

Oczywista Palestynka



MARCELA KOŚCIAŃCZUK

Oczyma Palestynek

Taktyki reinterpretacji uniwersum wartości
w kontekście kategorii bezpieczeństwa i zagrożenia



Poznań 2013

KOMITET NAUKOWY SERII WYDAWNICZEJ
MONOGRAFIE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH UAM
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
Prof. dr hab. Joanna Szczepankiewicz-Battek

PROJEKT OKŁADKI
Agnieszka Doda-Wyszyńska
Adriana Staniszevska

REDAKCJA
Adriana Staniszevska

KOREKTA
Adriana Staniszevska
Michał Staniszevski

© Copyright by Marcela Kościańczuk, 2013

Książka została wydana dzięki funduszom na badania własne IK UAM,
środkom rektorskim oraz środkom zebranych w czasie akcji na portalu
Polak Potrafi (podziękowania dla Marka Sobczaka i Sławomira Spetha)

ISBN 978-83-62243-81-5

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

SPIS TREŚCI

WSTĘP	7
1. Historia i geografia regionu	11
2. Perspektywa metodologiczno-teoretyczna	15
3. Rozumienie wizualności	31
ROZDZIAŁ I. UNIWERSUM WARTOŚCI	49
1. Jestem dumna z tego, że jestem Palestynką. Dwa wzorce patriotyzmu ...	49
1.1. Między dumą narodową a dystansem	65
2. Jestem dumna z tego, że jestem muzułmanką	68
3. Poczucie dumy chrześcijanek	76
4. Honor	84
4.1. Honor a relacja bratersko-siostrzana	94
4.2. Honor a relacje małżeńskie	96
4.3. Relacja honorowa a zależności strukturalne	99
ROZDZIAŁ II. DOM – PRZESTRZEŃ BEZPIECZNA?	105
1. Między domem a przestrzenią miejską/wiejską	108
2. Dom – ojczyzna – ciało	114
3. Dom – ojczyzna – matka	125
4. Kobieta podróżująca – między zagrożeniem a poczuciem sprawstwa ...	137
4.1. Kształtowanie wzorców mobilności w obliczu okupacji.....	139
ROZDZIAŁ III. PRZESTRZENIE ZAGROŻENIA I SPRAWCZOŚCI	143
1. Strategie transgresji genderowej	144
1.1. Transgresja niewybrana? <i>Banat Ramallah</i>	155
2. Przestrzenie graniczne	160

ROZDZIAŁ IV. PRZESTRZENIE WARTOŚCI I BEZPIECZEŃSTWA W ŻYCIU KOBIETY	171
1. Relacje młodych kobiet – tradycja religijna i edukacja	172
2. Taktyki reinterpretacji roli społecznej przez starsze kobiety	180
WNIOSKI	187
BIBLIOGRAFIA	195
SUMMARY	205

WSTĘP

Słowa „bezpieczeństwo” i „zagrożenie” stają się ważnymi terminami wielu współczesnych dyskursów, zarówno naukowych, jak i popularnych, publicystycznych czy egzystencjalnych. Każdy z przedstawicieli dyscyplin należących do nauk społecznych czy humanistycznych w nieco inny sposób będzie je jednak rozumiał. W podjętych przeze mnie badaniach kategorie bezpieczeństwa i zagrożenia odnoszą się do wartości ważnych dla palestyńskich kobiet. To one dookreślały oraz interpretowały znaczenie tych słów, a dla mnie jako badaczki powiązanej ze studiami kulturowymi ważne było połączenie tych kategorii z ich życiowymi celami (wartościami, znaczącymi jakościami).

Wybór tego tematu wynikał z przekonania, że zarówno w środowisku naukowym, jak i pozanaukowym istnieje potrzeba analiz, które ukazują związek perspektywy mikro, jaką tworzą doświadczenia kulturowe jednostek i małych społeczności, z perspektywą makro, która determinuje życie pojedynczych ludzi, a w kontekście podejmowanego tematu – konkretnych kobiet, podlegających różnym wpływom systemów, w których żyją, choć cechuje je też indywidualna sprawczość, pozwalająca im na reinterpretację swojej społecznej i indywidualnej pozycji.

Mimo że prezentowane studium w samym tytule zawiera terminy kluczowe dla takich dyscyplin, jak kryminologia czy resocjalizacja, ujęcie tego tematu jest zgoła odmienne. Moje analizy wychodzą od indywidualnych spostrzeżeń oraz zmierzają do szerszego przedstawienia zmian społecznych, ekonomicznych i kulturowych. Myliłby się jednak ten, kto widziałby w tym drogę indukcji. Z kulturoznawczego punktu widzenia zakładam raczej, że tworzenie idei bezpieczeństwa i zagrożenia oraz ich doświadczanie przez członkinie społeczności palestyńskiej jest związane z przekonaniami, wartościami i drogami ich realizacji w danej społeczności¹.

¹ Przyjmowana jest tu implicytnie społeczno-regulacyjna koncepcja kultury, opracowana przez Jerzego Kmitę.

Prezentowana książka stanowi odpowiedź na potrzebę wieloaspektowej prezentacji rozumienia bezpieczeństwa i zagrożenia przez Palestynki², wskazuje też na ukształtowany (a raczej wciąż kształtowany) kulturowo podmiot kobiecy jako aktanta życia społecznego, który mimo narzuconych ograniczeń wykazuje pewną sprawczość, dzięki czemu może przekraczać i kreować własne modele rozumienia kluczowych wartości. Realizując ten cel, nie ograniczyłam się do przedstawienia przekonań palestyńskich rozmówczyń na temat ustalonego (w kulturze europejskiej) znaczenia słów „bezpieczeństwo” i „zagrożenie”, ale ukazałam przenikające się przestrzenie: fizyczne, możliwe do przedstawienia i przedstawiane przez Palestynki w ramach tego projektu, i mentalne, symboliczne, etyczne. Nie tylko więc opisuję konflikt zbrojny czy też rzeczywistość życia kobiet w patriarchalnym społeczeństwie, ale i łączę te dwa odniesienia, wskazując na ich wzajemne związki.

Zdając sobie sprawę z pułapek krzywdzącej reprezentacji, która – jak wskazuje Nadia Yaqub – potwierdza schemat przedstawiania Palestyńczyków albo jako bezwolnych ofiar, albo jako oprawców³, staram się pokazać o wiele bardziej złożony obraz sytuacji kobiet zamieszkujących terytoria Zachodniego Brzegu Jordanu czy też Palestynek mieszkających w państwie Izrael. Ukazuję je nie jako jednostki bezwolne i całkowicie zależne, ale jako aktywne aktorki społeczne, uwikłane w system, jednakże zdolne do podejmowania różnych działań w celu zmiany swojej sytuacji bądź uznania jej za akceptowalną. Rozumienie relacji genderowych w badanej społeczności zależy w pewnej mierze od odmiennych wzorców kształtowania wizerunków kobiecości i męskości, jednak zarówno w kulturze europejskiej, jak i w badanej społeczności można odnaleźć formy zależności i władzy, skorelowane ze strukturami genderowymi.

Nie pomijam opisu form opresji, które występują zarówno wewnątrz społeczności, z którą identyfikują się moje rozmówczynie, jak również są im narzucane z zewnątrz i mają charakter polityczny czy zbrojny. Przed napisaniem tej książki zastanawiałam się wielokrotnie, a także pytałam moje

² Jestem świadoma tego, że każda metoda badawcza ma swoje ograniczenia. Posługując się określeniem „Palestynki”, mogę jedynie odnosić je do grupy, którą obserwowałam w 2012 r. (około 40 kobiet pracujących w Jerozolimie na starym mieście, mieszkających w Jerozolimie i na Zachodnim Brzegu, oraz 35 rozmówczyń z terenów Zachodniego Brzegu i Jerozolimy). W dalszej części pracy używam tego określenia ze świadomością wszelkich ograniczeń przyjętej metody badawczej.

³ Nadia Yaqub ukazuje, w jaki sposób binaryzmy reprezentacji są przekraczane na gruncie rodzimej, palestyńskiej kinematografii, która przedstawia sytuację Palestyńczyków w kompleksowy sposób, a jednocześnie zwraca uwagę na pułapki etyczne związane z kreowaniem dualnej wizji społeczeństwa zmagającego się z kryzysami i okupacją. Por. N. Yaqub, *Dismantling the discourses of war*, w: M. Ennaji, F. Sadiqi (red.), *Gender and violence in the Middle East*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2011, s. 240.

rozmówczyni o to, czy wskazywanie na formy przemocy wewnątrz społeczności palestyńskiej nie narazi mnie na powtórzenie błędów moich poprzedników – badaczy, którzy nieświadomie wiktyimizowali osoby badane, pochodzące z innych (niż europejska) społeczności⁴. Zdałam sobie jednak sprawę, że opresyjna struktura patriarcalna jest dostrzegana i podkreślana przez palestyńskie informatorki, dlatego nie sposób było pominąć tego niezwykle istotnego aspektu kształtującego poczucie ich bezpieczeństwa i zagrożenia. Struktury opresji nie są zarezerwowane dla społeczeństw europejskich, a zacieranie informacji o nich (czego domagali się często towarzysze moich rozmówczyń) byłoby powtarzaniem kolonialnego gestu idealizowania i fałszywego przedstawiania rzeczywistości pozaeuropejskiej jako arkadii wolnej od przemocy. Jako czytelniczka *Orientalizmu* Edwarda Saïda⁵ starałam się, by nie powtórzyć protekcjonalnych gestów, charakterystycznych dla wczesnych badań antropologicznych.

Za każdym razem, gdy wskazuję na formy przemocy doświadczanej przez palestyńskie kobiety, dokładnie przedstawiam kontekst opresji i elementy jej struktury, a także stosunek badanych kobiet do tych struktur, które nie mogą być określone jedynie jako formy przemocy, gdyż są bardziej złożone. Przedstawiam relacje pomiędzy członkami rodziny, które mają dwojaki charakter. Z jednej strony stanowią najwyższą wartość dla kobiet, z drugiej – zawierają potencjał opresji, który dostrzegają często same informatorki. Podając tego rodzaju przykłady, pragnę odzwierciedlić różnicowanie struktur małej wspólnoty (także wspólnoty rodzinnej). W badanej społeczności nie istnieje bowiem jedna struktura rodzinna, tak jak nie istnieje jednolita kultura czy społeczność Palestynek. Dlatego typologie i modele, które rekonstruuje, konfrontuję następnie z różnymi formami ich realizacji (i wynikającymi z tego konsekwencjami dla sytuacji palestyńskich kobiet).

Przyjmuję kluczowe tezy społecznego konstrukcjonizmu, w tym pogląd na „naturę” społeczeństwa, która nie jest z góry dana, nie ma charakteru esencjalnego, nie zależy od biologicznych uwarunkowań, ale jest rzeczywistością konstruowaną społecznie i dynamicznie się zmieniającą. Przedstawicielami tego nurtu są m.in. Peter Berger i Thomas Luckmann, których książkę wydaną w Polsce po raz pierwszy w 1983 r. pt. *Społeczne tworzenie rzeczywistości* można uznać za główną inspirację dla badaczy nauk społecznych ukierunkowanych na badania antyesencjalistyczne. Innymi ważnymi dla konstrukcjonizmu badaczami są Bruno Latour oraz austriacka socjolożka Karin Knorr Cetina, odwołująca się do interakcjonizmu i łącząca zainteresowanie strukturami społeczno-kulturowymi z perspektywą socjologii wie-

⁴ Przykłady tego typu analiz podaje w swoim artykule Chandra Talpade Mohanty, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, „Feminist Review” 30/1988, s. 66.

⁵ E. Saïd, *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991.

dzy oraz kontekstami ekonomicznymi, warunkującymi kształt podstawowych instytucji społecznych. Korzystając z założeń społecznego konstrukcjonizmu⁶, ukazują tworzenie społecznych ram dla faktów związanych z bezpieczeństwem i zagrożeniem badanych kobiet.

Przedmiotem moich rozmów, obserwacji i fotowyywiadów z Palestynkami były kwestie dotyczące kluczowych dla nich wartości i celów oraz ich zależności od czynników wewnętrznych, zasad organizujących główny nurt ich kultury. Ważne było także ustalenie, czy cele te są akceptowane przez ogół społeczności, w której żyją respondentki, czy raczej stanowią stanowią indywidualne bądź kultywowane w małych grupach formy oporu bądź odmienności wobec ogólnych zasad. Niekiedy okazywało się, że wartości wyznawane przez kobiety mieszkające w miastach są zupełnie inne niż te reprezentowane przez kobiety ze wsi, młodsze kobiety uznawały za cenne inne wartości niż te starsze, a osoby pracujące miały inne możliwości realizacji celów (i ich eksplikacji) niż te zajmujące się domem i wychowaniem dzieci; obie grupy inaczej również postrzegały kwestię bezpieczeństwa i zagrożenia. W badanym środowisku pojęcia te ściśle wiążą się z systemem politycznym, ekonomicznym i społecznym oraz sposobem regulacji ról płciowych w obrębie społeczności. Elementy hierarchii społecznej czy uwarunkowania polityczne mają wpływ na prywatne i rodzinne życie badanych kobiet.

Inspirując się metodologicznymi wskazówkami Lindy Alcoff, dostrzegam w swych analizach sprzeczność idei jednostki interpretującej swoje środowisko i jednocześnie przez nie interpretowanej⁷. Oddziaływanie na siebie tych dwóch perspektyw tworzy sieć performatywnych aktów kształtowania wartości bądź idei związanych zarówno z celami (dążeniami), jak i obawami przedstawianych kobiet. Odchodząc od esencjalizmu, Alcoff pozostawia miejsce na kontyngentne interpretacje faktów kulturowych, które zrywają z determinizmem biologicznym i historycznym, lecz nie pomijają aktualnych problemów, z jakimi zmagają się osoby badane⁸.

W tak zarysowanym horyzoncie badań stawiam zasadnicze tezy i hipotezy, które zostaną poddane weryfikacji w dalszych analizach:

1. Dla hierarchii wartości kobiet oraz ich przekonań związanych z postrzeganiem bezpieczeństwa i zagrożenia ważny jest podział na kulturę

⁶ P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010; B. Latour, *Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, Universitas, Warszawa 2010; K. Knorr Cetina, *The manufacture of knowledge. An essay on constructivist and contextual nature of science*, Pergamon Press, Oxford – Nowy Jork – Toronto 1981.

⁷ L. Alcoff, *Cultural feminism versus poststructuralism: The identity crisis of feminist theory*, „Sign” 3/1988, s. 431.

⁸ Ibidem, s. 432.

męską/męskocentryczną i kobiecą/kobiecocentryczną, które są odrębne, ale współzależne.

W celu weryfikacji tej tezy przedstawię analizy poszczególnych kategorii, kluczowych dla wartości przyjmowanych na różnych poziomach (odnoszących się do rodziny, postrzegania indywidualności, sfery prywatnej i publicznej) w kulturze palestyńskiej.

2. Dla Palestynek ważne są zarówno wartości wspólnotowe, jak i indywidualne, a ich proporcja i jakość są zależne od takich czynników, jak: status jednostki, miejsce zamieszkania, wiek, sytuacja rodzinna, wyznawana religia. Czynniki te są także ważne dla rozumienia bezpieczeństwa i zagrożenia oraz wyboru taktyk przewyższania sytuacji potencjalnie niebezpiecznych.

3. Kobiety kształtują na wiele sposobów swoją hierarchię wartości poprzez ich systemowe negocjowanie (na płaszczyźnie egzystencjalnej, rodzinnej, zawodowej, szerszej aktywności społecznej).

4. Postrzeganie bezpieczeństwa i zagrożenia jest bezpośrednio związane z uniwersum wartości, w którym zagrożenie kluczowych wartości jest powiązane z poczuciem ogólnego zagrożenia jednostki.

5. Kobiety aktywnie kształtują swe poczucie bezpieczeństwa przez wybór odpowiednich taktyk radzenia sobie z zagrożeniem.

6. Postrzeganie bezpieczeństwa i zagrożenia jest bezpośrednio związane z interpretacją sytuacji kobiety i jej grupy społecznej w obliczu sił o charakterze zbrojnym, politycznym i ekonomicznym.

1. Historia i geografia regionu

Palestyna, w której prowadziłam badania, jest od setek lat zamieszkiwana przez osoby o różnym pochodzeniu etnicznym, co niejednokrotnie było przyczyną konfliktów. Natalie K. Jensen przedstawia w swojej pracy rys historyczny tego regionu, stanowiącego część Wielkiej Syrii – rozległego obszaru, który obejmuje nie tylko dzisiejszą Palestynę, ale także Liban, Irak, Jordanię, część Półwyspu Synajskiego i dzisiejszej Turcji⁹. Był to region roz-

⁹ N. K. Jensen, *Mobility within constraints, gender, migration and new space for Palestinian women* (UMI Dissertation Publishing), Proquest, Ann Arbor 2011, ss. 50–56.

wijany przez mobilną, migrującą społeczność, która przyczyniła się do jego hybrydyzacji etnicznej i kulturowej. Od XVI wieku aż do I wojny światowej pozostawał on pod panowaniem Imperium Otomańskiego, lecz europejskie potęgi kolonizacyjne, takie jak Francja i Wielka Brytania, na początku XX wieku, licząc się z osłabieniem imperium, dostrzegły potencjał tego obszaru jako przestrzeni wpływów. W latach 1916–1918 Wielka Arabska Rewolucja rozpoczęła walkę tamtejszej społeczności o niezależność polityczną i mimo jej wygranej Imperium Brytyjskie nie przyjęło postanowień porozumienia pokojowego, a deklaracja w Balfour stanowiła znak ze strony Wielkiej Brytanii dla syjonistów, by osiedlali się na terytorium palestyńskim. Od 1920 r., na mocy postanowień z San Remo (gdzie nie było przedstawicieli palestyńskiej, arabskiej ludności) region został objęty rządami Mandatu Brytyjskiego. Sprzeciw wobec takich działań stał się przyczyną Drugiej Rewolucji Arabskiej (1936–1939). Ostatecznie na podstawie rezolucji ONZ w 1948 r. na terytorium Palestyny powstało państwo Izrael, podzielone na część izraelską i arabską. Data ta jest przy tym zupełnie inaczej interpretowana przez społeczność żydowską i palestyńską. Początek państwowości, niezwykle ważny dla Izraelczyków, jest określany przez Palestyńczyków jako czas zagłady i tragedii (Nakba), związanej z wysiedleniami, przemocą i grabieżami.

