



Trzecie pokolenie Palestynek po Nakbie Postpamięć jako balansowanie „pomiędzy” komunikacją indeksalną i symboliczną

The Third Generation after Nakba: Post-memory as Balancing “in-between”
Indexal and Symbolic Communication

Abstract: The article presents the findings of research carried out in Palestine with the use of the tools of visual anthropology. The analysis demonstrates the potential of the application of the concepts of “the third generation” and “post-memory” to describe the experience of young Palestinian women. The argument focuses upon the strategies resorted to by women who, in the course of the study, agreed to present the key values that they profess, and consented to share them publicly in the form of a photo-interview. Their narratives are presented in the context of the reinterpretation of the events of the Nakba.

Keywords: post-memory, third generation, Palestinian women, Nakba, indexal communication, symbolic communication

Cele teoretyczno-badawcze

Celem niniejszego artykułu jest analiza narracji młodych Palestynek oraz wykonanych przez nie fotografii przedstawiających świat po dramatycznym dla społeczności Palestyńczyków wydarzeniu z 1948 roku (arab. *Nakba* – katastrofa). Młode kobiety, z którymi przeprowadzałam rozmowy w 2012 roku i które poprosiłam o wykonanie fotografii¹, stanowią trzecie pokolenie po tym tragicznym dla Palestyńczyków wydarzeniu. Na łamach tego artykułu odnoszę termin *trzecie pokolenie* do wnuków osób, które doświadczyły horroru Nakby. Termin ten nawiązuje do sytuacji z 1948 roku. Po utworzeniu państwa Izrael i zarazem po wybuchu wojny pomiędzy Izraelem a Ligą Arabską, około 700 000 Palestyńczyków zmuszonych zostało do opuszczenia swoich domów i w konsekwencji

1. Fotografie miały prezentować: miejsce bezpieczeństwa i miejsce zagrożenia, przedmiot dumy rozmówczyni i przedmiot, który uznaje za obiekt dumy mężczyzn z jej rodziny.

przesiedlonych. Świadczenia tych osób opisują różnorodne, często niehumanitarne warunki tych przesiedleń. Słowo Nakba oznacza katastrofę. Co roku Palestyńczycy upamiętniają to wydarzenie 15 maja. Oficjalne celebrowanie obchodów tego dnia w obrębie państwa Izrael jest penalizowane, co spotyka się z wieloma sprzeciwami w środowiskach Palestyńczyków żyjących w tym państwie i poza nim.

Przeprowadzona przeze mnie analiza zmierza w kierunku ukazania strategii wykorzystanych przez młode Palestynki jako komunikacji postpamięci, posługującej się naprzemiennie językiem indeksalnym (uczestniczącym w zjawisku, wskazującym, osobistym) i symbolicznym (odnoszącym się do szerszego kontekstu, niemożliwego do zrozumienia poza ramą społeczno-kulturową).

Fotowywiady przeprowadzone z wybranymi kobietami stanowiły materiał badawczy, który w znacznej mierze wykorzystałam w książce *Oczyrna Palestynek. Taktyki reinterpretacji uniwersum wartości w kontekście kategorii bezpieczeństwa i zagrożenia*, opublikowanej w 2013 roku nakładem wydawnictwa Wydziału Nauk Społecznych UAM. W publikacji analizowałam rozumienie bezpieczeństwa i zagrożenia oraz rekonstruowałam mozaikę wartości kluczowych dla palestyńskich kobiet w różnym wieku, o zróżnicowanej sytuacji społeczno-ekonomicznej. Ponieważ książka ta miała inny cel, nie mogłam uwypuklić sytuacji ośmiu (spośród kilkudziesięciu badanych) młodszych respondentek, które tworzą dopiero swoją własną życiową narrację na temat realiów ich życia, odczytywania przeszłości i terażniejszości (oraz związków między nimi), a także działań dążących do przepracowania traumy w świecie po Nakbie. Dlatego też mam zamiar odwołać się do tych kwestii na łamach niniejszego artykułu. Tematyka ta jest stosunkowo mało rozpoznana w polskim piśmiennictwie. Podjęcie tej analizy jest wkładem nie tylko w badania nad kontekstem trzeciego pokolenia, postpamięci i kulturowej koncepcji traumy, lecz także odwołaniem do humanistyki zaangażowanej, która próbuje oddawać głos nieuprzywilejowanym grupom społecznym. Te przesłanki przyświecały mi podczas pisania tegoż artykułu. Odwołuję się tu do koncepcji postpamięci sformułowanej przez Marianne Hirsch, semiotycznej analizy fotografii Rolanda Barthes'a i refleksji nad wojennymi obrazami w ujęciu Susan Sontag czy Georges'a Didi-Hubermana.

Od komunikacji indeksalnej do symbolicznej

Pojęcie postpamięci zostało wprowadzone przez Marianne Hirsch w książce *Family Frames: Photography, Narratives and Postmemory*². Odnosi się ono do zjawiska dotykającego kolejne pokolenia osób, które przeżyły Szoah (lub inne

2. Marianne Hirsch, *Family Frames: Photography, Narratives and Postmemory*, Harvard University Press, Harvard 1997.

traumatyczne wydarzenie obecne w historii indywidualnej, jak i zbiorowej³). Potomkowie ocalałych nie mają osobistego doświadczenia związanego z przeżyciem wojennej traumy, która niejednokrotnie wydarzyła się przed ich narodzeniem (a w przypadku tak zwanego trzeciego pokolenia, także przed narodzeniem lub we wczesnych latach życia ich rodziców). Ich wiedza na ten temat jest zapośredniczona przez opowieści rodzinne, a także przez fotografię, literaturę, filmy i inne formy przekazu. Ostatecznie mają więc oni dostęp jedynie do pewnego wyobrażenia, które staje się jednak elementem rodzinnej, społecznościowej pamięci czy właśnie postpamięci. Jak wskazuje badaczka, postpamięć jest właśnie stworzona z fragmentów opowieści, świadectw – swoistych śladów pamięci oraz wyobrażeń, własnych doświadczeń zmysłowych i życiowych osób z kolejnych pokoleń. To właśnie one – niejako z konieczności (powiązanej z chęcią ożywienia pamięci rodzinnej, utrzymania więzi z ważnymi i bolesnymi sytuacjami z przeszłości, których świadkowie odchodzą) rekonstruuje ważną (a niekiedy kluczową) dla budowy tożsamości zbiorowej opowieść, której nie byli uczestnikami, ale teraz są jej dziedzicami i przejmują ją wraz z aktem narodzin w danej społeczności.

