonopolizowali historię dla siebie i sklasyfikowali Romów jako lud ahistoryczny, „zimny” w terminologii Lévi-Straussa, który bardziej „czuje” niż „myśli”.

Interesującą konsekwencją takiego podejścia jest stosowanie podwójnych standardów przy opisywaniu pewnych cech, które zdaniem niektórych badaczy charakteryzują romską pamięć. Patrick Williams, analizując związane ze śmiercią zwyczaje francuskich Manuszy, dochodzi do wniosku, że „nie jest rzeczą zaskakującą, że ich pamięć genealogiczna jest zredukowana do czterech pokoleń”<sup>96</sup>. Nawet autorzy, którzy polemizują z tezą, jakoby Romom obca była wiedza historyczna i zainteresowanie przeszłością, ulegają temu stereotypowi. Elena Marushiakova i Vesselin Popov piszą na przykład, że pamięć historyczna Romów jest bardzo krótka i obejmuje

---

<sup>92</sup> J. Yoors, *Crossing*, Waveland Press, Inc., Prospect Heights 1988, s. 38.

<sup>93</sup> J. Ficowski, *Demony cudzego strachu*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 88.

<sup>94</sup> J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*, Columbia, New York 1983, s. 143.

<sup>95</sup> P. Gay y Blasco, *Evangelical Transformations of Forgetting and Remembering: The Politics of Gitano Life*, {w:] F. Pine, D. Kaneff, H. Haukanes (red) *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*, Lit Verlag, Münster 2004, s. 255.

<sup>96</sup> P. Williams, *Gypsy World. The Silence of the Living and the Voices of the Dead*, The University of Chicago Press, Chicago 2003, s. 11.

nie więcej niż trzy do czterech pokoleń<sup>97</sup>. Podwójne standardy polegają tu na tym, że trzy – cztery pokolenia to naturalny horyzont czasowy pamięci komunikacyjnej<sup>98</sup> i charakteryzuje również jednostki, które od pokoleń były poddane formalnej edukacji, funkcjonowały w kulturze pisma i wśród upamiętnień przeszłości, za którymi stało państwo.

Negacja romskiej pamięci charakteryzowała jednak nie tylko tradycyjne podejście esencjalistyczne, lecz również bardzo wobec niego krytyczną szkołę konstrukttywizmu. Szkoła ta zakładała, że romskie tożsamości mają głównie charakter społeczny i są wytwarzane w relacjach z nieromskim otoczeniem. Na przykład według Micheala Stewarta<sup>99</sup> tym, co wyznacza „bycie Romem”, nie jest „etniczność” czy „kultura” lecz specyficzna przestrzeń społeczna, utworzona i kontrolowana przez samych Romów. Przestrzeń ta charakteryzuje się egalitaryzmem wyrażającym się w ideologii braterstwa Romów, podkreśleniem prymatu reprodukcji społecznej nad biologiczną, z czego wynika specyficzna pozycja kobiety w społecznościach romskich, oraz odrzucenie historycznego wymiaru tożsamości na rzecz społecznego konstruowania „bycia Romem” w teraźniejszości. Tym samym romska tożsamość nie jest oparta ani na „micie wspólnego dziedzictwa”, ani na „marzeniu o przyszłym zjednoczeniu”, lecz należy ją rozumieć jako „ich własną przestrzeń”, w której Romowie mogą się czuć jak w bezpiecznym domu<sup>100</sup>. Być Romem oznacza w tym ujęciu stosowanie mechanizmu obronnego wobec wrogiego otoczenia, a ponieważ wrogość ta zasadniczo nie zmienia się w czasie, więc romskie tożsamości są także stabilne, a skoro tak, to dla Romów znaczenie ma jedynie teraźniejszość.

Stwierdzenia te mogą być zasadniczo prawdziwe dla niektórych społeczności romskich, jak na przykład tej zamieszkałej w Harangos na Węgrzech, gdzie Michael Stewart, autor powyższych sformułowań, prowadził swoje badania. Jeśli jednak uogólnić je na wszystkich Romów, wówczas będą nieuprawnioną generalizacją. Nie są one na przykład adekwatnym opisem społeczności Gitanos z Jarany, badanych przez Palomę Gay y Blasco, dla których „w przeciwieństwie do potocznych przekonań, obecnych tak w nauce, jak i poza nią, przeszłość znajduje się w samym centrum procesów wytwarzania przez tych Gitanos ich tożsamości i

---

<sup>97</sup> E. Marushiakova, V. Popov, Holocaust and the Gypsies. The Reconstruction of the Historical Memory and Creation of New National Mythology [w:] J.-D. Steinert, I. Weber-Newth (red.) *Beyond Camps and Forced Labour. Current International Research on Survivors of Nazi Persecution*, Vol. II, Secolo, Osnabrück 2006, s. 822-823.

<sup>98</sup> H. Welzer, Communicative Memory [w:] *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, A. Erll, A. Nünning (red.) in collaboration with S. B. Young, Walter de Gruyter, Berlin 2010, s. 285.

<sup>99</sup> M. Stewart, *The Time of the Gypsies*, Westview Press, Boulder 1997, s. 28.

<sup>100</sup> Ibidem.



wspólnoty”<sup>101</sup>. W odróżnieniu od krytykowanych przez siebie autorów, Gay y Blasco uważa, że Romowie interesują się historią, tyle tylko, że niektóre formy ustosunkowywania się przez nich do przeszłości nie są oparte na upamiętnianiu, co może sprawiać wrażenie obojętności. Oprócz tej koncepcji „pamięci bez upamiętnienia”, która wraz z nowszymi ideami Michaela Stewarta zostanie omówiona w dalszej części tego tekstu, Gay y Blasco dostrzega funkcjonujące w badanej przez nią społeczności wizje przeszłości proponowane przez pastorów ewangelicznych i aktywnych członków kongregacji Zielonoświątkowców, którzy uważają Gitanos za potomków Żydów, którzy zagubili się podczas czterdziestoletniej wędrówki Mojżesza przez Pustynię Synajską, a zatem ich historią jest Biblia a w następnej kolejności historia Romskiego Kościoła Ewangelicznego, który powstał we Francji w latach 1950-tych<sup>102</sup>.

Oprócz specyficznych praktyk mnemoniczych of Gitanos i wizji przeszłości propagowanych przez Zielonoświątkowców, Gay y Blasco wspomina też o romskich działaczach organizacji pozarządowych, którzy świadomie projektują ponadgrupową romską tożsamość jako projekt rozgrywający się w historii. Jednakże podkreśla ona, że ich działalność nie jest zakorzeniona w lokalnych wspólnotach, takich, jak ta, w której prowadziła badania, lecz raczej w praktykach i instytucjach nieromskiego świata<sup>103</sup>.

Inni badacze, zwłaszcza w nowszej literaturze, podkreślają jednak wagę romskiego aktywizmu dla przywracania romskiej pamięci jej godnego miejsca i pokazują, że romskie elity nie są tak odległe od „zwykłych” Romów jak sądzą niektórzy antropolodzy, a światy instytucji romskich i nieromskich zawsze się komunikowały ze sobą, a często przenikały<sup>104</sup>. Coraz bardziej popularny staje się pogląd, że „rozmaite romskie ugrupowania i instytucje coraz częściej przyczyniają się do debat na temat obecności Romów w historii i historiografii”<sup>105</sup>. Niemniej jednak pełne uznanie romskiej historii i pamięci ciągle natrafia na rozmaite przeszkody, co widać szczególnie wyraźnie w przypadku pamięci romskiej zagłady w czasie II wojny światowej. Przeszkody te wynikają z rozpowszechnionej w społeczeństwach europejskich

---

<sup>101</sup> P. Gay y Blasco, “We Don't Know Our Descent”: How the Gitanos of Jarana Manage the Past, “The Journal of the Royal Anthropological Institute”, 2001, Vol. 7, No. 4, s. 644-645.

<sup>102</sup> Gay y Blasco, *Evangelical Transformations...*, s. 256.

<sup>103</sup> P. Gay y Blasco, Gypsy/Roma diasporas. A comparative perspective, “Social Anthropology”, 2002, Vol. 10, No. 2, s. 179-180.

<sup>104</sup> E. Marushiakova, V. Popov (red.) *Roma Portraits in History Roma Civic Emancipation Elite in Central, South-Eastern and Eastern Europe from the 19th Century until World War II*, Brill Schöningh, Leiden 2022; E. Rosenhaft, M. Sierra (red.) *European Roma. Lives beyond Stereotypes*, Liverpool University Press, Liverpool 2022.

<sup>105</sup> H. van Baar, Cultural policy and the governmentalization of Holocaust remembrance in Europe: Romani memory between denial and recognition, “International Journal of Cultural Policy”, 2011, Vol. 17, No. 1, s. 1.

romofobii, porównywalnej z antysemityzmem, odpowiedzialnej za negację romskiego Holokaustu, uznawanie Romów za gorszą i mniej znaczącą kategorię ofiar, niechęć do wypłaty odszkodowań, czy też do włączenia miejsc romskiego cierpienia do oficjalnej sieci miejsc pamięci, co widać na przykład w opisywanej przez Van Baara historii romskich obozów koncentracyjnych w Letach i Hodoninie<sup>106</sup>.

