

Sławomir KAPRALSKI

MILCZENIE – PAMIĘĆ – TOŻSAMOŚĆ Fantazmat „Cygana” i ambiwalencja nowoczesności

Wykluczeni z historii rozumianej jako konkurencja między legitymizującymi strategiami państw narodowych, Romowie zostali przez etnografów umieszczeni w „wiecznym teraz”, w czasie innym niż ten, w którym „my” żyjemy. Etnograficzne podejście do Romów operuje w „allochronicznym dyskursie”, będącym badaniem „innych ludzi w innym czasie”. Ów dyskurs nie tylko odpowiada za odebranie Romom prawa do posiadania swej własnej historii, lecz również przyczynia się do postrzegania ich jako żyjących wprawdzie „tu i teraz”, lecz reprezentujących w gruncie rzeczy przeszłość – jakieś poprzednie stadium rozwojowe.

Romowie należą do najbardziej zmitologizowanych grup, tak w dyskursie potocznym, jak i naukowym. Mitologizacja ta dotyczy również specyfiki romskiej pamięci i postrzegania historii. W niniejszym artykule przedstawiam interpretację procesu mitologizacji Romów jako nadawania im roli „znaczącego Innego” europejskiej nowoczesności: w wyniku tego procesu realni Romowie zostają zastąpieni przez fantazmat „Cygana”, w którym kondensują się lęki i wyparte pragnienia człowieka ery nowoczesnej.

Intencją artykułu jest dekonstrukcja często jeszcze spotykanego w literaturze pytania, dlaczego Romowie milczą o swojej historii – pytania zakładającego, że milczenie oznacza niepamięć. Chciałbym tego dokonać poprzez zastąpienie go innym pytaniem, a mianowicie: Dlaczego tak „się uważa”? Dlaczego do niedawna w dyskursie naukowym Romowie byli uznawani za lud bez historii, żyjący w „wiecznym teraz” i niedbający ani o przeszłość, ani o przyszłość? Oczywiście odpowiedź na to pytanie rzucić może światło raczej na dysponentów dyskursu aniżeli na samych Romów, niemniej jednak próbując jej udzielić, będę też odnosił się do tego, jak w rzeczywistości uobecnia się w romskich społecznościach relacja między pamięcią a zapomnieniem i co właściwie oznacza romskie milczenie o przeszłości, gdy faktycznie mamy z nim do czynienia¹.

¹ Szerzej na ten temat zob. S. K a p r a l s k i, *Jak Romowie pamiętają?*, „Studia Romologica” 2(2009), s. 213-232; t e n ż e, *Naród z popiołów. Pamięć zagłady a tożsamość Romów*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.

MIT ROMÓW JAKO „LUDU BEZ HISTORII”

W dominujących do niedawna opisach etnograficznych społeczności romskie często prezentowane były jako grupy, których tożsamość wyraża się w ciągłym reprodukowaniu ponadczasowego idiomu kulturowego, żyjące w „wiecznym teraz”, nietroszczące się ani o przeszłość, ani o przyszłość i generalnie zachowujące milczenie odnośnie do przeszłych wydarzeń – bądź dlatego, że przeszłość, nawet własna, nie była dla nich czymś wartym zainteresowania, bądź też z powodu specyficznych wymogów romskiej kultury. Milczenie to traktowano jako pochodną sytuacji ludu nieposiadającego historii i pamięci, podtrzymującego swoją tożsamość poprzez odwołanie do stałych wartości kulturowych, niezauważającego biegu czasu i niezmiennającego się wraz z nim.

Prowadziło to skądinąd sumiennych badaczy do stwierdzeń takich, jak: „Pamięć historyczna Cyganów jest zazwyczaj bardzo krótka (obejmuje nie więcej niż 3, 4 pokolenia)”². Przytoczone zdanie stanowi interesujący przykład tego, jak dalece ukryte założenia wpływają na interpretację wyników. Badania empiryczne wykazują bowiem, że taki horyzont czasowy jest zupełnie naturalny we wszystkich dzisiejszych społeczeństwach i charakteryzuje również jednostki od pokoleń poddawane edukacji, funkcjonujące w kulturze pisma i wśród upamiętnień przeszłości, za którymi stało państwo³. Romowie nie są więc żadnym wyjątkiem ani „przeżytkiem” reprezentującym swoisty stosunek do czasu i historii, a ich pamięć historyczna nie jest „bardzo krótka”, lecz taka, jak pamięć innych grup.

Podejście przypisujące Romom brak świadomości historycznej i milczenie na temat przeszłości coraz rzadziej występuje w literaturze naukowej, wciąż jeszcze pokutuje ono jednak w popularnych wyobrażeniach na temat Romów. Współcześnie przyjmuje się ponadto, że mówienie o „Romach jako takich” jest nieuprawnioną i często zideologizowaną generalizacją. W rzeczywistości mamy do czynienia z konglomeratem rozlicznych grup, których kultury, sposoby budowania tożsamości, a także historie i formy pamięci różnią się od siebie, choć mają też cechy wspólne⁴. W konsekwencji możemy powiedzieć, że nie jest prawdą, jakoby wszyscy Romowie milczeli o swojej przeszłości. Jeżeli zaś (niektórzy i niekiedy) milczą, nie oznacza to, że swojej przeszłości nie pamiętają. A jeśli (niektórzy) nie pamiętają, to nie dlatego, że tak nakazuje

² E. Marushiakova, V. Popov, *Holokaust, Porrajmos, Samudariyen... Tworzenie nowej mitologii narodowej*, tłum. S. Kapralski, „Studia Romologica” 3(2010), s. 88.

³ Por. B. Szačka, *Czas przeszły, pamięć, mit*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2006, s. 211.

⁴ Por. W. Williams, *In Search of the True Gypsy: From Enlightenment to Final Solution*, Frank Cass Publishers, London 1997, s. 6n.

ich kultura, lecz ze względu na specyfikę ich relacji z nieromskim otoczeniem i ich miejscem w nieromskim świecie.

Określenie Romów jako „ludu bez historii” więcej niż o Romach mówi zatem o tych, którzy takim określeniem się posługują, czyli o nie-Romach. Jak pisze Kate Trumpener, sposób, w jaki zwykliśmy myśleć o Romach, wytworzony został przez opozycję „bezczasowych «naturalnych» kultur, zamkniętych w sobie i zmieniających się tylko wtedy, gdy są niepokojone z zewnątrz, oraz rozwijających kulturę i narracje historyczne narodów, które świadomie idą poprzez dzieje w celu geograficznej i etnicznej samorealizacji”⁵. W epoce ukształtowanej przez retorykę nacjonalistyczną ludy, które nie roszczą sobie praw do terytorium i własnej tradycji pisanej, które nie mogą rościć sobie praw do posiadania historii lub po prostu tego nie robią, relegowane są do porządku natury, bez możliwości zabrania głosu w polityce”⁶.