Rozbieżność między przekonaniem obu stron, dotyczącymi politycznych, ekonomicznych czy zbrojnych procesów zachodzących w tym czasie, odzwierciedla analiza Barucha Kimmerlinga i Joela S. Migdała. Według nich wielu historyków podąża za sformułowaniami izraelskich polityków, choćby Goldy Meir, która interpretując wydarzenia z 1948 r., podkreślała, że Palestyńczycy nie mieli własnej legalnej państwowości, a zatem zamieszkiwali ziemię niczyją. Kimmerling i Migdał zwracają uwagę na priorytet europejskiego znaczenia legislacyjnej własności wobec kulturowego czy społecznego znaczenia zakorzenienia związanego z zasiedlaniem i tym samym uzyskaniem prawa do danej przestrzeni¹⁰.

Odpowiedzią na powstanie państwa Izrael była wojna pomiędzy Ligą Państw Arabskich a nowym tworem politycznym. Wojna skończyła się sukcesem Izraela, który powiększył swoje terytorium, lecz nie położyła kresu konfliktom zbrojnym między przedstawicielami ludności arabskiej a władzami państwa Izrael. Można powiedzieć, że każde następne dziesięciolecie było naznaczone kolejnymi konfliktami wybuchającymi w tym regionie. Dla moich badań duże znaczenie miały dwa ostatnie powstania ludności palestyńskiej, określane mianem intifad (1987–1991 i 2000–2004)¹¹, a także po-

¹⁰ B. Kimmerling, J. S. Migdal, *The Palestinian People. A history*, Harvard University Press, Cambridge Mass. – Londyn 2003, s. xxvi.

¹¹ Szerzej na temat historii konfliktu palestyńsko-izraelskiego: W. Ochsenwald, S. N. Fisher, *The Middle East: A history*, McGraw-Hill, Nowy Jork 2004; R. Sayigh, *The Palestinians*.

rozumienie pokojowe zawarte w Oslo w 1993 r. Porozumienie to nie zostało jednak zaakceptowane przez wszystkie strony zaangażowane w konflikt, czego pośrednim skutkiem był wybuch drugiej intifady. Do dziś sens i następstwa procesu w Oslo są dyskutowane zarówno przez mieszkańców Bliższego Wschodu, jak i przez badaczy akademickich. Jednym z postanowień traktatu pokojowego, które nadal wpływają na życie społeczności zamieszkującej tereny Autonomii Palestyńskiej, było podzielenie obszaru, na jakim żyje ludność palestyńska, na strefy A, B i C oraz teren państwa Izrael. Każda z tych stref jest w innym stopniu zależna od Izraela i Autonomii Palestyńskiej. W strefie A władze Autonomii sprawują pełną kontrolę administracyjną oraz są odpowiedzialne za zapewnienie bezpieczeństwa, strefa B to obszar współdzielenia tych kompetencji przez stronę izraelską i palestyńską, natomiast strefa C jest całkowicie kontrolowana przez władze izraelskie. Do pierwszej strefy należy Strefa Gazy oraz duże miasta na Zachodnim Brzegu Jordanu. Strefa B obejmuje wiele osiedli arabskich na Zachodnim Brzegu, natomiast ostatnia strefa, pozostająca pod całkowitą kontrolą państwa Izrael, obejmuje przede wszystkim regiony ważne strategicznie. Jest to też obszar, na którym powstaje wiele osad izraelskich.

Zamieszczone dalej mapy ukazują, w jaki sposób podzielony jest region Zachodniego Brzegu Jordanu i państwa Izrael. Warto zwrócić uwagę na to, że oznaczone kolorem białym państwo Izrael ma duży dostęp do morza i zasobów wodnych, co jest jego niewątpliwym bogactwem, zaś obszary Autonomii Palestyńskiej (oprócz Strefy Gazy) nie mają dostępu do morza. Druga mapa ukazuje geograficzne rozgraniczenie między dwoma obszarami Autonomii (Strefą Gazy i Zachodnim Brzegiem Jordanu), które stanowi utrudnienie w kontaktach między rodzinami oraz w dostępie do morza osób żyjących na Zachodnim Brzegu. Dodatkowo od czasu objęcia władzy przez Hamas, w 2007 r., obszar ten jest blokowany ekonomicznie i od strony Izraela nie można przekroczyć granic tego terytorium bez pozwoleń wydawanych tylko w szczególnych przypadkach.

Ten krótki rys historyczny i geograficzny nie ukazuje w pełni sytuacji Bliższego Wschodu, ale przybliży realia życia i generacyjnej przeszłości bohaterki tej książki – palestyńskich kobiet, których historie i fotografie są elementami budującymi jej narrację. Zgadzam się ze stanowiskiem Simony Sharoni, przedstawicielki gender studies (tj. studiów nad kulturowym ujęciem płci i wpływem społecznie kształtowanych różnic ról płciowych na życie jednostek i grup społecznych), która wskazuje na potrzebę badań skupiających się



Mapa Palestyny z podziałem na trzy strefy: A, B i C, dokonany na mocy porozumienia pokojowego w Oslo

http://www.radioislam.org/islam/english/index_pcpr.htm [23.10.2013].



Ogólny zarys terytorium Zachodniego Brzegu Jordanu (kolor biały) i Strefy Gazy (kolor czerwony)

http://simple.wikipedia.org/wiki/File:Gaza_Strip_in_Palestine.svg [23.10.2013].

nie tyle na abstrakcyjnych kategoriach, przez pryzmat których najczęściej przedstawia się w nauce sytuację bezpieczeństwa (zwłaszcza na obszarach ogarniętych przez wojny czy konflikty zbrojne), ile na codziennych doświadczeniach ludności cywilnej¹².

Nadera Shalhoub-Kevorkian, także zainteresowana podjętym przeze mnie tematem, uważa, że szczególnie ważne jest nowe spojrzenie na doświadczenia palestyńskich kobiet, które do tej pory były przedstawiane w badaniach jako ofiary dwóch reżimów: wewnętrznego (patriarchalnej struktury społecznej) i zewnętrznego (realiów życia pod okupacją) bądź jako wojowniczy ruch wyzwoleniowy. Badaczka ta zauważa, iż brakuje prac ujmujących doświadczenia kobiet palestyńskich w intersekcyjnej perspektywie, która odnosi osobiste doświadczenia wychowanych w określonej kulturze kobiet do szerszych struktur społecznych, politycznych, ekonomicznych czy religijnych¹³.

¹² S. Sharoni, *Gender and Israeli-Palestinian Conflict*, Syracuse University Press, Syracuse NY 1995, s. 5.

¹³ N. Shalhoub-Kevorkian, *Liberating voices: The political implications of Palestinian mothers narrating their loss*, „Women Studies International Forum” 26 (5)/2003, ss. 391–392.

2. Perspektywa metodologiczno-teoretyczna

Kulturoznawczo-antropologiczna analiza, którą podjęłam na podstawie przeprowadzonych badań, wymagała konkretyzacji w postaci określonej metodologii badawczej powiązanej z pewnym kontekstem namysłu. Ponieważ sam temat książki wskazuje na jej genderowe ukierunkowanie, metodologicznym i teoretycznym zapleczem analiz stały się krytyczne badania nad kategorią płci kulturowej, czyli studia genderowe.

Nira Yuval-Davis w wydanej w 1997 r. książce *Gender and Nation* wskazuje, że perspektywa genderowa jest często pomijana w badaniach dotyczących społeczności narodowych. Pomimo upływu kilkunastu lat, zwłaszcza w polskiej refleksji nad podobnymi kwestiami, nadal brakuje prac, które korzystałyby z dorobku myśli interseksjonalnej, dowartościowującej zależności pomiędzy genderem, rasą, klasą i orientacją seksualną w badaniach nad społecznościami narodowymi¹⁴.

Przez słowo *gender* rozumiem, za Nirą Yuval-Davis i Joan Wallach Scott, społecznie skonstruowane zróżnicowanie płciowe, uwzględniające dyskursy władzy i regulację relacji pomiędzy grupami wyodrębnionymi na podstawie różnicy seksualnej¹⁵. Nie traktuję zatem genderu jako kategorii esencjalnej, ale wskazuję na kulturowe kształtowanie relacji w obrębie grupy kobiet czy też między grupami kobiet i mężczyzn.

Wybór badań związanych z gender studies wynikał także z analizy relacji władzy i zależności pomiędzy grupami wpływów. W tym kontekście ważne wydaje się przybliżenie pojęcia patriarchy, które jest kluczowe dla interpretacji relacji władzy w odniesieniu do różnicy genderowej. Termin „patriarchat” rozumiem w sposób heurystyczny, za Elizabeth Schüssler Fiorenzą, według której nie dotyczy on dominacji wszystkich mężczyzn nad wszystkimi kobietami i nie zakłada braku sprawczości kobiet, ale stanowi piramidę zależności, podległości, eksploatacji i marginalizacji kobiet, która odnosi się do ich przynależności genderowej, ale także klasowej, rasowej, ich sytuacji ekonomicznej czy religijnej (oraz orientacji seksualnej, o czym Schüssler Fiorenza nie wspomina)¹⁶.

Staram się ponadto, by prezentowane analizy zrywały z dychotomicznymi podziałami. Związane z nimi nadinterpretacje mogą polegać na generali-

¹⁴ N. Yuval-Davis, *Gender and Nation*, Sage, Londyn – Thousand Oaks – New Delhi 1997, ss. 2–5.

¹⁵ W tej definicji nie przytaczam wprost, ale rekonstruuje określenia, które można odnaleźć w: N. Yuval-Davis, *Gender and Nation*, s. 118; J. W. Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Nowy Jork 1988, s. 2.

¹⁶ E. Schüssler Fiorenza, *Bread not Stone: The Challenges of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1995, s. xiv.

zaczach dotyczących grupy społecznej ze względu na kategorię genderową, przynależność do określonej klasy społecznej czy religijnej. W analizach stosowałam metodologie odnoszące się do roli płci kulturowej i jej związków z innymi formami przynależności (etnicznej, religijnej, związanej z orientacją seksualną i sytuacją rodzinną) zgodnie z myślą intersekcjonalną, która wykształciła się na gruncie badań genderowych, dając możliwość dogłębnej analizy nakładających się na siebie mechanizmów dyskryminacyjnych i sprzężonych wykluczeń, doświadczanych przez osoby badane. Do osób, które zainicjowały refleksję intersekcjonalną, należą Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins i Margaret Andersen. Wśród publikacji ważnych dla pierwszej fazy tej refleksji można wymienić tekst *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color* K. Crenshaw, opublikowany w 1991 r. w „Stanford Law Review”, czy też *Race, class and gender. An Anthology*, zbiór tekstów pod redakcją P. Hill Collins i M. Andersen. Według nich problemy wykluczenia rasowego, klasowego i genderowego domagają się osobnej ścieżki analizy, uwzględniającej społeczne, ekonomiczne, prawne i kulturowe uwarunkowania doświadczeń grup i jednostek zmagających się z podwójnym bądź potrójnym wykluczeniem. Współpraca osób reprezentujących różne dziedziny wiedzy od początku była niezwykle ważna dla tego rodzaju analiz. W swej pracy staram się więc kontynuować myśl prekursorów analiz intersekcjonalnych przez wskazywanie na zależności i uwarunkowania jednostkowych i grupowych postaw, sposobów myślenia oraz zachowań.

Tematyka książki dotyczy społeczności pozaeuropejskiej, która w inny niż znany nam sposób wyznacza relacje pomiędzy centrum a peryferiami. W związku z tym analiza sytuacji obserwowanych w kulturze palestyńskiej wymaga świadomości jej odmienności oraz autorskiej negocjacji w sferze opisu i interpretacji zjawisk. Studia nad płcią kulturową uwzględniają różnorodność punktów widzenia, często również tych dotąd niedostrzeganych (przynajmniej w głównym nurcie kultury), uwypuklając znaczenie władzy, odpowiedzialnej za konflikty, nierówności i wykluczenia obecne w społecznościach¹⁷. Bliskie są mi te spośród teorii gender, które wspierają relatywizację wartości akceptowanych w danej grupie kulturowej. Pozwala to na odejście od takiego rozumienia centrum i peryferii, gdzie centrum (i tym samym przestrzeń publiczną) jest związane z kulturą patriarchalną, męskocentryczną, a peryferia (prywatność) są domeną kobiet.

Podejście intersekcjonalne, przyjęte w tej pracy, nakazuje weryfikować i obalać schematy nakładane na kultury pozaeuropejskie, by dostrzec wielość czynników wpływających na zachowania czy wybory badanych spo-

¹⁷ A. Cranny-Francis, W. Waring, P. Stavropolo, *Gender Studies. Terms and Debates*, Macmillan, Palgrave 2003, zwłaszcza rozdz. 4.

łączności. Oprócz systemowych zależności interesuje mnie również kwestia sprawczości (*agency*) poszczególnych społecznych aktorów (i aktorek).

Dlatego ważne jest dla mnie połączenie metod związanych z podejściem intersekcjonalnym, obecnym w studiach nad płcią kulturową, z antropologiczną metodą opisu gęstego (zaproponowaną przez Clifforda Geertza¹⁸), dowartościowującego systematyczne badanie i stopniowe rekonstruowanie sieci znaczeń i znaczących dla danej kultury. Pomimo tego, że pierwsze wrażenia ze spotkania z kulturą palestyńską wydają się potwierdzać przekonanie o ścisłym podziale na stronę aktywną i pasywną, zależną i konstruującą system wartości, głębsze analizy dowodzą – jak pisze Asma Afsaruddin¹⁹ – że tego typu schemat jest raczej kliszą wyobrażeń osób pochodzących z kultur zachodnich, w których role kobiety i mężczyzny oraz ich wzajemne zależności są odmienne od tych istniejących w kulturach arabskich. Okazuje się, że istnienie podziału na perspektywę męską i kobiecą nie warunkuje ich hierarchiczności i współzależności odwołującej się do kwestii aktywności, wolności, bezpieczeństwa, działania czy władzy. Kwestie te są dużo bardziej skomplikowane, dlatego książka ta stanowi próbę analizy tych mechanizmów.

Wsluchanie się w głos osób badanych pochodzących z innej kultury znacznie ułatwia przyjęcie otwartej postawy, w której refleksja pozbawiona jest dualnych matryc, a opis zagęszczony zapewnia jej więcej wartościowych epistemologicznie i etycznie danych. Dzięki temu rozszerza się pole odniesienia i uwidaczniają się uwarunkowania przemocy oraz strategię lub pojedyncze taktyki oporu wobec tej przemocowej maszyny.

Badania, w których korzystam z wielu źródeł, by zdobyć jak najpełniejszą wiedzę o badanych kulturach, wymagały przyjęcia określonej metodologii. Oprócz obserwacji uczestniczącej zastosowałam narzędzia typowe dla antropologii wizualnej – fotowwywiady, które łączą zaangażowanie werbalne i wizualne osób badanych.

Przeprowadziłam 43 fotowwywiady z kobietami identyfikującymi się ze stwierdzeniem „jestem Palestynką”. Za kryterium „palestyńskości” uznałam autookreślenie jednostki. Było to szczególnie istotne w badaniach przeprowadzonych w Jerozolimie, gdzie osoby o palestyńskim pochodzeniu są określane przez władzę arabskimi obywatelami państwa Izrael, a nie Palestyńczykami. Wywiady prowadziłam z kobietami zamieszkującymi Jerozoli-

¹⁸ C. Geertz, *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: idem, *Interpretacja kultur*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

¹⁹ A. Afsaruddin, *Introduction: The Hermeneutics of Gendered Space and Discourse*, w: A. Afsaruddin (red.), *Hermeneutics and Honor. Negotiating Female „Public” Space in Islamic/ate Societies*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press, Cambridge Mass. – Londyn 1999, s. 3.

mę, Betlejem, Bet Sachur, Ramallah, Ednę oraz wsie w okolicy Betlejem i Bet Sachur, zaś jedna respondentka pochodziła z Nablusu. Ważne było to, by badania uwzględniały przedstawicielki różnych regionów, o różnej pozycji społecznej i z różnych grup wiekowych. Z każdą z respondentek rozmawiałam przed zrobieniem zdjęcia i potem, gdy oglądałyśmy je wspólnie. Prosiłam je o wykonanie czterech zdjęć i odpowiedzi na cztery pytania dotyczące: przedmiotu dumy osobistej każdej z nich, wyobrażeń na temat przedmiotu dumy mężczyzn z rodziny lub otoczenia badanych, miejsca bezpiecznego i miejsca niebezpiecznego. Te cztery kwestie stanowiły rdzeń wywiadu, choć w każdym przypadku wywiad był jedynie częściowo ustrukturyzowany i zakładał dalszą interakcję oraz dodatkowe wypowiedzi respondentek.

Inspiracją do podjęcia badań było dla mnie spotkanie z Claudią Mitchell, wykorzystującą antropologię wizualną w badaniach zakładających aktywny udział osób badanych. Mitchell jest profesorką w Instytucie Zintegrowanych Studiów Edukacyjnych Uniwersytetu McGill w Kanadzie. Pracuje zarówno ze studentami kierunków pedagogicznych, jak i z młodzieżą, prowadząc badania metodą warsztatów, w których wykorzystuje fotowywiad i wideowywiad, a także zachęca uczestników do przedstawiania w formie wizualnej tematów tabu, takich jak: wykluczenie, relacja zdrowia i choroby, interakcje w obrębie społeczności, bezpieczeństwo i zagrożenie odczuwane przez młode dziewczęta na terenach Republiki Południowej Afryki i Ruandy²⁰. To właśnie te ostatnie projekty, w których młode mieszkanki Ruandy ujawniały przestrzenie zagrożenia, nie ulegając jednak wiktyimizacji, stały się dla mnie przykładem ważnych, zaangażowanych społecznie projektów, w których głos i spojrzenie na świat oraz doświadczenie osób badanych są stawiane na pierwszym miejscu.

