

Erica Lehrer

Materialny krewny: wspólnoty uwikłania w postkolonialnych, postholokaustowych polskich zbiorach etnograficznych^{*}

„Przedmioty, zatem, tworzą podmioty; podmioty tworzą przedmioty”.

Paul Basu, *The Inbetweenness of Things*¹

„Tragedia i poniewierka rzeczy dorównywała tragedii i poniewierce ludzi”.

Rachela Auerbach, *Lament Rzeczy Martwych*²

Wstęp

Współczesne muzea kultury narodowej — w szerokim rozumieniu obejmującym muzea etnograficzne, muzea ludowe, skanseny (muzea na wolnym powietrzu) i tym podobne placówki — są spadkobiercami rozmaitych zjawisk: kolonialnego

^{*} Przekład na podstawie: E. Lehrer, *Material kin: “Communities of implication” in postcolonial, post-holocaust Polish ethnographic collections*, [w:] *Across Anthropology: Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*, red. M. von Oswald, J. Tinius, Leuven 2020, s. 289–322. W znacznie krótszej formie omówienie głównej idei tego tekstu zostało opublikowane w następujących tekstach: E. Lehrer, *From „Heritage Communities” to „Communities of Implication”*, „Traces” lipiec 2018, <http://www.traces.polimi.it/2018/07/26/from-heritage-communities-to-communities-of-implication/> (dostęp: 15.05.2019); E. Lehrer, R. Sendyka, *Zróżnicowanie narodowego „my”*. *Kuratorskie marzenia*, Kraków 2019. Dziękuję Aaronowi Glassowi, Shelley Ruth Butler, Carze Krmpotich, Norze Landkammer, Wayne’owi Modestowi, Monice Patterson, Romie Sendyce, Jennifer Shannon, Jonasowi Tiniusowi, Margarecie von Oswald, Magdalenie Waligórskiej i Joannie Wawrzyniak — a także uczestnikom Museums and Public History Research Group na Uniwersytecie w Toronto — za ich komentarze do wcześniejszych szkiców.

¹ P. Basu, *The Inbetweenness of Things: Materializing Mediation and Movement Between Worlds*, London 2017, s. 4.

² R. Auerbach, *Lament Rzeczy Martwych*, „Przełom” 2, 1946, s. 6–8.

panowania i wyzysku, ruchów mocarstwo- i narodotwórczych, nowoczesności i industrializacji. Noszą znamię europejskich epistemologii opracowanych w celu zarządzania niepokojami (oraz ich usensownienia) związanymi z tożsamością i różnicą, zmianami społecznymi i kulturowymi oraz potrzebami polityki etniczno-narodowej. Dziedzictwo tych muzeów pod postacią kolekcji, kategoryzacji, ekspozycji i kierowania spojrzeniem widza nie tylko odzwierciedla, ale też nadal wpływa na relacje między grupami, pośrednicząc w odczuwaniu przez różne sytuowanych zwiedzających poczucia łączności lub dystansu wobec siebie tu i teraz.

Tego typu skoncentrowane na kulturze muzea proponują zwykle — często wyrażone w języku „dziedzictwa” — relacje między ludźmi a rzeczami mieszczące się na dwóch biegunach: relacji uniwersalistycznych/wolnego wyboru (gdzie każdy może uznać za swoje dziedzictwo przedmioty, z którymi czuje istotny związek) oraz relacji typu „descent-essentialist” („esencjalizującej pochodzenie”: przedmioty są tu rozumiane jako fizyczne manifestacje światopoglądu grup, które je stworzyły — tak zwana „kultura materialna”). Ten ostatni pogląd, oparty na pochodzeniu rzeczy i wyrażający się w przekonaniu, że przedmioty są w wyjątkowy sposób powiązane z ich „społecznościami źródłowymi”, może być politycznie postępowy dla grup próbujących odzyskać przedmioty usunięte z ich społeczności w okolicznościach kolonialnych. Jednak ramy te mogą również na nowo utrwaląć błędne kolonialne kategoryzacje ludzkich zbiorowości wraz z zakorzenionymi stereotypami na ich temat. Z kolei wcześniejsza, oparta na identyfikacji, perspektywa, jest ryzykowna, ponieważ ignoruje fakt, że ludzie zostali nierówno wpisani w bardziej lub mniej wybrane kulturowe, historyczne, polityczne i afektywne związki z przedmiotami.

Niedoskonałość tych muzealnych ram ujawnia coś, co nazwę „niezręcznymi przedmiotami”³ — noszą one ślady zapomnianych lub stłumionych historii społecznych, które zarówno naznaczają, jak i łączą wspólnoty w sposób rodzący pytania zarówno o „źródło”, jak i „dziedzictwo”. Nie są to niewinne kategorie. Przedmioty te odnoszą się do trwałych śladów przemocy międzygrupowej, niektóre zaś spośród nich utrzymują obecne epistemologie muzealne i strategie kuratorskie. W przemyśleniu tych kwestii pomagają nam w szczególności trzy rodzaje obiektów niezręcznie związanych z żydowskością w polskich kolekcjach etnograficznych. Chodzi o hybrydę, karykaturę i upamiętnienie. Rzeczy te wskazują na alternatywną

³ Zapożyczam i wykorzystuję termin „niezręczne przedmioty”, który powstał w ramach projektu badawczego *Awkward Objects of Genocide: The Holocaust and Vernacular Arts in and beyond Polish Ethnographic Museums* prowadzonego przez Romę Sendykę w ramach grantu Komisji Europejskiej Horizon 2020 TRACES: Transmitting Contentious Cultural Heritages with the Arts (umowa grantowa nr 693857), 2016–2019. Zob. również J. Tinius, *Awkward art and difficult heritage: Nazi collectors and postcolonial archives*, [w:] *An Anthropology of Contemporary Art: Practices, Markets and Collectors*, red. Th. Fillitz, P. van der Grijp, London 2018, s. 130–145, a w szczególności jego koncepcję traktowania dzieł sztuki jako „pryzmatów relacyjnych”, która w ciekawy sposób wzmacnia jeszcze pojęcie niezręczności.

konceptualizację — „wspólnoty uwikłania” — mogącą okazać się przydatną do sytuowania i interpretowania szeregu obiektów w rozmaitych muzealnych kontekstach. Proponuję dodanie tego terminu do rosnącego słownika koniecznego, by mówić o niezbędnej dekolonizacyjnej pracy społecznej i kulturalnej w zakresie zadośćuczynienia, naprawy, odzyskiwania i wyobrażania na nowo, wykraczającej poza kwestię zwrotu własności (choć jej nie zastępując) dominującą obecnie w światowym dyskursie⁴. Nowy język potrzebny jest zarówno do uchwycenia pełnego spektrum relacji i krzywd, do jakich obiekty muzealne nas odsyłają, jak też do opracowania zarówno politycznych, jak i kuratorskich strategii, które uczyniłyby te uwikłania widocznymi w przestrzeni muzeów.

Kolonialne rozmowy

Niedawne debaty na temat statusu pamiątek epoki kolonialnej w europejskich muzeach narodowych⁵ — choćby brązów z Beninu czy partenoińskich marmurów lorda Elgina — wyrosły na gruncie powojennych przeobrażeń wrażliwości moralnej i związanego z nimi dyskursu praw człowieka. Owe wrażliwość i dyskurs ukierunkowane są jednak wciąż na tożsamości osadzone w ramach narodowych. To one sprawiają, że roszczenia grupy do posiadania odrębnej tożsamości kulturowej (a więc potencjalnie narodowej) zostają wzmocnione przez możliwość wskazania na zbiór „naszych rzeczy” lub „kultury materialnej”. Narodowe muzea kultury za pewnik przyjęły koncepcje relacji człowiek–człowiek i człowiek–przedmiot uprzywilejowujące „ograniczonosc”, „jednorodność” i „kompletność” grup będących „właścicielami” swoich obiektów kulturowych. Wszystkie te pojęcia pomagają z kolei zdefiniować roszczenia dotyczące restytucji lub zachowania tego, co zaczęto nazywać „własnością kulturalną”⁶. Przekładają się też na kuratorską praktykę: osoby określane poprzez kulturę i posiadające przedmioty będące jej wyrazem, są prezentowane wspólnie z nimi jako logiczny i całkiem oczywisty zbiór.

Od kiedy zwrócono uwagę na krętość dróg, jakie przebyły obiekty, by trafić w końcu do kolekcji, „uniwersalistyczne” muzea zachodnioeuropejskie są coraz częściej przymuszane do publicznego uznania istnienia złożonych i różnorodnych

⁴ Gromadzenie praktyk i strategii jako odrębny proces (oddzielony od interpretacji lub kuratorskiej opieki nad tym, co już zostało zebrane) ma również konsekwencje dla pojęcia „wspólnoty uwikłania”, ponieważ sam akt zbierania materiałów może uwidocznić wcześniej niewidoczne wzajemne powiązania kulturowe i wzbudzać nowe pytania.

⁵ T. Hunt, H. Dorgerloh, N. Thomas, *Restitution report: Museum directors respond*, „The Art Newspaper”, 27.11.2018, <https://www.theartnewspaper.com/comment/restitution-report-museum-directors-respond> (dostęp: 15.05.2019).

⁶ E. Barkan, *Amending historical injustices: The restitution of cultural property — an overview*, [w:] *Claiming the Stones/Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*, red. E. Barkan, R. Bush, Los Angeles 2002, s. 16–46.

sensów oraz związanych z nimi relacji społecznych. Zgodnie z tym, czego można się było spodziewać, administracja i patroni hegemonicznych muzeów skłaniają się ku koncepcjom podtrzymującym *status quo*, czyli przechowywaniu i zarządzaniu kolekcjami w ich aktualnych siedzibach — niechętnie zaś przyjmują alternatywne pojęcia „pokrewieństwa” mogące podważyć relacje władzy. Muzealne elity skupiają się na tym, w jaki sposób obiekty pochodzące z zamorskich kolonii stały się własnością kulturalną, lub dziedzictwem, społeczności kolekcjonerów oraz muzeów i jak zostały w ten sposób włączone do — powiedzmy — brytyjskiego, francuskiego lub niemieckiego patrymonium na mocy dekad, a niekiedy całych wieków, kiedy to przedmioty te znajdowały się pod ich opieką (ICOM 2004). Choć taka „retencyjna” koncepcja nie jest pozbawiona wartości intelektualnej, to jednak opiera się na konserwatywnych argumentach przesłaniających nieetyczne często fakty związane z historią proveniencji muzealnych zbiorów. W gruncie rzeczy państwa europejskie podpisują się pod prawnymi zasadami własności — na przykład francuską zasadą „niezbywalności” — pozornie wykorzystywanymi obecnie w celu ochrony głównych ofiar postkolonialnego przemytu dóbr kultury, takich jak wiele krajów w Afryce⁷. Niemniej, rządy krajowe odmawiają stosowania tych zasad z mocą wsteczną, gwarantując sobie w ten sposób, że ich własne kolekcje, nawet te oparte częściowo na kolonialnej grabieży, pozostaną prawną własnością nowych (aktualnych) właścicieli⁸. Aby wyeliminować tę niesprawiedliwość, potrzebna jest prawna innowacja.

Idea „społeczności źródłowych” lub „ludzi, od których pochodzą kolekcje”⁹ stanowiła duży krok w postęпах nad debatą o dobrach kultury i dała mocne podstawy roszczeniom o powrót obiektów z muzeów w ich pierwotny kulturalny (i zazwyczaj geograficzny) kontekst. Termin ten odnosi się do niepodważalnego założenia, że przedmioty i kolekcje muzealne mogą stanowić zupełnie podstawowe rusztowanie pomagające utrzymać tożsamość i wspierające przetrwanie społeczności, które historycznie były marginalizowane, osaczane czy uciskane i którym skradziono znaczące obiekty. Jednak określenie „źródło” faworyzuje rozumienie tożsamości zorientowane na pochodzenie i grozi powielaniem historycznych klasyfikacji

⁷ Francuski kodeks dziedzictwa kulturowego i ogólny kodeks własności pracowników publicznych (CG3P) podtrzymuje „ogólną zasadę niezbywalności dóbr kultury będących własnością publiczną — podstawową zasadę prawodawstwa francuskich muzeów” — F. Sarr, B. Savoy, *The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics*, przeł. D.S. Burk, Paris 2018, s. 77. „Zasada niezbywalności” została pierwotnie sformułowana w celu ochrony mienia korony francuskiej, ale do dziś uniemożliwia osobom fizycznym i innym krajom wejście w posiadanie francuskich „dóbr publicznych” i zabytków.

⁸ „Francja ratyfikowała w 1997 r. konwencję UNESCO z 1970 r. dotyczącą nielegalnego wywozu dóbr kultury; ale ta nie obowiązuje wstecz” — *ibidem*, s. 21.

⁹ L. Peers, A.K. Brown, *Museums and Communities: A Routledge Reader*, London-New York 2003.

grup społecznych narzuconych przez instytucje kolonialne¹⁰. Naturalizuje również „uniwersalne” muzeum i jego reżim konserwatorski jako dany punkt końcowy dla obiektów niebędących już w codziennym użytku (w przeciwieństwie na przykład do naturalnego rozkładu, pochówku czy zniszczenia). Ponadto, choć posiada istotny potencjał dekolonizacyjny, pojęcie „społeczności źródłowych” znów wpisuje się w dominującą (i społecznie wykluczającą) zachodnią ideę „jednego przedmiotu, jednej kultury, jednego protoplasty”¹¹. Chociaż raport Sarr-Savoy *The Restitution of African Cultural Heritage* z 2018 roku, zamówiony przez francuskiego prezydenta Emmanuela Macrona, zwiastowany był jako przełomowy, restytucja jest wąskim rozwiązaniem przeoczącym mnóstwo dotkliwie kłopotliwych historycznych i współczesnych nieprawidłowości. Wedle części krytyków raportu restytucja niesie ryzyko takiej sytuacji, gdy wszystko rozplynie się w samozadowoleniu i przydaniu dodatkowego prestiżu tym samym muzeom, które niegdyś budowały go na krzywdzie, zabraknie natomiast pełnego moralnego rozliczenia, fundamentalne kolonialne struktury pozostaną zaś nienaruszone¹².

Dekolonizacja (postholokaustowej) Europy Wschodniej?