Dzieje się tak dlatego, że Romowie wciąż są dyskryminowani i marginalizowani, a wykluczenie mnemoniczne jest częścią wykluczenia społecznego, które ich dotyka. Romowie istnieją w historii i pamiętają przeszłość, choć czynią to w rozmaity sposób, czasami odmienny od grup kontrolujących środki wytwarzania i przekazywania wspomnień, jednakże ich historia i wspomnienia nie wchodzi w skład oficjalnej „pamięci publicznej”<sup>107</sup> społeczeństw, w których żyją. Można powiedzieć, że równolegle do procesów społecznego wykluczania społeczności romskich dokonywał się proces wykluczenia romskich wspomnień z domeny publicznej. Ponieważ Romowie byli społecznie zmarginalizowani, nie było potrzeby budowania pamięci wspólnej, obejmującej tak pamięć romską jak i pamięć większości. Zmiana takiego stanu rzeczy wymagałaby daleko idącej rewizji pamięci publicznej, w tym uznania przez większość winy za prześladowania Romów, czemu skutecznie przeciwdziałają domeny praktyk kulturowych, działając na rzecz dyskryminacji romskiej historii i wykluczenia wspomnień Romów z dziedzictwa przeszłości. W rezultacie romska obecność w historii oraz te formy pamięci, które Romowie rozwijają, nie mogą uzyskać oficjalnego statusu i zostać zauważone przez innych. Jak pisze Katalin Katz, to pozycja społeczna pamiętających podmiotów decyduje o tym, jaki będzie status ich wspomnień i jak bardzo będą one widoczne dla innych<sup>108</sup>.

## **7.2. Pamięć romska w świetle teorii pamięci zbiorowej.**

Przedstawiona tu współpraca dwóch genealogii pamięci dopiero od niedawna charakteryzuje społeczności romskie i właściwą im pamięć. W przeszłości pamięć typu *mneme* była fragmentaryczna: poszczególne grupy miały bardzo różne wspomnienia przeszłości. Nawet

---

<sup>106</sup> Ibid., s. 1-2.

<sup>107</sup> J. Bodnar, *Public Memory in an American City: Commemorations in Cleveland*, [w:] J. R. Gillis (red.) *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 75.

<sup>108</sup> K. Katz, *Story, History and Memory: A Case Study of the Roma at the Komarom Camp in Hungary*, [w:] R. Stauber, R. Vago (red.) *The Roma. A Minority in Europe. Historical, Political and Social Perspectives*, Central European University Press, Budapest 2007, s. 71.

pamięć jednej i tej samej grupy mogła być podzielona i niespójna: poszczególne odłamy grupy mogły pamiętać w odmienny sposób a zapamiętana przeszłość była często zbyt skomplikowana aby pozostawić jednolity ślad mnemoniczny w świadomości członków. Co więcej, z rozmaitych powodów, indywidualne wspomnienia Romów były często poddane represji, ukryte i odizolowane od innych, a tym samym zbyt słabe by dostarczyć energii procesowi pamięci w skali całej grupy.

Z kolei romska *anamnesis*, konstrukcja pamięci zbiorowej/kulturowej, była przez długi czas hamowana gdyż Romowie aż do niedawna nie tworzyli i nie kontrolowali istniejących instytucji, miejsc pamięci, pomników, rytuałów i praktyk w których i poprzez które narracje przeszłości są wytwarzane, rozpowszechniane i powszechnie podzielane. W rezultacie genealogia „oddolna” nie była w stanie dostarczyć procesowi pamięci wystarczającej energii, zaś genealogia „odgórna” nie znajdowała się w rękach Romów i nie mogła skutecznie organizować rozproszonych i słabnących wspomnień jednostek oraz tego, jak komunikowały się one na temat przeszłości. Zjawisko to opisuje Andrzej Mirga, odwołując się do sposobu przekazywania wspomnień w jego rodzinie i konkludując w następujący sposób: „Indywidualna pamięć ofiar (...) nie była uogólniana w formie refleksji nad losami Romów w czasie wojny. Wymagałoby to bowiem wyjścia poza indywidualne ramy pamięci, aby prześledzić i zrekonstruować przebieg i skalę wydarzeń, odkryć istniejące źródła i skompilować prace źródłowe; Wymagałoby to zatem elity zdolnej do łączenia doświadczeń i ich uogólniania, elity zdolnej do tworzenia i rozpowszechniania narracji historycznej”<sup>109</sup>.

Uważam, że logicznie rzecz biorąc, nie ma koniecznego związku między sposobem (mechanizmem) zapamiętywania a genealogią pamięci: stanowią one odrębne wymiary procesu pamięci (choć niektóre są bardziej „naturalne” i częściej spotykane. Jeśli nałożymy na siebie te wymiary, otrzymamy cztery logiczne kombinacje trybów i genealogii pamięci, z których każda reprezentuje inny rodzaj i mechanizm romskich wspomnień o ludobójstwie. Są to (1) kombinacja pamięci w trybie *mneme* i genealogii „oddolnej”, którą będę określał jako „pamięć ucieleśnioną” (w kulturze i stosunkach społecznych), (2) kombinacja pamięci w trybie *mneme* i genealogii „odgórnej”, którą określam jako „pamięć odblokowaną”, (3) kombinacja pamięci w trybie *anamnesis* i genealogii „odgórnej”, czyli „pamięć skonstruowana” i (4) kombinacja

---

<sup>109</sup> A. Mirga, For a Worthy Place Among the Victims. The Holocaust and the Extermination of Roma During World War II, [w:] J. Ambrosewicz-Jacobs, L. Hońdo (red.) *Why Should We Teach About the Holocaust?, The Jagiellonian University Institute of European Studies*, Cracow 2005, s. 95.

pamięci w trybie *anamnesis* i genealogii „oddolnej”, którą określam jako „pamięć uzdrawiającą”.

### **7.2.1. Ucieleśniona pamięć romskiej Zagłady.**

Tryb *mneme* w genealogii oddolnej tworzy "zdroworozsądkową" teorię pamięci, według której wydarzenie historyczne odciska piętno na doświadczeniach swoich indywidualnych uczestników, którzy następnie przechowują tę reprezentację przeszłości, i komunikują ją innym w przestrzeni i czasie (wewnątrz- i międzypokoleniowa transmisja pamięci). Z biegiem czasu kanały komunikacji są wzmacniane przez instytucje (np. ustne świadectwa historyczne są opracowywane przez historyków i włączane do programów szkolnych lub ważne wydarzenie historyczne jest publicznie upamiętniane i reprezentowane w muzeach). W ten sposób indywidualne wspomnienia przekazywane innym mogą utrwalać się w zinstytucjonalizowanych formach pamięci kulturowej.

Dyskryminowane społecznie społeczności romskie w okresie powojennym nie miały dostępu do środków produkcji i reprodukcji wiedzy historycznej, nie było też miejsca dla ich doświadczeń w pamięci publicznej społeczeństw europejskich. Wykluczenie społeczne i ekonomiczne wiązało się dla Romów z mnemonicznym wykluczeniem ze wspólnoty pamięci. W tej sytuacji Romowie wypracowali szereg narzędzi obronnych, które dodatkowo przyczyniły się do milczenia w sprawie ludobójstwa Romów. Można więc mówić o dwóch mechanizmach, które razem przyczyniły się do milczenia na temat losu Romów. Z jednej strony, świat nieromski nie był w stanie (i nie chciał) umieścić cierpienia Romów w dyskursie Holocaustu. Z drugiej strony, sami Romowie często nie byli w stanie lub nie chcieli przedstawić swojego losu w świadomości publicznej, na przykład ze względu na tłumienie traumatycznych wspomnień, stosowanie historycznej strategii obronnej Romów polegającej na niewidzialności, brak edukacji i dostępu do środków przekazu lub niechęć do konfrontacji ze sprawcami, którzy: co do zasady nie zostali ukarani za zbrodnie popełnione na Romach.

Zróznicowany charakter nazistowskich prześladowań Romów zadecydował, że ci, którzy przeżyli, nie tworzyli „społeczności mnemnicznej”, a nawet mogli mieć problemy z przekazywaniem swoich wspomnień innym grupom. Zbrodnie przeciwko Romom były zdecentralizowane i zdesynchronizowane. Stopień i charakter prześladowań różnił się w zależności od miejsca, rodzaju i poziomu zaangażowanych instytucji, szczególnej konstelacji

interesów, relacji między różnymi agencjami i ram ideologicznych<sup>110</sup>. Intensywność prześladowań nie była stabilna, a w różnych okresach czasu różne kategorie Romów były celem ataków z różną siłą<sup>111</sup>.

Posługując się terminologią używaną w badaniach nad pamięcią, możemy zatem interpretować sytuację Romów jako problematyczną relację między dwiema genealogiami pamięci oraz między trybami istnienia pamięci: *mneme* i *anamnesis*. Ze względu na zróżnicowanie i desynchronizację doświadczeń ludobójstwa, oddolny proces przekształcania indywidualnych wspomnień w przedmiot komunikacji, utrwalanej następnie przez kulturowe instytucje odpowiedzialne za wytwarzanie i podtrzymywanie pamięci zbiorowej, był zbyt słaby, aby zapewnić romskiej pamięci wystarczającą ilość energii. Z kolei słaba pozycja społeczna Romów po wojnie i brak kontroli nad instytucjami podtrzymującymi pamięć kulturową pozbawiły ich narzędzi potrzebnych do uporządkowania pamięci społecznej i wzmocnienia wspomnień indywidualnych, co sprawiło, że odgórna genealogia pamięci stała się nieefektywna. Sytuacja ta zaczęła się zmieniać dopiero w drugiej połowie XX wieku wraz ze zmianą warunków życia społeczności romskich i początkiem romskiego ruchu politycznego.