Andrzej Mirga i Lech Mróz zauważają w związku z tym, że Romów wprowadzono do historii według reguł, które rządziły pisaniem historii w Europie, gdzie ujmowano je przez pryzmat terytorium, struktur państwowych i władzy, czyli kategorii, które we własnych dziejach Romów nie odgrywały znaczącej roli. W konsekwencji istniejące zapisy dziejów Romów są „historią odbitą w świadomości nie-Cyganów, w której sami Cyganie rzadko mówią własnym głosem”⁷. Historia ta „jest pisana przez nie-Cyganów i rekonstruowana ze śladów pozostawionych przez nie-Cyganów [...] Dlatego też Cyganie są bardziej przedmiotem [...] niż podmiotem tej historii”⁸.

Wykluczeni z historii rozumianej jako konkurencja między legitymizującymi strategiami państw narodowych, Romowie zostali przez etnografów umieszczeni w „wiecznym teraz”, w czasie innym niż ten, w którym „my” żyjemy. Używając określenia Johannes Fabiana, możemy zatem powiedzieć, że etnograficzne podejście do Romów operuje w „allochronicznym dyskursie”⁹, będącym badaniem „innych ludzi w innym czasie”¹⁰, które usuwa swój przedmiot „z teraźniejszości mówiącego/piszącego podmiotu”¹¹. Ów allochroniczny dyskurs nie tylko odpowiada za odebranie Romom prawa do posiadania swej własnej historii, lecz również przyczynia się do postrzegania ich

⁵ K. Trumpener, *The Time of the Gypsies: A „People without History” in the Narratives of the West*, „Critical Inquiry” 18(1992) nr 4, s. 884. Jeśli nie podano inaczej, tłumaczenie fragmentów prac obcojęzycznych – S.K.

⁶ Tamże.

⁷ A. Mirga, L. Mróz, *Cyganie. Odmiennność i nietolerancja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 32.

⁸ Tamże.

⁹ J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Columbia University Press, New York 1983, s. 143.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

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, badacze, którzy przedstawiają Romów jako niedbających o przeszłość, zmonopolizowali historię dla siebie i sklasyfikowali Romów jako lud ahistoryczny, „zimny” w terminologii Lévi-Straussa, bardziej czujący niż myślący¹².

W tradycyjnym sposobie uprawiania etnografii Romów wyraża się pewien uniwersalny mechanizm kulturowy, określony przez Zygmunta Baumaną jako „zróznicowana deprywacja historii”¹³. Mechanizm ten ma korzenie egzystencjalne i związany jest z faktem, że rozmaite formy naszego kolektywnego istnienia są kulturowo przetwarzane w elementy strategii unieśmiertniającej, pozwalającej przezwyciężyć lęk przed śmiercią. Tworzenie historii (tak w sensie sprawiania, że się ona „dzieje”, jak i spisywania owych dziejów) jako walka ze śmiercią nie polega jedynie na tym, że staramy się zapewnić naszej grupie jak najdłuższe trwanie poprzez zwiększanie jej władzy czy potęgi ekonomicznej oraz zapewnienie jej godnego miejsca na kartach historii pisanej. Często starania takie przyjmują również postać działań pozbawiających tego wszystkiego inne grupy. Jeśli ograniczymy się wyłącznie do kwestii pisania historii, to – za Baumanem – możemy powiedzieć, że z egzystencjalnego punktu widzenia walka o przyszłość grupy toczona jest na terytorium przeszłości, a jej cel stanowi pokazanie, że historia grupy własnej, w odróżnieniu od wszystkich innych, jest dłuższa i bogatsza, a tym samym grupa ta rokuje większe szanse na długą i pełną sukcesów przyszłość. Tworząc taką wizję przeszłości dla siebie, pozbawiamy zarazem innych prawa do posiadania porównywalnych wizji. Chodzi tu, mówiąc krótko, o konflikty typu „czyja historia lepsza?” – tak dobrze znane z epoki rozbudzonych nacjonalizmów.

Grupy, które z punktu widzenia europejskiej wizji narodu nie zasługiwały na to miano (wskutek nieposiadania własnego terytorium, braku wewnętrznej homogenizacji czy organizacji politycznej), określane były jako znajdujące się poza historią, jako „ludy bez historii”, a zatem niemające przed sobą przyszłości – skazane na roztopienie się w mocniejszych egzystencjalnie organizmach narodowych lub na zniknięcie ze sceny wydarzeń. Romowie stanowili jedną z grup, do których odnoszono ten sposób myślenia. „Pozbawiano” ich historii poprzez kontrolę źródeł, archiwów, produkcji narracji historycznych i procesów nadawania znaczenia przeszłym wydarzeniom, tym samym wyciszając

¹² Por. P. G a y y B l a s c o, *Evangelical Transformations of Forgetting and Remembering: The Politics of Gitano Life*, w: *Memory, Politics and Religion. The Past Meets the Present in Europe*, red. F. Pine, D. Kanef, H. Haukanes, Lit Verlag, Münster 2004, s. 255.

¹³ Z. B a u m a n, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, tłum. N. Leśniewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 69.

historyczną obecność Romów, tak jak miało to miejsce w przypadku ludów skolonizowanych¹⁴.

Eliminacja rromskiej historii dokonywała się również poprzez wymazywanie wzajemnych związków łączących Romów ze społeczeństwami, w których żyli. Twierdząc, że Romowie egzystują poza historią, w swoim własnym świecie, w gruncie rzeczy w ukryty sposób wymazujemy setki lat interakcji Romów ze społeczeństwami europejskimi. Członkowie owych społeczeństw bynajmniej nie zachowali czystego sumienia w tych interakcjach, w czym należy upatrywać przyczyny wymazywania ich z oficjalnych narracji historycznych¹⁵.

Można zatem powiedzieć, że Romowie dostarczają klasycznego przykładu ludu „niewidocznego” w historii i uprzedmiotowionego w narracji historycznej – zwłaszcza reprezentującej monocentryczny dyskurs większościowy, a zatem koncentrującej się na dziejach ujmowanych z punktu widzenia jakiegoś jednego ośrodka, najczęściej instytucji, kategorii społecznej lub grupy posiadającej władzę dekretowania, co pozostanie na kartach historii jako ważne. Romowie zatem nie tyle spontanicznie milczą (czy raczej do niedawna milczeli) na temat swojej historii, ile należą do grup, którym odebrano głos, czyli takich, które z rozmaitych powodów nie mogą wyrazić siebie poprzez społecznie dominujące struktury: język, kulturę symboliczną, systemy działania¹⁶.

PAMIĘĆ I ZAPOMNIENIE

Pamięć naznaczona jest ambiwalencją: funkcjonuje na przecięciu solipsyzmu i transcendencji granic indywidualnego doświadczenia. Nasze indywidualne wspomnienia, tak zwana pamięć autobiograficzna, są jedyne w swoim rodzaju i odróżniają nas od innych. Są one w nas ucieleśnione i nie mogą być przekazane innym tak, by stały się fragmentem ich autobiografii. Jednakże możemy je z innymi dzielić. „W momencie, gdy zostają zwerbalizowane w postaci narracji lub przedstawione w formie znaku wizualnego – pisze Aleida Assmann – wspomnienia jednostki stają się częścią intersubiektywnego systemu symbolicznego i [...] nie są już [...] [jej] wyłączną i nieprzekazywalną własnością. Poprzez zakodowanie ich w powszechnie dostępnym medium

¹⁴ Por. M.R. T r o u i l l o t, *Silencing the Past: Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston 1995, s. 26.