Stawianie restytucji w roli ostatecznej „dekolonizacyjnej” odpowiedzi na kolonialną praktykę muzealną wysuwa na pierwszy plan problemy związane z Europą Zachodnią, a konkretnie z tymi współczesnymi państwami narodowymi, które posiadały terytoria w „Nowym Świecie”, a więc płańdrowane przez nie zamorskie kolonie. Łupy przypadały tu jednej — europejskiej — stronie. Polska stanowi tu pouczający kontrprzykład. Kraj ten opisywany bywa jako „wewnętrzny” europejski kolonizator, władający we wczesnej epoce nowożytnej wielkimi obszarami dzisiejszych krajów bałtyckich, Białorusi i Ukrainy. Jednak Polska sama była na-

¹⁰ N. Landkammer, *Visitors or community? Collaborative museology and the role of education and outreach in ethnographic museums*, [w:] *Contemporary Curating and Museum Education*, red. C. Morsch, A. Sachs, T. Sieber, New York 2017, s. 278; W. Modest, H. Mears, *Museums, African Collections and Social Justice*, London-New York 2012.

¹¹ Handler nazywa tę sytuację „fair play”: rdzenne grupy nie mają innego wyboru, jak tylko wykorzystać przestarzałe zachodnie pojęcia tożsamości kulturowej — ponieważ są to dominujące i politycznie przekonujące kategorie — aby przedstawić swoje argumenty wymierzone w zachodnie muzea, które zachowałyby przedmioty, należące do nich ze względu na powiązania genealogiczne. R. Handler, *Who owns the past? History, cultural property, and the logic of possessive individualism*, [w:] *The Politics of Culture*, red. B. Williams, Washington DC 1991, s. 63–74.

¹² A. Azoulay, Y. Hamilakis, V. Zamindar (organizatorzy), *Decolonizing the Museum: A Teach-In. Open Forum on the Sarr-Savoy Report on the Restitution of African Cultural Heritage* [konferencja na Brown University, USA], Providence 2019, <https://brown.hosted.panopto.com/Panopto/Pages/Viewer.aspx?id=a9f5b3f4-1ed1-4af9-bd2f-aa01011399e9> (dostęp: 15.05.2019).

stępnie „kolonizowana” przez ponad 120 lat przez Rosję, Prusy i Austrię (później Austro-Węgry), począwszy od końca XVIII wieku do 1918 roku, później przez nazistowskie Niemcy, a po II wojnie światowej przez prawie pół wieku, do 1989 roku, (jako państwo satelickie) przez Związek Radziecki. Polskie muzea w swoich epistemologiach, zbiorach, architekturze i *raisons d'être* są zwierciadłem tego skomplikowanego dziedzictwa.

Kolonializm był jednak nie tylko wielkim systemem dominacji, grabieży i re-dystrybucji, a jego skutków nie da się sprowadzić do zamętu będącego wynikiem militarnej, ekonomicznej czy politycznej agresji. Okazał się bowiem niezwykle udaną próbą zastąpienia ogromnej różnorodności światopoglądów perspektywą — w przeważającej mierze elitarną — europejsko-chrześcijańską.

Muzea (obok uniwersytetów, kościołów i szkół) odgrywały w tym procesie kluczową rolę. Wschodnioeuropejskie narodowe „muzea kultury” zostały, jako forma, wykrojone z epistemologicznego materiału dzielonego w dużej mierze z wielkimi ośrodkami w Europie Zachodniej i naznaczonego dziedzictwem kolonializmu oraz budowania imperiów i narodów¹³. Takie muzea można podzielić na dwa główne typy: te oparte na *Völkerkunde*, czyli badaniach dalekich, egzotycznych innych, oraz *Volkskunde*, czyli badaniach wewnętrznego, chłopskiego innego, klasowej „egzotyki”, celebrowanej jako źródło (i dowód terytorialnego zakorzenienia) odrębnego, istotnego kulturowo „ja”. O ile muzea *Völkerkunde* w naturalny sposób rozwijały się w krajach posiadających zamorskie kolonie, o tyle muzea *Volkskunde* miały kluczowe znaczenie w społeczeństwach walczących o uznanie lub wyzwolenie narodowe z oków dziewiętnastowiecznego imperializmu, a w wieku XX, w Europie Wschodniej pod rządami socjalistycznymi, były pielęgnowane jako część ideologii emancypacyjnej kształtującej „nauki narodowe”¹⁴. W Polsce

¹³ W XIX i na początku XX wieku Polacy uczestniczyli w rosyjskich, niemieckich, amerykańskich i angielskich ekspedycjach etnograficznych, a pisma klasycznych anglojęzycznych myślicieli ewolucjonistycznych tłumaczone na język polski służyły jako baza teoretyczna dla rozwijającej się dyscypliny (także w sensie instytucjonalnym) etnografii i etnologii. Polscy profesorowie, którzy objęli katedry etnografii i etnologii, kształcili się w Niemczech, Francji, Austrii i Rosji. Szerokie omówienie wpływu najważniejszych wydarzeń politycznych na historię tych dyscyplin w Polsce można znaleźć w: Jasiewicz i Slattery (1995). W okresie międzywojennym wpływy pochodziły z Francji (durkheimizm), Niemiec (metoda historyczna), Wielkiej Brytanii (antropologia Malinowskiego) i Stanów Zjednoczonych (szkoła chicagowska i szkoła Franza Boasa). Zob. O. Linkiewicz, *Scientific ideals and political engagement: Polish ethnology and the “ethnic question” between the wars*, „Acta Poloniae Historica” 114, 2016, s. 5–27.

¹⁴ Zob. P. Lozoviuk, *The pervasive continuities of Czech národopis*, [w:] *Studying peoples in the people's democracies. Socialist era anthropology in East-Central Europe*, red. Ch. Hann, P. Skalnik, Münster 2005, s. 227–236; G. Stocking, *Afterword: A view from the center*, „Ethnos” 47, 1982, nr 1–2, s. 172–186; N. Vukov, *Ethnoscapes and nationographies: Imagining nations within ethnographic museums in East Central and Southern Europe*, [w:] *Great Narratives of the Past. Traditions and Revisions in National Museums. EuNaMus Report No 4.*, red. D. Poulot, F. Bodenstein, J.M. Lanzarote Guiral, Linköping 2012, s. 331–343, <https://ep.liu.se/ecp/078/ecp11078.pdf> (dostęp: 15.05.2019). Na temat mitologii narodowych związanych z ludnością chłopską zob. *Folklore*

te dwa typy zacierały się, przy czym kultura narodowa była uprzywilejowana w ekspozycjach stałych, a kolekcje „egzotyczne” powstawały fragmentarycznie z różnych źródeł w różnych momentach historycznych¹⁵.

Kolekcje „kultury materialnej” gromadzone przez muzea narodów bez wyraźnej historii imperialnych grabieży mogą nie być uwikłane w obecne debaty o restytucji mienia skupiające się na narodach postkolonialnych oraz relacjach z ich dawnymi europejskimi władcami. Jednak pytanie o to, czemu służą takie narodowe muzea kultury, jakie role pełnią i jak ujmują „kulturę” w ogóle, a także jak przedstawiają konkretne grupy ludzi, pozostaje złożone i w Europie Wschodniej wciąż w zasadzie niezadane. Polskie muzea etnograficzne w dużej mierze uniknęły też ognia krytyki wymierzonej przeciw ich zachodnim odpowiednikom. Częściowo dlatego, że sprawy te nagłaśniali przedstawiciele pokrzywdzonych społeczności, które historycznie były niewłaściwie reprezentowane przez takie muzea. Polska, w wyniku splotu ludobójstwa, emigracji i przesunięć terytorialnych, straciła swój historyczny wielokulturowy charakter i jest dziś w ponad 96% biała i rzymskokatolicka. Do tego pamięć zbiorowa większości współczesnych Polaków o ich chłopskich korzeniach (przedstawianych w tych muzeach) została zatarta¹⁶.

and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century: National Cultivation of Culture, t. 4, red. T. Baycroft, D. Hopkin, Brill 2012; M. Filipova, *Peasants on display: the Czechoslovak Ethnographic Exhibition of 1895*, „Journal of Design History” 24, 2011, nr 1, s. 15–36; T. Hofer, *Construction of the “folk cultural heritage” and rival versions of national identity in Hungary*, „Ethnologia Europaea” 21, 1990, nr 1, s. 145–170; V. Mihailescu, *The legacies of a “nation-building ethnology”: Romania*, [w:] *Educational Histories of European Social Anthropology*, red. D. Dracklé, I.R. Edgar, Th.K. Schippers, New York and Oxford 2004, s. 208–219; Sh. Peer, *France on Display: Peasants, Provincials, and Folklore in the 1937 Paris World’s Fair*, Albany 1998; A.M. Thiesse, S. Norris, *How countries are made: The cultural construction of European nations*, „Contexts” 2, 2003, nr 2, s. 26–32. Aaron Glass zauważa, że w Ameryce Północnej i innych koloniach osadniczych oba typy muzeów zostały częściowo scalone na początku XX wieku, kiedy ludność tubylcza, nie stanowiąca już zagrożenia politycznego, została zawłaszczona jako źródło autentycznego, autochtonicznego, pozaeuropejskiego źródła tożsamości/kultury narodowej (na przykład American Museum of Natural History oraz National Gallery of Canada zorganizowały wystawy obiektów tubylczych w latach 1915–1930 w celu promowania rozwoju charakterystycznej dla danego kraju sztuki/wzornictwa przemysłowego). [Korespondencja własna, czerwiec 2019].

¹⁵ Takie „niepolskie” kolekcje w polskich muzeach etnograficznych zostały przekazane lub zakupione od antropologów (badaczy rasy), etnografów, innych naukowców, odkrywców, podróżników, kolekcjonerów, polityków zainteresowanych kwestią kolonii, misjonarzy katolickich i zesłańców politycznych. Zob. np. M. Baka-Theis, *Polskie kolekcje artefaktów afrykańskich. Między zbiorem pamiątek a kolekcją sztuki*, [w:] *Kolekcjonerstwo polskie XX i XXI wieku. Szkice*, red. T.F. de Rosset, A. Kluczeńska-Wójcik, A. Tołysz, Warszawa 2015, s. 115–135; A. Jacher-Tyszkowa, *Historia Działu Kultur Ludowych Pozaeuropejskich i zbiorów pozaeuropejskich w Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie za lata 1911–1998*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 14, 1998, s. 7–27. Dziękuję Oldze Linkiewicz za wskazówki.

¹⁶ A. Leder, *Prześlona Rewolucja*, Warszawa 2014; E. Lehrer, R. Sendyka, *Zróżnicowanie narodowego „my”*. Kuratorskie marzenia, Kraków 2019.

Choć narody Europy Wschodniej nie uniknęły kolonialnego dziedzictwa, to ich powszechna obojętność wobec zaciętych debat wstrząsających zachodnimi instytucjami wynika również z faktu, że muszą się mierzyć z konsekwencjami własnej historii. W Polsce na wspólną europejską epistemologię kolonialną osadzoną w formie muzeum nakładają się struktury myślowe, praktyka i habitus odzwierciedlające zarówno szczególne doświadczenia historyczne kraju związane z feudalizmem, rozbiorami, zaborami — a w mniej odległych czasach II wojną światową, półwieczem rządów komunistycznych — jak też utrzymującą się i (czasem oficjalnie) tłumioną traumę Holokaustu. To kontrowersyjne „gorące tematy” w polskiej sferze publicznej, gdzie kolonializm (i cała towarzysząca mu spuścizna — zwłaszcza jej część przechowywana w muzeach) jest na ogół postrzegany jako cudzy problem¹⁷.

Ze względu na ten palimpsest historycznych urazów analiza polskich zbiorów etnograficznych wskazuje na szereg kwestii istotnych dla myślenia o następstwach przemocy nieujętych w wywodzącym się z debat o restytucji dyskursie „własności” i „źródła”. Trzeba by w związku z tym wynaleźć nowe słownictwo mogące wzbogacić nasze spojrzenie na obiekty, które zostały „umuzealnione” w następstwie ucisku i krzywdy na wielką skalę. Pomoże to również połączyć dyskusje o postkolonialności i dekolonizacji z warunkami postholokaustowymi i postsocjalistycznymi, do czego w ostatnich latach wzywało wielu wybitnych badaczy¹⁸. Celem

¹⁷ Nie istnieje prawie żadna literatura na temat kolonializmu, postkolonializmu czy dekolonizacji w odniesieniu do polskich lub innych wschodnioeuropejskich muzeów (por. Ł. Bukowiecki, *Things of Warsaw and Things of the Past: Evolution and Priorities of the Museum of Warsaw. Museum of Warsaw Report #1* (ECHOES Horizon 2020 Grant Project: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities, umowa grantowa nr 770248), Warszawa 2019, <http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Museum-of-Warsaw-Report-1.pdf> (dostęp: 2.11.2019); Ł. Bukowiecki, J. Wawrzyniak, *Dealing with Difficult Pasts at the Museum of Warsaw: Implications of Curatorial Memory Practices. Museum of Warsaw Report #2* (ECHOES Horizon 2020 grant project: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities, umowa grantowa nr 770248), Warszawa 2019, http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Wawrzyniak-Museum-Of-Warsaw-Report-2_compressed.pdf (dostęp: 24.11.2019); K. Murawska-Muthesius, *Love of Beauty in the Tsarist Colonial Capital: The Museum of Fine Arts in Warsaw (1862–1916)*, „Centropa” 12, maj 2012, nr 2, s. 179–193; K. Murawska-Muthesius, P. Piotrowski, *Introduction*, [w:] *From Museum Critique to the Critical Museum*, London 2017, s. 1–14; P. Piotrowski, *Muzeum Krytyczne*, Poznań 2011). Ogólna dyskusja na temat kolonializmu i postkolonializmu w krajach Europy Wschodniej — gdzie rozumiane są one zarówno jako ofiary, jak i sprawcy — zakorzeniła się w ciągu ostatnich dwóch dekad w dyskursie akademickim na temat regionu, oferując nowe koncepcje, ale w sposób fragmentaryczny i niezborny — nie wywierając żadnego wpływu na literaturę postkolonialną głównego nurtu; zob. M. Głowacka-Grajper, J. Wawrzyniak, *The diversity of postcolonialisms in Central and Eastern Europe: A critical review of an emerging research field*, [w:] *Methodological Toolkit*, red. C. Andersen, B. Timm Knudsen, Ch. Kølvrå, 2019, s. 102–119, <http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/ECHOES-MET-TK-FINALoptimized-with-cover.pdf> (dostęp: 28.12.2019).

¹⁸ S. Chari, K. Verdery, *Thinking between the Posts: Postcolonialism, postsocialism, and ethnography after the Cold War*, „Comparative Studies in Society and History” 51, 2009, nr 1, s. 6–34; D. Ch. Moore, *Is the post- in postcolonial the post- in post-soviet? Toward a global postcolonial*

nie jest zatarcie istotnych różnic w doświadczeniu historycznym, ale zbudowanie szerszej wspólnoty wokół zmagających przeciwdziałających wymazywaniu, wykluczaniu i niesprawiedliwości obecnej w traktowaniu dziedzictwa materialnego we współczesnych muzeach kultury narodowej.