Istnieje jednak mechanizm kulturowy, który pomógł zachować pamięć Romów o wojennym cierpieniu, choć w sposób pośredni, niedyskursywny i zakodowany. Mechanizm ten był reakcją na upokarzający charakter nazistowskich prześladowań. Prowadziły one do radykalnego załamania się społecznych i kulturowych mechanizmów kontrolowania i ochrony granicy społecznej, która oddzielała ich od wrogiego środowiska. Ci, którzy przeżyli, kojarzyli więc swoje doświadczenia nie tylko z opresją i groźbą fizycznej eliminacji, ale także ze zniszczeniem całego symbolicznego uniwersum wspieranego przez wzorce kulturowe. Oznaczało to m.in. złamanie rozlicznych tabu tradycyjnej kultury romskiej, w większości związanych z zasadami rozdziału „czystej” sfery życia od „skalanej”, separacją płci, skomplikowanymi regulacjami relacji między kategoriami wiekowymi i między Romami należącymi do różnych klanów i grup. Doświadczenie to podważyło poczucie siły tradycyjnej kultury i pewność znalezienia w niej oparcia<sup>112</sup>. Konsekwencją tego doświadczenia było poczucie transgresji i wstydu: jak

---

<sup>110</sup> M. Stewart, *How Does Genocide Happen?*, [w:] R. Astuti, J. Parry, C. Stafford (red.) *Questions of Anthropology*, Berg, Oxford 2007.

<sup>111</sup> M. Zimmermann, *The Wehrmacht and the National Socialist Persecution of the Gypsies*, „*Romani Studies*”, 2001, Vol. 11, No. 2.

<sup>112</sup> L. Mróz, *Niepamięć nie jest zapominaniem. Cyganie-Romowie a Holokaust*, „*Przegląd Socjologiczny*”, Vol. XLIX, No. 2.

zauważyła Kirsten Martins-Heuß<sup>113</sup>, w Trzeciej Rzeszy „każdy dorosły cygański ocalały, utracił honor”.

Dlatego wielu Romów po wojnie zdecydowało się zachować – by użyć wyrażenia Paula Connertona – „upokarzające milczenie”, co nie oznaczało zapomnienia, ale niechęć do dzielenia się upokarzającymi doświadczeniami. Connerton słusznie zauważa, że milczenie niekoniecznie oznacza zapominanie i że pamiętanie wszystkiego, co się wydarzyło, może być wywrotowe dla życia i tożsamości grupy<sup>114</sup>. Trzeba jednak stwierdzić, że choć milczenie nie oznacza zapomnienia, to przyczynia się do braku przekazu indywidualnych wspomnień i hamuje proces budowania wspólnoty pamięci. Connerton sugeruje jednak, że ciche wspomnienia mogą przetrwać jako ucieleśnione w praktykach społecznych. Zainspirowany pracą Connertona, a także krytyczną analizą jego poglądów dokonaną przez Michaela Stewarta<sup>115</sup>, twierdzą, że takie wspomnienia mogą być niedyskursywnie zakodowane w tych aspektach kultury romskiej, które w zasadzie nie są przeznaczone do przechowywania obrazów przeszłości.

Dzieje się tak za sprawą procesu, który nazwałbym „podwójnym kodowaniem”, w którym lęki związane ze słabością zewnętrznej, społecznej granicy grupy są kodowane poprzez umacnianie wewnętrznych granic między, na przykład, płciami, czy między „czystym” a „skalany”. I na odwrót: kiedy lęki związane z przekraczaniem wewnętrznych granic kulturowych tracą na znaczeniu, gdy członkowie grupy przestają przestrzegać tabu kulturowych, można to zakodować poprzez próby zamknięcia zewnętrznej, społecznej granicy grupy. Dlatego grupy, które doświadczyły radykalnego przekroczenia swoich granic społecznych, na przykład w formie ludobójczej przemocy, mogą zareagować „retradycjonalizacją”, szukając schronienia w świecie podziałów kulturowych, które grupa może kontrolować, zabezpieczając w ten sposób swoją sprawczość. I na odwrót, jeśli grupa doświadcza, na przykład, spontanicznego procesu modernizacji, związane z nim obawy mogą zostać przekształcone w wysiłek na rzecz utrzymania izolacji społecznej i unikania wpływów zewnętrznych.

Wracając do badań Martins-Heuß, można powiedzieć, że traumy związane z nazistowskimi prześladowaniami i powojenną sytuacją niemieckich Sinti i Romów poważnie wpłynęły na proces przywracania wewnętrznych rozróżnień kulturowych, a tym samym na pozycję

---

<sup>113</sup> K. Martins-Heuß, *Genocide in the 20th Century: Reflections on the Collective Identity of German Roma and Sinti (Gypsies) after National Socialism*, "Holocaust and Genocide Studies", 1989, Vol. 4, No. 2, s. 207.

<sup>114</sup> P. Connerton, *Seven Types of Forgetting*, "Memory Studies" 2008, Vol. 59, No. 1, s. 68.

<sup>115</sup> Stewart, *How Does Genocide Happen...*

kobiet<sup>116</sup>. Martins-Heuß sugeruje w swoim podejściu, że patriariat społeczności Sinti i Romów oraz kulturowa konstrukcja kobiety jako potencjalnego źródła skalania, które należy trzymać w ryzach poprzez kontrolowanie kobiecej seksualności i utrzymanie jej niższej pozycji, nie jest wynikiem reprodukcji kulturowego idiomu i tradycji po prostu odziedziczonych z przeszłości.

Równie dobrze może to być przypadkowa, historycznie uwarunkowana reakcja na upadek mechanizmów kontrolujących społeczne granice świata romskiego w Trzeciej Rzeszy i po niej. Martins-Heuß twierdzi na przykład, że „mężczyźni i kobiety Sinti siedzieli razem jak równi na przełomie wieków”, ale „po 1945 roku stało się zwyczajem rozdzielanie dorosłych mężczyzn i kobiet w pokoju. W międzyczasie zaczęto to uważać za tradycyjnie zalecane zachowanie”<sup>117</sup>.

To jest to, co nazwałbym pamięcią niedyskursywną: taką, którą można zrekonstruować nie na podstawie deklaracji poszczególnych ludzi na temat ich wspomnień, ale na podstawie ich zachowania, struktury społecznej grupy lub pewnych wyborów czy preferencji kulturowych. Jest to pamięć specyficzna, która nie wyraża się w mowie czy piśmie, ale poprzez swoją stałą obecność w różnych praktykach i stosunkach społecznych, zwyczajach i postawach, stanowi część społeczno-kulturowego ciała danej grupy. Dlatego jest to pamięć, którą można nazwać ucieleśnioną. W tym miejscu moja interpretacja różni się od interpretacji Stewarta, który skupia się na granicy między światem romskim i nieromskim jako nieustannym przypomnieniu opresyjnej przeszłości<sup>118</sup>. Taka interpretacja przedstawia tę przeszłość i pamięć o niej jako coś stałego, podczas gdy mnie interesuje dynamiczna i zmienna relacja między granicami zewnętrznymi i wewnętrznymi, w której ujawniają się zmienne losy historyczne grupy.

### **7.2.2. Pamięć odblokowana.**

Przez pamięć odblokowaną rozumiem kombinację pamięci wytwarzanej w trybie mneme ale w ramach genealogii „odgórnej”.

Ten rodzaj pamięci zakłada istnienie indywidualnych wspomnień, które są jednakże stłumione lub wręcz wyparte i dopiero zmiana w ponadindywidualnej infrastrukturze pamięci uwalnia je i pozwala im stać się przedmiotem wewnątrzgrupowej komunikacji. Przykładem takiego

---

<sup>116</sup> Martins-Heuß, op. cit., s. 208.

<sup>117</sup> Ibid., s. 211.