Fikcja staje się zatem zarazem nieodłącznym, jak i dramatycznym elementem postpamięci. Zarazem przybliża i oddala członków kolejnych pokoleń od istotnych wydarzeń w ich rodzinnych oraz kulturowych tożsamościach. Obowiązek kontynuacji opowieści tożsamościowej wiąże się zatem z podwójnym przekonaniem – o niemożliwości, jak i jednoczesnej konieczności dawania świadectwa tego, co nie w pełni jest uchwytnie nawet w pamięci dających świadectwo. Dla trzeciego pokolenia żywe doświadczenie powiązane jest nie tyle z pamięcią o wydarzeniach, ile z pamięcią o skąpej narracji na temat przeszłości, która jest budowana przez wcześniejsze pokolenia. Paradoksalnie zatem kontakt z zapośredniczeniem staje się tu oryginalnym doświadczeniem. Opowieść z przeszłości może być jednak bardzo różna od bezpośredniego kontaktu z wydarzeniem. Rodzi to różnicę w doświadczeniu, która może przerodzić się w konflikt międzypokoleniowy, pogłębiany dodatkowo przez fakt, że przedstawiciele najmłodszego pokolenia

3. Użyłam tego zwrotu w trybie przypuszczającym ze względu na jednoczesne wyrażenie szacunku wobec wyjątkowości wydarzeń związanych z zagładą Żydów oraz osób innych narodowości w masowych obozach zagłady, ale również zdystansowanie się wobec sporu o jedynność tego ludobójstwa oraz porównywania traum czy tragedii doświadczanych przez jednostki i społeczności na całym świecie. Marianne Hirsch używała tego zwrotu wobec potomków osób, które doświadczyły Szoah. Natomiast w późniejszych pracach można dostrzec użycie tego terminu także wobec innych narodowości: np. Kristin Gwyer, *Beyond Lateness. Postmemory and the Late(st) German-Language Family Novel*, „New German Critique” 2015/2; Alejandra Serpente, *The Traces of „Postmemory” in Second-Generation Chilean and Argentinian Identities*, w: Francesca Lessa, Vincent Druiliolle, *The Memory of State Terrorism in the Southern Cone: Argentina, Chile and Uruguay*, Springer, New York 2011, s. 133–156. W artykule przyjmuję szerokie rozumienie post-pamięci oraz koncepcji trzeciego pokolenia.

włączają wspomnienia i informacje na temat ważnych wydarzeń z przeszłości w mozaikę doświadczeń związanych z kulturą popularną, naturalnym środowiskiem czy kontekstem ich codziennego życia.

Można powiedzieć, że konflikt pomiędzy różnymi rodzajami „pamięci” – czy też pamięcią a postpamięcią – rozgrywa się także wokół dwóch rejestrów wizualnej (ale i słownej) narracji dotyczącej przedstawienia niezwykle trudnej do opowiedzenia historii społeczności. W niniejszym artykule zajmę się jedynie narracją wizualną i odwołam się do rozróżnienia na perspektywę komunikacji indeksalnej i symbolicznej. Indeksalny język obrazu silnie wpływa na emocje zarówno oglądającego, jak i twórcy. Taki obraz uobecnia wydarzenie z przeszłości na poziomie bardzo osobistym. Drugim „językiem wizualnym”, który tu wyróżniam, jest mowa symboliczna, odwołująca się do kulturowej reprezentacji, działająca przez analogię czy rozumowy skrypt.

W przywołanych dwóch perspektywach nawiązuję do rozstrzygnięć wielu badaczy pamięci i fotografii, między innymi Rolanda Barthes’a, Marianne Hirsch, Georges’a Didi-Hubermana czy też Geoffreya Hartmanna⁴. Przedstawiając znaki indeksalne w swojej książce pod tytułem *Światło obrazu*, Roland Barthes opisuje zjawisko tworzenia specyficznej aury wokół zdjęcia, które wydaje się nawiązywać kontakt z przeszłością, a oglądający może nawet poniekąd jej doświadczać. Barthes pisze, że konkretne zdjęcie (a nie idea fotografii w ogóle) stanowi to, co „dotykalne, napotkane i rzeczywiste”⁵ oraz że faktycznie „nie odróżnia się od swojego przedmiotu odniesienia”⁶, choć zarazem można przypuszczać, iż doświadczenie to jest (lub może być) w dużej mierze oparte jedynie na fragmencie zapośredniczonej przez medium obrazu rzeczywistości. Pomimo wszystko wskazany fragment daje oglądającemu wyobrażenie udziału, który staje się nową realnością. Barthes, dając przykład takiego indeksalnego rozumienia fotografii, opisywał swoje bardzo osobiste przeżycia emocjonalne związane ze zdjęciem zmarłego przed stu laty mężczyzny, a mianowicie brata Napoleona – Hieronima⁷. Temu przeżyciu towarzyszyły ogromne emocje i zarazem wielka samotność, dopiero w kolejnym etapie zaś zwrot ku komunikacji symbolicznej,

4. Por. m.in. Roland Barthes, *Światło obrazu. Uwagi o fotografii*, wyd. KR, Warszawa 1996; Georges Didi-Huberman, *Obrazy mimo wszystko*, przeł. Maja Kubiak Ho-Chi, wyd. Universitas, Kraków 2008; Marianne Hirsch, *Projected Memory. Holocaust Photographs in Personal and Public Fantasy Acts of Memory*, w: *Cultural Recall in the Present*, red. Mieke Bal, Jonathan Crewe, Leo Spitzer, Dartmouth College Press, London–Hanover 1999; Geoffrey Hartman, *Shoah and Intellectual Witness*, „Partisan Revue” 1998, nr 1.

5. Barthes, *Światło obrazu...*, s. 10.

6. Biorę tu pod uwagę rozróżnienie Dominica LaCapry na uczestnictwo i doświadczenie: Dominic LaCapra, *Historia w okresie przejściowym. Doświadczenie, tożsamość, teoria krytyczna*, przeł. Katarzyna Bojarska, wyd. Universitas, Kraków 2009. Barthes, *Światło obrazu...*, s. 11.

7. Por. Barthes, *Światło obrazu...*, s. 7–10.

a zatem ku kulturowym reprezentacjom pamięci, które są współdzielone przez członków danej kultury, środowiska posługującego się określonym językiem, postępującym zgodnie z przyjętymi zwyczajami, tradycjami czy też (dziś można by dodać) stylami życia. W dalszej części książki Barthes (do którego odwołuje się także Marianne Hirsch) wskazuje na *punctum* i *studium* – dwa sposoby patrzenia, wypatrywania czegoś na zdjęciu, które powiązane są z bardzo intymnym i emocjonalnie wyalienowanym oglądem – bądź też z widokiem ściśle związanym z kulturową ramą – spojrzeniem włączającym jednostkę w szerszą wspólnotę kulturową⁸. Te dwa pojęcia są bliskie wskazywanym przez Didi-Hubermana pojęciom obrazu rozdarcia – ujścia dla ułamka rzeczywistości (ukazującemu intymny związek pomiędzy dwiema płaszczyznami) i obrazu stanowiącego fetysz czy zasłonę (naddaną czy nieco sztucznie dodaną, nadmiarową obecną jedynie w zdystansowaniu, Hartmannowskim „świadczenie intelektualnym”⁹). Można także wskazać, że symboliczno-kulturowa reprezentacja będzie związana raczej z traumą kulturową, dotyczącą całej społeczności niż z traumą indywidualną i że jej tworzeniu towarzyszą relacje władzy. Jak wskazuje Jeffrey Alexander, narracja traumy kulturowej jest w dużej mierze tworzona przez wpływowe grupy, liderów symbolicznych (w tym liderów religijnych), a także przez mass media¹⁰. Jednakże, jak twierdzi zarówno Alexander, jak i Susan Sontag, analizująca dyskurs na temat fotografii wojennych, gdy obraz występuje jako „symbol”, innymi słowy element dyskursu grup wpływów, częstokroć staje się on bardzo daleki od doświadczeń i emocji osób doświadczających traumy, tym samym stając się raczej przedmiotem partykularnej walki o dominację, w której osoby cierpiące stają się kartą przetargową¹¹.