Wymordowanie większości z trzech i pół miliona polskich Żydów w czasie II wojny światowej i okupacji nazistowskiej było dla ich katolickich sąsiadów katastrofą niezwykle widzialną. Jak pisze historyczka Irena Grudzińska-Gross:

Zagłada Żydów europejskich odbywała się na terenie Polski i na oczach Polaków — nie było sposobu jej nie zauważyć. Paliła się jedna trzecia Warszawy, w całej Polsce wypędzano, popędzano, przewożono, szykanowano i mordowano miliony ludzi, tysiące uciekinierów usiłowało przeżyć w lasach i wioskach¹⁹.

Publiczna wiedza o tej zbrodni była cenzurowana w kolejnych latach rządów komunistycznych w Polsce i nawet dziś jest przedmiotem „spornego dziedzictwa”²⁰, częściowo z powodu kontrowersji dotyczącej skali i rodzaju polskiego współudziału²¹.

Po Zagładzie pozostał ogrom dziedzictwa materialnego. Co mają dziś począć w większości katolicy polscy obywatele z osieroconymi przedmiotami, które przetrwały ludobójstwo? Materialne ślady życia ich dawnych rodaków — od synagog i cmentarzy po fotografie, sprzęty domowe i przedmioty związane z rytuałami religijnymi — rozsiane są po lokalnych krajobrazach codzienności²². Obiekty te błagają o jakiś rodzaj relacji z sąsiadami, którzy im pozostali, którzy mają z nimi zazwyczaj głęboko ambiwalentne skojarzenia, pogłębione przez dyskurs nacjonalistyczny wykazujący tendencję do wybielania mniej chwalebnych epizodów historii kraju.

Znaczna część (zwłaszcza wschodnioeuropejskiego) materialnego dziedzictwa żydowskiego — choć raczej w nieruchomej, czasem monumentalnej formie architektonicznej niż jako obiekty w zbiorach muzealnych — może być postrzegana jako „dziedzictwo wydziejzone”. Stanowi ono dziedzictwo wytworzone, oderwane od swojej „społeczności źródłowej” przez ludobójstwo, emigrację, utratę wiedzy lub identyfikacji czy też brak zasobów do sensownego zarządzania nim w dzisiejszych czasach. Obiekty postrzegane jako konwencjonalnie wartościowe, zwłaszcza

critique, „PMLA” [„The Journal of Modern Language Association of America”] 116, 2001, nr 1, s. 111–128; M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa: Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2015.

¹⁹ I. Grudzińska-Gross, *Praktyki polskości*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 49, 2017, s. 5.

²⁰ Sh. Macdonald, *Is “difficult heritage” still “difficult”?*, „Museum International” 67, 2016, nr 1–4, s. 6–22.

²¹ J.T. Gross, *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000; J. Grabowski, *Hunt for the Jews: Betrayal and Murder in German-Occupied Poland*, Bloomington 2013.

²² R. Auerbach, *op. cit.*; B. Shallcross, *The Holocaust Object in Polish and Polish-Jewish Culture*, Bloomington 2011.

te, które miały indywidualnego właściciela, posiadają prawnych wierzycieli²³. Ale co z resztą? W radykalnie zmienionych kontekstach demograficznych te materialne ślady przeszłości stały się „dziedzictwem dysonansowym”, ponieważ nie pasują do dominującego narodowego wyobrażenia otaczającej je ludności nieżydowskiej i jako takie przeszkadzają „wybranym” narracjom o dziedzictwie promowanym dziś przez wiele rządów państw Europy Wschodniej²⁴.

Istotnie, poczucie, że te dysonansowe obiekty mają charakter graniczny, że zostały „niekompletnie” odziedziczone (a być może nie do końca wydzielone), sugeruje rozpowszechnione słowo „pożydowskie” określające przedmioty i posesje, które tak wielu katolickich Polaków osobiście lub społecznie odziedziczyło²⁵. Podczas gdy zaniedbanie, wandalizm, a nawet zniszczenie są przykrym i powszechnym losem tych nieprzystosowanych obiektów — podobnie jak zwykle przywłaszczenie — działający od pierwszej dekady XXI wieku postępowi polscy artyści, animatorzy kultury i aktywiści zilustrowali potencjał „ponownego odziedziczenia” obiektów pożydowskich, poszerzania świadomości i rozwijania inicjatyw edukacyjnych w celu wspierania nowych społeczności opiekunów i budowania rozszerzonych, pluralistycznych identyfikacji²⁶. Jak możemy opisać relację pomiędzy tymi ludźmi

²³ Nie chcę sugerować, że proces ten został zakończony; wręcz przeciwnie, w odniesieniu do kwestii żydowskiego mienia kulturowego w powojennej Polsce, Cieślińska-Lobkowicz opisała „godny uwagi brak badań historycznych i proveniencyjnych dotyczących ruchomego żydowskiego mienia kulturowego zrabowanego podczas II wojny światowej” w Polsce. N. Cieślińska-Lobkowicz, *Dealing with Jewish cultural property in post-war Poland*, „Art Antiquity and Law” 14, 2009, nr 2, s. 143.

²⁴ G.J. Ashworth, J.E. Tunbridge, *Dissonant Heritage. The Management of the Past as a Resource in Conflict*, Chichester 1996.

²⁵ Aby zapoznać się z dyskusją na temat niejednoznaczności takich miejsc wśród społeczności lokalnych we wczesnym okresie powojennym oraz rozdźwięku między relacjami prawnymi i osobistymi, zob.: Y. Weizmann, *Unsettled possession: the question of ownership of Jewish sites in Poland after the Holocaust from a local perspective*, „Jewish Culture and History” 18, 2017, nr 1, s. 34–53. Dziś miejsca te mogą być postrzegane przez miejscowych Polaków jako nawiedzane przez żydowskie duchy, zob. M. Waligórska, *Healing by haunting: Jewish ghosts in contemporary Polish literature*, „Prooftexts” 34, 2014, nr 2, s. 207–231. Sendyka wzywa do zwrócenia większej uwagi na dostępne słownictwo dotyczące traktowania cudzego mienia po aktach masowej przemocy, podkreślając potrzebę określenia, które przynajmniej zachowa poczucie wtargnięcia, które „zawsze przypomina nam o stracie i brutalnej śmierci”. Sugeruje, że grabież „porzuconego” dziedzictwa jest obecnie podtrzymywana przez trwałość w dziewiętnastowiecznego prawa własności, a w nim średniowiecznych jeszcze feudalnych łacińskich tradycji zawłaszczania osadzonych w terminach „escheated” lub „caducary” (wraz z pokrewnym słowiańskim wyrazem „puścizna”). R. Sendyka, *Caduca, or es(cheat)ed heritage*, „TRACES Journal” 2018, nr 5, s. 1–4.

²⁶ Do artystów, którzy pracowali w tym duchu, należą między innymi Łukasz Baksik (*Macewy codziennego użytku*), Natalia Romik (*Nomadyczne Archiwum Sztetla*), Wojciech Wilczyk (*Niewinne oko nie istnieje*). Krytyczne rozważania na temat tej formy identyfikacji można znaleźć w: E. Lehrer, M. Waligórska, *Cur(at)ing History: new genre art interventions and the Polish-Jewish past*, „East European Politics & Society” 27, 2013, nr 3, s. 510–544; M.M. Dembek, *Archaeological fever: Situating participatory art in the rubble of the Warsaw ghetto*, „Holocaust Studies” 25, 2019, nr 3, s. 377–399.

i przedmiotami? Brakuje nam również terminu, który nazywałby wyłaniające się społeczności zdolne na „nowo” uformować się wokół tego rodzaju rzeczy i miejsc.

„Niezręczne przedmioty”, znaczący inni

Inną kategorię niezręcznie „pożydowskich” rzeczy można znaleźć w polskich muzeach etnograficznych. Są to niezwykle przedmioty wykonane przez nieżydowskich Polaków, które jednak w jakiś sposób reprezentują lub rejestrują pamięć i wyobraźnię o Żydach oraz świadczą o długiej koegzystencji tych dwóch społeczności. Przykłady „niezręcznych przedmiotów” w muzeach etnograficznych Krakowa i Warszawy przeczą opowieściom o jednolitym pochodzeniu i rzucają wyzwanie powszechnym pojęciom dekolonizującej muzeologii.

Muzeum Etnograficzne w Krakowie jest szczególnie interesujące nie tylko dlatego, że znajduje się w samym środku historycznej żydowskiej dzielnicy miasta. W czasie II wojny światowej Niemcy pozbawili ją ludzkich nosicieli kultury żydowskiej, a w okresie socjalizmu jej „zabytki” pozostawiono w dużej mierze w stanie ruiny. Choć w ciągu ostatnich trzech dekad w dzielnicy nastąpiła eksplozja działań dążących do odrodzenia dziedzictwa żydowskiego, w niewielkim stopniu dotknęła ona głównych ekspozycji muzeum czy ram interpretacyjnych²⁷. Uderzające jest, że stałe galerie polskiej „kultury ludowej” pozbawione są w zasadzie wzmianek o Żydach (10% przedwojennej populacji Polski) oraz kontekstu potrzebnego do zrozumienia krępujących odniesień do żydowskości, które istnieją, a które opisałam w innym miejscu²⁸. Stanowi to wyraźny kontrast z faktem, że przybudówka muzeum, „Dom Esterki”, nosi nazwę upamiętniającą legendarną żydowską kochankę króla Kazimierza Wielkiego. Fasadę głównego budynku zdobi tablica przedstawiająca średniowiecznego króla witającego w Polsce Żydów, którzy uciekali przed prześladowaniami na ziemiach niemieckich — to jeden z kluczowych elementów polskiej mitologii narodowej. Co więcej, w domu tym w okresie międzywojennym mieściła się szkoła żydowska. Muzeum stoi również naprzeciwko budynku, gdzie od 1946 do 2015 roku mieściły się biura, biblioteka i koszerna kuchnia (nielicznej) lokalnej gminy żydowskiej. Dyrektor muzeum w czasach wojennych, Tadeusz Seweryn (ur. 1894), został pośmiertnie odznaczony przez Instytut Yad Vashem tytułem Sprawiedliwego wśród Narodów Świata w 1982 roku za swoją tajną pracę na rzecz ratowania Żydów w czasie II wojny światowej, a niedawno pojawiła się

²⁷ E. Lehrer, *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington 2013.

²⁸ E. Lehrer, M. Murzyn-Kupisz, *Tworzenie przestrzeni dla kultury żydowskiej w polskich muzeach etnograficznych. Działania kuratorskie związane z pokazywaniem pluralizmu kulturowego w kontekście utraty różnorodności etnicznej*, „Teksty Drugie” 4, 2020, s. 155–187; E. Lehrer, *Most disturbing souvenirs: Curative museology in a cultural contact zone*, [w:] *Curatorial Dreams: Critics Imagine Exhibitions*, red. Sh. Ruth Butler, E. Lehrer, Montreal 2016, s. 49–51.

(jak dotąd nieudokumentowana) informacja, jakoby w czasie wojny w budynku, który później stał się częścią muzeum, Żydzi się ukrywali.

Pomimo tego zagęszczenia żydowskich odniesień, zwrócenie uwagi na współobecność Żydów w Polsce — zarówno historycznie, jak i współcześnie, w tym jako potencjalnych odbiorców ekspozycji muzealnych — nie było najwyraźniej priorytetem kuratorskim. Jedyne materiały dotyczące grupy drewnianych grzechotek eksponowanych w sali *Zwyczajne wiosenne* stałej wystawy *Polska kultura ludowa* w krakowskim muzeum „interpretuje” je jako katolickie polskie terkotki (lub kołatki) używane w wielkanocnych procesjach lub zamiast dzwonów do zwoływania mieszkańców do kościoła²⁹. Jednak równie dobrze mogłyby to być żydowskie gragery używane przez dzieci za każdym razem, gdy podczas tradycyjnego czytania *Księgi Estery* w święto Purim wypowiadane jest imię złoczyńcy Hamana (to też doświadczenie autorki, która bawiła się podobnymi grzechotkami jako żydowskie dziecko w USA). Rzeczywiście, relacja żydowskiego gragera do chrześcijańskiej kołatki — poprzez opisaną poniżej polską wiosenną tradycję palenia Judasza — dodaje ważny element społeczno-religijnej wrogości i napięcia w relacji „dwóch” obiektów³⁰.

Z punktu widzenia kuratora bardzo małe zabiegi mogłyby wpisać te przedmioty w nowe interpretacyjne ramy. Zamiast do kategorii pochodzenia (i związanej z nim funkcji normatywnej), można by odnieść się do idei „uwikłania”: dodać objaśniającą etykietę łączącą obydwie tradycje wykorzystujące ten sam przedmiot, historyczne i współczesne zdjęcia obu używających go społeczności religijnych i/lub wspomnień Żydów i katolików, którzy się nim bawili³¹. Tego rodzaju uzupełnienie mogłoby przypomnieć zwiedzającemu, że przed II wojną światową Polska była (i w bardzo niewielkim stopniu jest nadal) społeczeństwem wieloetnicznym i wielowyznaniowym; w ten sposób Żydzi zostaliby też umieszczeni w opowieści o „polskiej kulturze”, z której zostali w znacznym stopniu wymazani. Podważyłoby to również powszechny mit, że Żydzi prowadzili życie społeczne całkowicie odrębne od swoich katolickich sąsiadów, co jest błędnym przekonaniem zarówno Polaków, jak i zagranicznych Żydów. Wystawa opowiadałaby niełatwą historię kulturowej bliskości, wymiany i hybrydowości, w tym historię utrzymywania granic kulturowych poprzez endogamię i uprzedzenia, a także symboliczną (i rzeczywistą) przemoc wobec Żydów. Podejście skupione na „uwikłaniu” wymagałoby od obu społeczności rozumienia „swoich kultur” w sposób szerszy niż ten,

²⁹ Cytat umieszczony na ścianie tuż obok podobnej kołatki brzmi: „...jest taki zwyczaj na wsi, że od Wielkiego Czwartku do końca tygodnia [...] chłopcy biegają po wsi z kłapaczkami i kłapią [Buków (koło Krakowa), 1903]”.

³⁰ D.Z. Kalman, *The Purim Grogger's Christian Origins* [referat wygłoszony na dorocznym spotkaniu *Association for Jewish Studies*, grudzień 2017], Washington DC.