<sup>118</sup> M. Stewart, Remembering without Commemoration: The Mnemonics and Politics of Holocaust Memories among European Roma, „Journal of Royal Anthropological Institute”, 2004, Vol. 10, No. 3, s. 575.

zjawiska jest „trauma społeczna”, polegająca według Jeffreya C. Alexandra na tym, że indywidualne wspomnienia traumatyzujących wydarzeń zostają uwolnione poprzez społeczne konstruowanie ich znaczenia – nazwanie ich jako wspomnień traumatycznych, który to proces dokonuje się w teraźniejszości<sup>119</sup>. Aby zapamiętać jakieś wydarzenie musimy bowiem postrzegać je jako warte zapamiętania. Dotyczy to nawet wydarzeń o tak ogromnym znaczeniu, jak Holokaust: muszą być zdefiniowane jako istotne, musi być im nadana nazwa, innymi słowy – muszą stać się Holokaustem „Pamięć Holokaustu”, pisze Oren Baruch Stier, „jest ważna, ponieważ została określona jako ważna przez formy kulturowe i instytucje, które tę pamięć kultywują w teraźniejszości”<sup>120</sup> U podstaw aktów określających jakieś wspomnienia za ważne leżą zaś teraźniejsze wydarzenia, które sprawiają, że pewien rodzaj wspomnień staje się istotny i potrzebny,

Przykładem tego zjawiska jest niezwykle wzrost zainteresowania romskimi wspomnieniami z czasów II wojny światowej, który miał miejsce w latach 90. Te wspomnienia, które przez długi czas krążyły co najwyżej w kręgu bliskiej rodziny – o ile nie zostały całkowicie wyciszone przez związane z nimi traumy – nagle pojawiły się w sferze publicznej, wydobywając z cienia ludobójstwo Romów i czyniąc z niego istotną kwestię. Wydarzenia, które odblokowały te romskie wspomnienia, to m.in. stopniowa (i wciąż trwająca) zmiana w dyskursie Holokaustu, a także zjawiska społeczne wynikające z upadku komunizmu w Europie Wschodniej.

Dyskurs Holokaustu stał się bardziej inkluzywny, co pozwoliło na aktywację pamięci o ofiarach nazizmu innych niż Żydzi<sup>121</sup> W konsekwencji, jak zauważa Ari Joskowicz (2023), refleksja nad ludobójstwem Romów mogła rozwijać się według schematów stosowanych do interpretacji tragedii Żydów oraz poprzez źródła stworzone dla interpretacji żydowskiej historii. Narzucało to pewne kanony interpretacyjne i stawiało Romów na pozycji epistemologicznie podrzędnej. Zdaniem Joskowicza zjawisko to wzmacniał fakt, że Romowie upominali się o swoje miejsce w historii Holokaustu wykorzystując zarówno instytucje, jak i strategie (np. modele upamiętnienia) funkcjonujące w środowiskach żydowskich<sup>122</sup>. W efekcie ich głos mógł stać się słyszalny, choć – jak wskazuje Huub van Baar (2011b) – zjawisko to zagraża autentyczności

---

<sup>119</sup> J. C. Alexander, *Trauma: A Social Theory*, Polity, Cambridge 2012.

<sup>120</sup> O. B. Stier, *Committed to Memory: Cultural Mediations of the Holocaust*, University of Massachusetts Press, Amherst 2003, s. 1.

<sup>121</sup> M. Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford University Press, Stanford 2009.

<sup>122</sup> A. Joskowicz, *Rain of Ash. Roma, Jews, and the Holocaust*, Princeton University Press, Princeton 2023.



tego głosu<sup>123</sup>. Z drugiej strony istnieje poczucie, że dokonujące się równocześnie przesunięcie zainteresowania z transnarodowej na lokalną narrację i upamiętnianie Holokaustu może pomóc w zapewnieniu takiej autentyczności<sup>124</sup>.

Z kolei upadek komunizmu w Europie Wschodniej i przemiany ekonomiczne Europy Zachodniej drastycznie pogorszyły sytuację Romów. Zyskali oni wprawdzie prawo do politycznego wyrażania swoich interesów, ale utracili nisze gospodarcze i poczucie względnego bezpieczeństwa. Państwa komunistyczne często prowadziły agresywną politykę asymilacyjną wobec Romów, ale także generalnie chroniły ich przed aktami przemocy ze strony większości, a komunistyczna „gospodarka niedoboru” zapewniała Romom znaczne możliwości zarobkowe. Po upadku komunizmu masowe bezrobocie i decentralizacja przemocy<sup>125</sup>, widoczne np. w przypadku tzw. „paniki skinheadzkiej” na Węgrzech<sup>126</sup>, stanowiły traumę strukturalną<sup>127</sup>, w której lęki wywołane transformacją teraźniejszości przybierają formę konkretnego strachu związanego z wydarzeniami z przeszłości. To z kolei przyczynia się do odblokowywania wspomnień o ludobójstwie w czasie II wojny światowej. Odblokowane w ten sposób wspomnienia stają się ramą poznawczą, za pomocą której nadawane jest znaczenie współczesnej sytuacji.

### 7.2.3. Pamięć skonstruowana.

Pamięć skonstruowana jest formą pamięci, która pojawia się w trybie *anamnesis* w ramach odgórnej genealogii pamięci. Zakłada ona istnienie romskich elit intelektualnych i politycznych zorganizowanych w sieć instytucji i organizacji zajmujących się szerokim zakresem zagadnień, od polityki tożsamości po reprezentację polityczną i poprawę sytuacji materialnej. Elity te tworzą ramy pamięci: narracje historyczne, upamiętnienia i praktyki mnemotechniczne, które przekształcają indywidualne wspomnienia – konstytuujące pamięć komunikacyjną określonych

---

<sup>123</sup> H. Van Baar, *The European Roma. Minority Representation, Memory and the Limits of Transnational Governmentality*, Universiteit van Amsterdam, Amsterdam 2011.

<sup>124</sup> D. Budrytė, From transnational to local remembrance: European Roma genocide memory and the commemoration of Samudaripen in Lithuania, „Holocaust Studies”, 2022, published online, DOI: 10.1080/17504902.2022.2116540. 2022).

<sup>125</sup> S. Kaprański, Democratization in the Post-Communist Europe: A View From the Margins, „Polish Sociological Review”, 2008, Vol. 163, No. 3.

<sup>126</sup> Stewart, Remembering without Commemoration...

<sup>127</sup> D. LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2001, s. 79-80.

grup romskich – w pamięć kulturową, która jest trwała i zinstytucjonalizowana, uznawana przez szerokie segmenty populacji romskiej. Ramy te obejmują zarówno mitologiczne genealogie Romów, podkreślające ich rolę w historii świata, słynnych bohaterów i opowieści o starożytnych migracjach<sup>128</sup>, jak i rygorystyczne badania historyczne przedstawiające Romów jako integralną część europejskiej historii i społeczeństwa – ludu uwikłanego w kluczowe momenty historii Europy: procesy modernizacyjne, kolonializm, rasizm prowadzący do Holocaustu, i upadek komunizmu. Wreszcie, przedstawia ich jako naród posiadający historię własnych reprezentacji politycznych.

Szczególnym zasobem mnemonicznym funkcjonującym w ramach pamięci konstruowanej jest pamięć o Holokauście: doświadczenie ludobójstwa w czasie II wojny światowej jest, zdaniem wielu działaczy romskich, jednym z elementów, które mogłyby służyć do stworzenia wspólnej historii Romów, z którą różne grupy mogłyby się identyfikować<sup>129</sup>. W tym sensie pamięć o Holokauście staje się znacząca w pamięci konstruowanej: w trybie *anamnesis* pamięć o Holokauście jest ważna nie dlatego, że Holocaust był jednym z najbardziej znaczących wydarzeń w historii, ale dlatego, że – zgodnie z cytowaną wcześniej opinią Stiera – został zdefiniowany jako ważny i znaczący przez odpowiednie instytucje i praktyki mnemotechniczne.

Tak rozumiana pamięć o Holokauście staje się „wymyśloną tradycją” ruchu romskiego w sensie nadanym temu terminowi przez Erica Hobsbawma<sup>130</sup>, co oznacza, że oficjalnie zinstytucjonalizowana historia Romów niekoniecznie musi być historią, w której wszyscy Romowie uczestniczyli w równym stopniu. Ważne jest to, że identyfikują się z nią jako z historią „swojego ludu”. W ten sposób na przykład młodzi hiszpańscy Romowie coraz bardziej interesują się historią romskiego Holocaustu, a obchody rocznicowe na terenie dawnego Zigeunerfamilienlager w Birkenau gromadzą delegacje romskie nawet z krajów, w których Romowie nie zostali deportowani do Auschwitz. Można powiedzieć, że pamięć o Holokauście stanowi to, co Landsberg<sup>131</sup> nazywa „pamięcią protetyczną” grup, które nie doświadczyły Zagłady własnej skóry – pamięcią, która nie jest odbiciem osobiście zapamiętanej przeszłości,

---

<sup>128</sup> L. Mróz, *You Can't Eat with Two Spoons. Gypsy Leaders in the Face of Contemporaneity*, [w:] L. Mróz, A. Posern-Zieliński (red.) *Exploring Home, Neighbouring and Distant Cultures*, Wydawnictwo DiG, Warszawa 2008.

<sup>129</sup> A. Mirga N. Gheorghe, *The Roma in the Twenty-First Century: A Policy Paper*, Project on Ethnic Relations, Princeton 1997, s. 18.

<sup>130</sup> E. J. Hobsbawm, *Introduction: Inventing Traditions* [w:] E. J. Hobsbawm, T. Ranger (red.) *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983, s. 13.

<sup>131</sup> A. Landsberg, *Memory, Empathy, and the Politics of Identification*, „International Journal of Politics, Culture, and Society”, 2009, Vol. 22, No. 2, s. 222.

ale raczej wyrazem obecnych potrzeb. Może to być m.in. potrzeba utożsamienia się z wizją Romów jako narodu historycznego, który brał udział w ważnych wydarzeniach, lub chęć nawiązania kontaktu z międzynarodowym ruchem romskim i innymi grupami romskimi.