Marianne Hirsch postrzega przedmioty indeksalne, będące pamiątkami i rekwizytami żałoby, jako kluczowe narzędzia tworzenia pamięci, a także postpamięci, która w jej ujęciu ma charakter indywidualny¹². Przedmioty takie jak fotografie, obrazy, a także pewne rekwizyty niegdyś należące do zmarłych czy uwięzionych członków rodziny, stają się częścią rodzinnej historii, która niejako kontynuuje

8. Barthes, *Światło obrazu...*, s. 46–47.

9. Didi-Huberman, *Obrazy mimo wszystko*, s. 104. Hartmann, *Shoah and Intellectual Witness*.

10. Jeffrey Alexander, *Toward a Theory of Cultural Trauma*, w: Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Bernard Giesen, Neil Smelser, Piotr Sztompka, *Cultural Trauma and Collective Identity*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2004, s. 11, 14; Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, Picador, New York 2003, s. 15.

11. Sontag, *Regarding the Pain of Others...*, s. 11.

12. Myślę tu przede wszystkim o fotografiach, ale także innych przedmiotach czy miejscach pamięci, które w wyobrażeniach najmłodszego pokolenia są zmieszane z wizerunkami codzienności, przybierają zatem w imaginariu postpamięci wymiaru hybrydycznego, por. Marianne Hirsch, *Żałoba i postpamięć*, w: *Teoria wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki*, red. Ewa Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2010, s. 250–253.

swą codzienność – często w cieniu wieloletniej nieobecności krewnych, symbolizowanych jedynie za pomocą zawieszonych na ścianie przedmiotów. Owe przedmioty są namacalnymi objawami nieustannej obecności przedstawicieli poprzednich pokoleń, która dla pokoleń następujących po nich nabiera charakteru nieomal magicznego, wzmocniona, opisywana przez Hirsch mocą nie tyle pamięci, ile „kreacji, projekcji czy inwestycji”¹³. Dla przybyszów odwiedzających dom fotografie na ścianach będą prawdopodobnie jedynie symbolami, znakami dawnej przeszłości, ocalałej dzięki tym, którzy o niej pamiętają.

Trzecie pokolenie po Nakbie

W poprzednim akapicie opisywałam koncepcję dwóch rodzajów komunikacji wizualnej, odnoszącej się do przeszłości, a w szczególności do jej traumatycznych elementów. Wielu wskazanych przeze mnie badaczy (między innymi Hartmann, Didi-Huberman, Hirsch) odwoływało się do pokoleń przychodzących po zbrodni Zagłady.

W kontekście analizy trzeciego pokolenia Palestyńczyków żyjących po Nakbie dodatkową płaszczyznę kontekstową jest fakt, iż sytuacja społeczno-polityczna Palestyny jest wciąż bardzo trudna. O ile druga wojna światowa (do której odwołuje się między innymi Marianne Hirsch czy inni teoretycy postpamięci) miała swój koniec, a dalsze pokolenia zmagają się z jej konsekwencjami, o tyle konflikt izraelsko-palestyński nadal trwa i towarzyszą mu także przesiedlenia (choć nie są to zjawiska tak masowe jak sytuacja z 1948 roku). Przymusowe przemieszczenia związane są na przykład z budową nowych osadnictw izraelskich na terenach Zachodniego Brzegu Jordanu. Palestyńczycy cierpią z powodu niezwykle ograniczonej mobilności, nie tylko w kontekście podróży zagranicznych, lecz także w obrębie ich najbliższej okolicy. Oczywiście jednak obecna sytuacja przeciągających się utrudnień czy cierpień młodego pokolenia nie jest dokładnie tym samym, czym była sytuacja ich dziadków żyjących w 1948 roku. W zależności zatem od tego, w jaki sposób zrozumiemy zjawisko Nakby, taka też będzie ocena, czy obecne młode pokolenie Palestyńczyków ma jedynie dostęp do postpamięci, czy też w pewien sposób doświadcza skutków Nakby dziś, w swojej codzienności¹⁴.

Należy dodatkowo wskazać, że obecne i przeszłe realia związane z konsekwencjami konfliktu zbrojnego są bardzo odmienne dla osób żyjących w różnych regionach Palestyny (postrzeganej jako region geograficzny). Zróżnicowanie to zależne jest też w pewnej mierze od czynników społeczno-kulturowych (klasy

13. Hirsch, *Projected Memory...*, s. 8.

14. Takie rozstrzygnięcie opisuje między innymi Ihab Saloul w swojej książce pt. *Catastrophe and Exile in Modern Palestinian Imagination*, Springer, New York 2012, s. 203.

społecznej, wykształcenia, płci). Mieszkańcy i mieszkanki Strefy Gazy (około milion osób stłoczonych na powierzchni 360 km kwadratowych) od czasu wygranej Hamasu w 2006 roku, są narażeni na życie w nieomal zupełnej izolacji (ze względu na blokadę granic przez władze izraelskie). Region ten jest właściwie uzależniony od dostaw pomocy humanitarnej. Nieco inaczej wygląda sytuacja Palestynek i Palestyńczyków żyjących na Zachodnim Brzegu Jordanu, mających prawo do pewnej mobilności, która jednak także jest ograniczana przez nieustanne długotrwałe i docieklive kontrole w licznych, mnożonych przez izraelskie wojsko, punktach kontroli, które nie występują jedynie na granicy między Zachodnim Brzegiem Jordanu a Izraelem, ale także wewnątrz samego terytorium Zachodniego Brzegu. Badania, które przeprowadziłam wśród kobiet żyjących na Zachodnim Brzegu Jordanu, pokazują, że sytuacja polityczna kraju wpływa w największym stopniu na osoby młode. Niektóre kobiety mieszkające w większych miastach (takich jak wschodnia Jerozolima, Ramallah) skupione są na edukacji, dążą do poznania świata, podróży w celach turystycznych, ale i zawodowych czy edukacyjnych. Te wszystkie plany są ograniczone w bardzo dużej mierze przez realia okupacyjne. Szansą na mobilność jest właściwie tylko migracja, która częstokroć powiązana jest z wydaniem kobiety za mąż za granicę. Dziewczęta, które się na to nie godzą, bądź których rodziny nie mają odpowiednich kontaktów za granicą, są skazane na walkę o edukację i mobilność. Nierzadko zdarza się, że nawet najlepsze studentki, które zdobywają szansę na wyjazd po ukończeniu studiów, i tak skazane są na wykonywanie pracy poniżej swoich kwalifikacji.

Wśród moich respondentek była między innymi wykształcona w Europie farmaceutka, która prowadziła mały sklep połączony z miniapteka. Inna uczestniczka projektu badawczego to kobieta, która skończyła prawo i socjologię, ostatecznie zaś prowadziła sklep (co dawało jej większą niezależność niż zawód prawniczki czy socjolożki). Moje rozmówczynie, dziewczęta studiujące na uniwersytecie w Betlejem, od czasów liceum całe popołudnia spędzały, pracując fizycznie do późnych godzin wieczornych. Ich studia były dużym czy nawet ogromnym wydatkiem dla rodzin. Niektóre spotkane przeze mnie matki małych dzieci opowiadały mi, że już od niemowlęctwa swoich dzieci zaczynają zbierać pieniądze na ich edukację.