¹⁵ Por. E.R. W o l f, *Europe and the People Without History*, University of California Press, Berkeley 1982, s. 18.

¹⁶ Zob. E. A r d e n e r, *Belief and the Problem of Women*, w: *Perceiving Women*, red. S. Ardener, Malaby Press, London 1975.

języka mogą być wymieniane, dzielone, potwierdzane, poprawiane, dyskutowane, a nawet zawłaszczane”¹⁷.

Przytoczony fragment opisuje warunek przekształcenia pamięci indywidualnej w społeczną: jest nim obecność innych, z którymi możemy dzielić wspomnienia poprzez akty komunikacji, a te możliwe są dzięki językowi. W toku tego procesu pamięć indywidualna przestaje jednak być czymś z góry danym i niezmiennym. Staje się ona czymś negocjowanym w aktach komunikacji, a w związku z tym – choć nie wynika to bezpośrednio wypowiedzi cytowanej autorki – podlegającym zmianie. W tym kierunku zmierza interpretacja Richarda N. Lebowa, który twierdzi, że poprzez akty komunikacji z innymi pamięć jednostkowa nie tylko staje się przedmiotem komunikacji społecznej, lecz może również być poprzez taką komunikację wytwarzana. Innymi słowy, zdaniem Lebowa, pamiętamy to, o czym rozmawiamy z innymi według wzorów i reguł komunikacyjnych funkcjonujących w czasie, w którym komunikacja się odbywa. W tym sensie warunek możliwości pamięci stanowi jej społeczny charakter, czyli struktura komunikacyjna, dzięki której można zogniskować uwagę indywidualną na istotnych z punktu widzenia danej struktury komunikacyjnej przeszłych wydarzeniach i uobecnić je w teraźniejszości w taki sposób, jakiego ta struktura wymaga¹⁸.

Wskutek tego procesu nasze indywidualne wspomnienia tracą walor bezpośredniości; jak pisze Marc Augé, dzieje się z nimi to, co często spotyka nasze wspomnienia z dzieciństwa, które „bardzo szybko zostają [...] przekształcone przez opowiadania, które się do nich odnoszą”¹⁹. Tym samym doświadczenie przeszłości podlega formowaniu przez język, za pomocą którego je komunikujemy, a ten ma swoje reguły – od nas niezależne. Dzięki temu pamięć indywidualna zastępowana jest przez pamięć „socjobiograficzną”²⁰, będącą rezultatem socjalizacji we „wspólnotach mnemonicznych”²¹, w których z jednej strony włączamy do naszych wspomnień to, czego nie doświadczyliśmy jako jednostki, z drugiej zaś – nasze własne doświadczenia zostają zapośredniczone i ulegają modyfikacji przez narracje, w których są komunikowane.

¹⁷ A. A s s m a n n, *Transformations between History and Memory*, „Social Research” 75(2008) nr 1, s. 50.

¹⁸ Por. R.N. L e b o w, *The Memory of Politics in Postwar Europe*, w: *The Politics of Memory in Postwar Europe*, red. R.N. Lebow, W. Kansteiner, C. Fogu, Duke University Press, Durham 2006, s. 8.

¹⁹ M. A u g é, *Formy zapomnienia*, tłum. A. Turczyn, Universitas, Kraków 2009, s. 29.

²⁰ E. Z e r u b a v e l, *Mindscales: An Invitation to Cognitive Sociology*, Harvard University Press, Cambridge 1999, s. 91.

²¹ M.G. C a t t e l l, J.J. C l i m o, *Introduction. Meaning in Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, w: *Social Memory and History: Anthropological Perspectives*, red. J.J. Climo, M.G. Cattell, Altamira Press, Walnut Creek 2002, s. 35.

Pamięć społeczna jednostek, „czas przeszły przeżywany w relacji do innych ludzi”²², jest efemeryczna. By stała się pamięcią zbiorową, długotrwałym atrybutem zbiorowości, który może być przekazywany z pokolenia na pokolenie, musi zostać uprzedmiotowiona w trwałej i zinstytucjonalizowanej strukturze komunikacyjnej i zorganizowana przez funkcjonujące w tej zbiorowości narracje, media, instytucje edukacyjne, miejsca pamięci i pomniki oraz rytuały upamiętniające²³. Innymi słowy, pamięć indywidualna staje się pamięcią społeczną dzięki komunikacji, pamięć społeczna zaś przekształca się w zbiorową pamięć grupy dzięki ramom kulturowym, mającym władzę utrwalania pewnych struktur komunikacyjnych (a także osłabiania innych), nadających sens przeszłości oraz organizujących nasze myśli i emocje z nią związane²⁴.

Tak rozumiana pamięć zbiorowa wytwarzana jest w tym, co William H. Sewell określa jako „domeny skoncentrowanych praktyk kulturowych”²⁵. Tworzą je instytucje, których zadanie polega na wymuszaniu spójności społecznej i „organizacji różnicy”, czyli autorytatywnym definiowaniu tego, kim jesteśmy w odróżnieniu od innych i jakie elementy kulturowe są „nasze”, a jakie nie. W domenach tych dokonuje się hierarchizacja praktyk kulturowych i ich wytworów, poprzez którą elementy niezgodne z usankcjonowanymi w danym społeczeństwie idealami zostają zmarginalizowane, wykluczone, podporządkowane dominującym wzorom myślenia i działania lub nawet uznane za nielegalne. Procesy te obejmują również formy pamięci istniejące w społeczeństwie. Niektóre z nich są zadekretowane jako oficjalne i propagowane przez instytucje polityczne, naukowe, edukacyjne i kulturalne jako dziedzictwo historyczne jednoczące społeczność. Inne z kolei zostają wykluczone z obszaru publicznego.

Ma to istotne znaczenie dla pojęcia „dzielenia pamięci”. Warto sobie uświadomić, że dzieląc z kimś pamięć, oddzielamy się tym samym od innych, którzy nie są członkami naszej wspólnoty mnemoniczej. Dzielenie pamięci oznacza powstawanie podziałów społecznych, będących funkcją stosunków władzy. Integracja wokół naszych wspomnień może oznaczać wykluczenie wspomnień innych – co często umyka uwadze badaczy pamięci, koncentrujących się na integracyjnej funkcji pamięci zbiorowej.

²² B.A. M i s z t a l, *Theories of Social Remembering*, Open University Press, Maidenhead 2003, s. 6.

²³ Por. A s s m a n n, dz. cyt., s. 55n.

²⁴ Por. J.R. G i l l i s, *Memory and Identity: The History of a Relationship*, w: *Commemorations: The Politics of National Identity*, red. J. R. Gillis, Princeton University Press, Princeton 1994, s. 14; por. też: I. I r w i n - Z a r e c k a, *Frames of Remembrance: The Dynamics of Collective Memory*, Transaction Publishers, New Brunswick 1994, s. 4n.

²⁵ W.H. S e w e l l, Jr., *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*, The University of Chicago Press, Chicago 2005, s. 172.