#### 7.2.4. Pamięć uzdrawiająca.

Ostatni rodzaj pamięci to taki, w którym indywidualne wspomnienia są rekonstruowane w trybie *anamnesis*, ale bez pomocy procesów i instytucji, które kształtują genealogię pamięci odgórnej. Ten rodzaj pamięci polega na manipulowaniu wspomnieniami w celu skonstruowania osobistej przeszłości, z którą jednostka czuje się bardziej komfortowo – stąd nazwa. Ta forma pamięci obejmuje różne sposoby zapamiętywania, w tym zarówno wypieranie niechcianych wspomnień, jak i tworzenie alternatywnych wizji przeszłości, które wspierają tożsamość, którą pamiętająca osoba chce przedstawić światu w danym czasie.

Tłumienie wspomnień i przemilczanie przeszłości były na przykład jednym z mechanizmów obronnych stosowanych przez Romów ocalałych z Holocaustu. Przeszłość była postrzegana jako zły czas, a wspomnianie jej powodowało dyskomfort i wywoływało frustrację. Dla niektórych ocalałych wyparcie pamięci było więc pomocne w powojennym procesie odbudowy utraconej godności i poczucia bezpieczeństwa. Odnosi się to do świadomej manipulacji wspomnieniami, a nie do nieintencjonalnej utraty pamięci spowodowanej traumatycznymi przeżyciami. W przeciwieństwie do tradycyjnej psychoanalizy, nowsze koncepcje związane z postmodernistycznym podejściem do tożsamości podkreślają, że czasami lepiej jest uciec od przeszłości i traktować swoje życie jako nieciągłe, złożone z oddzielnych sekwencji<sup>132</sup>.

Inną formą manipulowania własnymi wspomnieniami, obserwowaną również wśród Romów, którzy przeżyli obozy koncentracyjne – którzy często czuli się winni, że przeżyli, podczas gdy inni zginęli – jest hipermnezja: bardzo precyzyjne i szczegółowe wspomnienia wydarzeń, które mogły w rzeczywistości nie mieć miejsca<sup>133</sup>. Ilustracją tego zjawiska jest wspomnienie często przywoływane w wywiadach z ocalałymi z obozu koncentracyjnego Bergen-Belsen Sinti. Według tych relacji, na krótko przed wyzwoleniem obozu, naziści zatruli zapasy żywności, co

---

<sup>132</sup> J. Carsten, Introduction: Ghosts of Memory [w:] J. Carsten (red.) *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*, Blackwell, Malden 2007, s. 12-16.

<sup>133</sup> J. von dem Knesebeck, *The Roma Struggle for Compensation in Post-War Germany*, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2011, s. 151.

doprowadziło do śmierci wielu wyzwolonych więźniów<sup>134</sup>. W rzeczywistości wielu byłych więźniów Bergen-Belsen zginęło, ponieważ zamiast jedzenia odpowiedniego dla głodujących od dawna ludzie otrzymali konserwy mięsne i pozwolono im na ubój świń hodowanych przez personel obozu, co miało fatalne konsekwencje zdrowotne<sup>135</sup>. Zrekonstruowana pamięć o „zatrutym pokarmie” mogła pozwolić ocalałym uwolnić się od poczucia winy za to, że przeżyli, podczas gdy innym się to nie udało<sup>136</sup>. Indywidualna manipulacja wspomnieniami może również służyć budowaniu solidarności z innymi Romami. Przykładem tego mogą być opowieści o przetrwaniu wojennych prześladowań rozpowszechnione wśród Romów z byłego ZSRR lub opowieści o cudownym ocaleniu osób rzekomo skazanych na śmierć, popularne wśród bułgarskich Romów<sup>137</sup>.

Przedstawione tu formy pamięci romskiej nie są bynajmniej wyłącznie romskie – mogą charakteryzować różne grupy, co potwierdza tezę, że Romowie pamiętają tak samo jak wszyscy inni. Różnice wynikają raczej z kontekstu społeczno-politycznego, w którym funkcjonują społeczności romskie, niż z samej ich romskiej tożsamości (np. wspomniane tu przeszkody w tworzeniu pamięci kulturowej).

Co więcej, nie ma jednej, jednolitej pamięci romskiej. Różne grupy romskie mogą przejawiać i łączyć różne formy pamięci na różne sposoby, w zależności od różnych aspektów romskiej tożsamości. Pamięć romska jest również zjawiskiem dynamicznym, ewoluującym pod wpływem nowych romskich elit politycznych i nieustannie wchodzącym w interakcję z oficjalną pamięcią szerszego społeczeństwa, w którym stara się uczestniczyć.

Kwestia pamięci i walki z wykluczeniem mnemonicym nabiera coraz większego znaczenia dla współczesnych Romów, ponieważ jest ściśle związana z procesem upodmiotowienia i walki o uznanie. Jak słusznie zauważył Zygmunt Bauman<sup>138</sup>, polem bitwy walki o przyszłość grupy jest jej przeszłość. Uznanie przeszłości grupy za istotną, przez jej członków i świat zewnętrzny jest zasobem, dzięki któremu dana grupa może patrzeć w przyszłość z nadzieją.

---

<sup>134</sup> B. Alt, S. Folts, *Weeping Violins. The Gypsy tragedy in Europe*, Thomas Jefferson University Press, Kirksville 1996, s. 71.

<sup>135</sup> D. Stone, *The Liberation of the Camps. The End of the Holocaust and Its Aftermath*, Yale University Press, New Haven 2015, s. 106.

<sup>136</sup> H. Krokowski, *Die Last der Vergangenheit. Auswirkungen nationalsozialistischer Verfolgung auf deutsche Sinti*. Campus Verlag, Frankfurt 2001, s. 223-228.

<sup>137</sup> E. Marushiakova, V. Popov, *How to Research Past Experiences of Suffering*, [w:] J.-D. Steinert, I. Weber-Newth (red.) *Beyond Camps and Forced Labour. Current International Research on Survivors of Nazi Persecution*, Vol. 1, Secolo, Osnabrück 2005.

<sup>138</sup> Z. Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge 1992, s. 55.

## 8. Walka o uznanie romskiego cierpienia: Romowie a dyskurs Holokaustu.

Podstawowa kwestia związana z walką Romów o uznanie swej historii jest problem definicji tego, co spotkało ich w czasie II wojny światowej. O ile np. Ian Hancock<sup>139</sup> czy Wolfgang Wippermann<sup>140</sup> uważają, że nie było różnicy między nazistowskimi prześladowaniami Żydów i Romów, to np. Yehuda Bauer i Guenther Lewy<sup>141</sup> zdecydowanie się temu sprzeciwiają. Michael Zimmermann twierdzi zaś, że były podobieństwa w sposobie traktowania Żydów i Romów przez nazistów, ale były też istotne różnice, a zadaniem historyka jest ich badanie, nie zaś rozstrzyganie sporów dotyczących w gruncie rzeczy wartości. Wydaje się jednak, że termin „Holokaust” jest w pracach Zimmermanna zarezerwowany dla Żydów, Romowie byli zaś jego zdaniem ofiarami ludobójstwa w znaczeniu, jakie nadała temu terminowi konwencja ONZ<sup>142</sup>.

Według Zimmermanna cechą wspólną zbrodni popełnianych na Żydach i Romach była motywacja rasowa. Poza tym zarówno jeśli idzie o prześladowanie Żydów, jak i Romów, możemy mówić o polityce eksterminacji<sup>143</sup>. Główną różnicę między Żydami i Romami określały odmienne miejsca jakie grupy te zajmowały w nazistowskiej „hierarchii rasowej”. Romowie byli postrzegani jako obca i gorsza rasa i jako element społeczny, głównym wrogiem z punktu widzenia nazistowskiej higieny rasowej byli jednak Żydzi<sup>144</sup>. Żydzi byli zdaniem Zimmermanna prześladowani w okupowanej przez Niemców Europie w o wiele bardziej radykalny sposób niż Romowie. „O ile ci ostatni nie byli na szczęście zagrożeni eksterminacją w każdym rejonie okupowanym przez Niemcy ani też we wszystkich krajach, które były sojusznikami Niemiec, życie Żydów było zagrożone na całym kontynencie, od Norwegii po Grecję, od Francji po Rosję”<sup>145</sup>. Jednocześnie jednak Zimmermann twierdził, że choć nie

---

<sup>139</sup> Np. I. Hancock, 1989. *Uniqueness, Gypsies and Jews* [w:] W: Y. Bauer i in. (red.) *Remembering for the Future. Working Papers and Addenda. T. 2: The Impact of the Holocaust on the Contemporary World*, Pergamon Press, Oxford 1989.

<sup>140</sup> W. Wippermann, *„Auserwählte Opfer?” Shoah und Porrajmos im Vergleich. Eine Kontroverse*, Frank & Timme, Berlin 2005.

<sup>141</sup> Y. Bauer, *The Holocaust in Historical Perspective*, University of Washington Press, Seattle 1978; G. Lewy, *The Nazi Persecution of the Gypsies*, Oxford University Press, Oxford 2000.

<sup>142</sup> M. Zimmermann, *Rassenutopie und Genozid. Die nationalsozialistische Lösung der Zigeunerfrage*. Hans Christians Verlag, Hamburg 1996, s. 381.