³¹ W zbiorach Muzeum Etnograficznego w Krakowie znajdują się oryginalne rysunki; jeden z nich, przedstawiający gragera [grzechotkę] (nr inwentarzowy IV/1343), jest ilustracją do książki znanej kolekcjonerki judaików Reginy Lilientalowej, *Dziecko żydowskie*, Kraków 1927.

do jakiego zachęcały etnograficzne prezentacje z czasów kolonialnych i narracje nacjonalistyczne, a także uznania współczesnego politycznego, edukacyjnego i emocjonalnego wpływu muzeów „kultury ludowej”³². Podobne zabiegi można by zastosować do wielu obszarów życia społecznego i kulturowego, które są, lub mogłyby być, włączane do ekspozycji: od stolarstwa po wycinanie papieru, pożyczanie pieniędzy i prowadzenie karczmy.

W Muzeum Etnograficznym w Krakowie znajdują się również przedmioty przedstawiające Żydów oczami katolickich polskich chłopów, między innymi maski, komiczne kołyszące się drewniane figurki, figuralne ule, fotografia słomianej figury „Judasza” zawieszanej na drzewie. Obiekty te były wykorzystywane w katolickich dorocznych rytuałach i pozostają silnie związane ze sferą magii, ale nie można ich sprawiedliwie zrozumieć bez odniesienia do szerszej europejskiej historii stereotypowych i często antyżydowskich wyobrażeń ani bez zwrócenia uwagi na współczesne afektywne reakcje żydowskich (i nieżydowskich) gości muzeum na te obiekty. Jak jednak obiekty te są „związane” ze społecznościami żydowskimi? Pytanie to wskazuje na szerszy zakres sposobów, w jakie społeczność może stanowić „źródło” obiektu. Żydzi funkcjonują tu jako prekursorzy stereotypu. Powstali w ten sposób dublerzy (*stand-in*) służą jako substytut prawdziwej społeczności — uczucia i fantazje grupy zewnętrznej na temat Żydów są projektowane na nich. Podobnie jak w przypadku rozprzestrzeniania się „memorabiliów” z czasów Jima Crowa, przedstawiających Czarnych w rasistowski sposób³³, czy też mnogości wizerunków i maskotek Rdzennych Amerykanów w kulturze popularnej USA (należących do dziedzictwa kolonializmu i niewolnictwa), te żydowskie karykatury również odtwarzają hierarchie i relacje międzygrupowe, a tym samym pomagają je utrzymać.

Na czarno-białej fotografii z lat siedemdziesiątych, umieszczonej na ścianie galerii obok miejsca, gdzie wiszą maski, oglądamy scenę z prowincjonalnego miasteczka: polscy mężczyźni oraz kobiety w chustach i barwnych spódnicach śmieją się, podczas gdy jedna z osób, w pełnym kostiumie Żyda (łącznie z maską), podnosi naturalnej wielkości kukłę wyobrażającą tradycyjną rogatą bestię — turonia. Jakie były rzeczywiste relacje tych ludzi — wyraźnie rozbawionych swawolnymi wybrykami Polaka-katolika przebranego za polskiego Żyda — z ich

³² Niedawno strona internetowa Muzeum Etnograficznego w Krakowie została zaktualizowana o materiał interpretacyjny podążający w kierunku, który sugeruję w odniesieniu do innego przedmiotu związanego z Purim: *Księgą Estery*. Zob. <http://etnomuzeum.eu/zbiory/-88>. Podobnie w dniach 17–18 marca 2018 roku muzeum zorganizowało warsztaty dla rodzin skupiające się nie na tradycyjnych obchodach Wielkanocy, ale na święcie Purim, we współpracy z lokalną organizacją żydowską Czulent. Jedno ze zdjęć można znaleźć na stronie: http://etnomuzeum.eu/images/upload/edukacja/Etnokalendarz/03_2018/9.jpg.

³³ M.E. Patterson, *Teaching tolerance through objects of hatred: The Jim Crow museum of racist memorabilia as “counter-museum”*, [w:] *Curating Difficult Knowledge: Violent Pasts in Public Places*, red. E. Lehrer, C. Milton, M.E. Patterson, New York 2010, s. 55–71.

żydowskimi sąsiadami? Jak wspominali ich w okresie powojennym? W czasach przedwojennych takie kostiumy kompletowano często z ubrań skradzionych lub siłą wydartych żydowskim sąsiadom, którzy nierzadko musieli płacić okup za ściągnięcie figury Judasza wiszącej wysoko na drzewie w pobliżu ich domów. Z powodu zagrożenia przemocą podsycaną przez takie obrzędy Żydzi nauczyli się w okresie Wielkanocy jak najdłużej pozostawać w domach; zauważalne jest to także w tekstach kolędniczych przedstawień kukielkowych, w których pojawiają się postaci żydowskich szelmów³⁴.

Ze względu na tradycyjny, etnograficzny styl prezentacji wspomniane obiekty są przedstawiane tak, jakby należały do odległej przeszłości i pradawnej kultury oderwanej od współczesnych problemów. A jednak przedmioty te nie są obojętne czy przestarzałe. Stereotypowe figurki można kupić w unowocześnionych formach w sklepach tuż za drzwiami muzeum — dziś, mając zapewnić powodzenie w interesach, postaci trzymają błyszczące złote monety. Te nowsze typy figurek, odwołujące się do jawnych stereotypów antysemitycznych, zostały uznane przez kuratorów krakowskiego Muzeum Etnograficznego za nieistotne dla ekspozycyjnej w muzeum kultury „minioniej”, o czym zostałam poinformowana podczas przygotowywania własnej wystawy w muzeum w 2013 roku. Dzieci uczestniczące w popularnych wycieczkach do muzeum, idąc do niego, widzą tymczasem takie właśnie karykatury Żydów.

Wiele z nich nigdy nie spotka prawdziwego Żyda, ale trudno sobie wyobrazić, by nie skojarzyły figurek na wystawach muzeum z tymi, które widzą w lokalnych sklepach. Przedmioty te mają również wymiar polityczny. Zdjęcie kukły Judasza nie jest już ekspozycyjne, zostało usunięte z galerii *Zwyczajne wiosenne* podczas remontu w 2011 roku³⁵. Jeśli jednak zależy nam na „uwikłaniu”, to należało pozostawić ją na miejscu. Punktem kulminacyjnym antyimigranckiego (i antymuzułmańskiego zarazem) wiecu we Wrocławiu w listopadzie 2015 roku było spalenie podobizny chasydzkiego Żyda — bliskiego krewnego tego ze zdjęcia „Judasza” w muzeum — trzymającego flagę Unii Europejskiej, gdy tłum skandował: „Bóg, honor, ojczyzna”³⁶. Ponadto w Wielki Piątek 2019 roku mieszkańcy podkarpackiego miasta Pruchnik ożywili tradycję „wieszania Judasza”, a tłum (w tym wiele dzieci) krzychał, by wymierzyć słomianej podobiznie Żyda dodatkowe pięć batów za „odszkodowania”, odnosząc się do współczesnych debat na temat żydowskich

³⁴ J. Tokarska-Bakir, „*Wieszanie Judasza*” czyli tematy żydowskie dzisiaj, [w:] J. Tokarska-Bakir, *Rzeczy mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004, s. 73–94.

³⁵ Kultura Ludowa, *Wieszanie Judasza*, 2015, <http://naludowo.pl/kultura-ludowa/wieszanie-judasza-ludowy-zwyczaj-wielki-czwartek-widowiskokukla-palenie-kiedy.html> (dostęp: 15.05.2019).

³⁶ Jest w dwójnasób niefortunnym zarzutem, jakoby sami muzułmanie nie mogli odpowiadać za opanowanie Europy i że to żydowski spisek musi stać za tym domniemanym atakiem na samo centrum chrześcijaństwa. Zob. JTA, *Polish anti-refugee protesters burn effigy of Orthodox Jew*, „The Times of Israel”, 19.11.2015, <https://www.timesofisrael.com/polish-anti-refugeeprotesters-burn-effigy-of-orthodox-jew/> (dostęp: 15.05.2019).

wzewań do zadośćuczynienia za wywłaszczone w czasach II wojny światowej mienie³⁷. Dla narodowego muzeum kultury polskiej, którego hasło brzmi „Moje muzeum, muzeum o mnie”, wykorzystanie tradycji „ludowych” we współczesnej ksenofobicznej polityce stanowi temat do dyskusji.

Trzeci rodzaj obiektów domagających się pluralistycznej kontekstualizacji można znaleźć w archiwach muzeów etnograficznych i innych muzeów „ludowych” w całej Polsce, choć przykład, jaki tu omawiam, pochodzi ze zbiorów Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie. Poświęcone głównie kulturze polskiej wsi warszawskie muzeum do niedawna ignorowało kulturę żydowską, podobnie jak muzeum krakowskie. Jednak od 2014 roku w ramach dużej rearanżacji stałej ekspozycji, zatytułowanej *Czas świętowania*, poświęcono jej odrębną wystawę w sąsiedniej sali³⁸. Obiekty te należą do podgatunku rzeźb polskiej „sztuki ludowej” z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku przedstawiających nazistowską okupację Polski i Holokaust³⁹. Rzadko wystawiane i w dużej mierze zapomniane, prace te są niepokojącymi dokumentami, w swojej symbolicznej strukturze dotyczącymi wielu społeczności. Przykładem może być płaskorzeźba Zygmunta Skrętowicza zatytułowana *Gazowanie* stanowiąca część serii poświęconej tematyce Auschwitz, przedstawiającej różne formy mordu popełnionego przez Niemców. Czy ma sens uznawanie takiego dzieła za część wyłącznie „polskiego” dziedzictwa, jak zwykle klasyfikuje się takie prace?

Żydzi nie są „społecznością źródłową” takich obiektów sztuki; nie stworzyli ich ani nie są ich właścicielami. Są w nie jednak „uwikłani”. W zakresie, w jakim taka twórczość przedstawia Żydów lub próbuje reprezentować fragment ich historycznego doświadczenia — przekazywanego poprzez osobiste historie, wiadomości lub, być może, nieliczne istniejące fotografie dokumentujące nagie kobiety pędzone w kierunku komór gazowych — możemy powiedzieć, że Żydzi ją „zainspirowali”. Nagrobny kształt rzeźby z Lwem Judy wyrzeźbionym na prawym górnym panelu sugeruje, że artysta znał żydowskie symbole, a dzieło wymaga wiedzy o nich, aby je rozszyfrować. Niemcy również są powiązani z tą sztuką, ponieważ przedstawia ich ona bezpośrednio — tutaj w postaci strażnika SS i komory gazowej nazistowskiego obozu zagłady — lub niewidocznie, poprzez wojnę, okupację i ludobójstwo, jakiego się dopuścili. Takie obiekty otwierają morze pytań dotyczących perspektywy

³⁷ Artykuł zawierający nagranie wideo z tego zdarzenia oraz wzmiankę o dodatkowych karach wymierzonych w ramach „zadośćuczynienia” można znaleźć tutaj: <https://histmag.org/Kontrowersyjne-wieszanie-Judasza-w-Pruchniku-18609> (dostęp: 25.05.2019).

³⁸ E. Lehrer, M. Murzyn-Kupisz, *op. cit.*

³⁹ Jak wspomniano powyżej, kategoria „ludowości” (wywodząca się z niemieckiej dziewiętnastowiecznej idei *Volk*) była wysoce polityczna i podlegała manipulacji ze strony państwa polskiego. Nie mam zamiaru powielać jej bezkrytycznie (stąd cudzysłów), ale wraz z moimi współkuratorami w odniesieniu do twórczości często wolimy używać tego historycznie adekwatnego terminu niż innych dostępnych określeń — takich jak sztuka naiwna, outsiderska czy wernakularna — z których każde obciążone jest innym багаżem dyskursów.

obserwatora i możliwości „świadczenia” poprzez empatyczne, moralne spojrzenie artysty na cierpienie innego — choć obiekt muzealny może być doświadczany w bardzo różny sposób przez różnych widzów⁴⁰.

Jakie były, są i mogą być relacje między grupami uwikłanymi przez te trzy rodzaje „niezręcznych obiektów”? Kim byli prawdziwi Żydzi, którzy zainspirowali te dzieła sztuki? Jaki rodzaj kontaktu miał rzeźbiarz z przedstawianymi ludźmi? Jak reagować na fakt, że maski Żydów eksponowane do 2017 roku bez żadnego krytycznego kontekstu (a obecnie z niewystarczającym) w krakowskim muzeum „są zadziwiająco podobne do form dominacji i przemocy związanych z samym ludobójstwem”?⁴¹ Jaki jest dziś stosunek Żydów do tych obiektów, do muzeów, które przechowują je i eksponują? W ostatnich dziesięcioleciach w Ameryce Północnej konsultacje ze „społecznościami źródłowymi” w odniesieniu do kolekcji i wystaw obiektów od nich pochodzących stały się coraz bardziej standardowym podejściem, głównie ze względu na aktywizm oraz rosnące upodmiotowienie ludności rdzennej i narodów postkolonialnych. Aby odpowiedzieć na postawione powyżej pytania, należy opracować protokoły angażowania „wspólnot uwikłania” i dostosować je do konkretnej historycznej i współczesnej rzeczywistości Polski.

Antropolog Jeffrey Feldman pisze o „szerokim spektrum doświadczeń zmysłowych składających się na żydowsko-niemiecko-polskie spotkanie w czasach Holocaustu” i rozwija teorię „punktów kontaktu” mającą wykraczać poza pojęcie „stref kontaktu” zaczerpnięte od Mary Louise Pratt i spopularyzowane przez Jamesa Clifforda. Podobnie jak odlewy twarzy Khoisan w południowoafrykańskich muzeach analizowanych przez Feldmana, „niezręczne przedmioty” w polskich muzeach etnograficznych są nie tylko reprezentacjami, ale „zapisami procesu spotkania”⁴². Te z kolei tworzą „problem zagubionego ciała”, w którym „zmysłowe efekty nierównoprawnego spotkania” pozostają „skryte przez to, co na powierzchni widzialnego i schematy ekspozycji”⁴³. Wprawdzie uwaga Feldmana skupia się przede wszystkim na reliktach Holocaustu, przedmiotach oddzielonych od Żydów (lub ich ciał) w procesie ludobójstwa — takich jak ikoniczne już stopy butów — „niezręczne przedmioty” pozostają jednak w bliskim, czasem o dwa kroki, związku z ciałami dającymi im początek. Odkrywczą krytyka Feldmana

⁴⁰ E. Lehrer, R. Sendyka, *Arts of witness? Vernacular art as a source base for “bystander” Holocaust memory in Poland*, „Holocaust Studies” [red. L. Ray, S. Kaprański] 25, 2019, nr 3, s. 300–328. Istotną komplikacją związaną z tą kategorią dzieł sztuki jest to, że często brakuje jasności, czy przedstawiane ofiary nazistowskiej przemocy to Żydzi, czy nieżydowscy Polacy.

⁴¹ J.D. Feldman, *Contact points: Museums and the lost body problem*, [w:] *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*, red. E. Edwards, C. Gosden, R. Phillips, Oxford-New York 2006, s. 265.