Młode kobiety mieszkające na wsiach i w małych miejscowościach w jeszcze większym stopniu pozbawiane są szans na realizację swoich życiowych planów, zarówno ze względu na trudności powiązane z polityką regionu, jak i na zwiększającą się frustrację w obrębie lokalnych społeczności, która częstokroć prowadzi do radykalizacji zasad kulturowo-religijnych związanych z rolą i zadaniami kobiet. Jednak nawet te rodziny, dla których edukacja kobiet jest dużą wartością (a spotkałam wiele przedstawicielek takich społeczności), muszą mierzyć się z lokalnymi przekonaniem, postrzeganiem tradycyjnej roli kobiety jako oręża w walce politycznej, zapewniającego Palestyńczykom przetrwanie. W takiej sytuacji

znalazła się jedna z moich respondentek, której ojciec dążył do wykształcenia jej samej i jej starszego brata (który ostatecznie ukończył medycynę na jednej z amerykańskich uczelni). Ojciec zbierał pieniądze na edukację dzieci poprzez wynajem domu, postawionego w celach inwestycyjnych. Ostatecznie jednak ze względu na to, że idee oraz światopogląd rodziny wydawały się lokalnej społeczności niezgodne z wartościami ich grupy, sąsiedzi ukrywali przed nim fakt, że osoba, której wynajmuje ten dom, jest poszukiwana przez izraelskie władze z zarzutami terroryzmu. Pewnego dnia izraelskie wojsko odwiedziło ojca respondentki i wysadziło w powietrze wynajmowany przez niego dom, co tym samym całkowicie przekreśliło jej szanse na uzyskanie wyższego wykształcenia.

Jest pewien element, który powtarza się w narracjach wszystkich pokoleń czy grup społecznych. Jest on związany z poczuciem opuszczenia i niezrozumienia. O ile traumatyczne doświadczenie drugiej wojny światowej miało swój stosunkowo wyraźny koniec i jest jednoznacznie rozumiane¹⁵, o tyle Nakba jest rozumiana różnorodnie i osoby, które doświadczyły jej skutków nie otrzymują (nie tylko od władz Izraela, ale nawet od przywódców związanych z państwami arabskimi, o czym szerzej poniżej) jednoznacznego komunikatu, w którym są określane jako jej ofiary. Przeciwnie, celebrowanie pamięci o Nakbie jest penalizowane w Izraelu. Paradoksalnie zatem obecni młodzi Palestyńczycy muszą konfrontować się z motywowanymi religijnie czy politycznie poglądami, które były obecne w dyskursach okołozagładowych, obecnie zaś są wyparte czy nawet prawnie zakazane. Ihab Saloul przywołuje jedną z takich symptomatycznych narracji, dotyczących Nakby, wskazując, że paradoksalnie oskarżenia, które były wnoszone przez antysemitów, dotyczące Zagłady jako kary czy konsekwencji zachowań osób pochodzących z narodu żydowskiego, dotyczą także Palestyńczyków oskarżanych przez niektórych przywódców religijnych o to, że ich los jest karą za przewinienia, wyrazem gniewu Boga na ten naród¹⁶. Takie narracje forsowane przez imamów sprawiają, że Palestyńczycy czują się podwójnie wykorzeni

15. Nie myślę tu o końcu w znaczeniu psychologicznym, ale prawnym, a także związanym z pewnym sądowym rozliczeniem przynajmniej niektórych sprawców podczas procesów norymberskich. Oczywiście nadal można dostrzec, że istnieją historycy negujący wydarzenia związane z Zagładą bądź jej rozmiar, natomiast negowanie Zagłady w dyskursie publicznym jest penalizowane w większości kodeksów karnych w Europie, a 3 października 2019 roku Europejski Trybunał Praw Człowieka wydał oświadczenie, iż negacjonizm i zaprzeczanie Zagładzie nie należą do obszaru dozwolonego i chronionego prawa do wolności słowa. Por. <<https://hudoc.echr.coe.int/app/conversion/pdf?library=ECHR&id=003-6523883-8616003&filename=Judgment%20Past%F6rs%20v.%20Germany%20-%20the%20Convention%20does%20not%20protect%20Holocaust%20denial.pdf>> (23.12.2019).

16. Ihab Saloul przywołuje tu wspomnienia Mahmouda Nafala (palestyńskiego autora i polityka), który wskazuje, że część imamów interpretowała Nakbę jako znak gniewu Allaha wobec Palestyńczyków. Por. <<http://www.mnofal.ps/en/1998/09/memories-of-al-nakba>> (17.05.2017).

i pozbawieni wsparcia. Paradoksalnie są oni przedstawiani w wielu dyskursach żydowskich jako mityczni wrogowie Izraela – Filistyńczycy, silni i groźni, stanowiący duże zagrożenie dla wybranego przez Boga narodu. Faktycznie Palestyńczycy są mniejszością w państwie Izrael, a osoby zamieszkujące Zachodni Brzeg Jordanu niejednokrotnie codziennie skupiają się na kwestiach powiązanych z bardzo trudnym transportem między miejscem zamieszkania a miejscem pracy, w poczuciu nieustannego uwięzienia, co rodzi oczywistą frustrację na różnych poziomach¹⁷, nie tylko w sensie praktycznym, lecz także w kontekście komunikacji indeksalnej. Odebranie komuś ziemi, czy wręcz usunięcie jej spod stóp, oznacza dla wysiedlonych odczucie odebrania im prawa do życia, które nie może dalej trwać bez przestrzeni egzystencji.

Ihab Saloul pisze, że we wspomnieniach osób, które przeżyły Nakbę, terminy powiązane z ziemią odnoszą się do fizycznego przeżycia, są związane z dotykiem i smakiem¹⁸. Ziemia ma znaczenie życiodajne, zarówno dla Palestyńczyków, jak i Izraelczyków, którzy także doznali w czasie drugiej wojny światowej nie tylko traumy związanej z odebraniem im ziemi, lecz także próby całkowitej eksterminacji narodu żydowskiego. Cień Zagłady jest oczywiście także obecny w rozmowach na temat obecnej sytuacji konfliktu palestyńsko-izraelskiego. Jest on jednak widziany z dwóch różnych perspektyw, niejednokrotnie w sposób niezwykle mocno uwikłany w doraźne dyskursy polityczne. To, w jaki sposób wykorzystywana jest śmierć milionów Żydów w czasie drugiej wojny światowej, we współczesnych ideach polityków i ideologów mogłoby z pewnością stanowić temat wielu pozycji książkowych, tutaj jednak mogę jedynie ten temat zasygnalizować.