<sup>143</sup> M. Zimmermann, The Berlin Memorial for the Murdered Sinti and Roma: Problems and Points for Discussion, *„Romani Studies”* 2007, Vol. 17, No. 1, s. 11-13.

<sup>144</sup> *Ibid.*, s. 14.

<sup>145</sup> *Ibidem*.

można zrównać ze sobą prześladowań, jakie spotkały Żydów i Romów, to należy unikać pomniejszania tragedii Romów poprzez traktowanie Holokaustu jako jedynej adekwatnej miary zła<sup>146</sup>.

Bardziej radykalne stanowisko w tej kwestii zajmował romski aktywista Ian Hancock. Jego zdaniem Holokaust był praktyczną realizacją dyrektywy „Ostatecznego Rozwiązania”, a więc ludobójczym działaniem zmierzającym do zniszczenia całych zbiorowości znajdujących się w sferze wpływów Trzeciej Rzeszy. „Dyrektywa”, o której pisze Hancock, miała zaś na celu jedynie dwie zbiorowości: Żydów i Romów. Żadna inna zbiorowość nie była, zdaniem Hancocka, skazana na całkowite unicestwienie. Z tego też powodu historia zagłady Romów musi – jak pisze Hancock – „wyjść z cienia” historii innych grup, które również – choć nie w tym samym stopniu – ucierpiały w czasie Holokaustu<sup>147</sup>.

Z kolei Guenther Lewy uważa, że naziści nie mieli umotywowanego rasowo, ogólnego planu wymordowania wszystkich Romów, a więc ich los nie może być kwalifikowany jako ludobójstwo<sup>148</sup>. Tym bardziej nie mogą być oni stawiani na równi z Żydami jako ofiary Holokaustu gdyż ludobójstwo oznacza istnienie intencji oraz precyzyjnego planu zagłady, opracowanego na szczytach hierarchii władzy i konsekwentnie realizowanego przez podległe jednostki, który nie dopuszcza żadnych wyjątków i którego celem jest eksterminacja wszystkich, którzy z definicji zostali przeznaczeni na zagładę.

Faktycznie, trudno jest mówić o istnieniu „ogólnego planu”, nie mówiąc już o istnieniu odpowiedniej ewidencji w postaci dokumentów. Można raczej mówić o istnieniu szeregu planów częściowych, które w różnych okresach i w różnych miejscach były z rozmaitym natężeniem wcielane w życie. Nie jest to jednak dowodem nieistnienia intencji wymordowania Romów. W tym kierunku idzie interpretacja Iana Hancocka, który przekonuje, że hitlerowcy mieli rasistowsko ugruntowaną intencję fizycznego wyeliminowania Romów i w sposób planowy dążyli do realizacji swojego celu, co widoczne jest w ich działaniach. Jeśli zaś chodzi o istnienie udokumentowanego, ogólnego planu zagłady, to – zdaniem Hancocka – nie ma takiego dokumentu również w przypadku Żydów. Jednakże, konkluduje Hancock, brak dowodu nie jest dowodem braku<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Ibid., s. 24

<sup>147</sup> I. Hancock, *On the Interpretation of a Word: Porrajmos as Holocaust*, „The Holocaust in History and Memory”, 2010, Vol. 3.

<sup>148</sup> Lewy, op. cit., s. 221-224.

<sup>149</sup> I. Hancock, *Downplaying the Porrajmos: The Trend to Minimize the Romani Holocaust*. A review of Guenther Lewy, *The Nazi Persecution of the Gypsies*, „Patrin Web Journal”, 2010 (<http://www.reocities.com/Paris/5121/>).

Interesująco przedstawiają się w tym kontekście poglądy prezentowane w pracy Yehudy Bauera (2001). Uważa on, że to, co spotkało Romów było niewątpliwie ludobójstwem: „Naziści w oczywisty sposób chcieli wyeliminować Romów jako określoną grupę ludzi, nosicieli kultury. Politykę tę realizowali za pomocą masowych zbrodni, upokorzeń, skrajnej brutalności i sadyzmu”<sup>150</sup>. Ludobójstwo popełnione na Romach nie może się jednak zdaniem Bauera równać z Holokaustem, nie widać w nim bowiem intencji globalnego wymordowania wszystkich jednostek wchodzących w skład populacji zdefiniowanej jako cel zbrodniczych działań.

Czynnikiem, który zdaniem Bauera zdecydowanie odróżnia Holokaust od wszelkich innych form ludobójstwa, jest prymat abstrakcyjnej motywacji ideologicznej nad czynnikami pragmatycznymi. Wprawdzie Bauer przyznaje, że nazistowska polityka wobec Romów była oparta na biologiczno-rasowej ideologii, ale natychmiast stara się ten fakt zdeprecjonować pisząc, że nazistowska polityka wobec wszystkich była rasistowska, czego przykładem miał być zakaz zawierania małżeństw przez oficerów SS z Włoszkami. Ten niezbyt zręczny argument rozwadnia nazistowski rasizm, zaś kwestię, czy sytuacja Romów w III Rzeszy była bliższa sytuacji Włosek, czy Żydów, można chyba potraktować jako retoryczną<sup>151</sup>.

Inaczej zupełnie podchodzi Bauer do ideologii rasistowskiej leżącej u podstaw prześladowania Żydów. To właśnie ona była czynnikiem najważniejszym i tragicznie definiującym sytuację Żydów (niemiecko-włoskie małżeństwa nie są tu już wspominane). Rabunek nie był powodem zagłady Żydów, był jej następstwem. Żydzi nie posiadali terytorium, które można by było zagarnąć. Wbrew stereotypom nie odgrywali – jako grupa – istotnej roli w ekonomii i polityce, nie mieli też siły militarnej. Nie było więc praktycznych powodów wymordowania ich<sup>152</sup>. Zastanawiające, że posługując się takimi argumentami Bauer nie zauważa, że o wiele bardziej stosują się one do Romów, w których przypadku wspomniane czynniki mogły odgrywać jeszcze mniejszą rolę. Wymordowanie ich nie daje się w żaden sposób wyjaśnić czynnikami pragmatycznymi.

Ostatnio pojawiają się jednak stanowiska, które „łamają” zarysowaną powyżej opozycję pomiędzy zwolennikami tezy, że Romowie byli ofiarami Holokaustu a jej przeciwnikami. Zamiast opowiadać się po jednej ze stron sugerują, że analiza zagłady Romów może przyczynić się do rewizji całego naszego pojmowania ludobójstwa. Reprezentantem takiego podejścia jest

---

<sup>150</sup> Y. Bauer, *Rethinking the Holocaust*, Yale University Press, New Haven 2001, s. 66.

<sup>151</sup> Ibid., s. 60.

<sup>152</sup> Ibid., s. 47-48.

Michael Stewart<sup>153</sup>, który w swoim inspirującym artykule twierdzi, że los Romów pozwala zrozumieć, że do ludobójstwa może dojść również wtedy, gdy trudno jest wskazać wyraźnie sformułowaną „szczególną intencję” ze strony sprawcy i gdy nie istnieje „skoordynowany plan” zagłady, przekładający się na rzeczywistość za pomocą dającego się odtworzyć łańcucha decyzyjnego. Prześladowania Romów pokazują, że do masowej zbrodni może dojść również w wyniku luźno skoordynowanej lub wręcz czasami niespójnej interakcji działań w różnych obszarach rzeczywistości (prawo, medycyna, polityka społeczna, ekonomia) i na różnych szczeblach administracyjnych: od przywódców państwa do urzędników miejskich, dzielnicowych policjantów i lekarzy w przychodniach zdrowia.

Brak wrażliwości na takie właśnie zjawiska sprawia, że akty ludobójstwa są dla nas permanentnym zaskoczeniem – w momencie, w którym się dzieją, nie są na ogół traktowane właśnie jako ludobójstwo. Refleksja przychodzi dopiero po fakcie. Stewart stawia ważną i kontrowersyjną tezę, zgodnie z którą nasza ślepota na ludobójstwo może być – do pewnego stopnia – spowodowana myśleniem w kategoriach dominującego paradygmatu refleksji nad żydowskim Holokaustem, które sprawia, że nie widzimy masowej zbrodni tam, gdzie nie ma uzasadnianej ideologicznie rzezi na skalę przemysłową, dokonywanej z biurokratyczną regularnością<sup>154</sup>.

W gruncie rzeczy podobnego zdania był Michael Zimmermann. Twierdził on, że precyzując pojęcie ludobójstwa w świetle naszej wiedzy o zagładzie Romów należy zwrócić uwagę na „specyficzne przenikanie się rasistowskiego stygmatu i sytuacyjnej eskalacji zabijania”, które charakteryzuje zbrodnie popełnione tak na Żydach, jak i Romach. Ich praktyczne wykonanie było starannie zaplanowane, nawet jeśli nie było jakiegoś wcześniejszego planu ich realizacji<sup>155</sup>. Można też zauważyć, że do opisu losu Romów w czasie II wojny światowej szczególnie dobrze nadają się niektóre współczesne definicje ludobójstwa, według których jest to najbardziej radykalny sposób wyeliminowania jakiejś zbiorowości, za którym stoi państwo lub inna społeczność. W definicji tej nie wspomina się o „intencji” – do ludobójstwa może dojść bez konkretnego zamiaru jego dokonania; po drugie – ludobójstwo jest tu traktowane jako najbardziej skrajny przypadek całego spektrum działań, które prowadzić mogą do eliminacji jakiejś zbiorowości (np. poprzez odebranie jej ekonomicznych podstaw istnienia), po trzecie wreszcie – podmiotem odpowiedzialnym za ludobójstwo nie musi być państwo czy inna

---

<sup>153</sup> Stewart, How does genocide happen...