⁴² Feldman podnosi również kwestię tego, „czy Holocaust najlepiej rozumieć wyłącznie jako proces niszczenia Żydów poprzez przemoc, czy też jako uprzedmiotowione spotkanie kolonialne między wieloma aktorami społecznymi, które wytworzyło szeroki zakres punktów styku” — *ibidem*, s. 260.

⁴³ *Ibidem*, s. 259.

pomija jednak „wielu aspektów sprawczości”, jakie przyczyniły się do powstania obiektu i zaprowadziły go do muzeum, a także kwestie istotności dla ludzi, których życie było (i jest) przez nie naznaczone.

O ile Feldman koncentruje swoją krytykę na zaginionych ciałach, o tyle ja sugeruję jej poszerzenie i uwypuklenie wymazanych relacji: to na nich należy oprzeć etyczne zasady kuratorskie — zasady opieki i pokrewieństwa.

„Wspólnoty uwikłania”

Jak kuratorzy mogą jednocześnie uchwycić wielorakie znaczenia obiektów, pełnić rolę etycznych zarządców oraz umożliwiać wyłanianie się przyszłych (i zorientowanych na przyszłość) społeczności? W jaki sposób pojęcia „dziedziczenia” lub „pokrewieństwa” mogą wykraczać poza współczesne zachodnie ramy „zaborczego indywidualizmu”⁴⁴ — mówiącego nam, że jesteśmy tym, co posiadamy — i odnosić się do różnorodnych okoliczności w ramach zachodnich paradygmatów postkolonialnych, ale także poza nimi? I jakie podejścia do ekspozycji i spotkania mogą zaproponować muzea, aby otworzyć przedmioty na przyrodzony im pluralizm? Antropolodzy Ivan Karp i Corinne Kratz odwołują się do różnorodności „powiązań i roszczeń” definiujących relacje, jakie rozmaici „interesariusze”⁴⁵ mogą mieć z obiektami w kolekcjach muzealnych, w tym „odczuwane pokrewieństwo, własność i prawa”⁴⁶. To właśnie ów zakres możliwych relacji — „relacji uwikłania” — można rozszerzyć, aby wprowadzić dynamiczne i wielostronne spojrzenie na obiekty muzealne uwzględniające historyczne rany, których śladami są przedmioty. Takie rozszerzenie może pomóc w rewizji naszych relacji nie tylko z rzeczami, ale także ze sobą nawzajem.

Biorąc pod uwagę intensyfikację globalnych migracji ludzi i rzeczy w XX i XXI wieku, podstawy „autentyczności kulturowej” — oraz autorytet i narzędzia analityczne do jej określenia w odniesieniu do kultury materialnej — coraz bardziej wykraczają poza kontury jakiejkolwiek pojedynczej społeczności narodowej lub kulturowej. Mówiąc wprost, język posiadania i własności jest niewystarczający zarówno do teoretyzowania, jak i do tchnięcia życia w pewne rodzaje obecnych

⁴⁴ Handler omawia, w jaki sposób nawet rdzenne grupy przyjęły dziś — całkiem słusznie pod względem politycznym — wadliwe zachodnie pojęcia własności grupowej, starając się odzyskać swoje kulturowo znaczące przedmioty z zachodnich muzeów. R. Handler, *op. cit.*

⁴⁵ Termin „interesariusze” jest problematyczny, ponieważ posiada ekonomiczny i biznesowy wydźwięk, sprzeczny z bardziej humanistycznym pojęciem i podejściem do muzeum jako dobra publicznego.

⁴⁶ I. Karp, C.A. Kratz, *The interrogative museum*, [w:] *Museum as Process*, red. R. Silverman, New York-London 2014, s. 284.

w muzeach wytworów kultury materialnej⁴⁷. Nie podważając fundamentalnego etycznego (i prawnego) osiągnięcia, jakim jest uznanie „społeczności źródłowych” i popierając zwrot „własności kulturowej” grupom, od których została ona niesprawiedliwie przejęta, musimy zbadać, w jaki sposób muzea mogą uzupełniać i rozszerzać pojęcia relacji przedmiot–wspólnota. Takie posunięcie pozwoliłoby uznać, że zarówno kolonializm, jak i dwudziestowieczne ludobójstwa zniszczyły więcej, niż restytucja własności może kiedykolwiek przywrócić. Muzea mają jednak potężną pozycję, aby pomóc w negocjowaniu nowych sposobów i warunków zaangażowania w kolekcje poprawiające zarówno nasze rozumienie znaczących obiektów, jak i naszą zdolność do wyobrażania sobie i powoływania do życia nowych, postępowych społeczności i sojuszy. Krytyczni kuratorzy muzealni potrzebują szerszego zestawu pojęć, takich jak „wspólnoty uwikłania”, wspierających innowacyjną pracę muzealną w różnych środowiskach społecznych, kulturowych i politycznych, a także słownictwa dostosowanego do złożonych przeszłych i obecnych relacji muzeologii, tworzenia obiektów i budowania kultury. Język uwikłania wspierałby również nowe wizje polityki tożsamości i solidarności międzygrupowej pomagające przeciwdziałać ryzykowej polaryzacji świata.

Punktem wyjścia do konceptualizacji relacji uwikłania jest pojęcie „wspólnoty dziedzictwa”. Rada Europy definiuje wspólnotę dziedzictwa jako „ludzi przypisujących wartość określonym aspektom dziedzictwa kulturowego, i pragnących, w ramach działań publicznych, zachować i przekazać je przyszłym pokoleniom”⁴⁸ [wyr. E.L.]. Koncepcja ta wprowadza użyteczne, elastyczne pojęcia sprawczości, procesu i zmiany w relacjach ludzie–przedmioty⁴⁹. Mimo to, skupiając się na „pragnieniu” i „wyborze”, jest też — w odniesieniu do dziedzictwa — ograniczająca. Z tego względu opowiadam się za terminem „wspólnoty uwikłania” rozwijającym definicję Rady Europy tak, aby objęła też osoby „naznaczone” lub „uwikłane”, w sensie etycznym, w pewne materialne lub niematerialne dobra kultury.

Kluczowym problemem związanym z pojęciem dziedzictwa traktującym materialne i niematerialne tradycje kulturowe jako swobodnie wybierane przez każdego, kto zaczyna je cenić — jak sugeruje definicja Rady Europy — jest kwestia zawłaszczenia kulturowego. Oznacza to, że zwykle pragnienie Europejczyków, aby identyfikować się z, powiedzmy, żydowskimi mezuzami (skrzyneczkami zawierającymi fragmenty tory zawieszanymi na framudze drzwi) — lub nakryciami głowy Indian z równin Ameryki Północnej — co najmniej uchyla kwestię tego, co stało się

⁴⁷ R. Coombe, *The properties of culture and the politics of possessing identity: Native claims in the cultural appropriation debate*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence” 6, 1993, nr 2, s. 249–285.

⁴⁸ Rada Europy, *Konwencja ramowa Rady Europy o wartości dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa*, *Council of Europe Treaty Series (Artykuł 2: Definicje)*, Faro 2005.

⁴⁹ Lub szerzej „relacje między ludźmi a dziedzictwem”, obejmujące „niematerialne” dobra kultury, takie jak muzyka, opowieści, specjalistyczna wiedza, praktyki rytualne itp.

ze źródłami lub byłymi opiekunami tych praktyk i obiektów kulturowych; powstaje tu groźba zastąpienia ich, oraz narracji o nich, czymś nowym, a także ponowne odebranie tych obiektów ich pierwotnym właścicielom. Zawłaszczenie pociąga za sobą utratę istotnych znaczeń historycznych i współczesnych — a co za tym idzie, władzy — spowodowaną decyzją jednostek i grup o identyfikacji z przedmiotami lub niematerialnym dziedzictwem wywodzącym się od innych, lub po prostu o ich wykorzystaniu czy czerpaniu z nich przyjemności⁵⁰.

Praca nad budowaniem etycznych relacji z materialnym (jak również niematerialnym) dziedzictwem wiąże się z budowaniem wokół niego nowych rodzajów relacji międzyludzkich⁵¹. Idea „uwikłania” podkreśla potrzebę liczenia się ze szczególnym charakterem historycznego i współczesnego związku z danym przedmiotem. Pojawia się pytanie: „Jakie inne grupy mają roszczenia do tego obiektu i jak moja relacja z nim ma się do ich relacji?”. W ten sposób identyfikacja nabiera cech zobowiązania, niosącego ze sobą zarówno obowiązki, jak i prawa⁵². Inspiruję się tutaj w dużej mierze Michaeliem Rothbergiem, który rozwija i uzupełnia standardowy paradygmat „sprawcy/ofiary/świadkowie” poprzez swoją teorię „podmiotów zaangażowanych” definiowanych jako „duży i heterogeniczny zbiór podmiotów pozwalających na traumatyczną przemoc i czerpiących z niej korzyści, ale nie biorących w niej bezpośredniego udziału”⁵³. Zauważa on, że

kategoria podmiotów zaangażowanych pojawia się zarówno w odniesieniu do historycznych, jak i współczesnych scenariuszy przemocy: to znaczy, że opisuje pośrednią odpowiedzialność podmiotów znajdujących się w czasowej lub geograficznej odległości od punktu powstawania cierpienia społecznego. Pomaga skierować naszą uwagę na warunki umożliwiające przemoc, a także na jej utrzymujący się wpływ i sugeruje nowe drogi sprzeciwu... *uwikłanie* zwraca uwagę na to, jak jesteśmy spleceni z historiami i sytuacjami, które przekraczają naszą sprawczość jako indywidualnych podmiotów⁵⁴.

⁵⁰ Problem ten może być szczególnie dotkliwy w systemie kapitalistycznym, w którym dominujące grupy zarabiają pieniądze, korzystając z wytworów ludzi zmarginalizowanych.

⁵¹ W Polsce wykonuje się ważną pracę, aby połączyć nowych, lokalnych opiekunów żydowskiego dziedzictwa kulturowego z żyjącymi społecznościami żydowskimi poprzez dzielenie się historiami i doświadczeniami oraz poznawanie historii. Na przykład warszawskie Forum Dialogu (<http://dialog.org.pl>) pracuje nad „śladowi więzi przerwanych podczas drugiej wojny światowej” i „przyczynia się do odbudowywania więzi między Żydami mieszkającymi dziś na całym świecie a krajem ich przodków” poprzez „budowanie zaufania” i „mierzenie się z trudnymi tematami”.

⁵² Doskonałym przykładem takiego kuratorskiego podejścia jest niedawna wystawa *Americans* w National Museum of the American Indian w Waszyngtonie (zob. <https://americanindian.si.edu/americans/>), która sugeruje, że trudność rozmowy dotyczy nie tyle ludobójstwa i przemocy wobec rdzennych Amerykanów, ale tego, że „[Amerykanie pochodzenia osadniczego] wszyscy są powiązani z Indianami, nawet jeśli [my] o tym nie wiemy” (kurator Paul Chaat Smith, korespondencja własna, 24.04.2019).

⁵³ M. Rothberg, *Trauma Theory, Implicated Subjects, and the Question of Israel/Palestine*, „Profession” 2014, <https://profession.mla.org/2014/05/02/traumatheory-implicated-subjects-and-the-question-of-israel-palestine/> (dostęp: 15.05.2019).

⁵⁴ *Ibidem*.

Etymologiczna analiza „współdziału” Debarati Sanyal w odniesieniu do pamięci kulturowej niesie podobne twierdzenie o „gromadzeniu pozycji podmiotowych, historii i wspomnień” — rzeczy zarazem intymnej i niebezpiecznej⁵⁵. Oba sformułowania przeciwstawiają się upadkowi pamięci oraz tożsamości i oba stanowią podstawę dla „etycznych zobowiązań” opierających się założeniu, że właściwe nośniki pamięci grupowej podążają za granicami etniczno-kulturowymi. Uświadomienie sobie własnego zaangażowania i współdziału w historii wiktymizacji to pierwszy krok do wzięcia odpowiedzialności; przyczynia się on do „wykształcenia zniuansowanego pojmowania tego, jak władza włącza nas w swoje mechanizmy, jak siły instytucjonalne pośredniczą w naszej sprawczości, jak przeszłość rezonuje w teraźniejszości”⁵⁶.

Wreszcie Gerald McMaster wskazuje, że sztuka i kultura wizualna stanowią podstawę rozwijania historycznej perspektywy kulturowego splątania i wzajemnych powiązań — wraz z nowymi podejściami kuratorskimi do łączenia przedmiotów w zestawy⁵⁷. Praca Olgi Goldberg-Mulkiewicz na temat żydowskich wpływów w polskiej „sztuce ludowej” ujawnia takie sploty w żydowskich motywach, jakie znalazły się w polskich budynkach mieszkalnych i użyteczności publicznej za pośrednictwem żydowskich rzemieślników, którzy je budowali, co zakłóca monoetniczne prezentacje produkcji „kultury ludowej”⁵⁸.

W obecnym kontekście szczególnie interesuje mnie utrzymujący się wpływ przemocy i warunki możliwości jej retroaktywnego obserwowania w sposób wykraczający poza naszą sprawczość jako indywidualnych podmiotów. Jak możemy nie tylko zadośćuczynić, ale także „rozliczyć się” z krzywd popełnionych przez same instytucje muzealne, rzekomo opiekujące się obiektami o znaczeniu kulturowym — od przywłaszczenia takich przedmiotów, przez dehumanizację i milczące groźby przemocy wobec zmarginalizowanych grup utrwalone w obraźliwych przedstawieniach i praktykach, po ciągle zaciemnianie ich znaczenia z powodu braku materiałów interpretacyjnych mogących je naświetlić? Kiedy reżimy ekspozycji utrzymują modernistyczne priorytety etnograficzne, polegające na oderwaniu się od przeszłości, nieufności wobec emocji i przedstawianiu „kultur” tak, jakby były naturalnymi taksonomiami, a nie zmieniającymi się hybrydowymi formułami, wówczas kolonialne kategorie i sposoby poznania trwają, niezależnie od tego, jakie obiekty muzea zwracają, jakie rekompensaty fundują, lub jakie estetyczne ryzyko podejmują, aby przyciągnąć współczesnych widzów z pomocą unowocześnionej tożsamości instytucjonalnej. Musimy sprawić, by niezręczne uwikłanie przedmiotów stało się widoczne, jeśli chcemy zająć się nimi szeroko i gruntownie.

⁵⁵ D. Sanyal, *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*, New York 2015.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 13.

⁵⁷ G. McMaster, *Our (inter)related history*, [w:] *On Aboriginal Representation in the Gallery*, red. L. Jessup, Sh. Bagg, Ottawa 2002, s. 3–8.