Moje badania dotyczyły konkretnej, wyrażającej silną identyfikację narodową społeczności kobiet, które idee bezpieczeństwa i niebezpieczeństwa odnosiły do bieżącej sytuacji politycznej, ale także do tradycyjnej pozycji kobiety w kulturze arabskiej, w islamie i chrześcijaństwie, w dziedzictwie rodzinnym, lokalnym i narodowym.

Dzięki metodzie wywiadu częściowo ustrukturyzowanego starałam się osiągnąć cele badawcze, które określiłam przed wyjazdem i spotkaniem z osobami badanymi, a zarazem chciałam otworzyć się na nową wiedzę i perspektywę poznawczą, którą mogły mi zaoferować rozmówczynie. W tym celu posłużyłam się ogólnym schematem rozmowy, w którym dwa pierwsze

²⁰ C. Mitchell, *Taking the picture, changing the picture. Visual methodologies in educational research in South Africa*, „South African Journal of Educational Research” 28 (3)/2008; R. Moletsane, C. Mitchell, N. De Lange, J. Stuart, T. Buthelezi, M. Taylor, *What can a woman do with a camera? Turning the female gaze on poverty and HIV/AIDS in rural South Africa*, „International Journal of Qualitative Studies in Education” 22 (3)/2009.

pytania (odwołujące się do wartości i celów oraz możliwego rozróżnienia na inne cele i dążenia zależnie od grupy genderowej) miały na celu określenie kluczowych dla społeczności wartości oraz potwierdzenie istnienia specyficznej „kobiecej” kultury, która odróżniałaby się od kultury „męskiej”. Interesowało mnie, na czym taka różnica miałaby polegać i jak przez odniesienie się do wyobrażeń o wartościach ważnych dla przedstawicieli przeciwnej płci konstruowana jest przez respondentki wizja własnego poczucia bycia częścią społeczności kobiet, kobiet palestyńskich czy Palestyńczyków (w sensie ogólnym). Dwa kolejne pytania, związane z postrzeganiem zagrożenia i bezpieczeństwa, odwoływały się do możliwych interpretacji i reinterpretacji wspomnianych kategorii w kontekście sytuacji społecznej, ekonomicznej i zawodowej respondentek.

Oprócz wywiadu istotna dla mnie była obserwacja (ale także doświadczenie) interakcji pomiędzy osobami badanymi a badaczem. Wymiana informacji miała charakter dwustronny – kobiety palestyńskie czuły się bowiem w kontaktach ze mną równouprawnione do „przeprowadzania wywiadu”, co świadczyło o ich dużej sprawczości, poczuciu siły i wartości, choć początkowe reakcje na moją obecność były naznaczone niepewnością.

Ze względu na to, że tylko jedna z moich rozmówczyń brała do tej pory udział w podobnych badaniach, a większość nawet nie wiedziała, czym są badania socjologiczne lub antropologiczne, pierwsza faza kontaktu polegała na staraniu się o zyskanie sympatii i porozumienia. Badane kobiety najczęściej odwoływały się do znanych im wzorców zachowań, z jakimi zetknęły się wcześniej w kontaktach z innymi obcokrajowcami (turystami, dziennikarzami). Jednak nawet gdy rozmówczynie w różny sposób odgadywały cel moich badań, ujawniały potwierdzane w późniejszych narracjach elementy specyficznie rozumianej dumy narodowej, ale także ambiwalentnego stosunku do osoby obcej, pochodzącej z innej kultury, który wyrażał się zarówno w chęci zdominowania mnie, jak i w uległości wobec moich (domniemyanych) pragnień.

Przykładem tego może być zachowanie jednej z kobiet, która w czasie pierwszych prób kontaktu powiedziała: „obejrzyj mój dom, u was takich nie ma, jesteś na pewno zainteresowana starymi jerozolimskimi domami” (R4²¹). Stwierdzenie to można odczytać jako wyraz dumy związanej z zachowaniem tradycji i posiadaniem domu w tak ważnym miejscu, mimo ogromnych trudności wynikających z konfliktów politycznych i społecznych²², a zarazem jako próbę wyznaczenia przestrzeni moich badań poprzez ukazanie turystycznych walorów swego domu i przewagi kultury palestyńskiej nad

²¹ Dla zachowania anonimowości rozmówczyń oznaczyłam ich wypowiedzi: R1, R2... Rn.

²² Myślę tu o konflikcie izraelsko-palestyńskim oraz o tym, że kobieta ta była przedstawicielką mniejszości religijnej – chrześcijanką wśród muzułmańskiej większości.

europijską. Można przypuszczać, że tego rodzaju postawa jest wyrazem walki z kolonialnymi dążeniami, których Palestynki doświadczają nie tylko ze strony zagranicznych turystów, ale także ze strony zeuropeizowanego otoczenia kultury izraelskiej. Początkowo rozmowy, które z nimi prowadziłam, odnosiły się do ich doświadczeń turystycznych i porównania kultury palestyńskiej i polskiej (o którą mnie pytały). Kobiety te uważały, że z pochodzimy z dwóch cakiem odmiennych kultur (co było także widoczne w stroju). Wyrażały radość, że zainteresowałam się ich kulturą i dążyły do wymiany informacji na temat zwyczajów rodzinnych, kuchni, wychowania dzieci czy religii w Polsce i Palestynie. W rozmowach tych przeważała wymiana informacji i emocji pomiędzy badaczką a badanymi, dzięki czemu sytuacja wywiadów mogła być bardziej równa. Często musiałam także odpowiedzieć na wiele pytań, zanim sama zaczęłam pytać. Pewna część kobiet (15 kobiet, z którymi nawiązałam początkowy kontakt i spotykałam się) w ostatniej chwili zrezygnowała z wywiadu z powodu obaw politycznych. Najczęściej jednak podobne lęki budziły w nich nieprzychylnie badanym sugestie mężczyzn lub europejskich pracodawców, którzy nie tylko dawali kobietom pracę, ale także włączali je w system swoistej opieki (czy zależności). Jedna z kobiet powiedziała mi, że jej pracodawczyni zobowiązała ją do informowania na temat wszystkiego, co dzieje się w jej życiu. Dlatego o zgodę na jej udział w badaniu musiałam poprosić jej przełożoną, która ostatecznie zgody nie wyraziła, mimo że osoba ta miała ogromną chęć uczestniczyć w realizowanym przeze mnie projekcie. Zostałam poinformowana, że ze względu na trudną sytuację życiową pracownicy prowadzenie z nią badań jest niemożliwe. Uszanowałam tę decyzję, choć jest ona wyrazem zależności, w jakie włączona jest palestyńska kobieta. Sytuacja, w której francuska pracodawczyni ze względu na opiekę nad pracownicą zabrania jej uczestniczyć w badaniu naukowym, ukazuje, jak role społeczne i osobiste zależności ścierają się ze sobą, tworząc kompleks psychologicznych, społecznych, kulturowych i uwarunkowanych genderowo wpływów. W tym przypadku uzależnienie potencjalnej respondentki wiązało się z troską i pragnieniem jej ochrony. Jego podstawą było przekonanie, że Europejka o wysokiej pozycji społeczno-ekonomicznej i religijnej²³ może roztoczyć opiekę nad palestyńską kobietą i uzależnić ją psychicznie od siebie. W rozmowie uzyskałam wyjaśnienia, m.in. dotyczące sytuacji rodzinnej kobiety, której mąż przebywa od kilku lat w więzieniu²⁴, oraz swoistej „polityki firmy”, w której wszyscy pracownicy traktowani są jak wielka rodzina, co być może jest związane z religijnością (chrześcijańską), która przyświeca osobom prowadzącym wspomnianą pla-

²³ Pracodawczyni była związana z europejską organizacją chrześcijańską, a pracownica była muzułmanką.

²⁴ Troska o pracownicę nie przeszkodziła pracodawczyni udzielić mi tej informacji.

cówkę. Uzależnienie ma tu zarazem charakter ideologiczny i opiekuńczy, warunkowany specyficzną troską o bliźniego. Oczywiście pojawia się pytanie, czy takie uzależnienie jest odczuwane jako uciążliwe przez palestyńskie kobiety. W przypadku wspomnianej pracownicy brak zgody na jej uczestnictwo w badaniach został przyjęty ze zrozumieniem. Kobieta tłumaczyła mi, że jej pracodawczyni lepiej potrafi zapewnić jej bezpieczeństwo, niż ona sama byłaby w stanie to zrobić²⁵. Wydaje się, że odczuwała ona wdzięczność wobec pracodawców, którzy musieli dopełnić wielu formalności, by zatrudnić w Jerozolimie (na terenie podległym wyłącznie prawodawstwu izraelskiemu) osobę mieszkającą w obozie dla uchodźców na terytorium Zachodniego Brzegu Jordanu. Francuska pracodawczyni wyrażała obawę przed projektem, stawiając wiele pytań o celowość prowadzonych badań i wykazując, jak bardzo są one ryzykowne. Każda informacja udzielona mi przez badaną mogła według niej stać się źródłem plotek, które są w jej przekonaniu typowe dla Palestyńczyków, zachowujących się „jak dzieci”. Komentarz ten był kolejnym dowodem na to, że „opieka” ze strony pracodawczyni ma charakter protekcyjnalizmu i odbierania sprawczości uzależnianym kobietom.

Obserwacja tej sytuacji, pytania i wątpliwości osoby, która dawała pracę Palestynkom, kazała mi zastanowić się nad etycznymi założeniami moich badań i zmusiła do jasnych deklaracji związanych z ochroną danych, dobrovolnością i anonimowością respondentek. Jednocześnie sytuacja ta była dla mnie odbiciem neokolonializmu, w którym opieka jest mylona z praktykami uzależniającymi Palestynki od ich europejskich (zachodnich) pracodawców.

Pracodawczyni wystąpiła tu w roli eksperta – roli, której ja jako badaczka chciałam uniknąć, by oddać głos badanym kobietom i ich rozumieniu ważnych dla nich wartości, granic kultury i zależności społecznych czy genderowych. Brałam pod uwagę wskazywane przez Russella Bishopa wyznaczniki badań terenowych²⁶, które stanowią jednocześnie wykaz miejsc, w jakich tradycyjne metody prowadzenia eksploracji antropologicznej ujawniają swój opresywny charakter. Należą do nich: inicjowanie kontaktów badawczych, korzyści z nich czerpane, reprezentacja grupy badanej, uprawomocnienie badań i odpowiedzialność za prowadzone prace. Odnosząc się do tych pięciu wyznaczników, dążyłam do przełamania tradycyjnego modelu hegemonii badacza na rzecz współpracy i współodpowiedzialności za wyniki z osobami badanymi, wpływającymi w różnym stopniu na rezultat eksploracji²⁷.

²⁵ Jednak w takiej sytuacji badana kobieta nie ma szansy na wyrażanie sprawczości, co tylko pogłębia jej przekonanie o własnej bezradności.

²⁶ R. Bishop, K. Māori, *Przewyciężyć neokolonializm w badaniach społecznych*, w: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. I, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 170.

²⁷ Myślę o osobach ze środowiska badanych kobiet, m.in. ich pracodawcach, mężczyznach z ich rodzin, dzieciach.

Inicjowanie kontaktu jest zadaniem badacza, który szuka respondentów wśród członków (członkiń) danej społeczności. Wykorzystując jednak różne sposoby informowania o swoim projekcie, mogłam częściowo przekazać inicjatywę badanym kobietom. Było to możliwe w przypadku kobiet, które korzystają z Internetu. Zamieściłam ogłoszenie na temat projektu na stronach PAL (palestyńskie forum internetowe), a także na couchsurfingu (międzynarodowy portal wymiany kulturowej) i w ten sposób dotarłam do młodych kobiet oraz osób zainteresowanych zaangażowaniem społecznym. Nawiązywałam również kontakty w czasie pracy wolontariackiej, którą podjęłam w instytucji, gdzie pracowały zarówno muzułmańskie, jak i chrześcijańskie palestyńskie kobiety (chrześcijański hotel). Mogłam w ten sposób wejść z nimi w bezpośrednie relacje, a także rozmawiać poza czasem wywiadu, prowadząc obserwację uczestniczącą. Respondentki znajdowałam także, zaczepiając kobiety na ulicy bądź odwiedzając (obce mi początkowo) kobiety w ich domach i miejscach pracy. Wykorzystałam też metodę śnieżnej kuli oraz wsparcie osób związanych z organizacją dialogu międzyreligijnego (Interfaith Encounter). Osoby zapoznane podczas jednego ze spotkań, których celem jest wzajemne poznanie się i zbliżenie muzułmanów, żydów i chrześcijan, okazały się bardzo pomocne w badaniach, dzieląc się ze mną własnym doświadczeniem i przedstawiając mnie członkom lokalnych społeczności, co dało mi swoistą społeczną legitymację. Okazało się, że kobiety współpracujące z tą organizacją są liderkami lokalnymi, darzonymi w swoich środowiskach ogromnym zaufaniem. Zdobyć ich poparcia ułatwiło mi dalsze prace badawcze.

Część sposobów na nawiązanie kontaktu z badanymi kobietami należała do repertuaru tradycyjnych metod, część natomiast była związana z podejściem, które dowartościowywało aktywność badanych. Z kilku względów nie mogłam całkowicie zrezygnować z tradycyjnego sposobu, jakim jest wędrowanie od domu do domu. Dla wielu badanych kobiet (zwłaszcza w średnim lub starszym wieku) to właśnie ulica, plac miasta czy sąsiedztwo, a nawet ich własny dom są miejscem, w którym chcą się spotykać z osobami zainteresowanymi ich życiem. Kobiety, które same zgłosiły się do badania, poinformowane przez inne osoby, ogłoszenia lub kontakt internetowy, najczęściej także zapraszały mnie do swoich domów. Dlatego wybór tradycyjnej metody kontaktu, w której badacz musi być aktywny w inicjowaniu relacji, był związany z dostosowaniem się do zwyczajów kultury palestyńskiej. Gdy w środowisku Palestynek jedna kobieta ma do innej prośbę, udaje się do jej domu i rozmawiają. Ja postępowałam podobnie.

Drugą przyczyną, dla której nie mogłam ograniczyć się do oczekiwania na inicjatywę badanych, był brak pewności, że moje informacje dotrą do osób, których życiem byłam zainteresowana, a które nie miały dostępu do Internetu, nie mogłam też być pewna, że dotrą do nich moi informatorzy.

Trzecią przyczyną była zaś troska o rzetelność badań, których wyniki byłyby inne, gdybym opierała się na grupie ochotników, rekrutujących się zazwyczaj spośród osób odważnych, silnych i niezależnych.

Wizja korzyści i strat związanych z prowadzonymi badaniami pojawiała się często w rozmowach ze środowiskiem badanych kobiet. Same kobiety rzadko poruszały tę kwestię, jednak wiele z nich przystępowało do badania z przeświadczeniem, że w ten sposób przysłużą się idei narodowej, inne rezygnowały, przekonane przez osoby ze swego otoczenia (najczęściej mężczyzn), że uczestnictwo w badaniu może być wykorzystane przeciwko wartościom narodowym²⁸. W wyniku rozmów z kobietami i ich rodzinami zmieniłam nawet częściowo ideę badań, by zredukować poczucie lęku, które początkowo pojawiało się u badanych i było częstym powodem rezygnacji z udziału w projekcie. Moją pierwotną ideą było studium porównawcze, w którym pojęcia bezpieczeństwa i niebezpieczeństwa byłyby badane w środowisku palestyńskim i izraelskim (wśród Palestynek i Żydówek). Kilka spośród respondentek zrezygnowało z udziału w badaniu z obawy przed tym, że mógłby on zostać uznany za wyraz wspierania polityki normalizacji, w ramach której niweluje się różnice kulturowe, światopoglądowe, a przede wszystkim narodowe i polityczne (co dla badanych było bardzo istotne), by stworzyć wizję zjednoczonego narodu izraelskiego. Jak zauważa Fatma Kassem, w wielu izraelskich dyskursach publicznych (np. prasowym, popularnonaukowym, a nawet naukowym) nie istnieje określenie „Palestyńczycy”²⁹. W latach 30. XX wieku w ideach syjonistycznych, które stanowiły fundament przyszłego państwa Izrael, nie było mowy o osobach zamieszkujących terytory Palestyny. Była ona przedstawiana raczej jako ziemia wyludniona, pusta, niezamieszкана przez człowieka. Kiedy jednak nie można było dłużej utrzymywać tej teorii (pod koniec lat 30.), pojawiły się pewne określenia ludności zamieszkującej te obszary. Według Karen N. Fierke w dyskursach syjonistycznych i izraelskich pojawił się wówczas „arabski inny”³⁰. Romantyczny wizerunek beduina ustąpił wizji niewyedykowanego narodu czy nawet

²⁸ Uprawomocnienie badań miało zatem inny charakter dla mnie jako badacza i dla badanych kobiet. Okazało się, że oddanie głosu i aparatu fotograficznego rozmówczynom jest i musi być traktowane jako akt polityczny – w ten sposób idea polityczna została wpisana w perspektywę badawczą. Choć badane kobiety postrzegały ją jako dominantę celów swoich wypowiedzi, dla mnie stanowiła ona jeden z ważnych dla badanych elementów uprawomocnienia badań. Obawiając się oskarżenia o stronniczość badań, starałam się przedstawiać je w neutralny sposób. Zdałam sobie jednak sprawę, że tego typu neutralność nie jest możliwa do osiągnięcia i postanowiłam ujawnić te wątpliwości w powyższym komentarzu.