Wspomnę więc jedynie, że obawa przed powtórzeniem Zagłady bądź nawet przekonanie, że ona się powtarza, staje się jednym z kluczowych konstruktów symbolicznych, kształtujących obecny konflikt polityczny, ale i społeczno-kulturowy, w który uwikłane jest młode pokolenie Palestyńczyków i Palestynek. Jednocześnie należy wskazać, że porównanie Nakby i Szoah napotyka tutaj opór związany z odmiennymi pozycjami społeczno-kulturowymi osób, które doświadczyły obu wydarzeń. Narracja Palestyńczyków dotycząca Nakby jest nieco inna niż ta, w której Zagłada jest na stałe wpisany i obecnym symbolem czegoś, co nigdy nie powinno się powtórzyć, jednakże istnieje ciągła obawa przed jej ponowieniem¹⁹. W kontekście narracji na temat Nakby nie ma prze-

Ihab Saloul, *Catastrophe and Exile in the Modern Palestinian Imagination. Telling Memories*, Springer, New York 2012.

17. Por. Arjun Appadurai, *Strach przed mniejszościami. Esej o geografii gniewu*, przeł. Marta Bucholc, PWN, Warszawa 2009.

18. Por. Ihab Saloul, *Catastrophe and Exile in the Modern Palestinian Imagination...*, s. 195.

19. Czerpię wiedzę na ten temat z wywiadów i badań terenowych w Palestynie, które przeprowadzałam w 2012 roku.

konania, czy pojawi się ona w dokładnie takiej samej formie, istnieje natomiast (zwłaszcza w osobach do dziś zamieszkujących przygraniczne terytoria i żyjących w domach postawionych na ziemi o niepewnym statusie) mityczne przekonanie o tym, że nastąpi nie tyle powtórzenie, ile odwrócenie biegu historii i pewnego upragnionego dnia całe wioski znów będą mogły przejść drogę od obecnego, tymczasowego miejsca przebywania, do swojej prawdziwej ojczyzny. Dlatego też istnieje niepisany zakaz oddalania się od wiosek, a tereny tymczasowego (choć obecnie już kilkudziesięcioletniego) bytowania ludzi pełne są odwołań i obecnych w różnych przestrzeniach napisów z nazwami ich dawnych miejscowości. W trzecim pokoleniu osób mieszkających na terenach nazywanych obozami uchodźców dominuje niejednokrotnie pragnienie wydostania się z tej ciasnej i tymczasowej przestrzeni, stworzenia innego, własnego miejsca dla siebie i swojej rodziny gdzieś indziej (często w bliskiej okolicy), jednakże takie postępowanie przeczy regułom społeczności, ale także – można by rzec – regułom żywej pamięci o sytuacji całego narodu. Więzy lojalności są często zbyt silne, by trzecie pokolenie było w stanie zmienić miejsce zamieszkania, choć, jak wskazywały niektóre rozmówczynie, być może troska o kolejne pokolenie będzie w stanie zmotywować rodziców do realnego porzucenia miejsc pamięci. Oczywiście będzie wiązała się z tym konieczność budowy pewnej postpamięci, która dokona integracji więzi lojalnościowych i tożsamości grupowej, dla której Nakba jest kluczowym wydarzeniem, oraz dążenia do budowy własnej i społecznej przeszłości.

Fotografie jako język osobisty – fotografie jako język wspólnotowy

Niniejsza część artykułu będzie poświęcona analizom narracji i fotografii palestyńskich kobiet z trzeciego pokolenia po Nakbie. Tym, co mnie szczególnie zainteresowało w trakcie badań, jest fakt, że niezwykle często kobiety wykonywały zdjęcia fotografom wiszącym na ścianach ich domów. Na tych zdjęciach było z kolei to, co nieobecne dziś, czyli wizerunki dawnej Palestyny, portrety przodków, a przede wszystkim podobizny uwieczonych lub zmarłych mężczyzn – mężów, ojców, braci czy kuzynów. Paradoksalnie, domy, w których młode kobiety są matriarchiniami, przechowują w sobie niezaprzeczną, stale odczuwalną obecność patriarchów. W rzeczywistości mężczyzn tam nie ma, ale ich wizerunki widoczne są na ścianach, a ich podobizny są traktowane zarówno indeksalnie, jak i symbolicznie. Przypominają one relikwie czy też nieobecne, niczym uświęcone obecności (sakralizacja fotografii jest analizowana przez Jeffrey'a Alexandra jako proces symbolizacji, włączania obrazu w sferę wartości wspólnoty

kulturowej²⁰), które muszą się pojawić i zostać stematyzowane zawsze wtedy, gdy pojawia się gość. Są one nośnikami ważnych konstruktów tożsamościowych i kluczowych wartości w życiu respondentek. Zdjęcia, które mogą mieć zupełnie inne znaczenie dla osób oglądających je w innym kontekście, pełnym innych odniesień kulturowych, niosą bardzo ważną, osobistą treść. Niejednokrotnie respondentki, proszone o wykonanie zdjęcia z czego były wówczas dumne, biegły do pokoju, w którym wisiało zdjęcie uwięzionego lub zmarłego krewnego. Niekiedy zaś przynosiły je oprawione w ramki i zasłaniały się nim jak tarczą czy głaskały je (elementy komunikacji ściśle intymnej, indeksalnej). Z perspektywy komunikacji symbolicznej można byłoby wskazać, że realizują one wzorzec odnoszenia się do mitycznego bohatera, którego kobieta ma oczekiwać w domu, nawet wtedy, gdy trudno już nawet domniemywać, że mogłby powrócić. Wskazane kobiety balansowały raczej między komunikacją indeksalną i symboliczną. Z jednej strony traktowały zdjęcia z namaszczeniem, tak jakby były one przedłużeniem cielesnej obecności ukochanych i ważnych krewnych. Z drugiej strony powód, dla którego mężczyźni znaleźli się na honorowym miejscu, powiązany był z ich realną bądź narracyjnie obecną²¹ działalnością publiczną: walką narodowo-wyzwoleńczą, skutkującą nieraz więzieniem politycznym czy tragiczną śmiercią ważną dla całej społeczności. Nie czci się w ten sam sposób zdjęć osób, które umarły na skutek choroby czy starości.

Fotografia 1 to zdjęcie ojca jednej z respondentek, młodej kobiety mieszkającej na wsi w pobliżu Bet Sahur. Współwystępuje ono na ścianie z paskiem od kefiji²², co trudno byłoby jednak rozpoznać bez znajomości kontekstu. Instalacja ta jest jednak starannie przemyślana i ma znaczenie. Moja rozmówczyni dodała, że fotografii mogłaby towarzyszyć cała kefija – ta jednak zgubiła się. Sam fakt zagubienia kluczowego dla walki wyzwoleńczej symbolu świadczyć może o tym, że nie był on otaczany taką czcią jak zdjęcie. Zachowała się natomiast najmniej reprezentatyw-

20. Alexander, *Toward a Theory of Cultural Trauma*, s. 12–13.

21. Wytworzoną przez kolejne pokolenia.

22. Kefija to noszona zazwyczaj przez mężczyzn w kulturze arabskiej tradycyjna chusta o tradycyjnym splocie. Najczęściej występuje w kolorze białym z czarnym lub czerwonym nadrukiem. Była używana przez Beduinów jako ochrona przed słońcem, ale w latach 30. XX wieku stała się symbolem walki narodowej Palestyńczyków, później natomiast została spopularyzowana jako wyraz politycznego oporu przez Jasira Arafata, przywódcę palestyńskiego ruchu wyzwoleńczego. Dzięki temu politykowi, który niemal nie występował publicznie bez kefiji na głowie, stała się ona bardzo popularna i rozpoznawalna nie tylko na Bliskim Wschodzie, lecz także w świecie zachodnim jako symbol narodowowyzwoleńczy Palestyńczyków, także w rozszerzonym rozumieniu jako symbol antysystemowego buntu czy dążeń rewolucyjnych. Por. min. Faegheh Schirazi-Mahajan, *The Politics of Clothing in the Middle East. The Case of Hijab in Post Resolution Iran*, „Critique. Journal of Critical Studies in the Middle East” 1993, vol. 2, s. 57–58; Evan Renfro, *Stitched Together, Torn Apart. The Keffiyeh as Cultural Guide*, „International Journal of Cultural Studies” 2017, vol. 5, s. 3.