⁵⁸ O. Goldberg-Mulkiewicz, *Stara i nowa ojczyzna: ślady kultury Żydów polskich*, Łódź 2003.

Przejście w kierunku „uwikłania” w efektywny sposób decentralizuje Europę jako przestrzeń definicji, a jednocześnie utrzymuje europejskie powiązania z przedmiotami, które znajdowały się w muzeach kolonialnych i były tam wystawione na widok publiczny, bez przypisywania takiej pieczy jakiegokolwiek koniecznego lub szlachetnego charakteru. Wiąże się to również z przesunięciem punktu ciężkości ze sprawczości „podmiotów” — koncepcji zakładającej, że to zawsze my wybieramy, które z aspektów dziedzictwa odnoszą się do nas — i przeniesieniem go na sprawczość „przedmiotów”, uznając zdolność świata materialnego do przedstawiania, poruszania, łączenia, przypominania, a nawet oskarżania⁵⁹. Takie przesunięcie jest szczególnie istotne, gdy mowa o złożonych najnowszych historiach obejmujących zarówno kolonializm, jak i inne formy oraz katalizatory masowej przemocy, przymusową migrację i powstałe w jej wyniku formacje pamięci — tak zwane „trudne dziedzictwo”. Zgodnie z definicją Sharon Macdonald, odnosi się ono do przeszłości, która jest znacząca, ale i kwestionowana, ponieważ stwarza problemy dla pozytywnych, samopotwierdzających się dyskursów tożsamościowych⁶⁰. Jak jednak zauważa sama Macdonald, w ciągu ostatnich dwóch dekad rządy nabrały biegłości w wykorzystywaniu muzealizacji przeszłych występków do podbudowywania obecnego narodowego wizerunku, włączając nawet ten rodzaj historii do autoafirmacyjnych, ekskluzywistycznych projektów dziedzictwa⁶¹. Chiara De Cesari opisuje na przykład, w jaki sposób nowe, ponadnarodowe dyskursy „europejskiego dziedzictwa”, mające przeciwdziałać wykluczającym projektom, wykorzystuje się często w muzeach w sposób czerpiący ze wstecznych paradygmatów nacjonalistycznych⁶².

Musimy zatem wyjść poza pojęcia „pozytywnego wartościowania” i „pragnienia ochrony i przekazania dziedzictwa” jako daru tożsamości, który, jak mamy nadzieję, pozostanie udziałem naszych potomków. Istnieje po prostu zbyt wiele namacalnych i niematerialnych śladów przeszłości wkraczających w nasze życie społeczne lub świadomość nieproszone — i często niepożądane — abyśmy mogli myśleć o dziedzictwie jako czymś zawsze w pełni wybranym i przyjętym. Takie niepokojące ślady mogą silnie wpłynąć na nasze poczucie siebie i wyobrażenia

⁵⁹ Najnowsze badania nad sprawczością i siłą afektywną przedmiotów obejmują: Y. Navaro-Yashin, *Affective spaces, melancholic objects: Ruination and the production of anthropological knowledge*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 15, 2009, s. 1–18; *Forensis: The Architecture of Public Truth*, red. Forensic Architecture, Berlin 2014; J. Hoskins, *Agency, biography, and objects*, [w:] *Handbook of Material Culture*, red. Ch. Tiller et al., London 2006, s. 74–84; J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC 2010.

⁶⁰ Sh. Macdonald, *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, New York-London 2008.

⁶¹ Sh. Macdonald, *Is „Difficult Heritage” Still „Difficult”?*; Sh. Macdonald, *Exhibiting contentious and difficult histories: Ethics, emotions and reflexivity*, [w:] *Museums, Ethics and Cultural Heritage*, red. B.L. Murphy, London and New York 2016, s. 267–277.

⁶² Ch. De Cesari, *Museums of Europe: Tangles of memory, borders, and race*, „Museum Anthropology” 40, 2017, nr 1, s. 18–35.

innych o nas. Artystka-badaczka Paula Gaetano-Adi prowokacyjnie wzywa nas do traktowania przedmiotów nie tylko jako artefaktów, ale jako „istotnych członków społeczności, w której zostały stworzone”, a ponadto twierdzi, że dekolonizacja wymaga nie tylko zwrotu fizycznych dóbr, lecz także przywrócenia przedmiotom zdolności do pełnienia ich funkcji społecznych — i, mogę dodać, nowych ról społecznych właściwych dla zmieniającego się kontekstu historycznego⁶³.

Gdy prawodawcy wykonują konieczną pracę legislacyjną, badacze i praktycy muzealni mogą obmyślać nowe koncepcje i opracowywać nowe strategie kuratorskie w inny sposób wyrażające materialne relacje. Myślenie kuratorskie pozwala nam zająć się kluczowymi kwestiami, które procesy restytucji mogą przeoczyć. Na przykład jeśli europejskie muzea chcą zachować „obce” przedmioty i uznać je za własne dziedzictwo, czy nie powinny być zobowiązane do uwzględnienia pełnego doświadczenia biograficznego tych obiektów od momentu opuszczenia ich pierwszych domów? Jak sugeruje Gaetano-Adi, powinniśmy radykalnie poszerzyć pytanie o to, czego świadectwem są te przedmioty, zamiast ograniczać ich znaczenie do ilustracji „kultury” miejsca, skąd zostały dawno temu zabrane⁶⁴.

Aby wykonać tę pracę zadośćuczynienia i naprawy, musimy ponownie prze-myśleć relacje ludzi z dziedzictwem materialnym w kategoriach nie tylko dobrowolnej identyfikacji, ale także mimowolnego wpływu lub uwikłania. Sugerowałabym rozważenie tego rodzaju relacji jako form pokrewieństwa — tych wzajemnie konstytutywnych uwikłań, jakie mamy ze „znaczącymi innymi”, których własne doświadczenia i reakcje na nas stanowią drugą połowę dialogu współtworzącego nasze tożsamości. To właśnie relacje pokrewieństwa tworzą „wspólnoty uwikłania”.

Historie przemocy i opresji są wpisane w przedmioty wikłające nas poprzez bliskość, symbolikę lub inne wektory przeszłości. Omawiane przeze mnie „niezręczne przedmioty” często wymagają co najmniej żydowskiej, niemieckiej i polskiej wiedzy historycznej i kulturowej, aby odcyfrować ich pełne biografie⁶⁵. Strategie kuratorskie mogą sprawić, że obiekty będą funkcjonować jako źródło empatii i etycznej inspiracji, skłaniającej ludzi do zainteresowania się i zajęcia historiami niezadekretowanymi przez władze krajowe lub samorządowe. Władze te, co do zasady, pracują nad utrzymaniem iluzji upragnionego, wyjątkowo chlubnego dziedzictwa, raczej wymazując i odrzucając, niż przyjmując trudną przeszłość. Rozliczenie zamiast wyparcia wstydlivej przeszłości daje podstawy do powołania

⁶³ A. Azoulay, Y. Hamilakis, V. Zamindar (organizatorzy), *Decolonizing the Museum: A Teach-In. Open Forum on the Sarr-Savoy Report on the Restitution of African Cultural Heritage* [konferencja na Brown University, USA], Providence 2019, <https://brown.hosted.panopto.com/Panopto/Pages/Viewer.aspx?id=a9f5b3f4-1ed1-4af9-bd2f-aa01011399e9> (dostęp: 15.05.2019).

⁶⁴ *Decolonising the Museum: A Teach-In*, <https://brown.hosted.panopto.com/Panopto/Pages/Viewer.aspx?id=a9f5b3f4-1ed1-4af9-bd2f-aa01011399e9> (dostęp: 10.07.2019).

⁶⁵ Zob. np. sugestywne rozważania Greenblatta na temat potencjalnych strategii kuratorskich w odniesieniu do Muzeum Żydowskiego w Pradze: S. Greenblatt, *Resonance and wonder*, „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 43, 1990, nr 4, s. 11–34.

nowych społeczności opartych na poczuciu wzajemnych powiązań, wzajemnej odpowiedzialności i zaangażowania.

Należy wykonać istotną pracę, aby pomóc muzeom w twórczym ustanowieniu relacji z ich różnorodnymi odbiorcami, a nawet, jak zaproponował Steven Lavine prawie trzydzieści lat temu, „wyobrażeniu sobie na nowo, kim mogą być ci odbiorcy”⁶⁶. Wielokulturowe dziedzictwo jest nieodłączną częścią muzeów epoki kolonialnej. Ich kolekcje obejmują przedmioty z całego świata i zawierają dowody na kontakty kulturowe i heterogeniczność wymykające się granicom państwowym, które muzea te miały z założenia podkreślać i legitymizować. Od nieustannie przeobrażających się słupów totemicznych Indian amerykańskich⁶⁷, przez kenijskie paciorki małżeńskie Samburu (pochodzące z dziewiętnastowiecznej Wenecji i pożądane dziś przez amerykańskie kobiety z klasy średniej⁶⁸) po wszechobecną „sztukę turystyczną” tworzoną przez autochtonów, ale zaspokajającą pragnienia zwiedzających⁶⁹, muzealne obiekty materializują i uwydatniają związki między różnorodnością kulturowych znaczeń i afektów wynikających z historii ambivalentnych relacji międzygrupowych. Czy galerie, w których się znalazły, nie powinny robić tego samego?

Praktyka tego rodzaju nie ma na celu zniesienia fundamentalnych rozróżnień między różnymi trudnymi historiami, ani między wielorako ukonstytuowanymi ludzkimi klasyfikacjami i hierarchiami (kulturowymi, etnicznymi, rasowymi, klasowymi, płciowymi) leżącymi u ich podstaw. Te historyczne kategorie mają swoje współczesne analogie i konsekwencje nieodwołalnie wyróżniające społeczności i obiekty w muzeach jako zasługujące na trwałą uwagę⁷⁰. Mimo że zwrot transkulturowy w badaniach nad pamięcią wytycza istotne nowe kierunki, wprowadzając do twórczych dyskusji historii Holocaustu i kolonializmu⁷¹, to tematy te wciąż czekają na szersze podjęcie w kontekście muzealnym⁷².

⁶⁶ S.D. Lavine, *Audience, ownership, and authority: Designing relations between museums and communities*, [w:] *Museums and Communities*, red. I. Karp, Ch. Mullen Kreamer, S.D. Lavine, Washington DC 1992, s. 137.

⁶⁷ A. Jonaitis, A. Glass, *The Totem Pole: An Intercultural History*, Seattle 2010.

⁶⁸ B. Straight, *From Samburu heirloom to new age artifact: The cross-cultural consumption of Mporo marriage beads*, „American Anthropologist” 104, 2002, nr 1, s. 7–21.

⁶⁹ *Unpacking Culture: Art and Northeast, 1700–1900*, red. R. Phillips, Ch. Steiner, Montreal 1999; *Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, red. R. Phillips, Ch. Steiner, Berkeley 1999.

⁷⁰ Zob. np. sugestywne rozważania Greenblatta na temat potencjalnych strategii kuratorskich w odniesieniu do Muzeum Żydowskiego w Pradze: S. Greenblatt, *op. cit.*, s. 11–34.

⁷¹ D. Partridge, *Holocaust Mahmmal (Memorial): Monumental Memory Amidst Contemporary Race*, „Comparative Studies in Society and History” 52, 2010, nr 4, s. 820–850; M. Rothberg, *Pamięć wielokierunkowa...*; D. Sanyal, *op. cit.*

⁷² Wyjątki obejmują: T. Lawson, *The Holocaust and colonial genocide at the Imperial War Museum*, [w:] *Britain and the Holocaust: Remembering Representing War and Genocide*, red. C. Sharples, O. Jensen, London 2013, s. 129–141; D. Moses, *The Canadian Museum for Human*

Warto się zastanowić — nawet wyłącznie spekulatywnie — nad różnymi przypadkami, aby zobaczyć, co może przynieść badanie uwikłań. Podobnie jak przedmioty rdzennej ludności w Ameryce Północnej i innych częściach świata, rzeczy związane z Żydami stały się nieme i często zawłaszczano je w miejscach, gdzie niegdyś tętniące życiem populacje źródłowe zostały zniszczone, wywłaszczone, pozbawione praw i wymazane. Jednak ze względu na zmiany polityczne i towarzyszące im globalne ruchy ludzi (poprzez migrację, turystykę lub podróże ściśle związane z projektami na rzecz odnowienia relacji kolekcja-wspólnota), takie obiekty są poznawane i roz-poznawane przez nowo skonfigurowane „wspólnoty uwikłania”, co przygotowuje grunt pod próby ich re-kontekstualizacji historycznej i kulturowej oraz re-animacji społecznej⁷³.

Zmiany te mogą postępować — i postępują — w kierunku progresywnym i regresywnym, w kierunku zwiększonej polaryzacji społeczeństwa lub rozwoju solidarności międzygrupowej i sprawiedliwości społecznej. Pewne projekty rekultywacji ogranicza etnonacjonalizm: na przykład izraelskie wycieczki młodzieżowe próbujące odczytywać historię Żydów i Holocaustu jako hermetycznie zamkniętą od historycznego polskiego (i szerzej — wschodnioeuropejskiego) otoczenia, z wyjątkiem polskiej przemocy wobec Żydów, lub przeniesienie przez Yad Vashem polsko-żydowskich murali Brunona Schulza do Izraela i zidentyfikowanie ich jako dziedzictwa wyłącznie narodu żydowskiego⁷⁴. Takie przykłady mają wspólne cechy z polskimi prawniczymi dyskursami (w tym niektórymi wykorzystującymi dyskurs postkolonialny) koncentrującymi się na ucisku Polski przez rosyjską, niemiecką lub europejską władzę (rażący antysemityzm, taki jak rytuał „Judasza”, to po prostu krok dalej). Potrzebny jest nowy język, by przeciwstawić się wpisywaniu obiektów dziedzictwa w szereg istniejących wcześniej etniczno-narodowych i ksenofobicznych określeń.

Rights: The “uniqueness of the Holocaust” and the question of genocide, „Journal of Genocide Research” 14, 2012, nr 2, s. 215–238.

⁷³ Podjęte przez żydowską ocalałą z Auschwitz Dinę Gottliebówą Babbitt próby odzyskania obrazów przedstawiających romską kobietę, które namalowała podczas pobytu w obozie, zostały odrzucone przez Muzeum Auschwitz ze względu na to, że są one obecnie „częścią światowego dziedzictwa kulturowego”; zob. S. Friess, *History claims her artwork, but she wants it back*, „New York Times”, 30.08.2006, <https://www.nytimes.com/2006/08/30/arts/design/30surv.html> (dostęp: 22.05.2022). W innym przypadku, gdy spadkobiercy ofiary Holocaustu Pierre’a Lévi domagali się zwrotu walizki ich ojca, muzeum powoływało się na „ryzyko precedensu”, obawiając się podobnych pozwów domagających się dalszej deakcesji ich zbiorów. Muzeum podkreśla również „ważne funkcje dokumentacyjne i edukacyjne”, jakie pełnią jego zbiory; zob. A. Riding, *In a Holocaust suitcase, a question of memories — Europe — International Herald Tribune*, „New York Times” 13.09.2006, <https://www.nytimes.com/2006/09/13/world/europe/13iht-entracte.2798548.html> (dostęp: 23.05.2023).