²⁹ F. Kassem, *Palestinian women narrative histories and gendered memory*, Zed Books, Londyn 2011, s. 12.

³⁰ K. M. Fierke, *Memory and violence in Israel/Palestine*, „Human Rights & Human Welfare” 8/2008, s. 36.

osób, które w różny sposób chcą usunąć ludność żydowską z zajmowanych terenów. Do tej pory za pomocą różnych mechanizmów izraelskie instytucje różnicują społeczność zamieszkującą tereny Izraela i Palestyny, przyznając im inne dowody osobiste, których kolory stają się znakiem identyfikacyjnym żydowskiej społeczności państwa Izrael (posiadającej żółty dowód) oraz dwóch pozostałych grup: jednej posiadającej niebieski dowód, pozwalający na przekraczanie granic pomiędzy terytorium Izraela i Zachodniego Brzegu bez specjalnych pozwoleń, drugiej posiadającej zielony dokument, przeznaczony dla stałych mieszkańców terenów Samarii i Judei (jak Izraelczycy często nazywają Zachodni Brzeg Jordanu)³¹. W wydawanie dowodów do pewnego stopnia zaangażowane są izraelskie instytucje, wszystkie dowody zawierają też określenia przynależności etnicznej ich posiadaczy sporządzone w języku hebrajskim, ale przedstawiciele tych trzech grup mają zupełnie inne prawa dotyczące przekraczania granic i swobody poruszania się. Część punktów granicznych jest przeznaczona jedynie dla obywateli państwa Izrael lub osób posiadających izraelską wizę, np. przejście graniczne na drodze prowadzącej do uniwersytetu w Ariel, na terenach Samarii. Przejść w tym miejscu mogą turyści przebywający w Izraelu, ale wstępu nie mają rezydenci państwa Izrael, tj. najczęściej osoby pochodzenia arabskiego, które mieszkają tam na stałe³².

Zwroty, jakimi opisuje się ludność palestyńską, mają na celu rozbicie jej jedności czy stworzenie wizerunku społeczności Palestyńczyków jako grupy skonfliktowanej (wobec niezwykle istotnej dla obu stron idei łączności lub braku związku z Izraelem). Osoby zamieszkujące terytorium Izraela są nazywane arabskimi obywatelami państwa Izrael³³, zaś mieszkańcy Zachodniego Brzegu – Filistynami³⁴. Oba te określenia są efektem posługiwania się strategiami kolonizacyjnymi, opartymi na dwóch rodzajach mitów. Pierwszy z nich odwołuje się do obrazu biblijnego, drugi ma raczej korzenie świeckie.

³¹ A. S. Bornstein, *Border enforcement in daily life: Palestinian day laborers and entrepreneurs crossing the green line*, „Human Organization” 60 (3)/2001, s. 300.

³² Y. B. Enav-Weintraub, *(Un)settling the West Bank of Israel/Palestine: The anthropology of citizenship in „no man’s land”*, „Anthropology Matters” 10 (2)/2008, http://www.anthropologymatters.com/index.php?journal=anth_matters&page=article&op=view&path%5B%5D=36&path%5B%5D=64 [6.12.2012].

³³ Określenie tej grupy „arabskimi obywatelami państwa Izrael” jest zgodne z ich rzeczywistym statusem rezydentów, którzy nie mają pełni praw obywatelskich. Wprowadzone w 2010 r. „prawo lojalności” nakłada nowy obowiązek na ludność nieżydowską – jasnej deklaracji wierności Izraelowi jako państwu zarazem żydowskiemu, jak i demokratycznemu. Por. R. Lentin, *Palestinian women from Femina Sacra to agents of active resistance*, „Women Studies International Forum” 34/2011, s. 166.

³⁴ Por. np. 1 Sm 17, 10–16 (księga Samuela), Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, w przekładzie z języków oryginalnych, wyd. IV, oprac. zespół benedyktynów tyńieckich, Pallottinum, Poznań 1996.

Oba zamazują perspektywę polityczną czy narodową w przypadku wskazanej grupy. Kreowanie wizerunku Palestyńczyków jako mitycznych wrogów (Filistynów) kształtuje politykę pamięci odwołującą się do historii odzyskiwania obiecanej ziemi, a także cywilizowania jej przy boskim wsparciu. Nawiązuje bowiem do wizji biblijnej, w której Filistyni są przedstawieni jako barbarzyński lud, stanowiący ogromne zagrożenie dla ludu Izraela (z Filistynami walczyli przecież Dawid i Saul).

Druga strategia jest nieco bardziej subtelna. Tu także dokonuje się wykreślenia identyfikacji narodowej na rzecz powiązania Palestyńczyków z innymi społecznościami arabskimi. Niewielu spośród „arabskich obywateli państwa Izrael” ma bowiem takie same prawa jak żydowscy obywatele (są oni raczej rezydentami, a nie obywatelami). W dyskursie publicznym w Izraelu, określając tę społeczność, wskazuje się na jej związki z innymi krajami arabskimi. Jak pisze Ted Swedenburg, to właśnie inne państwa arabskie stają się w tym dyskursie domniemaną „prawdziwą ojczyzną Palestyńczyków”³⁵.

Obie te strategie negują rzeczywistą sytuację większości Palestyńczyków, którzy dążą do uzyskania niepodległości i utożsamiają się z Palestyną w kontekście etnicznym. Ich przynależność do wspólnoty religijnej czy społeczności arabskiej jest współistotna, a nie wykluczająca przynależności polityczno-narodowej.

Fatma Kassem, autorka pracy doktorskiej na temat doświadczenia 1948 r., nazywanego przez Palestyńczyków Nakbą, czyli dniem żałoby lub dniem katastrofy (który dla Izraelczyków jest dniem proklamacji niepodległości państwa Izrael³⁶) wśród palestyńskich starszych kobiet, wskazuje na własne akademickie doświadczenia walki o słowo „Palestynki”. W przekonaniu bowiem dużej części izraelskiego środowiska naukowego Palestyńczycy i Palestynki po prostu nie istnieją. Doświadczenie autorki, która ostatecznie (także dzięki wsparciu izraelskiego promotora oraz części środowiska akademickiego) obroniła pracę doktorską na Uniwersytecie Hebrajskim, potwierdza zjawisko opisywane przez Gayatri Spivak, która uważa, że jedną z form symbolicznej przemocy wobec mniejszości (zwłaszcza kobiet będących przedstawicielkami grup mniejszościowych) jest pozbawienie ich prawa głosu i stworzenie takich warunków, w których zarówno system opiekuńczy, jak i opresywny³⁷ odbierają mniejszościom prawo decydowania o so-

³⁵ T. Swedenburg, *Memories of revolt, the 1936–1939 Rebellion and the Palestinian Nationality Past*, University of Minnesota Press, Minneapolis – Londyn 1995, s. 6; J. Halaka, *Outsiders on the Inside*, „Nebula” 9/2008.

³⁶ Palestyńczycy łączą ten rok z dramatycznymi doświadczeniami przesiedleń, które według słów palestyńskich świadków były związane z wieloma aktami przemocy ze strony Izraelczyków.

³⁷ Najczęściej trudno rozgraniczyć te dwa systemy.

bie i „mówienia własnym głosem”³⁸. Fatma Kassem, która wydobywała głosy starszego pokolenia palestyńskich kobiet, jako badaczka zmagająca się z problemem podwójnej roli, z jednej strony należąc do grona Palestynek, z drugiej – pisząc pracę naukową pod kierunkiem izraelskich uczonych. Była jednocześnie osobą prywatną i badaczką i to podwójne zaangażowanie nie pomagało w jej badaniach, przeciwnie – powodowało większą nieufność kobiet i towarzyszących im mężów, braci czy synów. Simona Sharoni, izraelska badaczka i aktywistka zaangażowana w ruch pokojowy na Bliskim Wschodzie, podkreśla, że z podobną nieufnością można spotkać się w rozmowach z Izraelkami³⁹. Przedstawicielki obu stron pragną poczucia bezpieczeństwa, które wydaje się im zapewniać podtrzymywanie schematów podziału rzeczywistości na „swoich” i „obcych”, bezpiecznych i wrogich, zachowujących normy społeczne i przekraczających je. Kassem, podejmując się opisanie i ujawnienia punktu widzenia palestyńskich kobiet w środowisku izraelskim (a potem także europejskim, ponieważ jej książka została przetłumaczona na angielski), przekroczyła tradycyjne schematy narracyjne, co stało się wyzwaniem, a także źródłem zagrożenia. Spotkałam się z podobnymi obawami, a zarazem pragnieniami podjęcia wyzwania przez moje informatorki. Część z nich dziękowała mi, że mogła przedstawić swoje problemy, dla innych zaś moja obcość wobec ich sytuacji była barierą uniemożliwiającą kontakt i zrozumienie.

Część kobiet mieszkających w Jerozolimie opowiadała mi o doświadczeniu społecznej niewidzialności oraz o społecznych i politycznych próbach włączenia swych doświadczeń w obręb doświadczeń wszystkich mieszkańców Izraela (państwa żydowskiego, w którym „arabscy obywatele” stanowią według polityki tożsamościowej arabską mniejszość religijną⁴⁰). Palestynki są wymazywane z różnego rodzaju dyskursów nie tylko ze względu na przynależność narodową, ale także na specyficzny, społecznie określany związek swej przynależności genderowej, politycznej i społecznej. Zewnętrzna presja i wewnętrzna opresja stają się dla palestyńskich kobiet źródłem podwójnego cierpienia i ograniczenia, choć wyzwalają także społeczne i indywidualne mechanizmy wzmocnienia czy ochrony pozycji kobiety w środowisku. Czasem jednak mechanizmy oporu wobec zewnętrznego wroga powodują jedynie zapomnienie o dyskryminacji kobiet i utrudniają walkę o ich prawa.

³⁸ G. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić*, „Krytyka Polityczna” 24–25/2011, ss. 196–240; idem, *Can the Subaltern Speak?*, w: C. Nelson, L. Grossberg (red.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Board of Trustees of the University of Illinois, Illinois 1988.

³⁹ S. Sharoni, *Gender and Israeli-Palestinian Conflict*, s. 3. Według autorki naukowiec zawsze będzie występował z pozycji outsidera, ze względu na różnicę języka naukowego i potocznego.

⁴⁰ To określenie w liczbie pojedynczej nie ukazuje zróżnicowania religijnego, kulturowego i społecznego opisywanej grupy.

Hannah Rought-Brooks, Salwa Duaibis i Soraida Hussain podejmują kwestię tych trudności, wynikających ze sprzężenia dwóch typów opresji, co stanowi prawdziwie intersekcjonalny problem. Palestyńskie kobiety niejednokrotnie stają bowiem przed niemożliwym wyborem między własną przynależnością genderową i narodowościową. Jednoczesna walka z wykluczeniem kobiet i Palestyńczyków jest niezwykle trudna w sytuacji długotrwałego i okresowo zaostrzającego się konfliktu zbrojnego⁴¹. Wszelka krytyka przemocy wobec kobiet w obrębie społeczności palestyńskiej może być odbierana jako wyraz kolaboracji z izraelską okupacją. Z drugiej strony hasła ochrony kobiet i walki o ich prawa są rzeczywiście obecne w dyskursach usprawiedliwiających politykę opresji wobec Palestyńczyków. Dla mnie ważne jest to, że oba dyskursy władzy (palestyński i izraelski) posługują się podobnymi schematami, określającymi rolę kobiety jako osoby biernej, nieobecnej w dyskursie politycznym, matki skupionej jedynie na życiu domowym, która w momentach zagrożenia zyskuje dodatkową misję – reprodukcji żołnierzy. Jak wskazuje Ronit Lentin, „związek pomiędzy narodzinami, narodem a wojennymi aktami terroru prowadzi do połączenia idei rasistowskich i seksistowskich”⁴². Ten rodzaj zależności jest szczególnie ważny dla moich badań.

Jak wspominałam, początkowo moim zamiarem było zestawienie perspektywy izraelskich i palestyńskich kobiet, jednak ze względu na kompleksowy i wielowymiarowy charakter obecności i nieobecności palestyńskich kobiet zarówno w dyskursach izraelskich, europejskich, jak i tych toczonych wewnątrz ich własnej społeczności zdecydowałam się ograniczyć obszar moich badań do (bardzo zróżnicowanego) środowiska kobiet palestyńskich. Decyzja ta wyrosła z przekonania, że Izraelki i Palestynki mimo zamieszkiwania na tym samym terytorium dzieli tak wiele, że studium porównawcze byłoby nie tylko narażone na ryzyko błędnej interpretacji politycznej, ale stanowiłoby też błąd metodologiczny, gdyż odnosiłoby się jedynie do współwystępowania czy współzamieszkiwania na określonym terytorium, a nie uwzględniałoby różnic politycznych, społecznych, mentalnych, a także tych związanych z tradycją obu stron.

By uniknąć ryzyka redukcjonizmu oraz w możliwie pełny sposób przedstawić problem, zdecydowałam się na studium zróżnicowanej społeczności Palestynek. Mojemu podejściu badawczemu przyświeca definicja kultury Clifforda Geertza, jednego z krytyków antropologii kulturowej. Geertz wskazuje, że opis gęsty (lub opis zagęszczony), dążący do precyzyjnego uchwycenia znaczeń zachowań członków danej społeczności, jest metodą, która pozwala na rzetelne odtworzenie sieci znaczących badanej kultury. Pojęcie

⁴¹ H. Rought-Brooks, S. Duaibis, S. Hussain, *Palestinian women, caught in the cross-fire between occupation and patriarchy*, „Feminist Formations” 22 (3)/2010.

⁴² *Ibidem*, s. 167.

to Geertz zaczerpnął od Gilberta Ryle'a i wykorzystał jako dystynkcję pracy badawczej na gruncie nauk o kulturze oraz antropologii fizycznej czy nauk przyrodniczych. Jego rozumienie kultury odnosi się do semiotyki i dąży do jak najgłębszej interpretacji sieci znaczeń tworzonych w obrębie danej społeczności⁴³. Ponieważ metoda interpretacji kulturowej Geertza była mi naukowo bliska, starałam się wprowadzić ją w życie na kilka sposobów. Oprócz tego, że dążyłam do kontaktu z możliwie największą liczbą reprezentantek palestyńskiej społeczności, starałam się w jak najpełniejszy sposób uczestniczyć w ich codziennym życiu, obserwując je i prosząc o wyjaśnienia. Wykorzystałam także wiele dróg kontaktu z badanymi kobietami oraz wiele sposobów dotarcia do nich. Respektowałam i starałam się zrozumieć odmowę udziału w projekcie lub propozycje jego modyfikacji. W kilku przypadkach dwuetapowa procedura badania (rozmowa i projekt fotograficzny) nie doszła do skutku z powodu obaw wyrażanych przez kobiety oraz ich otoczenie⁴⁴. Wielokrotnie jednak, oprócz zadanych czterech pytań i prośby o cztery zdjęcia, rozmawiałam z respondentkami znacznie dłużej, gotowałyśmy i sprzątałyśmy razem, korzystałam z ich gościnności, poznając realia ich codziennego życia. Było to ważne także dla Palestynek i właściwie to one sprawiły, że prowadzone badania miały nie tylko charakter intelektualny, ale poprzez doświadczenie (w tym doświadczenie ciała) zyskały nowy wymiar. W ten sposób interesy grupy badanej oraz cele badawcze antropologii kulturowej po przełomach (dowartościowującej doświadczenie osobiste, kontekst ciała, zapachu i smaku, współpracy, a nie dominacji) stały się zbieżne lub sobie bliskie.

Podczas gdy jako badaczka starałam się zachować dystans i wsłuchiwać się w głos badanych kobiet oraz obserwować świat niejako ich oczyma, moje rozmówczynie nie miały oporów, by interpretować mój świat (także prywatny) według własnych kryteriów. Spotykałam się więc z wieloma propozycjami matrymonialnymi, próbami nakłonienia mnie do pozostania w Palestynie, pytaniami o charakterze osobistym. Zdarzało się, że badane kobiety zadawały mi te same pytania, które ja im zadawałam. Nastąpiło zatem odwrócenie ról oraz wpływów. W pewnej mierze osoby badane, często będące „słabymi aktorami” w swoich społecznościach, przejmowały kontrolę i stały się silniejsze od osoby z kultury europejskiej. Przez sformułowanie „słabi aktorzy” rozumiem pozycję zajmowaną przez kobiety w społeczności, o której wprost mówiły uczestniczki badań. Podawały nawet przykłady na potwierdzenie faktu, że ich pozycja w społeczności jest niska. Nie oznacza to

⁴³ C. Geertz, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005, zwłaszcza ss. 36–40.

⁴⁴ Obawy budziła zwłaszcza prośba o wykonanie zdjęć.

jednak, że same respondentki zgadzały się z zastaną rzeczywistością i potwierdzały to w opiniach na własny temat.

W niektórych regionach (np. w okolicach Betlejem i Bet Sachur) relacja między autointerpretacją badanych kobiet a ich odbiorem społecznym była odwrotnie proporcjonalna. Stawało się to często przyczyną różnych działań podejmowanych w czasie rozmowy ze mną jako badaczką, np. przed odpowiedzią na zadane pytanie kobiety chciały najpierw usłyszeć moje odpowiedzi, by w ten sposób zyskać taktyczną przewagę lub przynajmniej równowagę w relacji z przedstawicielem innej kultury. Odwołuję się tu do pojęcia taktyk stworzonego przez Michela de Certeau, który wskazywał, że w przeciwieństwie do strategii, typowej dla myślenia systemowego, charakteryzującego liderów czy osoby dobrze sytuowane, jednostki na co dzień doświadczające ucisku wykorzystują inne mechanizmy wyrażenia swojego oporu. Posługują się taktykami, czyli partyzanckimi działaniami, które stanowią „ciche akty buntu i oporu” wobec działań systemowych. Michel de Certeau dla zobrazowania tego zjawiska podał przykład taktyki *la perruque*, powszechnej wśród pracowników fabrycznych, którzy w godzinach pracy wykorzystują skrawki materiału, by rozwijać swoją twórczość⁴⁵. W przypadku badanych kobiet czas wywiadu wykorzystywany był przez nie, by dowiedzieć się czegoś o mnie jako badaczu i zaproponować mi swój sposób życia, co stanowiło przejaw ich kreatywności i oczekiwania, że badania nie będą zdominowane pozycją badacza.