Jako przykład może tu służyć kontrola nauczania historii. „Państwa czy mniejszości narodowe, za którymi stały ich państwa – pisze Andrzej Mirga – dysponowały możliwościami uczenia własnej historii, a tym samym kształtowania pamięci historycznej. Romowie nigdy takiej szansy nie mieli; nie dysponowali własnym etnicznym szkolnictwem jak inne mniejszości narodowe, a w szkołach, do których ewentualnie uczęszczali, uczyli się historii dominującej społeczności, nie zaś własnej”²⁶. Trzeba też dodać, że proces budowania wspólnoty pamięci obejmującej również pamięci romskie byłby w wielu krajach bardzo utrudniony przez to, że właśnie ich społeczeństwa były w dużej mierze odpowiedzialne za prześladowania, jakie spotkały Romów. Proces taki wymagałby zatem daleko idącej rewizji pamięci zbiorowej, czemu skutecznie przeciwstawiały się domeny praktyk kulturowych działających na rzecz dyskryminacji romskiej historii i wykluczenia ich wspomnień z dziedzictwa przeszłości.

Przedstawiona tu triada: pamięć indywidualna–pamięć społeczna–pamięć zbiorowa może być interpretowana jako synteza dwóch genealogii. Pierwsza z nich, zgodna z zasadą „dystrybucji energii”, prowadzi od pamięci indywidualnej, poprzez społeczną, do zbiorowej. Wspomnienia jednostek, jedynych bytów, które w rzeczywistym sensie pamiętają, dostarczają materii innym formom pamięci i wprawiają w ruch – poprzez komunikację – proces budowy intersubiektywnych form pamięci. Druga genealogia, zgodna z zasadą kontroli informacji, prowadzi od pamięci zbiorowej, poprzez społeczną, do indywidualnej. Kulturowe ramy pamięci zbiorowej instytucjonalizują i utrwalają pewne formy komunikacji właściwe pamięci społecznej, marginalizując inne, a tym samym wpływają na to, które z indywidualnych wspomnień będą miały szansę stać się przedmiotem rozmowy i jaki przybiorą w niej kształt.

W przypadku obu tych genealogii pamięć jest przeciwieństwem milczenia: indywidualne wspomnienia niebędące przedmiotem komunikacji, na przykład z powodu braku odpowiedniego dla nich języka, giną wraz z ich nosicielami, a to, o czym się mówi poza istniejącymi ramami kulturowymi, może zostać najwyżej marginesem głównego nurtu pamięci zbiorowej, z biegiem czasu wyciszonym i pogrążającym się w zapomnieniu. Z drugiej jednak strony zapomnienie jest integralnym elementem budowania pamięci: nie można pamiętać wszystkiego, o czym boleśnie przekonał się bohater opowiadania Jorge Luisa Borgesa²⁷, gdyż przeszłość nie miałaby wówczas sensu. „Aby pamięć miała znaczenie – pisze David Lowenthal – musimy zapomnieć większość

²⁶ A. M i r g a, *O godne miejsce wśród ofiar. Holokaust i eksterminacja Romów w okresie II wojny światowej*, w: *Dlaczego należy uczyć o Holokauście*, red. J. Ambrosewicz-Jacobs, L. Hońdo, Uniwersytet Jagielloński–Instytut Europeistyki, Kraków 2005, s. 91.

²⁷ Zob. J.L. B o r g e s, *Pamiętliwy Funes*, tłum. S. Zembrzuski, w: tenże, *Fikcje*, tłum. T. Piekarec i in., PIW, Warszawa 1972, s. 91-99.

tego, co widzieliśmy. [...] Tylko zapomnienie umożliwia nam klasyfikowanie i porządkowanie chaosu”²⁸. Pamięć i zapomnienie są zatem dwiema stronami tego samego procesu, a to, co pamiętamy, stanowi w dużej mierze rezultat zapomnienia, które – jak pisze Marc Augé – „kształtuje wspomnienia, jak morze formuje linie nadbrzeża”²⁹.

Zarówno Lowenthal, jak i Augé słusznie wprawdzie podkreślają, że zapomnienie stanowi integralny fragment pamięci, nie doceniają jednak roli władzy, przymusu, lub wręcz przemocy w procesie zapominania, który jawi im się jako spontaniczny i rozgrywający się zasadniczo w wymiarze poznawczym. Tymczasem zapomnienie, podobnie jak pamięć, jest zawsze rezultatem antagonizmu społecznego, konstelacji interesów i asymetrycznych relacji władzy. Wskutek splotu tych czynników romskie dzieje, jak również dyskursy i praktyki romskiej pamięci, zostały „zapomniane” – to znaczy uciszone i wymazane w toku różnicującego pozbawiania mniejszości jej historii, a następnie „zapomnienie” to przypisano Romom jako cechę, która miałaby charakteryzować ich stosunek do przeszłości.

Taka „dyskryminacja historyczna”³⁰ prowadzi do marginalizacji romskiej historii. Nieobecność w niej romskiego głosu może być zatem traktowana jako element marginalizacji społecznej Romów, a także jako swojego rodzaju uzasadnienie stosowanych wobec nich praktyk dyskryminacyjnych. Jak pisze Katalin Katz, gdy istnieje jakiś powiązany z instytucjami władzy i wytwarzania wiedzy „centralny ośrodek”, który formułuje dominujące postaci pamięci historycznej, wówczas „status narracji, jej prawomocność i możliwości ekspresyjne zależą od pozycji społecznej narratora”³¹. Nie znaczy to jednak, że Romowie nie dysponują pamięcią historyczną. Mają jedynie większe trudności z jej wytworzenia, a pomadto przejawia się ona w innych nieco formach, niż pamięć społeczności niemających ograniczeń w dostępie do edukacji i środków produkcji wiedzy. Jak pokazuje podany przez Andrzeja Mirgę przykład jego własnych wspomnień z dzieciństwa, pamięć – w tym pamięć ofiar – dotycząca tragicznego czasu wojny, była przekazywana w romskich rodzinach. Była to jednak pamięć jednostkowa, która „nie znajdowała uogólniającej formuły w refleksji na temat losów Romów w czasie wojny”³². Nie istniały więc

²⁸ D. L o w e n t h a l, *The Past Is A Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, s. 204n.

²⁹ A u g é, dz. cyt., s. 28.

³⁰ L.M. N i j a k o w s k i, *O pojęciu dyskryminacji historycznej*, w: *Obszary i formy wykluczenia etnicznego w Polsce. Mniejszości narodowe, imigranci, uchodźcy*, red. A. Jasińska-Kania, S. Łodziński, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 108.

³¹ K. K a t z, *Story, History and Memory: A Case Study of the Roma at the Komarom Camp in Hungary*, w: *The Roma – a Minority in Europe: Historical, Political and Social Perspectives*, red. R. Stauber, R. Vago, CEU Press, Budapest 2007, s. 71.

³² M i r g a, dz. cyt., s. 92.

„oficjalne”, zinstytucjonalizowane ramy pamięci, które nadawałyby formę rozproszonym, indywidualnym wspomnieniom i z których te ostanie mogłyby czerpać wzory.