⁷⁴ B. Paloff, *Who Owns Bruno Schulz?*, „The Boston Review” 1.12.2004, <http://bostonreview.net/benjamin-paloff-who-owns-brunoschulz-poland-stumbles-over-its-jewish-past> (dostęp: 15.05.2019).

Praktyka muzealna jest wysoce politycznym, nadmiernie zdeterminowanym polem. Pozornie emancypacyjna terminologia może ukrywać ciągle niesprawiedliwości popełniane przez europejskie i eurokolonialne muzea, które nadal przechowują i fałszywie prezentują nieuczciwie zdobyte kolekcje. Rozwój pojęcia „wspólnot uwikłania” musi odróżniać się od praktyki „wymyślenia koncepcji i sloganów mających przesłonić fakt, że [muzea] nielegalnie przechowują zrabowane/skradzione artefakty kulturowe”⁷⁵. Regresywne sformułowania mogą ukrywać się pod sztandarem „wspólnego dziedzictwa”, „światowego dziedzictwa” czy „dziedzictwa całej ludzkości”. Trudne pytania dotyczą również rozbieżnych relacji władzy otaczających kolekcje profilowane w perspektywie rasy, etniczności czy jakkolwiek pojmowanej „inności”. Antropolożka Sharon Macdonald zadała ostatnio pytanie, czy „trudne dziedzictwo”, o jakim od dawna pisała — na przykład dziedzictwo nazistowskie w Niemczech — nadal jest trudne⁷⁶. Nie można odpowiedzieć na to pytanie w kategoriach uniwersalnych, ale warto je zadać. Pamięć o Holokauście, na przykład, została powszechnie zinstytucjonalizowana w takim stopniu, że gdzieś może stanowić „wygodną okropność”, która „godna jest opłakiwania” — a przy tym politycznie, społecznie i emocjonalnie „bezpieczna” — w przeciwieństwie do pamięci kolonialnej⁷⁷.

Mając na uwadze te zastrzeżenia, obstatę przy koncepcji „wspólnot uwikłania” mającej na celu rozszerzenie spektrum głosów uwzględnianych w muzeach w procesie interpretacji poprzez pluralistyczne, inkluzywne ekspozycje i objaśnienia obiektów, a także budowanie, w odniesieniu do nich, nowych sieci przy użyciu wszelkich dostępnych środków. Co więcej, dążenie do dywersyfikacji zestawu narzędzi interpretacyjnych nie dotyczy wyłącznie rdzennych lub „zmarginalizowanych” obiektów kulturowych w większościowych, dominujących muzeach⁷⁸. Obraz Picassa inspirowany afrykańskimi maskami może zyskać równie wiele dzięki oglądaniu go w kontekście wielokulturowej, wielonarodowej i wielogłosowej „wspólnoty uwikłania”, jak brąz z Beninu czy polska „rzeźba ludowa” przedstawiająca niemieckie nazistowskie prześladowania Żydów. Argumenty, że takie obiekty

⁷⁵ K. Opoku, *Looted/Stolen Cultural Artefacts Declared Shared Heritage*, „No-Humboldt 21” 2015, http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/08/Opoku_SHARED_HERITAGE-4..pdf (dostęp: 15.05.2019).

⁷⁶ Sh. Macdonald, *Exhibiting Contentious and Difficult Histories...*

⁷⁷ *Comfortable horrible* to określenie Linenthala (E. Linenthal, *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum*, New York 1995, s. 267) odnoszące się do narracji o tragedii, które mają niewielką moc społeczną poza potwierdzeniem tego, co „my”, jako z góry określona zbiorowość, już wiemy, myślimy lub czujemy. Idea „podmiotu godnego opłakiwania” pochodzi od Butler (J. Butler, *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest opłakiwania?*, przeł. A. Czarnecka, Warszawa 2011).

⁷⁸ „Osoby pochodzące z mniejszości przynależą do grup, które w wyniku uwarunkowań społecznych spotykają się z uprzedzeniami i mają bardziej od innych grup ograniczoną władzę czy reprezentację” — I.E. Smith, *Minority vs. minoritized: Why the noun just doesn't cut it*, „The Odyssey” 16.09.2016, <https://www.theodysseyonline.com/minority-vs-minoritize> (dostęp: 15.05.2019).

są w jakiś sposób lepiej eksponowane w British Museum niż w Beninie czy Brooklynie, to jedynie ćwiczenia w utrwalaniu polityki władzy z czasów kolonialnych. Zmiany kontekstualne — potencjalnie osiągnęte poprzez cykliczną zmianę instytucji mających pieczę nad obiektami, uzgodnioną przez pierwotnych właścicieli po restytucji — pomogłyby raczej w gromadzeniu perspektyw na relacje uwikłania człowiek–przedmiot oraz człowiek–człowiek, a także w budowaniu wyobrażonych społeczności opiekunów [przedmiotów], nowego rodzaju międzykulturowego, międzygrupowego pokrewieństwa.

Choć moja własna praca od dawna koncentruje się na pamięci żydowskiej w Polsce, życie i nauczanie w Kanadzie oznaczało zanurzenie się w dyskursach i praktykach wywodzących się przede wszystkim z walk i negocjacji rdzennej ludności z muzeami narodowymi, a zwłaszcza etnograficznymi — instytucjami, które przez długi czas niesprawiedliwie gromadziły i często fałszywie przedstawiały ich kulturę materialną. Przekonałam się, że usiłuję przenieść i przełożyć postępowe gesty dekolonizujących metodologii muzealnych na kontekst polsko-żydowski. Taka transpozycja niesie ze sobą pewne ryzyko, przede wszystkim powtórzenia kolonizatorskiego gestu poprzez narzucenie „zachodniego” dekolonizującego paradygmatu na „wschodnią” przestrzeń z jej własną złożoną historią. Jednak próba zmierzenia się z tymi problemami okazała się owocna. Kreatywne, krytyczne muzealne interwencje rdzennych i mniejszościowych artystów, takich jak James Luna, Fred Wilson i Michael Nichol Yahgulanaas, zainspirowały mnie do współpracy z polskimi kolegami i studentami przy tworzeniu, od 2013 roku, serii wystaw i interwencji w Muzeum Etnograficznym w Krakowie. W ramach „trans-antropologicznej” próby ucieczki od problematycznych tropów etnograficznych, przy jednoczesnym odnajdywaniu wartości w zbiorach i instytucji jako platformie publicznej, przeszliśmy od projektów bardziej zewnętrznych do coraz ściślej opartych na współpracy z muzeum. Należą do nich: wystawy ambiwalentnych obiektów „sztuki ludowej” (i ich współczesnych odpowiedników)⁷⁹ prezentowane w trybie „interrogatywnym”⁸⁰; „hakowanie” muzeum z polskimi studentami⁸¹; współpraca z festiwalem żydowskim w celu zwrócenia uwagi lokalnej społeczności żydowskiej na treści związane z Żydami⁸² oraz opracowanie krytycznej ścieżki zwiedzania muzeum⁸³. Trudno jest uchwycić dynamikę i kierunki zmian

⁷⁹ Zob. Muzeum Etnograficzne w Krakowie: *Widok zza bliska. Inne oblicza Zagłady*, 2009, www.terriblyclose.eu i www.luckyjews.com.

⁸⁰ I. Karp, C.A. Kratz, *The Interrogative Museum...*

⁸¹ Zob. Curating and Public Scholarship Lab, *Moje Muzeum, muzeum o mnie!*, 2017, <http://capsl.cerev.ca/my-museum-a-museum-about-me> (dostęp: 15.05.2019).

⁸² Zob. FestivALT 2019; *FestivALT: Pytając o „Widok zza bliska”*, [wydarzenie na Facebook.com.] <https://www.facebook.com/events/302698633768909> (dostęp: 15.05.2019).

⁸³ Zob. FestivALT 2019; *Alternatywne Zwiedzanie MEK*, <https://www.festivalt.com/event/alternatywne-zwiedzanie-mek> (dostęp: 15.05.2019).

w muzeum, zwłaszcza że w 2015 roku władzę przejął radykalnie konserwatywny rząd Prawa i Sprawiedliwości mający bezpośredni wpływ na finansowanie muzeum. Zasadniczo nasze projekty wydają się zarówno przyczyniać do stopniowych zmian w Muzeum Etnograficznym w Krakowie w odniesieniu do przedstawiania Żydów na wystawie stałej, jak też z nimi zbiegać. Począwszy od 2011 roku, kiedy to miała miejsce gruntowna renowacja, zaczęto usuwać najbardziej niepokojące eksponaty, obecnie zaś trwają dalsze prace w tym zakresie. Niezależnie od tego, czy takie gesty sygnalizują rosnącą empatię, rosnącą „dezidentyfikację”, czy też jedno i drugie, rezultat zdradza intensywne, wielopłaszczyznowe obawy, jakie „niezręczne przedmioty” wywołują w muzeach, które je przechowują⁸⁴.

Te materialne obiekty zawierają ogromny potencjał afektywny mogący prowadzić do ważnych wniosków dotyczących relacji międzygrupowych. Rozmowy z moimi polskimi (nieżydowskimi) kolegami stanowiły wyzwanie i były pouczające, z kolei otwartość muzeum na eksperymenty zaowocowała znaczącym dialogiem w jego murach i poza nimi, a nowi odbiorcy docenili jego istotność. Dyrektor MEK zgodził się zorganizować publiczne spotkanie podczas niedawnego festiwalu kultury żydowskiej, aby omówić sposób, w jaki muzeum traktuje tematy żydowskie⁸⁵. Wydawał się szczerze zaskoczony bólem, o jakim opowiadali członkowie publiczności, głównie miejscowi i zagraniczni Żydzi. Po tym wydarzeniu moja przyjaciółka, amerykańska Żydówka poszukująca łączności ze swoimi polskimi korzeniami (była jedną z osób, które zabrały głos), wpadła na dyrektora w pobliżu muzeum. Poprzedni dzień spędziła, przedzierając się przez jeżyny na cmentarzu gdzieś na prowincji w poszukiwaniu rodzinnych nagrobków; brakowało jej możliwości wejścia w dialog z lokalną polską społecznością na temat tego ambiwalentnie współdzielonego dziedzictwa. Ale w muzeum — gdzie moja przyjaciółka widziała maski, figurki i graggery — stało się to możliwe. Na koniec dyrektor uściśnął dłoń mojej przyjaciółki i powiedział po prostu: „Przepraszam”. Była poruszona i — jak stwierdziła — poczuła się trochę bliżej domu. Dekolonizacja muzeum nie polega tutaj na restytucji. „Niezręczne przedmioty” są dla nas najcenniejsze w nieustającej, troskliwej rozmowie tam, gdzie dawne krzywdy nadal dają o sobie znać, przypominając nam, że łączą nas nasze rany.

*Z języka angielskiego przełożył
Krzysztof Dix*

⁸⁴ E. Lehrer, M. Murzyn-Kupisz, *Tworzenie przestrzeni dla kultury żydowskiej...*

⁸⁵ Zob. FestivALT 2019; *Każde Muzeum jest Opowieścią: rozmowa z Dyrektorem MEK*, <https://www.festivalt.com/event/kazde-muzeum-jest-opowieścia-rozmowa-z-dyrektorem-mek> (dostęp: 15.05.2019).

- Art Institute of Chicago *et al.*, *Declaration on the importance and value of universal museums*, „Wall Street Journal”, 12.12.2002, <https://www.wsj.com/articles/SB1039660114241762793>.
- Ashworth G.J., Tunbridge J.E., *Dissonant Heritage: The management of the past as a resource in conflict*, Chichester 1996.
- Auerbach R., *Lament Rzeczy Martwych*, „Przełom” 1946, nr 2, s. 6–8.
- Azoulay A., Hamilakis Y., Zamindar V. (organizatorzy), *Decolonizing the Museum: A Teach-In. Open Forum on the Sarr-Savoy Report on the Restitution of African Cultural Heritage* [konferencja na Brown University, USA], Providence 2019, <https://brown.hosted.panopto.com/Panopto/Pages/Viewer.aspx?id=a9f5b3f4-1ed1-4af9-bd2f-aa01011399e9>.
- Baka-Theis M., *Polskie kolekcje artefaktów afrykańskich. Między zbiorem pamiątek a kolekcją sztuki*, [w:] *Kolekcjonerstwo polskie XX i XXI wieku. Szkice*, red. T.F. de Rosset, A. Kluczevska-Wójcik, A. Tołysz, Warszawa 2015, s. 115–135.
- Barkan E., *Amending historical injustices: The restitution of cultural property — an overview*, [w:] *Claiming the Stones/Naming the Bones: Cultural Property and the Negotiation of National and Ethnic Identity*, red. E. Barkan, R. Bush, Los Angeles 2002, s. 16–46.
- Basu P., *The Inbetweenness of Things: Materializing Mediation and Movement Between Worlds*, London 2017, s. 4.
- Bennett J., *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham NC 2010.
- Bukowiecki Ł., *Things of Warsaw and Things of the Past: Evolution and Priorities of the Museum of Warsaw. Museum of Warsaw Report #1* (ECHOES Horizon 2020 Grant Project: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities, umowa grantowa nr 770248), Warszawa 2019, <http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Museum-of-Warsaw-Report-1.pdf>.
- Bukowiecki Ł., Wawrzyniak J., *Dealing with Difficult Pasts at the Museum of Warsaw: Implications of Curatorial Memory Practices. Museum of Warsaw Report #2* (ECHOES Horizon 2020 grant project: European Colonial Heritage Modalities in Entangled Cities, umowa grantowa nr 770248), Warszawa 2019, http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/Bukowiecki-Wawrzyniak-Museum-Of-Warsaw-Report-2_compressed.pdf.
- Butler J., *Ramy wojny. Kiedy życie godne jest oplakiwania?*, przeł. A. Czarnecka, Warszawa 2011.
- Cieślińska-Lobkowicz N., *Dealing with Jewish cultural property in post-war Poland*, „Art Antiquity and Law” 14, 2009, nr 2, s. 143–166.
- Chari S., Verdery K., *Thinking between the posts: Postcolonialism, postsocialism, and ethnography after the Cold War*, „Comparative Studies in Society and History” 51, 2009, nr 1, s. 6–34.
- Coombe R., *The properties of culture and the politics of possessing identity: Native claims in the cultural appropriation debate*, „Canadian Journal of Law and Jurisprudence” 6, 1993, nr 2, s. 249–285.
- De Cesari Ch., *Museums of Europe: Tangles of memory, borders, and race*, „Museum Anthropology” 40, 2017, nr 1, s. 18–35.
- Dembek M.M., *Archaeological fever: Situating participatory art in the rubble of the Warsaw ghetto*, „Holocaust Studies” 25, 2019, nr 3, s. 377–399.
- Feldman J.D., *Contact points: Museums and the lost body problem*, [w:] *Sensible Objects: Colonialism, Museums and Material Culture*, red. E. Edwards, C. Gosden, R. Phillips, Oxford-New York 2006, s. 245–268.
- Filipova M., *Peasants on display: The Czechoslovak Ethnographic Exhibition of 1895*, „Journal of Design History” 24, 2011, nr 1, s. 15–36.
- Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century: National Cultivation of Culture*, t. 4, red. T. Baycroft, D. Hopkin, Brill 2012.