Choć powinienam się spodziewać, że badane osoby będą ciekawe również moich odpowiedzi na zadawane im pytania, wywołało to we mnie początkowo niepewność i konsternację. Jednak gdy sama stałam się osobą przepytowaną, zrozumiałam, przed jakimi wyzwaniem stoją osoby biorące udział w projekcie. Wtedy też musiałam częściowo zrezygnować z naukowego dystansu na rzecz osobistej refleksji, jakiej oczekiwały ode mnie palestyńskie kobiety. Dzięki konfrontacji z własną historią rodzinną, życiową, zawodową, zrozumiałam trudności osób badanych, które znalazły się w takiej sytuacji. Niekiedy nawet osoby badane traktowały odpowiedzi i wykonywane zdjęcia jako rodzaj terapii, choć nie było to moim zamiarem. Niektóre z nich chętniej rozmawiały ze mną na temat swoich problemów, ponieważ byłam dla nich kimś całkowicie obcym, kogo nie musiały się obawiać i kto nie jest częścią sieci zależności, w jakiej one się znajdowały. Niekiedy kobiety dostrzegały we mnie osobę, która może im pomóc w rozwiązaniu problemów materialnych, wesprzeć psychicznie czy udzielić pomocy prawnej (np. jedna z kobiet próbowała zyskać moje wsparcie w sprawie adopcji dziecka na terytorium Autonomii Palestyńskiej).

⁴⁵ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, ss. 30–42.

Inne spośród Palestynek wyrażały obawy i nie zgadzały się na badanie. Zauważyłam, że kobiety, które czuły się wykluczone z własnej społeczności i nie otrzymywały wsparcia od mężczyzn ze swego otoczenia, dużo chętniej dzieliły się ze mną swoimi doświadczeniami. Część kobiet czuła się jednak zobowiązana do radzenia się mężczyznom w kwestii uczestnictwa w badaniach i to one najczęściej udzielały zdawkowych informacji bądź rezygnowały z udziału w projekcie. Mężczyźni (mężowie i bracia) ostrzegali kobiety przed możliwością manipulacji i politycznego wykorzystania ich wypowiedzi. Stanowi to potwierdzenie istnienia kulturowej sieci zależności, w której kobiety są zależne od opinii mężczyzn. Kobiety były traktowane jako te, które są słabe i łatwo je wykorzystać w celu zniszczenia idei narodowej czy politycznej, która powinna być sprawą jedynie męskiej części społeczności (w przekonaniu męskich liderów).

Moje własne uwarunkowanie genderowe (to, że jestem kobietą) umożliwiło mi wykonanie badań i doprowadzenie projektu do końca. Gdybym była mężczyzną, nie mogłabym w tak otwarty sposób rozmawiać z kobietami, spędzać z nimi tyle czasu, dzielić z nimi doświadczeń. Kobiety są bardzo otwarte na spotkania z innymi kobietami, chcą je gościć i rozmawiać z nimi, zaś sama wizja spotkania z mężczyzną, rozmowy z nim czy przyjmowania go w swym domu wydaje im się potencjalnie niebezpieczna. Na przykład jedna z badanych kobiet prosiła mnie o pośrednictwo w znalezieniu obcokrajowców, którzy byliby zainteresowani wynajęciem pokoju w jej domu. Choć była w bardzo trudnej sytuacji finansowej i pragnęła zdobyć dodatkowe źródło dochodu, nie chciała wynająć pokoju żadnemu mężczyźnie. Społeczne i religijne rozumienie kontaktów między kobietą a mężczyzną sprawia, że każde nawiązanie relacji między przedstawicielami obu płci (oprócz relacji w najbliższej rodzinie) uważane jest za groźne i nieprzyzwoite.

Przełamanie takiej struktury relacji między płciami jest zauważalne jedynie w przestrzeni akademickiej. Koedukacyjne uniwersytety sprawiają, że zmienia się nie tylko hierarchia wartości, ale także struktura rodzinna wielu palestyńskich klanów. Placówki edukacyjne mają bowiem także pozaintelektualne funkcje – stają się niejednokrotnie miejscami spotkań młodych ludzi (zastępującymi instytucję swatki czy aranżowanych małżeństw). Młode kobiety korzystają też ze zdobyczy technologii, co wpływa na modyfikację relacji genderowych. Internet jest dla młodego pokolenia ważnym źródłem kontaktów rówieśniczych, a przestrzeń wirtualna umożliwia flirtowanie i randkowanie z przedstawicielami przeciwnej płci, co sprawia, że w bardziej otwartych na zdobycze technologii rodzinach zmieniają się obyczaje związane z zawiązywaniem relacji narzeczeńskich czy małżeńskich. Mimo tych zmian wciąż najwyższe cenione są tradycyjne związki, zawierane między przedstawicielami dalszej rodziny (np. między kuzynostwem).

3. Rozumienie wizualności

Każda praca wykorzystująca metody antropologii wizualnej jest zarazem autointerpretacją tej stosunkowo młodej dyscypliny naukowej i także ta książka może być rozumiana w ten sposób. Przedstawia ona bowiem badania nad nieeuropejską społecznością, poddaną politycznej opresji, ilustrowane materiałem wizualnym. Oprócz relatywizacji perspektywy badawczej do określonego kontekstu kulturowego i społeczno-politycznego musiałam także uwzględnić zależności między wizualnością i technologią a uwarunkowaniami genderowymi obecnymi w kulturze palestyńskiej.

Zastosowanie fotowyywiadu, tj. udostępnienie badanym kobietom prostego aparatu fotograficznego z prośbą o wykonanie zdjęć, spotykało się z oporami i zmusiło mnie do modyfikacji pierwotnego planu. Respondentki obawiały się m.in. samodzielnego robienia zdjęć, dlatego pożyczałam im aparat, by wykonały je w mojej obecności. Obawiały się też, że pojawienie się aparatu fotograficznego w ich rodzinie zostanie źle odebrane, zwłaszcza przez mężów i braci, przez których badania z wykorzystaniem metodologii wizualnej mogą być potraktowane jako próba odarcia ich żon i siostr z prywatności. Obawy były również związane z nieumiejętnością robienia zdjęć czy ogólną niechęcią do fotografii i technologii. Pomimo tych wszystkich wątpliwości kobiety były zainteresowane badaniami i z chęcią odpowiadały na zadawane im pytania⁴⁶.

W rezultacie część rozmów stała się wywiadami pogłębionymi, w których kobiety opowiadały, jakie przedmioty i miejsca sfotografowałyby, mimo że z różnych względów tego nie zrobiły. Niektóre kobiety inaczej odpowiadały na pytania wywiadu przed i po wykonaniu fotografii, z czego można wysnuć wnioski, że dla społeczności palestyńskiej kod językowy i obrazowy nie są zbieżne. Czasem obrazowe przedstawienie zagrożenia sprawiało, że respondentki konfrontowały się ze swoim lękiem. Obawa i poczucie zagrożenia, towarzyszące kobietom każdego dnia, były także obecne w kontakcie ze mną, a prośba o wykonanie zdjęć niejednokrotnie potęgowała te odczucia. Stosunek badanych kobiet do przedstawiania elementów swoich posiadłości był zupełnie inny niż postawa dzieci badanych w podobny sposób przez Mari-sol Clark-Ibáñez. Badaczka ta wykorzystała fotowyywiad do przedstawienia świata hiszpańskojęzycznych dzieci emigrantów w USA, w którym badani uczniowie z radością przedstawiali na fotografiach własność swojej rodziny

⁴⁶ Część kobiet wyrażała też obawę przed badaniami, nawet bez wykorzystania metody wizualnej. Zwłaszcza kobiety, które doświadczyły traumatycznych przeżyć z powodu okupacji izraelskiej, miały obawy co do niezależności osoby badacza. Lęk ten nie był związany z samymi badaniami, ale raczej z rozumieniem ich jako politycznej manipulacji.

(pralkę, lodówkę, telewizor), aby ocalić je przed zapomnieniem, gdy przedmioty te zostaną im zabrane (w wyniku kradzieży lub konieczności zapłaty długu)⁴⁷. Taka postawa dzieci mogła wynikać z ich spontaniczności i wiary w niemal magiczną moc przedstawienia.

Kobiety, z którymi się spotykałam, kojarzyły aparat fotograficzny, kamerę i inne sprzęty rejestrujące obraz z opresją. Opowiadały o byciu monitorowanymi przez służby izraelskie podczas przemieszczania się po terytorium swojego kraju lub podróży za granicę (kamery są obecne w punktach kontrolnych). Bycie fotografowanymi mogło je narażać na szykany ze strony sąsiadów czy znajomych, a w krańcowych przypadkach nawet na utratę czci całej rodziny. Zdjęcia mogą być także wykorzystywane jako materiał dowodowy przeciw kobietom w sprawach rozwodowych lub związanych z sądownictwem rodzinnym. Przedstawione przez respondentki obawy i negatywne doświadczenia związane z „przemocą obrazu” przypominają dostrzeżone przez Judith Butler mechanizmy medialnej i technologicznej przemocy, dokonywanej za pomocą zdjęć i materiałów audiowizualnych, opisane przez nią w książce *Ramy wojny*. Według niej fotoreportaże przedstawiane zachodniemu widzowi są tworzone z perspektywy europocentrycznej władzy, wspierającej skrycie działania wojenne i logikę konfliktu, który staje się nie tylko ciekawym tematem dla zachodnich mediów, ale także wyraża polityczne i ekonomiczne zaangażowanie w konflikty zbrojne⁴⁸. Selekcja materiału ma charakter polityczny i ideologiczny, jak twierdzi Butler⁴⁹, niejednokrotnie zasady prezentacji materiału wizualnego sprzyjają stosowaniu tortur i pośrednio przyczyniają się do rozwijania konfliktu i przemocy.

Będąc świadomą tych zagrożeń, oddałam badanym kobietom władzę nad obrazem, pozwalając im na wykonywanie zdjęć wybranych przez nie przestrzeni i przedmiotów, a także zgadzając się na ich udział w badaniu przy odmowie wykonania jednego lub kilku zdjęć. Decyzja o odmowie prezentacji materiału wizualnego niosła często tyle samo treści, ile podjęcie się wykonania fotografii i jej analizy.

Dystans kobiet wobec badań o charakterze wizualnym był także związany z uwikłaniem mediów wizualnych w walkę polityczną. Kobiety wyrażały lęk przez ideologizacją ich doświadczeń i włączenia ich do obszaru wizualnego nacjonalizmu⁵⁰. Obie strony konfliktu palestyńsko-izraelskiego

⁴⁷ M. Clark-Ibáñez, *Kadrowanie świata społecznego przy użyciu wywiadu fotograficznego*, w: M. Frąckowiak, K. Olechnicki (red.), *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, Wyd. bęc zmiana, Warszawa 2011, ss. 60–61.

⁴⁸ J. Butler, *Ramy wojny*, tłum. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009, zwłaszcza rozdz. II.

⁴⁹ Ibidem, ss. 136–148.

⁵⁰ Oczywiście respondentki nie posługiwały się tym terminem. Jest on koncepcją Niry Yuval-Davis, zaprezentowaną w książce *Gender and Nation*, s. 17. Kobiety palestyńskie oba-

wykorzystują bowiem materiał zdjęciowy do tworzenia narracji politycznych, ukazujących podział na ofiary i oprawców. Podobne ilustracje ideologiczne przedstawiające jedną z grup są częścią symbolicznej wojny pomiędzy dwiema narodowościami, mają znaczenie polityczne oraz ekonomiczne. Obrazy cierpienia są sprzedawane przez mieszkańców obszarów o bardzo wysokiej stopie bezrobocia. Niektórzy mieszkańcy Hebronu, których spotkałam podczas mojego wcześniejszego pobytu w Palestynie, pozbawieni możliwości prowadzenia działalności handlowej z powodu sąsiedztwa izraelskich osadników, wykorzystują wizyty zaangażowanych społecznie turystów, by sprzedawać im filmy ukazujące przemoc, jakiej doświadczają ze strony izraelskiego wojska i osadników. Prywatne mieszkanie, do którego trafiłam, było jednocześnie salą projekcyjną, gdzie na lampowym telewizorze wyświetlane były sceny przemocy, odtwarzane z płyty, którą kupował każdy z gości. Gospodarze zachęcali turystów do fotografowania ich biedy i cierpienia, w przewrotny sposób czerpiąc (bardzo niepewne) zyski ze swej pozycji „ofiary”.

Wiedziałam, że przychodząc do osób badanych z aparatem fotograficznym, przywołuję te wszystkie skojarzenia i musiałam zrobić wiele, by odciąć się od politycznych i ideologicznych gier, w które byłam wciągana przy niemal każdym spotkaniu. Dlatego nie poszłam w ślady tych antropologów wizualnych, którzy samodzielnie wykonywali zdjęcia badanej społeczności, traktując rozmówców jedynie jako informatorów. Dla mnie kluczowe było to, że moje respondentki stały się osobami, które mają symboliczną i praktyczną „władzę nad kreowanym obrazem”.

W rzeczywistości codziennego życia kobiety te nie mają bowiem pełnej władzy nad obrazem. Dlatego trudno im było zrozumieć, że ich rola w badaniu jest aktywna, że nie są one jedynie odbiętami fotografowanymi przez zachodniego turystę czy badacza. W czasie rozmowy kobiety były bardzo aktywne, przejawiały inicjatywę, niektóre z nich zadawały pytania innym kobietom, by pomóc mi w badaniu, natomiast prośba o wykonanie zdjęć spotykała się często z milczeniem, a zarazem oczekiwaniem, że dokonam aktu zawłaszczenia ich przestrzeni poprzez fotograficzną dokumentację. Spotkanie z badanymi kobietami i prośba o wykonanie zdjęć były wyzwaniem – zarówno metodologicznym, jak i etycznym. Z podobnymi dylematami mierzy się niemal każda osoba, która decyduje się na wykorzystanie metodologii wizualnej w kulturze niezachodniej. Problem ten został opisany przez Faye Ginsburg, który zastanawiał się, czy fotografie, filmy lub inne praktyki audiowizualne osób wywodzących się z niezachodniej kultury są w stanie zachować swą niezależność, czy potrafią opisać świat danej spo-

wiały się z mojej strony reprezentacji przeciwnego dyskursu, choć część z nich nie chciała być także włączona bez własnej woli w obręb rodzimej narracji propagandowej.

łeczności kulturowej. Ginsburg odwoływała się do rdzennych społeczności mieszkańców Australii i przywoływała wypowiedzi części działaczy, postulujących stworzenie przez mieszkańców badanego regionu własnego kanału telewizyjnego, który pozwoliłby im na swoistą emancypację i ukazanie życia społeczności z jej perspektywy⁵¹. Sceptycyzm wobec tych koncepcji może wynikać z wykorzystania narzędzi typowych dla kultury (zwłaszcza kultury masowej) Zachodu do reprezentowania problemów czy stanowisk społeczności rdzennych (pozazachodnich). Ginsburg opisywała projekty mediów ukierunkowanych na przedstawianie interesów grup mniejszościowych i lektura jej tekstu, zestawiona z doświadczeniem terenowym, nakazuje mi widzieć tę kwestię w dużo szerszej perspektywie.

Wspominana niechęć do obrazowania nie oznacza, że w społeczności, w której żyją badane kobiety, nie ma mediów. Przeciwnie. W kontekście postkolonialnej wrażliwości można stwierdzić, że obecność telewizorów, komputerów i telefonów komórkowych (z wbudowanymi aparatami fotograficznymi) w gospodarstwach domowych, w których niekiedy nie ma innych sprzętów czy udogodnień typowych dla zachodniego standardu (takich jak łazienka, prysznic czy toaleta), świadczy o wpływie kultury konsumeryzmu na badaną społeczność. Stwierdzenie to ma charakter opisowy, a nie krytyczny i jest raczej obserwacją faktu, którego przyczyny są bardzo różne i odwołują się do sieci (ekonomicznych, społecznych i politycznych) zależności, w które uwikłane są Palestynki. Okazuje się, że dla społecznej oceny statusu rodziny czy też poczucia komfortu (ale i bezpieczeństwa⁵²) media te są istotniejsze niż urządzenia sanitarne. Ponadto są one tańsze i bardziej dostępne, gdyż można je kupić na raty bądź w ramach atrakcyjnych promocji. Inwestowanie w urządzenia sanitarne nie ma także sensu ze względu na częste przerwy w dostawach wody i elektryczności w niektórych regionach Palestyny. Zdobycze technologiczne stają się w tej sytuacji narzędziami społecznej, a nawet psychologicznej kompensacji trudnych warunków życiowych. Czy jednak kompensacja ta ma takie samo znaczenie dla kobiet i dla mężczyzn żyjących w tej społeczności?

⁵¹ F. Ginsburg, *Mediating culture. Indigenous Media, Ethnographic Film and the Production of Identity*, w: L. Devereaux, R. Hillman, *Fields of vision, essays in film studies, visual anthropology and ethnography*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1995, s. 256. Przywołane tu stanowisko reprezentowane jest przez Central Australian Aboriginal Media Association.

⁵² Dobra świadczące o statusie materialnym rodziny stanowią swoisty symbol siły, są także często możliwością ucieczki od codziennych problemów związanych z trudnymi warunkami bytowymi, nieustanną niepewnością i lękiem. Internet stanowi również narzędzie komunikacji z rozproszonymi członkami rodziny, którzy wyemigrowali z powodów politycznych lub ekonomicznych.