GENEALOGIA PAMIĘCI I FANTAZMAT „CYGANA”

Zagadnienie, które w „memory studies” pojawia się jako ambiwalencja pamięci, ma głębszy, egzystencjalny wymiar. Warunkiem istnienia pamięci jest czas, którego upływ stwarza przeszłość, istniejącą w teraźniejszości w postaci wspomnienia. Dzięki temu pamięć jest – jak twierdził św. Augustyn – teraźniejszością przeszłości³³. Aby jednak czas „zaczął biec”, aby można było pamiętać przeszłość, konieczna jest transcendencja, wykroczenie poza samotność „ja”, konieczne jest uruchamiające czas spotkanie z tym, co inne. Barbara Skarga – zainspirowana poglądem Emmanuela Lévinasa, który twierdził, że samotność to nieobecność czasu – pisze o tym w następujący sposób: „Ja jest w sobie, w swej immanencji, w immanencji własnego świata. By zaczął biec czas, trzeba przekroczenia zamkniętego kręgu, nie immanencji lecz transcendencji, a to znaczy spotkania z innym. Inność musi się pojawić, gdyż dopiero wraz z nią wdiera się w nasze istnienie to, co będzie, co niespodziewane, co niewiadome. W spotkaniu rodzi się przyszłość”³⁴.

Krzysztof Michalski z kolei, interpretując myśl Fryderyka Nietzschego, zauważa że transcendencja oznacza dla autora *Niewczesnych rozważań* stanie się człowieka człowiekiem, a więc wyjście poza „radosną bezczasowość”³⁵ i utratę raju „beztroskiej, szczęśliwej, dziecinnej zabawy”³⁶, będącą warunkiem możliwości „ludzkiego, naznaczonego cierpieniem i przesytem, nostalgią i walką, życia”³⁷ i jego początkiem.

Warto zaznaczyć, że według Nietzschego to pamięć konstytuuje przeszłość, nie zaś odwrotnie: „to dopiero ludzkie życie, dzięki swej ograniczonej władzy pamiętania, wyprowadza *przeszłość* z mroku nieodróżnicowanej *chwili*”³⁸. Przeszłość jest tym, co pamiętamy, co warunkuje nasze możliwości, narzuca zobowiązania, obarcza popełnionymi winami. Jednocześnie z przeszłością

³³ Por. św. Augustyn, *Wyznania*, ks. XI, 20, tłum. Z Kubiak, Świat Książki, Warszawa 1999, s. 287; por. też: P. Ricoeur, *Pamięć, historia, zapomnienie*, tłum. J. Margański, Universitas, Kraków 2007, s. 470.

³⁴ B. Skarga, *Kwintet metafizyczny*, Universitas, Kraków 2005, s. 58.

³⁵ K. Michalski, *Plomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2007, s. 40.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 45n.

ludzkie życie wytwarza przyszłość, w której możliwości mogą zostać zrealizowane, zobowiązania wypełnione, a winy odkupione. Życie jest więc nigdy niezakończonym procesem ciągłego ustanawiania relacji między przeszłością a przyszłością, który staramy się zrozumieć w konfrontacji z doświadczaniem inności tego, co nowe i obce³⁹, i z przymusem kultury⁴⁰.

Jest to konfrontacja bolesna, rozgrywająca się poprzez dialektykę dominacji i podporządkowania (w odniesieniu do doświadczania inności) oraz przemoc i okrucieństwo (gdy chodzi o umożliwiający wspólne życie kulturowe kontrolowanie popędów). Dlatego pamiętanie jest reprodukcją przemocy, podobnie jak są nią instytucje, w których pamięć się osadza: „Nie obeszło się nigdy bez krwi, bez mąk, bez ofiar, gdy człowiek widział potrzebę stworzenia sobie pamięci”⁴¹. Stąd też pojawia się u Nietzschego postulat zapomnienia jako wyjścia z historyczności i powrotu „do utraconego raju dziecinnej zabawy”⁴², przy czym zarówno pamięć, jak i niepamięć są według niego jednakowo potrzebne „dla zdrowia jednostki, narodu i kultury”⁴³.

Inność, z którą spotkanie jest początkiem czasu, może przybierać różne formy. Może to być „niewiadome”, jak u Barbary Skargi, nowość i zewnętrzny przymus, jak u Nietzschego, czy też – jak u Lévinasa⁴⁴ – cierpienie i śmierć, doświadczenie których wywołuje spazm lęku i poczucie spotkania z Tajemnicą – jej awatarem jest zaś inny człowiek. Wszystkie te formy inności znajdują swój wspólny mianownik w figurze wyjścia, porzucenia, utraty. Figura ta otwiera nowe perspektywy, lecz jednocześnie budzi lęk. Pamięć jako sposób istnienia przeszłości jest podszyta lękiem, pamiętając, uświadamiamy sobie utratę tego, co pamiętamy, zdajemy sobie sprawę, że tego już tak naprawdę nie ma i że to samo będzie można za chwilę powiedzieć o momencie, w którym zdaliśmy sobie z tego sprawę.

Lęk przenikający pamięć, widoczny w filozoficznej nad nią refleksji, przynależy do kondycji człowieka epoki nowoczesnej, zmuszonego do wyjścia z tradycyjnej wspólnoty i skonfrontowanego z przyspieszonym i nieciągłym czasem nowoczesnego społeczeństwa, z otwartą przyszłością i otwartą przestrzenią społeczną, w której jednostki muszą się na nowo wobec siebie określać, już bez wsparcia tradycyjnych wyznaczników pozycji i przynależności. Nic zatem dziwnego, że główne trendy kulturowe nowoczesności na różne sposoby starały się tę kondycję interpretować, czyniąc przedmiotem namysłu

³⁹ Por. tamże, s. 53.

⁴⁰ Por. G. D e l e u z e, *Nietzsche i filozofia*, tłum. B. Banasiak, Spacja, Warszawa 1997, s. 142.

⁴¹ F. N i e t z s c h e, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 45.

⁴² M i c h a l s k i, dz. cyt., s. 43.

⁴³ F. N i e t z s c h e, *Niewczesne rozważania*, tłum. L. Staff, Mortkowicz, Warszawa 1912, s. 104.

⁴⁴ Zob. E. L é v i n a s, *Czas i to, co inne*, tłum. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

rozliczne formy doświadczenia inności, utraty bezpieczeństwa egzystencjalnego, nieciągłości czasu i niestabilności społeczeństwa. Interpretacje te miały drugie dno: poza wymiarem poznawczym kryła się w nich próba stawienia czoła lękom, które przyniosła ze sobą nowoczesność. Stąd też często uciekano się do nostalgicznej lub utopijnej krytyki nowoczesności, odwołującej się do rozmaitych wyidealizowanych alternatyw, lokowanych bądź w przeszłości, bądź też w przyszłości.

Jedną z takich krytycznych interpretacji nowoczesności znajdujemy w pismach Emila Ciorana, który „za kosmiczne nieszczęście dla człowieka”⁴⁵ uznał upadek w czas, „ową pierwotną katastrofę towarzyszącą stworzeniu, ów początek historii”⁴⁶. U podstaw tej krytyki leży lęk przed przyszłością – przekonanie, że otwarcie się człowieka na przyszłość prowadzi do deprecjacji teraźniejszości i instrumentalizacji ludzkiego życia jako narzędzia osiągnięcia zorientowanych w przyszłość celów cywilizacyjnych: „Prawdziwą trwogą i zgrozą napawało go to, że czas ustawicznie zwodzi człowieka nowymi celami do «osiągania», nie pozwalając mu trwać w teraźniejszości i smakować jej pełni. Ideałem było dla niego życie absolutnie bez celu”⁴⁷.