- Forensis: The Architecture of Public Truth*, red. Forensic Architecture, Berlin 2014.
- Friess S., *History claims her artwork, but she wants it back*, „New York Times”, 30.08.2006, <https://www.nytimes.com/2006/08/30/arts/design/30surv.html>.
- Głowacka-Grajper M., Wawrzyniak J., *The diversity of postcolonialisms in Central and Eastern Europe: A critical review of an emerging research field*, [w:] *Methodological Toolkit*, red. C. Andersen, B. Timm Knudsen, Ch. Kølvrå, 2019, s. 102–119, <http://projectechoes.eu/wp-content/uploads/ECHOES-MET-TK-FINALOptimized-with-cover.pdf>.
- Goldberg-Mulkiewicz O., *Stara i nowa ojczyzna: ślady kultury Żydów polskich*, Łódź 2003.
- Grabowski J., *Hunt for the Jews: Betrayal and Murder in German-Occupied Poland*, Bloomington 2013.
- Greenblatt S., *Resonance and wonder*, „Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences” 43, 1990, nr 4, s. 11–34.
- Gross J.T., *Sąsiedzi. Historia zagłady żydowskiego miasteczka*, Sejny 2000.
- Gross J.T., Grudzińska-Gross I., *Złote żniwa. Rzecz o tym, co się działo na obrzeżach zagłady Żydów*, Kraków 2011.
- Grudzińska-Gross I., *Praktyki polskości*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” 49, 2017, s. 1–9.
- Handler R., *Who owns the past? History, cultural property, and the logic of possessive individualism*, [w:] *The Politics of Culture*, red. B. Williams, Washington DC 1991, s. 63–74.
- Hofer T., *Construction of the “folk cultural heritage” and rival versions of national identity in Hungary*, „Ethnologia Europaea” 21, 1990, nr 1, s. 145–170.
- Hoskins J., *Agency, biography, and objects*, [w:] *Handbook of Material Culture*, red. Ch. Tiller et al., London 2006, s. 74–84.
- Hunt T., Dorgerloh H., Thomas N., *Restitution Report: museum directors respond*, „The Art Newspaper”, 27.11.2018, <https://www.theartnewspaper.com/comment/restitution-report-museum-directors-respond>.
- Jacher-Tyszkowa A., *Historia Działu Kultur Ludowych Pozaeuropejskich i zbiorów pozaeuropejskich w Muzeum Etnograficznym im. Seweryna Udzieli w Krakowie za lata 1911–1998*, „Rocznik Muzeum Etnograficznego w Krakowie” 14, 1998, s. 7–27.
- Jasiewicz Z., Slattey D., *Ethnography and anthropology: The case of Polish ethnology*, [w:] *Fieldwork and Footnotes: Studies in the History of European Anthropology*, red. A. Alvarez Roldan, H. Vermeule, London-New York 1995, s. 184–201.
- Jonaitis A., Glass A., *The Totem Pole: An Intercultural History*, Seattle 2010.
- JTA, *Polish anti-refugee protesters burn effigy of Orthodox Jew*, „The Times of Israel”, 19.11.2015, <https://www.timesofisrael.com/polish-anti-refugeeprotesters-burn-effigy-of-orthodox-jew>.
- Kalman D.Z., *The Purim Grogger’s Christian Origins* [referat wygłoszony na dorocznym spotkaniu Association for Jewish Studies, grudzień 2017], Washington DC.
- Karp I., Kratz C.A., *The interrogative museum*, [w:] *Museum as Process*, red. R. Silverman, New York-London 2014, s. 279–298.
- Kultura Ludowa, *Wieszanie Judasza*, 2015, <http://naludowo.pl/kultura-ludowa/wieszanie-judasza-ludowy-zwyczaj-wielki-czwartek-widowiskokukla-palenie-kiedy.html>.
- Landkammer N., *Visitors or community? Collaborative museology and the role of education and outreach in ethnographic museums*, [w:] *Contemporary Curating and Museum Education*, red. C. Morsch, A. Sachs, T. Sieber, New York 2017, s. 269–280.
- Lavine S.D., *Audience, ownership, and authority: Designing relations between museums and communities*, [w:] *Museums and Communities*, red. I. Karp, Ch. Mullen Kreamer, S.D. Lavine, Washington DC 1992, s. 137–157.
- Lawson T., *The Holocaust and colonial genocide at the Imperial War Museum*, [w:] *Britain and the Holocaust: Remembering Representing War and Genocide*, red. C. Sharples, O. Jensen, London 2013, s. 129–141.

- Leder A., *Prześląona Rewolucja*, Warszawa 2014.
- Lehrer E., *From "Heritage Communities" to "Communities of Implication"*, „Traces” lipiec 2018, <http://www.traces.polimi.it/2018/07/26/from-heritage-communities-to-communities-of-implication/>.
- Lehrer E., *Most disturbing souvenirs: Curative museology in a cultural contact zone*, [w:] *Curatorial Dreams: Critics Imagine Exhibitions*, red. Sh. Ruth Butler, E. Lehrer, Montreal 2016, s. 46–63.
- Lehrer E., *Jewish Poland Revisited: Heritage Tourism in Unquiet Places*, Bloomington 2013.
- Lehrer E., Murzyn-Kupisz M., *Tworzenie przestrzeni dla kultury żydowskiej w polskich muzeach etnograficznych. Działania kuratorskie związane z pokazywaniem pluralizmu kulturowego w kontekście utraty różnorodności etnicznej*, „Teksty Drugie” 2020, nr 4, s. 155–187.
- Lehrer E., Sendyka R., *Arts of Witness? Vernacular art as a source base for "bystander" Holocaust memory in Poland*, „Holocaust Studies” [red. L. Ray, S. Kaprański] 25, 2019, nr 3, s. 300–328.
- Lehrer E., Sendyka R., *Diversifying the National „We”: Curatorial Dreams for the Seweryn Udziela Ethnographic Museum in Kraków*, Kraków 2020.
- Lehrer E., Sendyka R., *Zróżnicowanie narodowego „my”*. Kuratorskie marzenia, Kraków 2019.
- Lehrer E., Waligórska M., *Cur(at)ing history: New genre art interventions and the Polish-Jewish past*, „East European Politics & Society” 27, 2013, nr 3, s. 510–544.
- Lilientalowa R., *Dziecko żydowskie*, Kraków 1927.
- Linenthal E., *Preserving Memory: The Struggle to Create America's Holocaust Museum*, New York 1995.
- Linkiewicz O., *Scientific ideals and political engagement: Polish ethnology and the “ethnic question” between the wars*, „Acta Poloniae Historica” 114, 2016, s. 5–27.
- Lozoviuk P., *The pervasive continuities of Czech národopis*, [w:] *Studying peoples in the people's democracies. Socialist era anthropology in East-Central Europe*, red. Ch. Hann, P. Skalik, Münster 2005, s. 227–236.
- Macdonald Sh., *Difficult Heritage: Negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*, New York-London 2008.
- Macdonald Sh., *Exhibiting contentious and difficult histories: Ethics, emotions and reflexivity*, [w:] *Museums, Ethics and Cultural Heritage*, red. B.L. Murphy, London and New York 2016, s. 267–277.
- Macdonald Sh., *Is “difficult heritage” still “difficult”?*, „Museum International” 67, 2016, nr 1–4, s. 6–22.
- McMaster G., *Our (inter)related history*, [w:] *On Aboriginal Representation in the Gallery*, red. L. Jessup, Sh. Bagg, Ottawa 2002, s. 3–8.
- Mihăilescu V., *The legacies of a “nation-building ethnology”: Romania*, [w:] *Educational Histories of European Social Anthropology*, red. D. Dracklé, I.R. Edgar, Th.K. Schippers, New York-Oxford 2004, s. 208–219.
- Modest W., Mears H., *Museums, African Collections and Social Justice*, London-New York 2012.
- Moore D.Ch., *Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique*, „PMLA” [„The Journal of Modern Language Association of America”] 116, 2001, nr 1, s. 111–128.
- Moses D., *The Canadian Museum for Human Rights: The “uniqueness of the Holocaust” and the question of genocide*, „Journal of Genocide Research” 14, 2012, nr 2, s. 215–238.
- Murawska-Muthesius K., *Love of beauty in the tsarist colonial capital: The Museum of Fine Arts in Warsaw (1862–1916)*, „Centropa” 12, maj 2012, nr 2, s. 179–193.
- Murawska-Muthesius K., Piotrowski P., *Introduction*, [w:] *From Museum Critique to the Critical Museum*, London 2017, s. 1–14.

- Navaro-Yashin Y., *Affective spaces, melancholic objects: ruination and the production of anthropological knowledge*, „Journal of the Royal Anthropological Institute” 15, 2009, s. 1–18.
- Nycz R., *PRL: pamięć podzielona, społeczeństwo przesiedlone*, „Teksty Drugie” 2013, nr 3, s. 6–10.
- Opoku K., *Looted/Stolen Cultural Artefacts Declared Shared Heritage*, „No-Humboldt 21” 2015, http://www.no-humboldt21.de/wp-content/uploads/2015/08/Opoku_SHARED_HERITAGE-4..pdf.
- Paloff B., *Who owns Bruno Schulz?*, „The Boston Review”, 1.12.2004, <http://bostonreview.net/benjamin-paloff-who-owns-brunoschulz-poland-stumbles-over-its-jewish-past>.
- Partridge D., *Holocaust mahnmal (memorial): Monumental memory amidst contemporary race*, „Comparative Studies in Society and History” 52, 2010, nr 4, s. 820–850.
- Patterson M.E., *Teaching tolerance through objects of hatred: The Jim Crow museum of racist memorabilia as “counter-museum”*, [w:] *Curating Difficult Knowledge: Violent Pasts in Public Places*, red. E. Lehrer, C. Milton, M.E. Patterson, New York 2010, s. 55–71.
- Peer Sh., *France on Display: Peasants, Provincials, and Folklore in the 1937 Paris World’s Fair*, Albany 1998.
- Peers L., Brown A.K., *Museums and Communities: A Routledge Reader*, London-New York 2003.
- Piotrowski P., *Muzeum Krytyczne*, Poznań 2011.
- Rada Europy, *Konwencja ramowa Rady Europy o wartości dziedzictwa kulturowego dla społeczeństwa*, *Council of Europe Treaty Series (Artykuł 2: Definicje)*, Faro 2005.
- Riding A., *In a Holocaust suitcase, a question of memories — Europe — International Herald Tribune*, „New York Times”, 13.12.2006, <https://www.nytimes.com/2006/09/13/world/europe/13iht-entracte.2798548.html>.
- Rothberg M., *Pamięć wielokierunkowa: Pamiętanie Zagłady w epoce dekolonizacji*, przeł. K. Bojarska, Warszawa 2015.
- Rothberg M., *Trauma theory, implicated subjects, and the question of Israel/Palestine*, „Profession” 2014, <https://profession.mla.org/2014/05/02/traumatheory-implicated-subjects-and-the-question-of-israel-palestine/> (dostęp: 15.05.2019).
- Sanyal D., *Memory and Complicity: Migrations of Holocaust Remembrance*, New York 2015.
- Sarr F., Savoy B., *The Restitution of African Cultural Heritage. Toward a New Relational Ethics*, przeł. D.S. Burk, Paris 2018.
- Sendyka R., *Caduca, or es(cheat)ed heritage*, „TRACES Journal” 2018, nr 5, s. 1–4.
- Shallcross B., *The Holocaust Object in Polish and Polish-Jewish Culture*, Bloomington 2011.
- Smith I.E., *Minority vs. minoritized: Why the noun just doesn’t cut it*, „The Odyssey”, 16.09.2016, <https://www.theodysseyonline.com/minority-vs-minoritize> (dostęp: 15.05.2019).
- Stocking G., *Afterword: A view from the center*, „Ethnos” 47, 1982, nr 1–2, s. 172–186.
- Straight B., *From Samburu heirloom to new age artifact: The cross-cultural consumption of Mporo marriage beads*, „American Anthropologist” 104, 2002, nr 1, s. 7–21.
- Thiesse A.M., Norris S., *How countries are made: The cultural construction of European nations*, „Contexts” 2, 2003, nr 2, s. 26–32.
- Tinius J., *Awkward art and difficult heritage: Nazi collectors and postcolonial archives*, [w:] *An Anthropology of Contemporary Art: Practices, Markets and Collectors*, red. Th. Fillitz, P. van der Grijp, London 2018, s. 130–145.
- Tokarska-Bakir J., „*Wieszanie Judasza*” czyli tematy żydowskie dzisiaj, [w:] J. Tokarska-Bakir, *Rzecz mgliste. Eseje i studia*, Sejny 2004, s. 73–94.
- Unpacking Culture: Art and Northeast, 1700–1900*, red. R. Phillips, Ch. Steiner, Montreal 1999.
- Unpacking Culture: Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, red. R. Phillips, Ch. Steiner, Berkeley 1999.

- Vukov N., *Ethnoscripts and nationographies: Imagining nations within ethnographic museums in East Central and Southern Europe*, [w:] *Great Narratives of the Past. Traditions and Revisions in National Museums. EuNaMus Report No 4.*, red. D. Poulot, F. Bodenstein, J.M. Lanzarote Guiral, Linköping 2012, s. 331–343, <https://ep.liu.se/ecp/078/ecp11078.pdf>.
- Waligórska M., *Healing by haunting: Jewish ghosts in contemporary Polish literature*, „Proof texts” 34, 2014, nr 2, s. 207–231.
- Weizmann Y., *Unsettled possession: The question of ownership of Jewish sites in Poland after the Holocaust from a local perspective*, „Jewish Culture and History” 18, 2017, nr 1, s. 34–53.