Zarówno własne obserwacje, jak i literatura przedmiotu ukazują, że chociaż w domach niemal wszystkich Palestynek obecne są zdobycze technologii, media wizualne, aparty fotograficzne, kamery i komputery, to obsługiwanie tych sprzętów jest domeną mężczyzn i dzieci. Jak piszą Caroline Wang, Marry Ann Buris oraz Xiang Yue Ping w tekście dotyczącym problemów kobiet wiejskich w Chinach, kobiety nie są ani słyszane, ani widziane, choć wykonują bardzo ciężką fizyczną pracę. Wydaje się, że podobna sytuacja ma miejsce w Palestynie. Kulturowa norma wyznacza kobiecie rolę odbiorczyni, a nie twórczyni obrazu. Na przykład oglądanie telewizji jest najczęstszym sposobem na odpoczynek kobiet w średnim wieku. O wiele rzadziej korzystają one z Internetu czy aparatu fotograficznego i kamery, zwłaszcza kobiety w średnim i starszym wieku z terenów wiejskich, podczas gdy młode dziewczyny i kobiety są aktywnymi użytkowniczkami Internetu. W czasie badań dostrzegłam, że niektóre kobiety korzystały z pośrednictwa innych osób, by wysłać do mnie wiadomość e-mailową, mimo że przeczytały moje ogłoszenie zamieszczone w Internecie.

W czasie zorganizowanego przeze mnie warsztatu w jednym z obozów dla uchodźców mężczyźni, którzy zajmowali się udostępnianiem (a także obsługiwaniem) sprzętu fotograficznego, byli przekonani, że w trakcie zajęć będę uczyła kobiety wykonywania zdjęć, była to bowiem umiejętność całkowicie obca mieszkankom obozu. Przekonanie to wynikało zarówno z powszechnego w kulturze obsługiwania sprzętów technologicznych przez mężczyzn, jak również z ich wątpliwości, czy kobiety potrafią wykonywać zdjęcia. Dla wielu kobiet była to rzeczywiście sytuacja nietypowa, że właśnie one zostały poproszone o wykonanie zdjęć, ale po krótkim instruktażu były gotowe przedstawiać swój świat za pomocą obrazów. Możliwość dyskusji na ten temat była zaskakująca, zwłaszcza dla mężczyzn, którzy pracowali w ośrodku kultury. Mężczyźni ci, zaangażowani w aktywizację kobiet, nie mieli na celu ich dyskryminacji czy pomniejszania wartości, ale byli tak przyzwyczajeni do patriarchalnej ramy tworzenia obrazów, że przełamanie jej stanowiło dla nich ogromne zaskoczenie.

Oprócz wewnętrznego wykluczenia z obszaru tworzenia danych wizualnych kobiety palestyńskie doświadczają też medialnej niewidzialności, spowodowanej w dużej mierze sytuacją polityczną i uzależnieniem od „izraelskiego spojrzenia”. Zjawisko to opisuje Livia Alexander, zajmująca się problematyką tworzenia wizualnych przekazów (filmowych) przez Palestyńczyków i z Palestyńczykami. Zauważa ona, że zarówno w filmach dokumentalnych tworzonych przez członków społeczności lokalnej, jak i w obrazach powstających przy zagranicznym wsparciu problemy kobiet są niemal nieobecne, a one same występują tam raczej jako osoby w tłumie. Nie wskazuje się na ich indywidualne cechy, a raczej traktuje się je jako jednostki tworzące

wsparcie dla systemu oporu. Autorka odwołuje się do filmu *State of Danger*, który miał w równy sposób pokazywać sytuację palestyńskich i izraelskich kobiet oraz ich rolę we wprowadzaniu pokoju na Bliskim Wschodzie⁵³, tymczasem kobiety palestyńskie są w nim przedstawione w zupełnie inny sposób niż kobiety izraelskie. Zdaniem autorki w filmie tym, podobnie jak w obrazie *Struggle for Peace*, mamy do czynienia z izraelską ramą obrazu. Pomimo tego, że obu stronom konfliktu poświęcono tę samą ilość czasu na prezentację swoich poglądów, to wizerunek kobiet palestyńskich jest niedyrektywny, niezindywidualizowany⁵⁴. Według mnie może to wynikać z odmiennych uwarunkowań obrazowania we współczesnym społeczeństwie izraelskim i palestyńskim, choć zachodni odbiorca będzie interpretować te obrazy jako porównanie biernej kobiety palestyńskiej i aktywnej izraelskiej, co jest zafałszowaniem ich realnej sytuacji (mogą być one bowiem aktywne, ale ze względu na uwarunkowania kulturowe nie powinny być obrazowane bezpośrednio).

Inaczej niż w kulturze europejskiej, gdzie ciało kobiety od wieków było tematyzowane i przedstawiane w sztukach wizualnych, kobiety, które są szanowane w społeczności palestyńskiej, nie powinny być przedmiotem obrazowania. Nie oznacza to, że w palestyńskiej kulturze wizualnej w ogóle nie występują postaci kobiece. Gdy ku mojemu zdziwieniu w jednym z lokalnych magazynów zobaczyłam zdjęcia kobiet, które wyglądały odmiennie od tych, jakie spotykałam na ulicach, zapytałam o to jednego z mężczyzn, który odpowiedział: „magazyny są czytane przez mężczyzn, a mężczyźni chcą popatrzeć na ładne kobiety, bo nie widzą ich na ulicy”. Kobiety przedstawione w prasie opiniotwórczej, którą miałam okazję przeglądać, nie były Palestynkami, lecz pochodziły z Europy, Egiptu bądź Turcji (co wyraźnie zaznaczano).

Te z moich rozmówczyń, których wiek można określić jako średni lub starszy, były zaznajomione z mediami wizualnymi, choć były głównie odbiorczyniami przekazów medialnych (wizualnych), rzadziej występując jako ich obiekt czy twórca (twórczyni). Wśród młodych kobiet sytuacja ta wyglądała inaczej – nie zauważyłam znaczącej różnicy w użytkowaniu urządzeń audiowizualnych i tworzeniu obrazów przez młode dziewczęta i chłopców.

⁵³ Sama ta idea, choć pozornie etyczna, powoduje sprzeciw na głębokim poziomie (także mój sprzeciw). U źródeł politycznego w istocie przekonania, że kobiety mogą wprowadzić pokój, leży to, że są one z natury pacyfistycznie lub pojednawczo nastawione. Stwierdzenie to ma jednak zbyt ogólny charakter i byłoby możliwe do zaakceptowania tylko wtedy, gdyby wyrażały je same kobiety na podstawie swych autoidentyfikacji. Jest ono jednak wykorzystywane przeciw kobietom, które są przeciwstawiane męskim członkom społeczności. W ten sposób toczona jest polityczna gra o poglądy i zachowania kobiet, której stawką nie jest pokój. Sprzeciw wobec tego rodzaju praktyk był także jednym z powodów mojej rezygnacji z publikacji, w której miały być porównane problemy Palestynek i Izraelek.

⁵⁴ L. Alexander, *Palestinian in Film*, „Visual Anthropology” 2-4/1998, s. 325.

Jednak w środowisku rodzinnym to raczej mężczyźni i dzieci (chłopcy) kontrolowali przekaz medialny, do którego dostęp miały kobiety (w średnim i starszym wieku), częściej niż mężczyźni oglądające telewizję czy przeglądające zdjęcia. Kobiety, które korzystały z Internetu i skontaktowały się ze mną tą drogą, były najczęściej liderkami społeczności, a także osobami, które miały więcej kontaktów ze światem zachodnim (co być może sprawiło, że chętniej zdecydowały się na udział w projekcie). Kobiety, które nie były przyzwyczajone do aktywności medialnej, próbowały przekształcić moje pytania i prośby, wskazując alternatywy zgodne z ich oczekiwaniami lub wyrażające ich przedsady na temat badania. W wielu przypadkach jednak początkowa niechęć zmieniała się z czasem w aktywną współpracę.

Nie zdecydowałam się na wykorzystanie nowszego medium – kamery, która pozwoliłaby na zarejestrowanie nie tylko obrazu, ale również dźwięku i ruchu, ponieważ spodziewałam się, że wywoła jeszcze większy opór i lęk badanych. Kobiety kojarzyły kamerę z działalnością śledczą bądź próbą kradzieży wizerunku, który mógłby następnie zostać wykorzystany w filmie czy telewizji. Ponadto obawiały się, że mogłyby zniszczyć sprzęt, który jest droższy niż aparat fotograficzny. Wydawałoby się, że filmowy zapis badania nada mu charakter bardziej performatywny, jednak włączona kamera onieśmielałaby rozmówczynię, podobnie jak w przypadku dyktafonu. Kobiety, z którymi się spotykałam, były nieufne wobec urządzeń technicznych i godziły się na wykonanie zdjęć dopiero po dłuższym czasie rozmowy, gdy nabrały do mnie zaufania. Użycie aparatu fotograficznego nie przeszkadzało im jednak inicjować działań o charakterze performatywnym, które zmieniały (choćby na moment wykonywania zdjęć) zastaną strukturę społeczną. Kobiety wychodziły z domu, by sfotografować go z zewnątrz (symbolicznie przekraczały więc przestrzeń zamkniętą, wchodząc w przestrzeń otwartą, co było także związane ze zmianą stroju). Część badanych zdecydowała się pokazać określone wartości czy postawy obecne w palestyńskiej społeczności, z wykorzystaniem członków rodziny. Tym razem to kobieta, a nie mężczyzna, była osobą, która kierowała ruchami domowników i decydowała o ich pozie. Kobiety stawały się reżyserami sytuacji utrwalanych później za pomocą aparatu.

Aparat fotograficzny pozwalał im na zaplanowanie kadru, który najczęściej obejmował realną przestrzeń ich domów. W wielu przypadkach przez kilka lub kilkanaście minut kobiety przygotowywały miejsce, które miało być sfotografowane i usuwały z niego niepotrzebne elementy (co w przypadku filmu nie byłoby możliwe). Technika fotowyywiadu pozwalała mi również na stopniowe łączenie słów i obrazów, co było ważne dla badanej społeczności.

W przypadku użycia kamery obrazowi towarzyszyłyby słowa, które Palestynki wolały zarezerwować na czas osobistej rozmowy, połączonej z posiłkiem. Rozmowa, która poprzedzała wykonanie zdjęć, była ważna także

ze względu na przekonanie kobiet, że kultura opowieści stanowi „ich przestrzeń”. Jak pisze Fatma Kassem, kobiety nie zabierają głosu przy mężczyznach, ale gdy zostają same z innymi kobietami, najczęściej w kuchni, zaczynają opowiadać własne historie⁵⁵. Poprzez zastosowanie techniki fotowiadu również ja miałam dostęp do tych opowieści.

Dzięki temu, że badane kobiety wykonywały zdjęcia już po rozmowie ze mną, która miała często charakter takiej „kuchennej opowieści”, snutej w otoczeniu innych kobiet, zdjęcia stawały się ilustracją tych historii, choć często ukazywały też nowe elementy. Kilka kobiet nie włączyło jednak tych obrazów do swoich opowieści, a z ich zachowania można było wnioskować, że traktują one moją prośbę jako akt przemocy, nie widząc sensu w fotografowaniu swego świata, choć nie wyraziły wprost sprzeciwu wobec fotografowania, chcąc jak najlepiej wypełnić rolę „osoby badanej”. Zdjęcia tych kobiet zawierały zwykle bardzo mało elementów, a obiekty na nich przedstawione nie były dla nich ważne⁵⁶, jakby starały się sfotografować miejsca jak najdalsze od własnych doświadczeń. Potwierdza to wypowiedź jednej z badanych kobiet, która obawiała się, że zdjęcia te mogą przyczynić się do śmierci lub tortur, jakich będzie doświadczała ona bądź członkowie jej rodziny.

Dla mnie jako badaczki ważne było połączenie słów i obrazów, ponieważ podzielam przekonanie Kristen Hastrup i Gemmy Orobitg Canal⁵⁷, że choć obraz nie jest w stanie zastąpić słów, to może odgrywać inną rolę. Według K. Hastrup fotografia inspiruje do dalszych opowieści i przekazuje inny typ wiedzy na temat rzeczywistości niż ten dany w przekazie werbalnym. Dane wizualne niejednokrotnie uzupełniają i wzbogacają przekaz słowny, niekiedy ujawniając to, co badane osoby z różnych względów pomijają w swoich wypowiedziach. W przypadku badań intersekcjonalnych tego typu materiał stanowi dodatkowe źródło wiedzy na temat uwarunkowań ekonomicznych, rodzinnych czy społecznych badanej grupy.

W prowadzonych przeze mnie badaniach respondentki nie były zasadniczo zainteresowane efektem – gotowym zdjęciem. Po jego wykonaniu pytały raczej, czy moim zdaniem jest ono dobre, tak jakby szukały potwierdzenia swojego wyboru. Nie były jednak zaskoczone ostatecznym rezultatem, ważniejsza była dla nich praca nad przygotowaniem sytuacji zdjęciowej. Było oczywiście kilka wyjątków od tej reguły. Dotyczyły one fotografii, na których

⁵⁵ F. Kassem, *Palestinian women narrative histories...*, ss. 25–26.

⁵⁶ Co wywnioskowałam z rozbieżności między tematyką wywiadu a zilustrowanymi obiektami.

⁵⁷ Por. K. Hastrup, *Anthropological visions: Some notes on visual and textual authority*, w: P. Crawford, D. Turton (red.), *Film as Ethnography*, Manchester University Press, Manchester 1992; G. Orobitg Canal, *Photography in the field*, w: S. Pink, L. Kürti, A. I. Afonso (red.), *Working images. Visual Research in Ethnography*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2006, s. 35.

zostali uwiecznieni (nierzadko przypadkowo) poruszający się ludzie. Nie byli oni niemymi, nieruchomymi aktorami, ale przez to, że obrócili się w danym momencie, zdjęcie nabierało innego charakteru, niż przewidywały badane kobiety. Zmiany te były najczęściej przez nie komentowane i zyskiwały dodatkowe znaczenie. Niekiedy kobiety decydowały się na powtórzenie zdjęcia, ale częściej opatrywały taki obraz komentarzem. Tak było m.in. w przypadku kobiety (R15), która przedstawiała swoją córkę w kościele. Dziewczynka najwyraźniej nie chciała być fotografowana, ale dla matki ważne było, by właśnie ją uwiecznić na zdjęciu. Sytuacja ta niespodziewanie stała się aktem opresji wobec własnego dziecka, które nie chciało być przedstawione jako obiekt, jakim rodzic może się pochwalić. W efekcie dziewczynka nie jest w pełni widoczna na zdjęciu, bo zdążyła się obrócić, zanim zdjęcie zostało wykonane. Respondentka zwróciła przy tym uwagę na niepokorny charakter dziewczynki, dodając, że odzwierciedla on charakter innych palestyńskich kobiet.

W przypadku materiału fotograficznego uzyskanego od osób badanych ważny jest nie tylko powstały obraz, ale i sam akt fotografowania. To właśnie wybór kadru, aranżacja oraz wykonanie zdjęcia i rozmowa o nim były momentami uświadamiania sobie przez kobiety wagi własnych doświadczeń. Obserwacja gestów, mimiki i zachowań kobiet przed wykonaniem zdjęć i w trakcie ich wykonywania pozwalała stwierdzić ogromną zmianę w dynamice i tonie głosu badanych. Możliwość kreacji obrazu stawała się dla nich wyrazem sprzeciwu wobec określania ich jako jednostek biernych. Przekazanie Palestynkom aparatu fotograficznego zostało potraktowane jako zachęta do wyrażania aktywności, także aktywności ciała, a nie jedynie umysłu. W ten sposób mogły one dokonać transgresji wzorców bierności (także, a może przede wszystkim bierności cielesnej), jakiej oczekuje się od palestyńskich kobiet. Odnosi się to głównie do osób kształtujących dyskursy władzy, nie tylko w obrębie kultury badanych kobiet czy w środowisku okupanta, ale również w kręgu europocentrycznie ukierunkowanych badaczy. Zakładana przez nie bierność nie jest jednak zauważana przez kobiety we własnym postępowaniu – były one raczej przeświadczone, że są osobami aktywnymi, lecz zdawały sobie sprawę z tego, że przynajmniej do pewnego stopnia aktywność ta musi pozostać w sferze prywatnej ze względu na kulturowy obraz kobiety jako jednostki biernej (R5). Część kobiet była jednak przekonana, że mężczyźni wiedzą, iż kobiety palestyńskie są silniejsze niż inne arabskie kobiety (R6, R7) i są z nich dumni (R8). Opinie te jednak stoją w sprzeczności z dostrzeganą przez Palestynki pozycją mężczyzny w społeczności (R9, R7, R5, R11). Respondentki zauważały, że mężczyźni modlą się, dziękując Bogu, iż nie stworzył ich kobietą (R9), mają decydujący głos w rodzinie, a większym błogosławieństwem dla nich są narodziny chłopca aniżeli dziewczynki (R15).

Dokonany przeze mnie wybór metody fotowyywiadu pozwolił badanym kobietom na wzmocnienie siebie. Nie była to jedyna forma praktyki, którą można by za Margaret Hall nazwać *empowermentem*, jednak to dzięki temu narzędziu mogłam przedstawić ją w analizie badawczej. Termin *empowerment* wiąże się według M. Hall ze zmianą, jaka może nastąpić zarówno w życiu jednostek, jak i społeczności kobiet, w wyniku wzrostu świadomości własnych decyzji i podejmowanych działań⁵⁸. Kobiety poproszone o wykonanie zdjęć przejawiały działania, które miały znaczenie relacyjne, odnoszące się nie tylko i nie przede wszystkim do ich własnej świadomości, ale do zmiany w najbliższych strukturach społecznych. Ich aktywność była bowiem kierowana nie tylko do członków własnej rodziny, ale także wobec osoby badacza (w tym przypadku badaczki, co stanowiło przełamanie tradycyjnego podziału władzy między osobą badacza i respondentą).