<sup>154</sup> Ibid., s. 250.

<sup>155</sup> Zimmermann, The Berlin Memorial..., s. 21.



instytucja o charakterze politycznym: podmiotem takim może być również działająca spontanicznie zbiorowość<sup>156</sup>.

Zdaniem Stewarta do istotnej zmiany w sposobie traktowania Cyganów przez władze niemieckie doszło w latach 1933-1938, bez żadnych centralnych decyzji prawnych i politycznych, między innymi dzięki coraz istotniejszej roli dyskursu rasistowskiego tak w praktyce instytucjonalnej jak i w życiu codziennym. Redefinicja „problemu społecznego”, za jaki Romowie byli uważani wcześniej, w kategoriach rasowych nie wymagała centralnie sterowanego planu czy intencji. Wystarczyła szeroka definicja przedmiotu polityki społecznej jako wrodzonych cech charakteryzujących grupy rasowe, a następnie przyporządkowanie jej konkretnych „przypadków”, w trakcie rozpatrywania których władze koncentrowały swoją uwagę na określonych zagrożeniach i radykalizowały swe stanowisko.

Zdaniem Stewarta klucza do zagłady Romów szukać należy w lokalnych sytuacjach. W nich ideologia wytwarzana w Berlinie nie była czynnikiem decydującym. Także w momencie selekcji przed deportacjami do obozów śmierci decydująca była lokalna praktyka, ukształtowana przez konkretne przypadki. Dlatego też naziści mogli w każdej niemal miejscowości znaleźć ludzi mających już doświadczenie w „zajmowaniu się” Romami i gotowych zastosować wobec nich radykalne środki. Stewart twierdzi wręcz, że stroną aktywną były tu instytucje lokalne a polityka wobec Romów powstawała jako wypadkowa inercji władz centralnych i lokalnej mobilizacji zasobów państwowych, takich jak prawo i ideologia<sup>157</sup>.

Stewart ma rację gdy pisze, że problem z uznaniem i zrozumieniem zbrodni popełnionych na Romach bierze się ze stosowania jako miary i wzoru prześladowań antyżydowskich, które ustaliły normę prześladowań politycznych. Stąd też po wojnie roszczenia Romów były odrzucane, ponieważ – inaczej niż w przypadku Holokaustu – trudno się było w ich prześladowaniach doszukać „łańcucha rozkazów”. Jak pisze, jeśli chodzi o Romów, to „mniej lub bardziej zmitologizowana wersja Holokaustu jako rezultatu rozkazu wydanego przez Führera [oraz] podejście traktujące politykę nazistów jako coś co było zawsze formułowane na szczycie systemu politycznego (jako wyraz precyzyjnie sformułowanej ideologii lub rozkazu Hitlera), a następnie przekazywane w dół hierarchii państwowej i partyjnej, prowadzi na manowce”<sup>158</sup>.

---

<sup>156</sup> R. L. Rubenstein, *Modernization and the Politics of Extermination*, [w:] M. Berenbaum (red.) *A Mosaic of Victims. Non-Jews Persecuted and Murdered by the Nazis*, I.B.Tauris & Co Ltd., London 1990, s. 9.

<sup>157</sup> Stewart, *How does genocide happen...*, s. 269.

<sup>158</sup> *Ibid.*, 271.

Również prace młodszych pokolenia niemieckich historyków dowodzą, zdaniem Stewarta, że w okresie 1939-1941, zagłada Żydów była przygotowywana lokalnie, bez centralnego planu. Wprawdzie przez ludzi „zanurzonych” w nazistowskiej ideologii i wyznających poglądy rasistowskie, lecz bez ogólnego planu i jasno wyrażonej intencji. Według Stewarta taka właśnie, biurokratyczna ewolucja w kierunku masowej zbrodni, jest normą. „To, co można by określić jako model ‘od Wannsee do Auschwitz’, byłoby zatem wyjątkiem. Całkiem konkretne rezultaty mogą wynikać z prześladowań mających wiele regionalnych odmian, ze zróżnicowanych dróg wiodących do zbrodni, a nawet z odmiennych ideologicznych uzasadnień. Wzór nie stanowi w tym przypadku rezultatu zastosowania jednej, dobrze przemyślanej morderczej intencji”<sup>159</sup>.

Wizja Holokaustu jako precyzyjnego planu, sformułowanego na szczycie systemu politycznego, a następnie przekazywanego w dół hierarchii nie stosuje się zatem do zagłady Romów. Nie znaczy to jednak, że zagłada Romów była czymś „mniej ważnym”. Wręcz przeciwnie – oznacza to tyle, że powinniśmy zrewidować nasze przekonania na temat ludobójstwa i zagłady. Jest więc zagłada Romów wyzwaniem dla tradycyjnej historiografii<sup>160</sup>. Historia Romów uczy nas, że efektywna zbrodnia ludobójstwa może wynikać z różnych uzasadnień ideologicznych, z arbitralnego stosowania prawa, z niespójnych prześladowań, mających wiele lokalnych odmian, dokonujących się za pomocą bardzo zróżnicowanych środków. Jak w swej innej pracy zauważa Stewart, podobnie jak Żydzi „Romowie byli zagrożeni zagładą – i, gdyby kolejne wojny nie potoczyły się inaczej, bez najmniejszego cienia wątpliwości zniknęliby oni, tak jak europejscy Żydzi”<sup>161</sup>.

Biorąc pod uwagę powyższą argumentację zastanówmy się nad przyczynami marginalizacji Romów w historiografii jako nieistotnych z punktu widzenia instytucji wytwarzających dominujący dyskurs historyczny. Pojawia się tu pytanie o to, jak można było utrzymać takie stanowisko w sytuacji, gdy historia Romów skrzyżowała się z historią „większościową” w centralnym punkcie dziejów Europy: w czasie zagłady. Gdy, inaczej mówiąc, Romowie przesunęli się z marginesu do centrum wydarzeń, których stali się istotną ofiarą.

---

<sup>159</sup> Ibid., 272.

<sup>160</sup> H. Van Baar, From “Time-Banditry” to the Challenge of Established Historiographies: Romani Contributions to Old and New Images of the Holocaust, [w:] M. Stewart, M. Rövid (red.) *Multidisciplinary Approaches to Romani Studies*, Central European University Press, Budapest 2010.

<sup>161</sup> M. Stewart, The Other Genocide, [w:] M. Stewart, M. Rövid (red.) *Multidisciplinary Approaches to Romani Studies*, Central European University Press, Budapest 2010. s. 173.

Jednakże milczenie wokół losów Romów w czasie II wojny światowej wygląda paradoksalnie tylko na tle współczesnego zalewu literatury i narracji wojenno-holokaustowych. W rzeczywistości uznanie, że „tragedia wojenna” miała swój rdzeń okropności, wydarzenie bez precedensu, które radykalnie i odmieniło postrzeganie historii – Holokaust – zajęło dość dużo czasu. Można zatem powiedzieć, że los Romów nie był dyskutowany w ramach dyskursu Holokaustu z tego przede wszystkim powodu, że sam ów dyskurs musiał wprawdzie zostać skonstruowany, tak aby w jego ramach można było ukazać szczególny charakter popełnionego w czasie II wojny światowej ludobójstwa, które w okresie bezpośrednio powojennym było rozmywane za pomocą generalizujących pojęć w rodzaju „zbrodni przeciwko ludzkości” czy „niehumanitarnych czynów jakie człowiek uczynił człowiekowi”<sup>162</sup>. Gdy zaś dyskurs Holokaustu już się rozwinął, stał się opisem cierpienia Żydów i tylko Żydów – uznanego za jedyne w swoim rodzaju, bezprecedensowe i nieporównywalne z żadnym innym cierpieniem. Romowie, jak pisze Katalin Katz<sup>163</sup>, nie zostali więc „uprawnieni do włączenia ich własnej opowieści do hegemonicznej pamięci Holokaustu, który jest traktowany przede wszystkim jako opowieść o Żydach jako ofiarach i Niemcach jako prześladowcach”, a inne jego aspekty uważane są za zjawiska marginalne.

W takiej sytuacji część romskich działaczy i intelektualistów wybrała strategię walki o uznanie Romów za ofiary Holokaustu w tym samym sensie, w jakim byli nimi Żydzi, część natomiast poszukuje dla opisu romskiej tragedii innego języka, bądź z powodów politycznych – aby uniknąć ewentualnych konfliktów z niektórymi organizacjami żydowskimi, bądź też dlatego, że sposób, w jaki romska historia jest przez Romów dyskutowana, powinien być ich zdaniem specyficznie romski i intelektualnie niezależny od innych wizji historii.