na część chusty, a właściwie tylko dodatek do niej. Sam ten fakt można analizować w kategoriach postpamięci, która wykorzystuje mało znaczące elementy, dodając im dodatkowego znaczenia i rekonstruuje wizualną narrację poprzez nietypowe zestawienia przedmiotów. Tu obecność paska od keffiji jest istotna, gdyż informuje



Fot. 1. Zdjęcie wykonane przez jedną z młodych Palestynek (która wyraziła zgodę na anonimową publikację). Zdjęcie opublikowane zostało także w książce: M. Kościańczuk, *Oczyrna Palestynek*, Poznań 2013 (udostępnionej na licencji Creative Commons), s. 62.

wsparcie i indywidualne znaczenie modelu, jaki otrzymywała od ojca. Kontekst „biernego oporu” jako wyrazu walki narodowo-wyzwoleńczej oraz dbałości o rodzinną tożsamość wskazała jako wartość bardzo bliską i dotyczącą niej samej. Powiedziała: „dzięki niemu nie muszę być gdzieś tam uchodźcą, ale żyję na własnej ziemi”²³. Wskazała ona też na zupełnie inny aspekt z życia ojca, związany bardzo silnie z jej własną (już indywidualną) historią życiową. To właśnie ojcu respondentki ogromnie zależało na wyedukowaniu córki (która zmagала się od dzieciństwa z drobną fizyczną niepełnosprawnością – urazem nogi). Czynnikiem wbrew poglądom jego własnej społeczności, a niekiedy nawet jego żony (i mamy dziewczynki), która dążyła do izolacji i wyłączenia ze wspólnoty fizycznie niedomagającego dziecka. Zdjęcie to ma zatem znaczenie zarówno polityczne, jak i zupełnie prywatne, choć trudno tu wyznaczyć rzeczywiste granice między prywatnym i publicznym. Postać ojca łączyła w sobie kluczowe dla kobiety wartości – powiązane zarówno z zachowaniem tradycyjnej tożsamości, jak i sprzeciwem wobec dyskryminującym przekonaniom kulturowym. Wskazana respondentka, tak jak wiele innych moich rozmówczyń, jest przekonana o tym, że jej życie jest walką o pokój i wolność dla Pa-

o „walce narodowo-wyzwoleńczej”, realizowanej przez bierny opór ojca, który mimo różnorodnych nacisków nie godził się na migrację. Bierny opór respondentka nazywała walką, która kojarzy się raczej z działaniem. To przykład narracyjnej reinterpretacji bohaterstwa, która staje się dostępna nie tylko dla żołnierzy, lecz także dla cywilów, którzy nie godzą się z decyzjami godzącymi w ich życie.

Dla respondentki, która wskazywała ojcowskie wartości związane z oporem politycznym, kluczowe było jednak nie tyle społeczne znaczenie jego postawy, ile osobiste

23. Wywiad przeprowadzony przez autorkę artykułu w ramach wspomnianego powyżej projektu, 12.07.2012 Palestyna.

lestyny. Wspiera organizacje kobiece, zajmujące się szyciem tradycyjnych strojów palestyńskich, bierze też udział w spotkaniach dialogu żydowsko-palestyńskiego, a także jest wicedyrektorką szkoły. Każda z tych profesji w inny sposób staje się wyrazem walki, ale zarazem cierpienia dotyczącego nie tylko Palestyńczyków, lecz także Palestynki, których potrzeby są często pomijane w dyskursie społecznym i w ideach proklamowanych przez władzę²⁴, ich głos nie jest uwzględniany w oficjalnych dyskursach martyrologicznych i oficjalnej polityce pamięci. Jednak to one są obecne w codzienności, w domach, które mężczyźni opuścili. Postpamięć w coraz większej mierze należy właśnie do nich. Fotografie mężczyzn wiszące na ścianach stanowią jeden z aspektów tego zjawiska. Oprawione w ramy wizerunki przywódców i nieobecnych ojców, mężów czy wujów są znakiem politycznego wymiaru życia. Jest on zarazem obecny – utrwalony i zastygły w wizerunku ściennym, jak i zaniżający w bieganiu codzienności (zob. Fot. 2).



Fot. 2. Jasir Arafat. Zdjęcie pochodzi ze szkoły, w której jedna z nauczycielek, uczestniczek badania, dokonywała dokumentacji na potrzeby badań. Za: M. Kościańczuk, *Oczyrna Palestyna*, Poznań 2013, s. 61.

Kobietom z trzeciego pokolenia po Nakbie, postaci niektórych przywódców politycznych czy uwięzionych członków rodziny znane są jedynie z fotografii towarzyszących codziennie ich życiu. Jednakże narracje odwołujące się do przeszłości i kształtujące obecną rzeczywistość nie są już w pełni kompatybilne z heroicznym wizerunkiem walczących i obejmujących władzę mężczyzn. W narracjach młodych Palestynek (a także innych fotografiach zrobionych przez kobiety) bardzo istotny był wątek ochrony

ojczyzny i patriotyzmu, jednak nie zawsze był on przedstawiany w klasyczny sposób. Młode kobiety myślą w większym stopniu o sobie i o swoich dzieciach, a nie jedynie o dawnych pokoleniach. Narracje uwypuklają fragmenty, związane z walką nie tylko polityczną, lecz także (a może nawet przede wszystkim) o lepszy byt kobiet i dzieci. Kontynuacja pamięci o Nakbie jest ściśle powiązana z życiem w zgodzie z wartościami przeszłych pokoleń, choć formy jej realizacji wiodą młode kobiety w świat przyszłości. Wykonywanie tradycyjnego haftu palestyńskiego, który pierwotnie był zarezerwowany do ozdabiania sukien (głównie wizytowych, eleganckich), zarówno na codziennych ubiorach, jak i innych elementach obecnych

24. W szkole, którą zarządza moja respondentka, nie ma ani jednej toalety, co jest szczególnie dotkliwie dla kobiet, które są zobowiązane do zachowywania czystości i nienarazania się na możliwość podejrzenia o niemoralne zachowanie. Oznacza to, że przez wiele godzin w ciągu dnia nie mają możliwości skorzystania z jakiegokolwiek możliwości wypróżnienia się i dokonania czynności higienicznych.

w domach (drążkach na garnki, uchwytych kuchenki), staje się współczesnym znakiem tej łączności.