Jedno ze zdjęć pokazuje, w jaki sposób moja osoba stała się elementem fotografii zaaranżowanej przez jedną z respondentek (R16). Oglądając to zdjęcie, zdałyśmy sobie sprawę, że nastąpiło tu odwrócenie osobistego doświadczenia badanej kobiety.



R16

Na zdjęciu przedstawione jest okno domu ciotki, będącej najbliższą respondentce osobą, która ją wychowała (rodzice opuścili ją we wczesnym

⁵⁸ C. M. Hall, *Women and empowerment: Strategies for Increasing Autonomy*, Taylor & Francis, Washington 1992, s. 2.

dzieciństwie). Nie samo okno, stanowiące element konstrukcji budynku, jest tu ważne, ale kraty, będąca symbolem kilkuletniego pobytu w ciężkim więzieniu, które istotnie zaważyło na doświadczeniach życiowych tej kobiety. Miejscem zagrożenia dla rozmówczyni jest więzienie, które chciała ukazać poprzez widok okna z kratami. W paradoksalny sposób kraty, które stanowią zabezpieczenie przed intruzami, stały się wyrazem uznania jej samej za osobę niebezpieczną. Ponadto sfotografowane kraty wyrażały jej obecne poczucie dyskomfortu życiowego i zagrożenia, związane z jej miejscem zamieszkania, którym jest obóz dla uchodźców, skąd pochodzi jej mąż.

Wstawianie krat w okna świadczy o przekonaniu mieszkańców, że zewnętrzne środowisko jest niebezpieczne i trzeba się przed nim chronić. Co prawda zakratowane okno nie należało do mieszkania badanej, ale fragmenty jej opowieści na temat miejsca zamieszkania potwierdzały, że nie jest to otoczenie, w którym czuje się ona dobrze. Oto fragment jej wypowiedzi:

Ja nie jestem emigrantką i nie mogę mu [mężowi – M. K.] powiedzieć, że to jest bezsensowne, ale ja nie chcę żyć w tym obozie. Nie mogę z nim dyskutować, ale wierzę, że dopnę swego i nie będziemy już tam mieszkali za kilka lat. To bardzo delikatna kwestia, jak o tym rozmawiamy, to kończy się zawsze awanturą. Ja pochodzę z Bet Sachur. Kiedy pochodzisz z miejsca, w którym masz jakiś swój dom, jakiś swój kawałek ziemi, nie chcesz być w takim niepewnym miejscu, jakim jest obóz dla uchodźców, gdzie dziś coś masz, a jutro nie. Nie chcesz żyć w takiej niepewności. Poza tym w obozie jest bardzo szaro, jest tam też straszny hałas i środowisko przestępcze, to nie jest dobre dla naszych synów (R16).

Moja rozmówczyni postanowiła wykonać zdjęcie z zewnątrz domu. Znajdowała się poniżej okna, dlatego zostało ono przedstawione z żabiej perspektywy. Autorka nie była świadoma efektu, jaki można uzyskać w ten sposób, pokazując przedmiot tak, że wydaje się większy, niż jest w rzeczywistości. Była jednak z niego zadowolona, zwłaszcza gdy zrobiła zbliżenie i okratowane okno zajęło niemal całą przestrzeń kadru. Jedynym elementem, jaki przypadkowo znalazł się w kadrze, jest zielony liść ogrodowej rośliny, który w późniejszej rozmowie respondentka połączyła z faktem, że tym razem to aresztowana kobieta (autorka fotografii) jest wolna i z zewnątrz wykonuje zdjęcie symbolizujące czas jej uwięzienia. Informatorka zdecydowała się wykonać także drugie zdjęcie tego samego obiektu, w dużo większym zbliżeniu, tak by były doskonale widoczne kraty oraz twarze „więźniów”. Tym razem skupiła się na tym, aby wyraźnie uchwycić twarze osób pozostających za kratami, co miało wyrażać odarcie ich z prywatności. Kraty zasłoniły jednak moje usta, co można by zinterpretować tak, iż na fotografii badaczka jest niejako zakneblowana. To zdjęcie w najmocniejszy sposób oddaje odwrócenie ról – to badacz staje się tu Spivakowskim *sub-altern*. Nie odbieram tego jednak jako przemocy czy nadużycia, raczej jako próbę wykorzystania



R16

zapropnowanych osobie badanej metod i technik do stworzenia sytuacji komunikacyjnej, która w najpełniejszy sposób będzie w stanie przekazać badaczce doświadczenie osoby badanej.

Zdaniem Francesca Lapenty wykorzystanie fotografii w wywiadzie z informatorami pozwala im na polisemiczne przedstawienie własnej historii, tworząc nową sytuację komunikacyjną⁵⁹. Odwrócenie ról, ale także wykorzystanie motywu kraty oraz dwóch sylwetek ludzkich stało się kanwą opowieści, która ma przynajmniej kilka odniesień znaczeniowych.

Podczas wykonywania pierwszego zdjęcia kobieta poprosiła mnie, bym zaaranżowała sytuację tak, aby jej najmłodszy, zachowujący się dość biernie syn był więźniem. Pokazała mi, że powinnam go niemalże położyć na kratkach. Nie było to możliwe bez ujęcia mnie w kadrze. W ten sposób także ja sama symbolicznie stałam się więźniarką. Dopiero po pewnym czasie – z uwagi na zbieżność wieku mojego i badanej kobiety – zaczęłam zastanawiać się nad tym, co wydarzyło się w moim życiu w ciągu 7 lat, które moja rozmówczyni spędziła w więzieniu. Po wykonaniu i obejrzeniu zdjęcia kobieta z pewnym rozbawieniem stwierdziła, że „uwięziła mnie” na zdjęciu. Być może ten akt był próbą włączenia mnie w problemy, z którymi muszą sobie radzić palestyńskie kobiety.

Badana kobieta, wykonując zdjęcie, postawiła się w roli osoby odwiedzającej więźnia, stojącej pod jego oknem, ale niemogącej nawiązać z nim kontaktu. Dziecko na pierwszym planie chwytta mocno kratę, jakby nie ak-

⁵⁹ F. Lapenta, *Some Theoretical and Methodological Views on Photo-Elicitation*, w: E. Margolis, L. Pauwels (red.), *The Sagebook Handbooks of Visual Research Methods*, Sage, Los Angeles – Londyn – New Delhi 2011, ss. 202–203.

ceptowało roli więźnia, wyrywa się i w kadrze ujęta jest jego odwrócona twarz. Moja postać jest na dalszym planie, gdyż w czasie wykonywania zdjęcia starałam się usunąć z kadru, ale faktycznie patrzyłam wprost w oko kamery, na prośbę badanej odczuwając niejako sytuację uwięzienia. Nie był to jedyny przypadek, gdy osoby badane chciały, bym traktowała bycie z nimi i dzielenie ich doświadczeń jako właściwy sposób dowiadywania się, jak wygląda życie palestyńskich kobiet.

Dzięki pomocy jednej z respondentek część badań mogłam przeprowadzić w wiejskiej szkole podstawowej, gdzie rozmawiałam z kilkoma nauczycielkami pochodzącymi z okolicznych wiosek (w okolicach Bet Sachur). Gdy po kilku godzinach badań zapytałam o toaletę, okazało się, że w szkole jej nie ma. Kobiety powiedziały mi, że dopiero teraz, gdy moje ciało doświadcza niezaspokojenia potrzeb, jestem w stanie zrozumieć ich codzienne problemy. Powiedziały: „Teraz doświadczasz okupacji, którą znosimy każdego dnia”. Ta sytuacja była kolejnym przykładem przełamania tradycyjnej sytuacji antropologicznej na rzecz bardziej dialogicznego rozwiązania, a zarazem oznaczała włączenie, na prośbę badanych kobiet, doświadczenia ciała w obszar badań.

Można powiedzieć, że w ten sposób badane kobiety nawiązały do opisaną przez Marthę Nussbaum idei tłumaczącej fenomen antycznego teatru i mitologii na gruncie teorii antropologicznej. Nussbaum pisze, że niemożliwe jest teoretyczne nazwanie cierpienia czy doświadczenia przemocy. Agamemnon na poziomie teoretycznym zdawał sobie sprawę, iż Ifigenia jest jego córką, jednak składając ją w ofierze, wydawał się „nie wiedzieć tego naprawdę”⁶⁰. Veena Das, dostrzegająca znaczenie owego „naprawdę” dla badań podejmowanych w ramach antropologii kulturowej, pisze, że wiedza o przemocy powinna być zdobywana i interpretowana nie tylko w drodze rozmów z członkami danej społeczności, ale i obserwacji ich gestów, zachowań, sposobów radzenia sobie z problemami, tonu głosu czy różnego rodzaju technik sprawowania władzy⁶¹. Symboliczne narzędzie władzy, jakim był aparat fotograficzny, pozwolił niektórym badanym na przedstawienie sytuacji opresji, w jakiej się znalazły, a jednocześnie stanowił możliwość przełamania ich bierności, którą tradycyjne badania antropologiczne proklamowały.

Taka postawa była szczególnie widoczna w zachowaniu autorki prezentowanych wyżej zdjęć. Nie poprzestała ona na wykonaniu czterech fotografii związanych z zadanymi pytaniami, ale chętnie dzieliła się ze mną opowieściami (i obrazami) dotyczącymi jej życia. Z wielkim zapałem zaczęła

⁶⁰ M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, s. 46.

⁶¹ V. Das, *Signifying, Violence and the work of time*, w: A. P. Cohen, *Identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, Routledge, Londyn 2000, ss. 60–67.

fotografować okoliczne przedmioty i miejsca, wiążące się według niej z pojęciami bezpieczeństwa i niebezpieczeństwa oraz z symbolicznymi reprezentacjami dumy. W odróżnieniu od wielu kobiet, które miały opory przed wzięciem do ręki aparatu, ta respondentka biegała od pokoju do pokoju, wykonując wiele zdjęć, które stanowiły jej odpowiedź na zadawane pytania. Towarzyszyło jej dwóch synów – jeden był bardzo żywy i nieustannie przerywał naszą rozmowę, drugi, kilkumiesięczny, przez większą część wywiadu leżał nieruchomo w drugim pokoju.

Forma wypowiedzi badanej kobiety potwierdza, że jest ona osobą o silnej osobowości, dążącą do realizacji celów, które są ważne nie tylko dla niej samej, ale i dla dobrostanu wszystkich członków jej rodziny. Lęki tej kobiety dotyczyły głównie przyszłości jej dzieci. Pamiętając o własnych doświadczeniach życiowych, obawiała się, że udziałem jej synów będą podobne traumatyczne przeżycia, związane z sytuacją okupacyjną. Jej wypowiedź wskazuje przy tym na konflikt pomiędzy nią a jej mężem, dotyczący spraw będących dla niej bardzo delikatną kwestią. W jej wypowiedziach można było dostrzec zderzenie dwóch wartości: patriotyzmu oraz dobra osobistego (rodzinnego). Powodem uwięzienia mojej rozmówczyni była jej decyzja o dokonaniu zamachu samobójczego w centrum Tel Awiwu. Działo się to w czasie drugiej intifady. Pomimo tego, że ostatecznie zrezygnowała ona z dokonania aktu terrorystycznego (narażając się na niebezpieczeństwo ze strony członków organizacji, z którą współdziałała), została zdekonspirowana i wydana izraelskim władzom. Twierdziła ona, że decyzja o dokonaniu ataku spowodowana była rozpaczą i frustracją wobec ówczesnej sytuacji politycznej, społecznej, ekonomicznej (ograniczenia w dostępie żywności, elektryczności, wody, pozostawanie w areszcie domowym przez wiele dni, życie w stanie nieustannego zagrożenia). Zrezygnowała jednak z niego na widok uśmiechającego się dziecka w wózku izraelskiej matki. Ten moment wpatrzenia się, zagapienia w oczy dziecka z innej kultury zdecydował o zmianie jej życiowych planów – uratował jej życie (zamach miał być samobójczy), lecz sprawił, że znalazła się w więzieniu, choć stał się także momentem światopoglądowej zmiany dotyczącej izraelskiej ludności cywilnej.

Zrozumiała ona wówczas, że zwykli obywatele, niezależnie od tego, po której stronie granicy mieszkają, nie powinni ponosić ogromnych kosztów działań wojennych. W pewnym sensie to „zagapienie się” było dla niej impulsem do zmiany punktów odniesienia w swym życiu, do wyboru innej grupy identyfikacji i przesunięcia granicy moje/cudze, społeczności rodzimej i wrogiej.

W interpretacji tej sytuacji użyłam określenia, które w polskim dyskursie naukowym nie pojawia się zbyt często (badana także nie użyła tego słowa), ale odpowiada osadzonemu w teorii filmu, gender studies oraz w studiach

postkolonialnych angielskiemu terminowi *stare* i powiązanemu z nim *gaze* (gapienie się, spojrzenie). Zdaję sobie sprawę, że ich polskie odpowiedniki mają inne konotacje, jednak można dokonać ich interpretacji w kontekście władzy, jaka towarzyszy tego rodzaju spojrzeniu, a następnie poddać je inwersji, tj. pokazać, jak wykorzystują je osoby, które nie są zazwyczaj wiązane z tego rodzaju „silnym” czy „władczym” spojrzeniem. Teoretycy i teoretyczki gender studies oraz studiów postkolonialnych ujmują kwestię spojrzenia w perspektywie politycznej, przejąwszy tę koncepcję z psychoanalizy⁶².

„Gapienie się” (*staring*) nie jest zwykłym spojrzeniem, ale – jak pisze Rosemarie Garland-Thomson – wiąże się z fascynacją, która może mieć charakter pozytywny lub negatywny. Często bowiem wpatrujemy się w obiekty budzące nasze zażenowanie, obrzydzenie, które nie odpowiadają społecznym normom⁶³. Faktycznie jednak „gapienie się” jest bardzo demokratyczne, ponieważ dotyczy przedstawicieli wszystkich klas społecznych, a jedynie normy określające dany rodzaj spojrzenia są ustanawiane przez osoby posiadające pewną władzę. Dlatego właśnie spojrzenie stało się tak interesujące dla badaczy zajmujących się tematyką wykluczenia, problemami rasowymi, kwestiami mniejszości.

Do koncepcji analizujących związki wzroku i władzy należy teoria Johna Bergera, który w książce *Sposoby widzenia* pokazuje, w jaki sposób wizerunki kobiet są kształtowane przez męskie oko. Kobiety przedstawiane na przełomie wieków przez mężczyzn nie miały mocy (przynajmniej oficjalnej) określania swoich wizerunków kulturowych, były im one narzucane przez męskie spojrzenie. Mimo że Berger był wielokrotnie krytykowany za przekonania wyrażające istotę męskości i kobiecości, jego głos stał się ważny dla teorii zawłaszczającego, patriarchalnego spojrzenia⁶⁴. Bell hooks skupiła się natomiast na aspekcie rasowym, twierdząc, że zarówno mężczyźni, jak i kobiety mogą stawać się hegemonami, jeśli znajdą się w uprzywilejowanej rasowo bądź klasowo pozycji. Ukazuje ona, w jaki sposób białe kobiety i mężczyźni spoglądali na swych czarnych służących, którzy nie mogli w podobny sposób obserwować twarzy swoich właścicieli. Badaczka ta postrzega władzę spojrzenia jako narzędzie przemocy rasowej, które ściśle wiąże się z podmiotowo-przedmiotowym dualizmem, w wyniku którego tworzony jest wizerunek dwóch opozycyjnych grup, z których tylko jedna ma przywilej obserwowania, druga natomiast pozostaje w pozycji obserwowanego przedmiotu. Proste odwrócenie mechanizmu przemocy (zamiana ról) nie

⁶² E. A. Kaplan, *Looking for the other. Feminism, Film and the Imperial Gaze*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1997, s. xi. Głównym źródłem jest tu psychoanaliza lacanowska.

⁶³ R. Garland-Thomson, *Staring*, Oxford University Press, Oxford 2009, ss. 3–4.

⁶⁴ J. Berger, *Sposoby widzenia*, tłum. M. Bryl, Rebis, Poznań 1997, ss. 45–48.

prowadzi jednak do realnej zmiany i zerwania z aktami przemocy, wymaga raczej obalenia dualizmu, w który wpisane są określone role społeczne⁶⁵.

Imperialna władza męskiego czy centralnego spojrzenia, które kształtowało oficjalne sposoby widzenia⁶⁶ grup mniejszościowych zarówno przez zainteresowane społeczności, jak i przez innych, było problematyzowana przez badaczy w ostatnich 30 latach. Oprócz rekonstrukcji mechanizmów opresji tacy badacze, jak bell hooks, Ann Kaplan czy Kobena Mercer, starają się rekonstruować praktyki spojrzenia społeczności mniejszościowych. Tego typu działania przyczyniają się do nowego postrzegania centrum, które właściwie zaprzecza własnej nazwie, bowiem przestaje być jedyne. Siła społeczna i polityczna wynikająca z określania mechanizmów wpatrywania się, spojrzenia i nazywania jest oczywiście nadal powiązana z mechanizmami represji, które odnajdujemy nie w jednym, ale w wielu źródłach, jednak spojrzenie nabiera także charakteru emancypacyjnego. W ten właśnie sposób rozumiem wypowiedź kobiety, która wpatrując się w dziecięcy wózek, zmieniła swą postawę życiową (na lepszą z jej obecnego punktu widzenia). R. Garland-Thomson wskazuje, że spojrzenie typu *staring* (gapienie się), połączone z ogromną dawką emocji i fascynacji określonym obiektem, w którym można dostrzec niezauważane dotąd właściwości, powoduje zmianę *status quo*, staje się wyzwaniem prowadzącym do zmiany⁶⁷.