Ucieleśnieniem tego ideału byli dla Ciorana „Cyganie”. W jednym ze swoich aforyzmów pisał on o nich: „Autentycznie wybrany lud, Cyganie, nie biorą odpowiedzialności za żadne wydarzenia, żadną instytucję. Zatriumfowali nad ziemią dzięki swemu pragnieniu, by nic na niej nie stworzyć”⁴⁸. Cioran idealizuje zatem „Cyganów” jako przeciwieństwo nowoczesności – jako lud, który uchronił się przed historycznością i nie przyczynia się do powstania „raka toczącego Czas”⁴⁹, czyli dokonań, w których manifestuje się duch zachodniej nowoczesności. Parafrazując znaną wypowiedź Leopolda von Rankego o epokach historycznych, można powiedzieć, że według Ciorana „bycie wybranym” oznacza w przypadku „Cyganów” bezpośrednią relację z absolutem – relację, dzięki której ich wartość nie mierzy się ich wkładem w historię, lecz wyraża się w samej ich egzystencji⁵⁰. Tym samym „Cyganie” reprezentują alternatywę dla nowoczesności – inną formę „triumfu nad ziemią” niż czynienie jej sobie poddaną i przekształcanie zgodnie z nakazem etycznym, jak ma to miejsce w europejskiej nowoczesności. „Cyganie” nie stwarzają „wydarzeń”, ich egzystencja jest tym samym niehistoryczna i pozostaje w opozycji do naj-

⁴⁵ I. Kania, *Cioran, albo o anachronizmie mądrości*, w: E. Cioran, *Zły demiurg*, tłum. I. Kania, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 131.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ E.M. Cioran, *All Gall is Divided*, Arcade Publishing, New York 1999, s. 124.

⁴⁹ Tamże, s. 122.

⁵⁰ Por. L. von Ranke, *Über die Epochen der neueren Geschichte: Historisch-kritische Ausgabe*, red. T. Schieder, H. Berding, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München 1971, s. 60.

ważniejszych wartości europejskiej nowoczesności, tak jak „wieczne teraz”, w którym rzekomo żyją, pozostaje w opozycji do nowoczesnej nieciągłości między przeszłością, terażniejszością i przyszłością.

Jeśli tak jest, to spotkanie z ludźmi określanymi jako „Cyganie” wpisuje się w ambiwalencję opisywanego przez Bernharda Waldenfelsa doświadczenia obcości. Obcość bowiem „jawi się zarazem jako pokusa i zagrożenie”⁵¹. „Jest zagrożeniem, ponieważ obce stwarza konkurencję wobec własnego, może je pokonać; jest pokusą, ponieważ obce budzi do życia możliwości, które w mniejszym lub większym stopniu były wykluczone przez porządki własnego życia”⁵². W taki właśnie sposób, naznaczony jednocześnie niepokojem i podziwem, postrzega „Cyganów” Andrzej Stasiuk: „Gdy patrzę na ich marginalny żywot, powaga mojej «europejskości» zostaje radykalnie zakwestionowana”⁵³.

Takie zakwestionowanie oczywistości własnej kultury i spojrzenie na nią jako na jedną z wielu możliwości może prowadzić do krytycznej refleksji, częściej jednak wywołuje etnocentryczną reakcję – niepokój staje się zagrożeniem, a „obcy”, który je wywołał, zostaje zdeprecjonowany. Emil Cioran nie tylko idealizował „Cyganów”. W liście do brata z 5 stycznia 1976 roku tak wspomina swą podróż po Transylwanii: „Smutkiem napawała mnie wizyta w miejscach, gdzie prosperowali niegdyś Sasi [rumuńscy Niemcy], a które teraz zostały najebrane przez hinduskich Cyganów. Tak się zawsze toczy historia – *liegozul* [niecywilizowane barbarzyńskie pogańskie hordy, które najechały Europę] triumfują. Gobineau był być może największym prorokiem ubiegłego stulecia”⁵⁴.

Postawa Ciorana wobec „Cyganów” jest doskonałą ilustracją nowoczesnej ambiwalencji. Kultura nowoczesna z jednej strony idealizuje „Cyganów” jako tych, którzy się nowoczesności oparli, z drugiej zaś – właśnie dlatego – traktuje ich jako barbarzyńców. Warto zwrócić uwagę na logikę wykluczania, widoczną w cytowanej właśnie wypowiedzi Ciorana. „Cyganie” są przedstawieni jako zło przychodzące z zewnątrz („hinduscy Cyganie”, którzy „najechali” cywilizowaną Europę), jako obcy religijnie i cywilizacyjnie. Słowo „horda” wywodzi się historycznie od „Złotej Ordy” Czyngis Chana i związane jest z utożsamianiem „Cyganów” z Tatarami bądź Turkami, najeżdżającymi Europę. Niemieckie rozkazy policyjne z początków dwudziestego wieku używały

⁵¹ B. Waldenfels, *Topografia obcego. Studia z fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 42.

⁵² Tamże.

⁵³ A. Stasiuk, *Fado*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2006, s. 80.

⁵⁴ Cyt. za: V. Nicolae, H. Slavik, *Being „Gypsy”: The Worst Social Stigma in Romania*, European Roma Rights Centre 2003, <http://www.errc.org/article/being-a-gypsy-the-worst-social-stigma-in-romania/1385>.

tego słowa na oznaczenie każdej grupy romskiej, składającej się z więcej niż jednej rodziny⁵⁵. Odwołanie do Arthura de Gobineau wskazuje zaś na przekonanie o rasowych przyczynach odmienności „Cyganów”, która tym samym jest czymś nieusuwalnym i sprawia, że nie poddają się oni procesom akulturacji.

Spróbujmy teraz wyjaśnić ambiwalencję nowoczesnego wizerunku „Cygana”, odwołując się do terminologii Jacquesa Lacana, przetworzonej w tradycji teorii krytycznej. Punktem wyjścia niech będzie freudowskie pojęcie rozszczepienia, opisujące podstawową cechę ludzkiej podmiotowości – charakteryzujący ją „brak”, poczucie niepełności spowodowane nieobecnością jakiejś istotnej cechy osobowości. Podmiot charakteryzowany jest w terminologii Lacana jako rozszczepiony na „podmiot rozkoszy” (franc. *jouissance*) i „podmiot znaczącego”⁵⁶. „Podmiot znaczącego” powstaje w toku procesu socjalizacji, gdy podmiot wchodzi w intersubiektywną strukturę języka i jest przez nią określany. Inaczej mówiąc – gdy wewnętrzny świat podmiotu, jego „mówienie” (franc. *parole*), uzyskuje reprezentację w świecie konwencji społecznych, czyli w języku (franc. *langue*). Będący cechą podmiotu brak jest konsekwencją tego, że podmiot musi wyrażać się poprzez intersubiektywną sferę znaczeń, która jest wobec niego czymś zewnętrznym (innym) i w której istotne elementy konstytutywne podmiotu nie mogą znaleźć adekwatnej reprezentacji: nie można ich przetłumaczyć na język zrozumiały dla innych, pozostają więc „rzeczami”, które nie mogą przekształcić się w dostępne dla innych „przedmioty”⁵⁷. W refleksji nad pamięcią procesowi temu odpowiada przekształcanie pamięci indywidualnej w pamięć społeczną.