Ze względu na sytuację konfliktu zbrojnego zmienia się rola i zadanie kobiet, które coraz częściej mają dostęp do pracy zarobkowej i stają się odpowiedzialne za zapewnienie bytu całej rodzinie. Wiele kobiet przyznało, że od ich przedsiębiorczości i zaradności zależy edukacja kolejnych pokoleń, która jest utrudniona przez blokady dróg, punkty kontroli, uciążliwe stałe kontrole uniemożliwiające lub utrudniające dostęp do szkolnictwa. Paradoksalnie zatem w opowieściach dotyczących wartości kobiet łączą się ze sobą wątki pamięci o przeszłości z koniecznością myśli o przyszłości, w której istotna jest otwartość na różne perspektywy, edukację, podróże, rozwój, kreatywność. Niejednokrotnie kobiety także wykorzystują różnorodne szanse na własne kształcenie, przecząc tradycyjnym poglądom związanym z wychowaniem kobiet. Jedna z moich respondentek powiedziała: „Wykorzystywałam swoją chorobę – kiedy inni musieli pracować w polu, ja mogłam siedzieć w domu i się uczyć”²⁵. Dla innej kobiety szansą na własny rozwój, dostrzeżenie własnej wartości i sprawczości (także ekonomicznej) jest symboliczna obecność zmarłego ojca (zobrazowanego na fotografii naściennej, zob. Fot. 3). Wizerunkowi ojca w keffiji towarzyszy jego laska – symbol rangi,



Fot. 3. Zdjęcie przedstawia fotografię mężczyzny oraz wiszącą na ścianie laskę. Zdjęcie wykonane zostało w ramach opisywanych badań przez jedną z palestyńskich kobiet. Za: M. Kościańczuk, *Oczyrna Palestynek*, s. 62.

znaczenia mężczyzny, a także powieszona powyżej (źle wykadrowana na zdjęciu respondentki) świątynia – meczet Al Aksa w Jerozolimie. Wizerunek bliskiej osoby,

25. Wypowiedź jednej z uczestniczek badań: Palestyna 16.07.2012.

opiekuna oraz przedmiotu symbolizującego jego władzę, towarzyszy zdjęciu miejsca kluczowego dla społeczności z perspektywy polityczno-religijnej. Taka strategia ułożenia przedmiotów wydaje się mieć ważne symboliczne znaczenie – sensem jest tu *empowerment*, odebranie słów ojca jako tych, które mają niemal boskie znaczenie. Uczestniczka projektu wskazała, że fotografia ojca jest dla niej źródłem siły w walce z patriarchalizmem, reprezentowanym przez jej brata, który nie godzi się na to, by jego siostra (decyzją ojca, wbrew tradycyjnym zasadom) otrzymała równą (a nie mniejszą) część spadku. Dla tej respondentki jej własny dom, powiązany ze wspomnieniami o ojcu (w którego pokoju nic nie zostało zmienione od czasu jego śmierci) jest zarazem bardzo ważnym miejscem mocy, jak i źródłem zagrożenia, jednak nie ze strony wroga politycznego. Wrogiem jest brat respondentki, który siłą i przemocą próbuje wymusić realizację tradycyjnego prawa i pozbawić ją ważnego, także symbolicznie, domu rodzinnego. Walka o zachowanie trwałości pamięci o ojcu i przodkach, walka o trwanie w oczekiwaniu na powrót do dawnej rzeczywistości, w ramach realizacji wzorca postpamięci, nie jest tu ślepą realizacją przesłania opresyjnej części tradycji. Wiele kobiet, podobnie jak wskazana respondentka, reinterpreteruje opresyjne tradycje, wybierając z niej te elementy, które mają charakter równościowy i wzmacniający ich sprawczość, odwołując się do ważnych osobiście mężczyzn – bohaterów.

Fatma Kassem jest radykalnym przykładem postawy kobiety, która nie posługuje się już żadnym wizerunkiem mężczyzny, by budować nową, kobiecą narrację na temat Nakby. Kassem to badaczka i autorka książki opisującej Nakbę z kobiecej perspektywy. Wywalczyła ona sobie możliwość zdobycia stopnia naukowego na izraelskim uniwersytecie na podstawie rozprawy doktorskiej dotyczącej kobiecych opowieści o Nakbie²⁶. Kassem kolekcjonuje zdjęcia i historie starszych kobiet, których głos nie był do tej pory nigdy wysłuchany publicznie, za to miał ogromną rangę w środowisku lokalnym, wydaje książkę, wywołując skandal w środowisku akademickim w Izraelu. Inne kobiety walczą na różnych polach, nie wszystkie stają się badaczkami, pisarkami, reporterkami, ale w swoim własnym środowisku zarazem przechowują, jak i transformują tradycję.

26. Rozprawa doktorska Kassem wzbudziła wiele kontrowersji. Autorka była indagowana do licznych zmian w swoim tekście, między innymi usunięcia zwrotu „pierwsze pokolenie po Nakbie” (ze względu na to, że określenie to powinno być według promotora i Rady Wydziału Uniwersytetu Ben Guriona używane jedynie wobec sytuacji Żydów po Shoah), miała też wykreślić sam termin Nakba. Ostatecznie po wielu latach walk Fatma Kassem mogła obronić bezprecedensowy doktorat, który został w końcu wydany i jest dostępny w języku angielskim: Fatma Kassem, *Palestinian Women: Narrative Histories and Gendered Memory*, Zed Books, London 2011.

Fotografie mężczyzn zdobią ściany i towarzyszą w życiu codziennym kobiet, lecz sens nadawany tym zdjęciom jest niejednokrotnie zupełnie nietradycyjny bądź, lepiej rzecz ujmując, niestereotypowo tradycyjny. Fotografie nie są zatem znakiem posłuszeństwa kobiet i patriarchalnej pozycji mężczyzn; ich sens jest powiązany raczej z siłą tych, które są obecne i dzierżą władzę nad codziennością.

Niektóre spośród kobiet uczestniczących w projekcie wprost pokazują, że dążenia niepodległościowe Palestyny są bardzo silnie związane z wyzwoleniem ich osobistych różnorodnych pragnień powiązanych z rozwojem intelektualnym, zawodowym czy ekonomicznym. W ten sposób łączą one perspektywę ściśle indywidualną, subiektywną – indeksalną z szerszym społeczno-politycznym czy w przyjętej tu terminologii symbolicznym horyzontem.

Jedna z moich rozmówczyń wykonała (uczestnicząc w projekcie badawczym) fotografię własnego stoiska sklepowego, oferującego soki wyciskane ze świeżych owoców (zob. Fot. 4). Wykształcona w dwóch kierunkach kobieta zrezygnowała z kariery prawnika, by realizować swoje (kulturowo męskie) pragnienie – prowadzić własny sklep i zajmować się pracą fizyczną. Ważna była dla niej lokalizacja tego sklepu (na starym mieście w Jerozolimie), ale także sprawczość, jaką wykazuje poprzez ten akt odwagi i siły. Respondentka ta wprost przywołuje swoją feministyczno-emancypacyjną postawę z walką narodowo-wyzwoleńczą. Powiedziała:



Fot. 4. Na zdjęciu wizerunek sklepu, który stanowi przedmiot dumy respondentki. Za: M. Kościańczuk, *Oczyrna Palestyna*, s. 146.