Jedną z przyczyn, które określiły ramy konfliktu między romskimi aktywistami a zwolennikami wyjątkowości zagłady Żydów było to, że rozwój romskiego ruchu politycznego i jego projektów tożsamościowych zbiegł się w czasie z globalizacją dyskursu Holokaustu z jednej strony, z drugiej zaś – z mającym miejsce w latach 1970-tych wzrostem znaczenia doświadczenia Holocaustu dla tożsamości żydowskich, zwłaszcza jeśli idzie o Żydów amerykańskich i, częściowo, izraelskich<sup>164</sup>. Poszukując języka dla swoich doświadczeń romscy aktywiści trafiali więc z konieczności na dyskurs Holokaustu, który w latach 70-tych ubiegłego

---

<sup>162</sup> A. S. Rosenbaum, Introduction to the First Edition, [w:] W: A. S. Rosenbaum (red.) *Is the Holocaust Unique? Perspectives on Contemporary Genocide*, Westview Press, Boulder, 2001, s. 3.

<sup>163</sup> Katz, *Story, History and Memory...*, s. 71-72.

<sup>164</sup> Van Baar, *The European Roma...*, s. 300; P. Novick, *The Holocaust and Collective Memory. The American Experience*, Bloomsbury, London 2001.

wieku służył już jako paradygmatyczny język opisu wszelkich aktów ludobójstwa, a jednocześnie, używając tego języka i przedstawiając się jako ofiary właśnie tego Holokaustu, o identycznym statusie, jak ofiary żydowskie, Romowie spotykali się z odrzuceniem ze strony niektórych badaczy i instytucji zajmujących się upamiętnianiem Holokaustu.

W kontekście powyższych stwierdzeń interesująco przedstawiają się wyniki dokonanej przez Amy Sodaro analizy sposobu, w jaki US Holocaust Memorial Museum w Waszyngtonie przedstawia los Romów w czasie II wojny światowej. Pomimo pluralistycznego w założeniu charakteru Muzeum, wielu członków jego Rady wyrażało sprzeciw wobec włączenia ich cierpień w narrację Holokaustu<sup>165</sup>. Romowie musieli więc długo upominać się o swoje miejsce w muzealnej ekspozycji, a kiedy wreszcie je wywalczyli, wówczas okazało się, że muszą zająć przypisaną im pozycję w hierarchii ofiar. Według Sodaro, oficjalna ideologia Muzeum opiera się na tezie, że były wprawdzie inne (nie żydowskie) ofiary nazistowskiego terroru, ale jedynie Żydzi byli ofiarami Holokaustu. Zgodnie z tą tezą, Romowie nie są wspominani np. przy okazji prezentacji dokumentów dotyczących nazistowskich ustaw rasowych, które określiły również ich los. Zajmują miejsce w sekcji poświęconej „innym ofiarom”, w której można się dowiedzieć, że „nigdy nie wprowadzono na szerszą skalę antycygańskiej polityki”<sup>166</sup>.

W konsekwencji, muzealna „hierarchia ofiar lokuje Żydów w centrum”, zaś poprzez zgrupowanie wszystkich innych ofiar razem i umieszczenie ich na peryferiach, niuanse i złożoność nazistowskich prześladowań poszczególnych grup ofiar zostaje uproszczona, podkreślona jest zaś jedynie różnica między doświadczeniem Żydów a tym, które stało się udziałem wszystkich innych”<sup>167</sup>. Dla instytucji, która ma przekazywać „lekcję Holokaustu w sposób uniwersalny i ponadczasowy” jest to tendencja niebezpieczna: „jeśli nic nie równa się Holokaustowi Żydów, nawet los tych, którzy cierpieli razem z Żydami, wówczas jego uniwersalna wymowa może łatwo zostać zagubiona”<sup>168</sup>.

Można zatem sądzić, że wysiłki romskich aktywistów zmierzają między innymi w kierunku zmiany tego stanu rzeczy i skonstruowania wspólnoty pamięci Holokaustu, w której zagłada Romów byłaby godnie reprezentowana. Polityka pamięci romskich działaczy zorientowana jest na przesunięcie wspomnienia ich tragedii do centrum paradygmatycznej narracji masowej zbrodni. Jednakże należy tu wspomnieć o dwóch przynajmniej wątpliwych kwestiach. Jedną z

---

<sup>165</sup> A. Sodaro, *Whose Holocaust? The Struggle for Romany Inclusion in the United States Holocaust Memorial Museum*, „The International Journal of the Inclusive Museum”, 2008, Vol. 1, No. 4, s. 29.

<sup>166</sup> Ibid., s. 32.

<sup>167</sup> Ibid., s. 33.

<sup>168</sup> Ibidem.

nich jest zagadnienie „dołączenia” Romów do Żydów i potraktowania ich razem jako jedynych ofiar Holokaustu, co – zdaniem Dana Stone’a<sup>169</sup> – jest reprodukcją „ekskluzywnego” podejścia widocznego w pracach tych, którzy odmawiają Romom takiego statusu. Kwestia druga to możliwość zatracenia „własnej perspektywy” historycznej poprzez wpisanie losu własnej grupy

\* \* \*

Prawne i polityczne wysiłki aby być uznanym za naród – ofiarę Zagłady muszą być wsparte działaniami na poziomie społecznym i kulturowym, które z jednej strony będą legitymizowały te wysiłki, z drugiej zaś będą kładły podwaliny tożsamości narodowej. Jeśli przyjmiemy wizję narodu jako „wspólnoty wyobrażonej”<sup>170</sup>, musimy też przyjąć, że jednym z najistotniejszych elementów procesu „wyobrażania” jest konstrukcja powszechnie podzielanej tradycji. Słowo „konstrukcja” nie oznacza tu oczywiście fałszowania historii. Oznacza ono standaryzację symbolicznych znaczeń przeszłych wydarzeń historycznych i przedstawienie ich ciągu jako reprezentacji szczególnej logiki, która uformowała przeszłość grupy, wywiera wpływ na jej teraźniejszość i będzie kształtować jej przyszłość.

Ta skonstruowana wizja historii, która dla ludzi, którzy ją akceptują, jest historią jako taką, pełni rozmaite funkcje. Przede wszystkim jest ona czynnikiem unifikującym (a czasem nawet wytwarzającym) pamięć zbiorową grupy, a tym samym wzmacniającym tożsamość grupową. Poza tym przedstawia ona grupę jako posiadającą historię, która jest jej zbiorowym doświadczeniem i żyje w jej zbiorowej pamięci. Tym samym odróżnia ona daną grupę od rozmaitych „ludów bez historii.” Aby historia grupy mogła pełnić owe funkcje musi być konstruowana wokół wydarzeń o wielkiej wadze, posiadających uniwersalne znaczenie. W przypadku romskiego procesu narodotwórczego takim wydarzeniem jest zagłada Romów zamierzona przez nazistów i częściowo zrealizowana w czasie II Wojny Światowej. Przedstawianie zbrodniczych dążeń nazistów jako wymierzonych we wszystkich Romów z tego powodu, że byli Romami, pozwala na wytworzenie ponadgrupowej tożsamości współczesnych Romów jako potomków tych, którzy byli skazani na unicestwienie.

Aczkolwiek istnieje wiele podobieństw pomiędzy sposobem, w jaki Żydzi postrzegają Holokaust i sposobem postrzegania przez romskie elity tragedii Romów, to jednak funkcje tych percepcji różnią się dość istotnie. Romowie nie potrzebują podkreślać swojej odrębności

---

<sup>169</sup> D. Stone, *Constructing the Holocaust. A Study in Historiography*, Valentine Mitchell, London 2003.

<sup>170</sup> B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1991.

poprzez odwołanie do czasu zagłady: są wystarczająco odrębni pomimo przymusowej asymilacji w przeszłości i współczesnych tendencji asymilacyjnych wśród niektórych grup romskich. Tym, czego potrzebują jest raczej podkreślenie szczególnego charakteru tej odrębności (jako odrębnego narodu) i prawa do bycia odrębną grupą w ten właśnie sposób.

Tożsamość Romów jako narodu politycznego została wytworzona (przynajmniej na poziomie dyskursu elit). Ten szczególny naród nie posiada jednak ani jednego kawałka ziemi, nad którym mogłaby powiewać jego flaga, nie jest też politycznie niezależny. Flaga, zgodnie z ogólnym ujęciem George'a Schöpflina<sup>171</sup>, jest więc dla Romów symbolem należącym do „mitu terytorium” i namiastką realnej przestrzeni, związaną z terenem symbolicznym: z przestrzenią wynalezionej tradycji. Tradycja ta jest obecnie wytwarzana i jest to proces napotykaający silną opozycję tak wewnątrz społeczności romskiej, jak i poza nią. Poszukiwanie historycznych fundamentów romskiej tożsamości oznacza więc konflikt z innymi tradycjami. Jest to jednak konflikt, w którym konstytuować się będzie romska podmiotowość polityczna, zaś istotnym czynnikiem jej tworzenia będzie sfera symboliczna, obejmująca także, a może przede wszystkim, domenę pamięci.

---

<sup>171</sup> G. Schöpflin, *The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths*, [w:] G. Hosking, G. Schöpflin (red.) *Myths and Nationhood*, Hurst & Company, London 1997, s. 29.