Rozszczepienie prowadzi do poczucia niepełności i ograniczenia egzystencji. Pojęcie to opisuje stojący przed podmiotem wybór „między byciem reprezentowanym przez język (i byciem częścią świata znaczenia) albo byciem po prostu”⁵⁸. „To «albo» świadczy o zasadniczej alienacji podmiotu, gdyż jeśli wybierze on znaczenie, porzuca bycie, a jeśli wybierze bycie, nie ma sposobu, aby o tym powiedzieć”⁵⁹.

Tym, co zostaje wykluczone w procesie reprezentacji, jest sfera nieświadomości, a przede wszystkim „pełnia bycia”, określana przez Lacana za pomocą trudno przekładalnego terminu „*jouissance*”, którego najbliższym odpowiedni-

⁵⁵ Por. J. P e r k i n s, *Continuity in Modern German History? The Treatment of the Gypsies, „Immigrants and Minorities”* 18(1999) nr 1, s. 68.

⁵⁶ Por. J. G l y n o s, Y. S t a v r a k a k i s, *Lacan and Political Subjectivity: Fantasy and Enjoyment in Psychoanalysis and Political Theory*, „Subjectivity” 2008, nr 24(1), s. 261.

⁵⁷ Por. M. P a l a c i o s, *Between Fantasy and Melancholia: Lack, Otherness, and Violence*, w: *Nationalism and the Body Politic: Psychoanalysis and the Rise of Ethnocentrism and Xenophobia*, red. L. Auestad, Karnac Books Ltd., London 2014, s. 235.

⁵⁸ Tamże, s. 234.

⁵⁹ Tamże.

kiem wydaje się „rozkosz”. Wykluczenie to prowadzi do nieadekwatnych reprezentacji nieświadomego – „symptomów”, jak również wywołuje pragnienie przywrócenia pełni, wyrażające się w pracy fantazji. Działanie fantazji polega na dążeniu do zamaskowania braku i rzutowania wewnętrznego rozszczepienia podmiotu na świat zewnętrzny. W jego rezultacie podmiot zyskuje złudne poczucie kompletności, które przejawia się w identyfikacji z ideologicznymi fikcjami dyskursu politycznego, z fantazmatami (takimi, jak „godne życie” czy „sprawiedliwe społeczeństwo”)⁶⁰. W języku refleksji nad pamięcią zjawisko to charakteryzuje przejście od pamięci społecznej do zbiorowej.

Jednakże identyfikacja z takimi „wzniosłymi obiektami ideologii”⁶¹ nie znosi rozszczepienia; zostaje ono jedynie przesunięte z wnętrza podmiotu w sferę relacji społecznych. Umożliwia to między innymi obarczenie odpowiedzialnością za charakteryzujące podmiot poczucie niepełności i braku kogoś, kto zgodnie z fantazmatyczną logiką uniemożliwia realizację pełni lub – bardziej psychologicznie – „kradnie” pełnię bycia podmiotu. Fantazmat „złodzieja rozkoszy” stanowi też projekcję tych cech podmiotu, które według niego powinny mu przysługiwać, a których mieć nie mogą, funkcjonując w sferze intersubiektywnej. Dlatego obraz jednostek i grup, którym przypisuje się odpowiedzialność za dysonans między ideałem a rzeczywistością, nie jest jednoznacznie negatywny. Przypisuje się im również cechy pozytywne, z tym że zgodnie z fantazmatyczną logiką weszli oni w ich posiadanie bezprawnie i nie zasługują na nie. Poza wszystkim, zostały one skradzione „nam”, jednostki te lub grupy cieszą się ich posiadaniem na nasz koszt.

Logika ta widoczna jest wyraźnie w rozlicznych ideologiach nacjonalistycznych, często posługujących się wyidealizowaną wizją przeszłości lub przyszłości narodu, w której naród był lub będzie szczęśliwy, a która została utracona lub nie może się ziszczyć z powodu kłosań złych „Innych”. To „Inni” pozbawiają naród jego szczęścia. Konkretnie wizje „Innych” zmieniają się w czasie i zależą od okoliczności oraz dostępnych zasobów kulturowych, z których są tworzone: mogą to być obcy okupanci, spiskowcy, pragnący władzy nad światem, zagraniczne ośrodki i ich lokalni współpracownicy lub imigranci, chcący zabrać nam pracę (lub żyć na nasz koszt czy napastować nasze kobiety)⁶².

Doskonałym przykładem działania logiki fantazmatu w sferze społecznej jest antysemityzm. Jego podstawowy chwyt „polega na przesunięciu i przekształceniu antagonizmu społecznego w antagonizm między zdrową tkan-

⁶⁰ Por. Glynos, Stavrakakis, dz. cyt., s. 261.

⁶¹ S. Žižek, *Wzniosły obiekt ideologii*, tłum. J. Bator, P. Dybel, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2001.

⁶² Por. Glynos, Stavrakakis, dz. cyt., s. 262.

ką ciała społecznego a Żydem jako siłą, która powoduje jego korupcję⁶³. Przesunięcie takie pozwala z jednej strony postrzegać społeczeństwo jako jedność, a więc symbolicznie usunąć realnie w nim istniejące, wewnętrzne antagonizmy, z drugiej zaś – przypisać fantazmatowi Żyda przeciwstawne cechy, będące odwzorowaniem antagonizmów usuniętych z fantazmatycznej wizji społeczeństwa jako homogenicznego podmiotu.

Taka sama logika działała w przypadku stereotypu „Cygana”. „Cygany” jest postrzegany jako „obcy”, nienależący do wspólnoty kulturowo-cywilizacyjnej, a więc też jako ktoś, z kim nie dzieli się pamięci. Obcość „Cygana” interpretowana jest w kategoriach cywilizacyjnych jako antymodernistyczny przeżytek, będący zarazem projekcją cech przypisywanych siłom przeciwstawiającym się procesom modernizacyjnym i ich symbolicznym przeniesieniem na grupę wykluczoną. „Cygany” jest więc zacofany, prymitywny, barbarzyński, brudny, niewykształcony, żyje w zamkniętym kręgu tradycji kieruje się zabobonami i przesadami, nie tworzy historii i nie pamięta przeszłości, oszukuje i jest leniwy, nie szanuje porządku społecznego i ma wrodzone skłonności przestępcze, a wszystko to sprawia, że nie poddaje się on modernizacji i stanowi przeszkodę na jej drodze. W ten sposób wewnętrzny antagonizm modernizującej się Europy został symbolicznie przekształcony w opozycję między nowoczesną Europą a zacofanym „Cyganiem”.