Nie poddam się żadnemu mężczyźnie. Mam 36 lat, mam męską pracę i nie jestem zamężna. Oni [inni handlowcy pochodzenia arabskiego – M.K.] tutaj często mnie z tego powodu obrażają. Krzyczą za mną, myślą, że jestem łatwą dziewczyną. Mój brat nie odzywa się do mnie, dlatego że tak żyję, że mam ten sklep. Inni mi mówią: idź prowadź sklep z zabawkami albo ubraniami dla kobiet, pracuj jako prawnik albo socjolog, ale ja się nie poddam, ja chcę tu być i wyciskać ten sok z owoców. Im bardziej chcą mnie przegonić, tym bardziej chcę tu być. *To tak jak z Żydami i Palestyńczykami; im bardziej Żydzi nas przeganiają, tym bardziej stoimy i zapieramy się*²⁷.

Pozornie w wypowiedzi tej nie ma ani słowa o Nakbie, choć faktycznie dla Palestyńczyków Nakba była właśnie wygnaniem. Ze względu na to, że respondentka i jej rodzina nie musiała opuścić terenu wschodniej Jerozolimy, wysiedlenie

27. Cytat z udzielonego mi wywiadu, 21.07.2012, Jerozolima.

nie dotknęło jej bezpośrednio. Jednakże ze względu na osadnictwo oraz wciąż zmieniające się przepisy osoby mieszkające na tym terenie także zagrożone są wysiedleniem. Respondentka postrzega swoje postępowanie jako ochronę tej przestrzeni, jednocześnie jednak broni jej na swoich własnych, nieakceptowanych przez dużą część społeczności, zasadach. Jej postrzeganie pamięci, na której buduje się historia jej narodu, jest oparta nie tylko na konstrukcie narodowo-wyzwoleńczym, lecz także na sprzężeniu tegoż z kobiecym empowermentem, realizowanym w codziennej egzystencji. Paradoksalnie, zacytowana Palestynka nie walczy w wcałe z siłą wroga narodowego, ale raczej z przekonaniem obecnymi we własnej kulturze. Oczywiście jest oskarżana o zdradę tradycji. Mimo to ma silne przekonanie, że nie zdradza tradycji, ale raczej ją reformuje, pokazując jej właściwy sens. Praca pamięci jest tutaj zarazem pracą emancypacji – w ten sposób indywidualna, emocjonalna, osobista komunikacja indeksalna łączy się z komunikacją symboliczną, która jednak – nieco inaczej niż we wspomnianych wcześniej przykładach Jeffreya Alexandra i Susan Sontag – staje się narracją emancypacyjną i budującą nową wspólnotę kobiet tworzących nową tradycję. Innymi przykładami takiego połączenia są wypowiedzi innych młodych kobiet, które uczestniczyły w badaniach. Oto przykłady ich słów, zarazem osobistych, przepełnionych myślą o swoim życiu, swojej rodzinie, jak i zakorzeniem w szerszej perspektywie, która staje się konieczną ramą codzienności:

Jestem studentką. Bardzo dobrze zdałam egzamin maturalny. Z tego jestem dumna. Teraz mam stypendium, ale chcę jeszcze pracować. Muszę pomóc rodzinie. Może znasz jakiś obcokrajowców, którzy mogliby mi w tym pomóc? Mam prawo jazdy i jeżdżę samochodem. [...] Moim wrogiem są Izraelczycy, ale nie wszyscy, tylko ci z bronią, żołnierze i służby²⁸.

Wskazana dziewczyna stara się przełożyć osobisty sukces i sprawczość na możliwość pomocy najbliższym, których jednak postrzega również jako część większej wspólnoty etnicznej czy narodowej. Odnosi się w swojej wypowiedzi na wrogów politycznych, ale wypowiedź jest zniuansowana (jak wiele wypowiedzi kobiet z najmłodszego pokolenia). Jest różnica między „zwykłymi Izraelczykami” a osobami noszącymi mundur i broń. To z nimi trzeba walczyć czy przeciwstawiać się. Z pewnością ta narracja nie spotkałaby się z dużym entuzjazmem osób zagrzewających do walki wyzwolenczej, w której wróg musi być jednoznacznie zdefiniowany.

Inna respondentka także wskazuje na wartość walki o kraj, ale zarazem wskazuje na swoją inność, związaną z własnym wyborem religijnym. Mówi:

28. Wywiad przeprowadzony ze studentką w Betlejem, 1.08.2012.

Jestem dumna z mojego kraju, z ludzi, którzy walczyli za moje państwo, spędzili całe swoje życie dla tego kraju! Nie jestem religijna, wyjechałam na studia do Jordanu i zobaczyłam, że mogę żyć inaczej niż moja rodzina. Jak potrzebują to zawsze im pomogę, ale nie jestem taka jak oni²⁹.

Jeszcze inna młoda kobieta przywołuje zupełnie inny wzorzec realizowania swojej dumy patriotycznej i walki z wykluczeniem Palestyńczyków:

Sama założyłam sklep z naszymi wyrobami, z tradycyjnymi torbami, chustami, sukniami. Jestem z niego dumna, ze względu na to, że to jest praca moja i moich koleżanek, ale też dlatego, że przechowujemy tu pamięć o tradycji³⁰.

Jedna z respondentek podzieliła się zdjęciem z tego stoiska, które jest zarazem oznaką wierności dziedzictwu kulturowemu, jak i wyrazem dość nietradycyjnej przedsiębiorczości i sprawczości w obszarze biznesowym (zob. Fot. 5).



Fot. 5. Palestyński sklep zorganizowany przez liderki małych społeczności. Za: M. Kościańczuk, *Oczyrna Palestynek*, s. 55.

Podsumowanie

Młode Palestynki w swoich wypowiedziach oraz fotografiach balansują między komunikacją bardzo osobistą, skupioną na sobie i własnym rozwoju, a komunikacją odwołującą się do ważnych wartości społeczno-kulturowych, które niejednokrotnie nie są w pełni spójne z planami życiowymi młodych ko-

29. Wywiad przeprowadzony w Ramallah z absolwentką studiów w Jordanie, 24.07.2012.

30. Wywiad przeprowadzony w Aida Camp z kobietą żyjącą w strefie przygranicznej, za murem granicznym, mieszkającą w obozie dla uchodźców palestyńskich w Aida Camp, 28.07.2012.

biet. Narracja narodowo-wyzwoleńcza tworzona jest z pamięcią o dziedzictwie Nakby, ale zarazem dopuszcza możliwość pewnej modyfikacji tradycyjnych ujęć, związanych z rozumieniem walki o niepodległość i powrót do dawnych ziem. Wizualne i narracyjne wypowiedzi renegegują także tradycyjną rolę kobiety i postrzegają wrogów nie tylko i nie przede wszystkim w Izraelczykach, lecz także w niektórych narracjach mężczyzn z ich kultury. Narracja symboliczna staje się możliwością na ukrycie w niej wątków związanych z osobistymi doświadczeniami, sukcesami, sprawczością. Zastygłe na ścianach fotografie bohaterów nie stanowią wzorca konserwatywnie postrzeganej tradycji, wobec której trzeba być uległym. Stanowią one raczej wzorzec rewolucji, której młode kobiety przypisują nowe znaczenia w realiach swojego życia codziennego bądź też (jak Fatma Kassem) w szerszej perspektywie społeczno-kulturowej.