Wytworzony za pomocą przeniesienia i projekcji fantazmat „Cygana” stał się elementem mechanizmu „ofiar zastępczych”. Termin ten został wykorzystany przez Herberta Heussa w analizie antyromskiej polityki nowoczesnych państw (przede wszystkim Niemiec) jako pretekstu do edukacji całego społeczeństwa w zakresie wartości postoświeceniowych, takich jak produktywność czy szacunek dla porządku społecznego. „Polityka prawa i porządku, służąca podporządkowaniu «Cyganiom» nie była zorientowana przede wszystkim na Romów, lecz na członków większości, dla których «Cyganie» stanowili przykład tego, czego oni sami mogą oczekiwać, jeśli odmówią podporządkowania się przymusom płynącym ze strony nowoczesnego społeczeństwa⁶⁴.”

Mechanizm ofiar zastępczych pozwala znaleźć odpowiedź na pytanie, które często narzuca się badaczom romskiej historii: Dlaczego mianowicie działania skierowane w różnych okresach przeciwko Romom były tak intensywne i pochłaniały tak duże środki, skoro z racji swej liczebności, pozycji w społeczeństwie i sposobu życia Romowie nigdy obiektywnie nie stanowili żadnego zagrożenia ani dla porządku społecznego, ani też dla ekonomii? Ta

⁶³ Ž i ž e k, dz. cyt., s. 155.

⁶⁴ H. H e u s s, *Anti-Gypsyism Research: The Creation of a New Field of Study*, w: *Scholarship and the Gypsy Struggle: Commitment in Romani Studies*, red. T. Acton, University of Hertfordshire Press, Hatfield 2000, s. 58.

irracjonalna w gruncie rzeczy (i kosztowna) antyromska polityka nowoczesnych państwowych organizmów może zostać zrozumiana jako próba socjalizacji wszystkich, w której Romowie zostali wykorzystani jako odstrasżający przykład.

Działanie opisywanych tu mechanizmów można obserwować również w kontekście opóźnionej modernizacji społeczeństwa polskiego, której towarzyszył wzrost nastrojów antyromskich i akty agresji kierowanej przeciwko Romom. W Polsce lat dziewięćdziesiątych samo istnienie Romów służyło jako ostrzeżenie przed marginalizacją, która mogła stać się udziałem tych, którzy nie radzili sobie w warunkach społeczeństwa postkomunistycznego. Projektując własne lęki na Romów, nieromscy Polacy symbolicznie usuwali niebezpieczeństwo degradacji ekonomicznej poza granice swej własnej społeczności, wiążąc je ze specyficznymi cechami przypisywanymi Romom. Cechy te zostały przeciwstawione wartościom, które miały charakteryzować etnicznych Polaków i poprzez które ci ostatni chcieli być postrzegani, takich jak ciężka praca, odpowiedzialność, uczciwość, przystosowanie społeczne. Za pomocą mechanizmu ofiar zastępczych, stosowanego przez samych zagrożonych, nieromscy Polacy utwierdzali się w przekonaniu, że „takie rzeczy” (czyli degradacja społeczna i ekonomiczna) nie mogą się przytrafić „nam – porządnym ludziom”. „Takie rzeczy” przytrafiają się „im” – ludziom postrzeganym jako radykalnie odmienni od nas.

Z drugiej strony, w wizji „Cygana” charakterystycznej dla europejskiej nowoczesności pojawiają się elementy pozytywne, choć przedstawione w sposób, który tę pozytywność natychmiast podważa. „Cygana” w romantycznych, antymodernistycznych interpretacjach jest traktowany jako ucieleśnienie ideału wolności – „beztroskiej, prowokującej, destruktywnej alternatywy dla kultury zachodniej”⁶⁵. Dziecięca beztroska „Cygana” stanowi tu echo utraconego raj, zastąpionego przez świat oparty na przestrzeganiu norm i wykonywaniu obowiązków. Życie „Cygana” to zabawa bez odpowiedzialności, za którą jednak płaci całe społeczeństwo. W ten sposób „Cygana” jawi się w stereotypie jako „złodziej rozkoszy” – jako ktoś, kto bezprawnie korzysta z przyjemności, na które nie zasłużył, a które powinny przysługiwać ciężko pracującym, odpowiedzialnym członkom społeczeństwa.

„Cygana” potrafi też przetrwać w każdych warunkach – stereotyp ten stanowi projekcję lęków większości społecznej, związanych z zachwianiem pewności własnej egzystencji przez proces modernizacyjny. Oczywiście jest to związane z niższością cywilizacyjną „Cygana”, niższość ta ma jednak swoje zalety – o czym nostalgicznie wspominał Jerzy Ficowski. Pisząc o stosunku Romów do prześladowań, jakich doznali w czasie drugiej wojny światowej,

⁶⁵ Trum p e n e r, dz. cyt., s. 861.

zauważył on 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”⁶⁶.

Radość życia, instynkt przetrwania, biologiczna siła, egzystencja pozahistoryczna – ten katalog nietscheańskich cech skojarzony został w wypowiedzi Ficowskiego z brakiem pamięci, również przez Nietzschego idealizowanym jako oznaka oporu wobec tresury kulturowej. Przypisywanie Romom niepamięci, utożsamianej z milczeniem na temat własnej historii, jest więc figurą retoryczną wpisującą się w logikę fantazmatu „Cygana” jako opozycji nowoczesności. Świadczy o intymnym związku pamięci i nowoczesności: to proces modernizacji, w wyniku którego przeszłość, terażniejszość i przyszłość stały się radykalnie odrębnymi modalnościami czasu⁶⁷, uruchomił potrzebę pamięci jako odrębnej formy wiedzy i doświadczenia. Ci, którzy jak członkowie tradycyjnych wspólnot żyją w niezmiennej terażniejszości, nie mają pamięci, a mówiąc dokładniej – ich wiedza o terażniejszości jest zarazem wiedzą o tym, co było, i o tym, co będzie. Ich indywidualne wspomnienia są podzielane jako oczywistość przez współplemieńców i utrwalane prądawnymi instytucjami. Ich „bycie” jest tożsame z tegoż bycia kulturową reprezentacją.

Ten raj utracony człowieka ery nowoczesnej budzi w nim ambiwalentne uczucia. Z jednej strony jest przedmiotem pogardy jako stan bezrefleksyjnego zacofania, z drugiej natomiast – tęskni się do niego jako do tego, co bezpowrotnie utraciliśmy, wkraczając w nowoczesność i co nie mogło zostać wyrażone w kodzie kulturowym nowej epoki. Ambivalencja ta przeniesiona została na „Cygana” przez rozszczepiony podmiot nowoczesności, chcący przezwyciężyć to rozszczepienie poprzez identyfikację z „wzniosłym obiektem” nowoczesnej ideologii i projekcję własnych represjonowanych tęsknot i obaw na innych. Następnie zaś – choć to już inna historia – fantazmat „Cygana” posłużył jako podstawa ideologicznych uzasadnień ludobójstwa popełnionego na Romach, co ukazuje, jak nikłe są granice między genealogią nowoczesnego podmiotu, marginalizacją pamięci i zbrodnią.

⁶⁶ J. F i c o w s k i, *Demony cudzego strachu*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1986, s. 88.

⁶⁷ Por. N. L u h m a n n, *Observations on Modernity*, Stanford University Press, Stanford 1998, s. 3.