Dla wspomnianej kobiety decyzja o przystąpieniu do akcji terrorystycznej stanowiła przełamanie tradycyjnej pozycji kobiety, choć wpisywała się w inny kanon norm, odwołujących się do konieczności zbrojnego występowania przeciw wrogowi. Rezygnacja z aktu przemocy stanowiła z kolei zerwanie z przypisaną jej rolą społeczną. Poprzez wpatrzenie się w niemowlę zyskała ona siłę, by wnieść swój sprzeciw. Przełamanie normy nie przyniosło jej jednak żadnych społecznych korzyści, tylko ogromne koszty (kilkuletnie zamknięcie w więzieniu, społeczne wykluczenie). Nie było to jednak powodem powrotu do stanu bierności, przeciwnie – wiązało się z walką i spotkało z niezrozumieniem oraz odrzuceniem.

Oczywiście można by to wydarzenie interpretować jako obudzenie się w kobiecie instynktu macierzyńskiego, ale zarówno ja, jak i sama informa-

⁶⁵ B. Hooks (ew. b. hooks – takim zapisem posługiwała się sama autorka), *Black Looks. Race and Representation*, Turnaround, Londyn 1992.

⁶⁶ Używam konsekwentnie określenia „oficjalne sposoby widzenia”. Jestem świadoma tego, że diagnozy o całkowitym wpływie sposobów obrazowania grup mniejszościowych na ich zachowania i system wartości nie dotyczą drugiego czy trzeciego obiegu informacji, przekazywanych poza nurtem oficjalnym. Innymi słowy mimo znacznego wpływu oficjalnych reprezentacji centralnie kształtujących wizerunek kobiet, osób czarnych lub innych grup istniała także możliwość odwoływania się do lokalnych źródeł, własnego doświadczenia, codzienności czy lokalności.

⁶⁷ R. Garland-Thomson, *Staring*, s. 6.

torka byłyśmy dalekie od takiego myślenia. Kobieta wskazała raczej na pojawienie się w niej innego typu świadomości dotyczącej granic społeczności. W dramatyczny sposób ukazuje to kontradycję, która jest obecna nie tylko na poziomie indywidualnym, ale również systemowym. Konflikt pomiędzy wartościami dwóch grup odniesienia i dwóch ról społecznych, a także ich związek z osobistymi dążeniami stawia wiele badanych kobiet w trudnej sytuacji. Część wypowiedzi tej informatorki świadczy o jej ogromnej sile i asertywności, a jednocześnie o tym, że jej potencjał polityczny, społeczny, a nawet indywidualny został zablokowany przez brak możliwości wypracowania sposobów strukturalnego działania wobec mechanizmów opresji oraz brak systemowego wsparcia dla kobiecych inicjatyw emancypacyjnych czy rozwojowych.

Przeprowadzone badania pokazują bowiem, że mimo silnego zakorzenienia kobiet w ich lokalnych społecznościach, zarówno w aspekcie religijnej, jak i narodowej identyfikacji, kobiety te wyrażają indywidualne potrzeby, związane z respektowaniem ich niezależności, osobistego kontaktu, bezpieczeństwa, opieki czy aktywności⁶⁸. Te ostatnie dążenia były wyrażane zwłaszcza przez młodsze kobiety. U starszych rozmówczyń dominowały raczej wspomnienia wartości związanych z relacjami, opieką i kontaktem, jednak obserwacje domowe i rozmowy z ich opiekunkami pokazywały, że ważna jest dla nich także władza, którą wiążą z wiekiem i doświadczeniem. Te obserwacje były znaczącym źródłem wiedzy na temat starszych kobiet, które biorąc udział w wywiadzie, odpowiadały zdawkowo i z wyraźną niechęcią.

⁶⁸ Potrzeby te były pojedynczo wyrażane przez przedstawicielki różnych grup wiekowych, przy czym wśród osób starszych dominowała potrzeba opieki i wsparcia, kontaktu oraz osobistego bezpieczeństwa, które odróżniam od bezpieczeństwa rodziny czy grupy odniesienia, natomiast u młodszych – potrzeba aktywności i niezależności.

ROZDZIAŁ I

UNIWERSUM WARTOŚCI

Aby poznać wartości, do których odwołują się Palestynki biorące udział w prowadzonych przeze mnie badaniach, zadałam im dwa pytania: pierwsze dotyczące takich wartości, jak: duma, radość i szczęście, drugie odnoszące się do podobnych wartości, jakie w przekonaniu kobiet są ważne dla mężczyzn z ich rodzin (mężów, braci, ojców). W ten sposób chciałam się dowiedzieć, czy wartości ważne dla kobiet są odmienne od tych cenionych przez mężczyzn, czy można mówić o odrębnych wartościach kulturowych palestyńskich kobiet i czy wartości istotne dla każdej z tych grup wchodzą ze sobą w relacje. Obraz wartości badanych kobiet ujawniał się nie tylko w odpowiedziach na te dwa zadane im pytania, ale także wtedy, gdy rozmowa toczyła się wokół kluczowego dla realizowanego projektu zagadnienia bezpieczeństwa i zagrożenia. Dodatkowymi źródłami wiedzy na ten temat były obserwacja uczestnicząca i rozmowy podczas współpracy i wspólnego życia z badanymi kobietami.

1. Jestem dumna z tego, że jestem Palestynką. Dwa wzorce patriotyzmu

Zdanie „Jestem dumna z tego, że jestem Palestynką” powtarzało się wielokrotnie w wypowiedziach badanych kobiet, zwłaszcza na początku prowadzonych badań, jakby była to najbardziej oczywista dla nich odpowiedź na pytanie o źródło ich radości i dumy. Ponieważ miałam możliwość dłuższej, bezpośredniej rozmowy ze wszystkimi badanymi kobietami, pytałam je, co stoi za tym stwierdzeniem, jakie ma ono dla nich znaczenie, co to znaczy „być Palestynką” i czym jest duma związana z przynależnością narodową. Odpowiedź na tak postawione pytania sprawiała kobietom więcej kłopotów. Często prosiły one, by zasugerować im, jak mają odpowiedzieć, a także były ciekawe, jak odpowiadały inne osoby. Zastanawiając się nad źródłem

swej dumy, w większości ujawniały, że były bardzo dobrymi uczennicami w szkole własnej kultury (wiedziały bowiem, jaka powinna być „prawidłowa”, zgodna z uwarunkowaniami ich kultury, odpowiedź na tak zadane pytanie). Następnie w wyniku refleksji, a niejednokrotnie negocjacji pomiędzy wartościami indywidualnymi i wspólnotowymi, mówiły, że ich przynależność narodowa ma charakter emocjonalny, wynika z poczucia więzi z całym narodem, poczucia jedności, wsparcia, tożsamości, a także z przekonania o wyjątkowej wartości Palestyny, stanowiącej swoiste centrum świata.

W dalszej części rozmowy uszczegóławiałam pytania, aby dowiedzieć się, co czyni palestyńską kobietę szczęśliwą, co jest jej sukcesem, co jej daje radość. Odwoływałam się tu do pozytywnych wartości, by uniknąć wiktyimizacji grupy badanej, choć liczyłam się z wystąpieniem autowiktyimizacji badanych kobiet. Wiele kobiet wyrażało jednak przekonanie o własnej sile i sprawczości, które niejednokrotnie miały charakter tylko deklaracyjny i nie w pełni zgadzały się z zauważanymi przez kobiety źródłami przeszkód, braku wsparcia, blokad kobiecej emancypacji.

Odpowiadając na te pytania, kobiety niejako mimochodem ujawniały problemy i niedostatki obecnego życia. Uważały, że konflikt zbrojny i okupacja Palestyny są jednym ze źródeł odczuwanych przez nie trudności. Innym powodem było życie w kulturze zdominowanej przez mężczyzn (jak można by to ująć z europejskiej perspektywy), tj. takiej, która nakłada na kobietę wiele ograniczeń. Jednak nie tylko mężczyźni wydają się tu być problemem. Same kobiety odróżniały osobiste decyzje męskich członków swoich rodzin od tych, które wynikają z dyskryminacyjnych reguł, zauważanych przez respondentki. Kobiety nie chciały oskarżać mężczyzn, krytykowały raczej ogólne mechanizmy dotyczące zachowań mężczyzn z ich otoczenia, a także regulacji zachowań kobiet, przestrzeganych zarówno przez mężczyzn, jak i inne kobiety.

Kolejne wypowiedzi kobiet stały w pewnej sprzeczności z tym, o czym mówiły one na początku, gdy idealizowały i chwaliły własną kulturę, rodzinę, religię i otoczenie. Do przyczyn takiej niespójności można zaliczyć zarówno sytuację polityczną, społeczną i ekonomiczną, jak i samo badanie, które było osobistym spotkaniem dwóch kobiet pochodzących z różnych kultur.

Identyfikacja ze stwierdzeniem „jestem Palestynką”, wyrażana przez kobiety wobec obcokrajowca, nieznanego im kobiety pochodzącej z innej kultury, oznaczała, przynajmniej dla części z nich, określenie siebie przez przynależność do grupy pochodzenia, ale także – w wymiarze politycznym – wyrażała stanowisko w sprawie konfliktu palestyńsko-izraelskiego i była znakiem oporu wobec „okupacji Palestyny przez państwo Izrael”.

To jedno zdanie, będące określeniem tożsamości, sytuowało moje rozmówczynie wśród przyjaciół lub zdrajców i sprawiało, że opowiadały się

one za lub przeciw określonej kulturze. Świadczyło też o tym, że przyjęły sposób identyfikacji narzucony im przez sytuację konfliktową i ugruntowany przez ich środowisko. Kobiety żyjące na Zachodnim Brzegu wyrażały w ten sposób również łączność ze wszystkimi osobami pozostającymi pod okupacją, która nie tylko utrudniała przemieszczanie się ludności, ale także wiązała się z ograniczeniami ekonomicznymi i społecznymi.

Jak zauważały badane kobiety, trudności przez nie doświadczane mają podwójny charakter – wiążą się zarówno ze skutkami konfliktu palestyńsko-izraelskiego, jak i z niestabilną sytuacją Autonomii Palestyńskiej, której liderzy są skorumpowani (według słów badanych R5, R17, R18) i nie mają realnej władzy nad społeczeństwem, a gospodarka, technologia czy turystyka tego regionu jest od 1967 r. zależna od decyzji władz okupacyjnych¹.

Określenie tożsamości związane z przynależnością narodową i polityczną może w przypadku tych informaterek wynikać z pragnienia realnej zmiany, która umożliwi kobietom większą aktywność w różnych sferach oficjalnego życia. Problem ten porusza Anan Ameri w artykule *Conflict in Peace: Challenges Confronting the Palestinian Women's Movement*, opisując zmiany charakteru politycznego zaangażowania kobiet w różnych okresach konfliktu palestyńsko-izraelskiego (czy też z punktu widzenia palestyńskich kobiet okresów okupacji Palestyny przez Izrael²). Kobiety politycznie walczące o lepsze życie faktycznie dążą do zmiany ekonomicznej i społecznej. Nie można rozłączać tych pól refleksji, zwłaszcza że zasadnicze zadania państwa, związane z opieką nad jego obywatelami, wypełniają w Palestynie organizacje pozarządowe.

Według raportu z 1993 r. ośrodki zdrowia prowadzone przez takie organizacje stanowiły 60% wszystkich tego typu instytucji w regionie, były też jedynymi organizacjami zapewniającymi opiekę dzieciom w wieku przedszkolnym. Źródła z 2005 r. potwierdzają tylko te dane, co oznacza, że sytuacja nie uległa zmianie³. Jak pisze Allam Jarar, organizacje pozarządowe zawsze były „nierozzerwalnie związane z ruchem wyzwolenia i wyrażały nadzieje na nie-

¹ A. Ameri, *Conflict in Peace: Challenges Confronting the Palestinian Women's Movement*, w: A. Afsaruddin (red.), *Hermeneutics and Honor. Negotiating Female „Public” Space in Islamic/ate Societies*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press, Cambridge Mass. – Londyn 1999, s. 31.

² Określenia „konflikt” i „okupacja” będą stosowała zamiennie. Nie zamierzam rozstrzygać winy w konflikcie palestyńsko-izraelskim, choć zagadnienie to nie jest wolne od ideologicznych implikacji, a określenia te stosuję nie oceniająco, lecz sprawozdawczo, gdyż pojawiały się one zarówno w wypowiedziach moich rozmówczyń, jak i w literaturze przedmiotu.

³ Por. M. Barghouthi, *Palestinian NGOs and Their Role in Building a Civil Society*, Union of Palestinian Medical Relief Committees, Jerozolima 1994. Dane te potwierdza także artykuł: A. Jarrar, *The Palestinian NGO Sector: Development Perspectives*, „Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture” 1/2005, <http://www.pij.org/details.php?id=324> [12.10.2012].

podległość Palestyny”⁴. Patriotyczne nadzieje dotyczą zatem nie tylko wąsko pojętej politycznej niepodległości, ale również dążeń do poprawy sytuacji w obszarze opieki społecznej, gospodarki oraz do zmniejszenia bezrobocia.

Wiele badanych kobiet wyrażało rozczarowanie obecną sytuacją gospodarczą, część z nich angażowała się w działania organizacji pozarządowych. Jednakże Palestynki nie idealizują działania organizacji trzeciego sektora. Jedna z moich rozmówczyń, która nie wyraziła zgody na formalny udział w badaniu, poruszyła problem braku jakiegokolwiek współpracy między państwem a organizacjami pozarządowymi. Organizacje te, opierające się często na pomocy zagranicznej, nie podejmują według rozmówczyni działań, które w systemowy sposób mogłyby pomóc mieszkańcom tego regionu. Informatorka mówiła:

Tu dadzą pięć tysięcy szekli, tu pięć, ale nic się nie zmieni. Utrzymują mnóstwo ludzi z zagranicy, którzy nic konkretnego nie robią. Nie wzrasta przez to liczba miejsc pracy (R2).

Brak zjednoczonego działania oraz uzależnienie mieszkańców Palestyny od pomocy płynącej z innych części świata, przy jednoczesnym „uczeniu” politycznych liderów, że organizacje pozarządowe mogą wypełnić ich misję w rozwiązywaniu kluczowych problemów opieki społecznej, edukacji czy opieki zdrowotnej, powoduje frustrację palestyńskich kobiet.

Anan Ameri w swoim artykule na temat kobiecego postrzegania sytuacji na Bliskim Wschodzie przedstawia kolejne problemy: po paradoksalnym (ze względu na dramatyczną sytuację okupacyjną) ożywieniu ruchu kobiecego w Palestynie podczas pierwszej intifady sytuacja uległa zamrożeniu po podpisaniu porozumień pokojowych. Kobiety zostały odsunięte od władzy, a zwiększający się wpływ Hamasu ponownie doprowadził do marginalizacji ich spraw, a także wykluczania kobiet niereligijnych i przedstawicielek mniejszości⁵. Tak mówiła o tym jedna z rozmówczyń autorki:

Kobiety są potrzebne w czasie rewolucji, by wykonać sekretną, podziemną robotę, ale kiedy to jest zrobione, kobiety nic nie otrzymują. Fatah otrzymał coś, uwolniono mężczyzn z więzień, dostali pracę i pieniądze. My nie dostałyśmy nic⁶.

Opisywana we wstępie książki sytuacja jednej z kobiet, która spędziła 7 lat w izraelskim więzieniu (R16), pokazuje, że rewolucja, jaką była druga intifada, może być traktowana jako czas, gdy kobiety zaczęły być bardziej doceniane i do pewnego stopnia wyzwolone ze stereotypu, że aktywne działanie kobiet oznacza brak skromności. Chęć zaangażowania się wspomniana

⁴ A. Jarrar, *The Palestinian NGO Sector...*

⁵ A. Ameri, *Conflict in Peace...*, ss. 37–39.

⁶ Ibidem, s. 41, słowa rozmówczyni ze Strefy Gazy (Sabah Ahmed), z lipca 1995 r.

nej respondentki i przystąpienie do akcji terrorystycznej zostały z radością przyjęte przez organizację zbrojną, ale jej pokojowa i obywatelska decyzja (rezygnacji z zamachu) ostatecznie wykluczyła ją z tego grona. Jest to kolejny przykład instrumentalnego traktowania kobiecych dążeń politycznych i emancypacyjnych.

Dla kobiet żyjących w Izraelu (respondentek z Jerozolimy) tożsamość palestyńska oznaczała odrzucenie oficjalnego statusu nadanego im przez władze izraelskie, tj. arabskich obywaterek państwa Izrael. Tylko jedna z kobiet, z którymi rozmawiałam, posiadała pełne obywatelstwo, wiele z nich było przekonywanych do tego, ale nie wyraziły zgody ze względu na swą narodową tożsamość oraz sprzeciw wobec identyfikowania ich z działaniami państwa Izrael. Jedna z badanych w taki sposób tłumaczyła mi fakt dwukrotnego odmówienia przyjęcia obywatelstwa izraelskiego:

[...] jeśli przyjąłabym obywatelstwo, musiałabym być bez skazy, musiałabym być dokładnie taka, jak oni chcą, musiałabym nie protestować przeciwko okupacji i szanować flagę (R18).

Kobieta ta w przeszłości protestowała bowiem przeciw okupacji, nie darzy także szacunkiem izraelskiej flagi. Palenie flagi, wyrzucanie jej do kosza na śmieci czy wypisywanie na niej hasła należą do najczęstszych praktyk partyzanckiego oporu, jakie podejmują palestyńskie dzieci czy nastolatki. Wspomniana respondentka mieszka w Jerozolimie, pracuje, mówi płynnie po hebrajsku, ale nie zgadza się na utożsamianie jej z narodowością izraelską, która w jej przekonaniu jest narodowością żydowską. I choć wyrażała umiarkowane opinie, w których krytykowała zarówno żydowską, jak i palestyńską stronę konfliktu zbrojnego, silnie utożsamiała się z Palestyną, która – jak twierdziła – dotyczy „jej korzeni, jej pochodzenia i tradycji”.

Przykład ten pokazuje, że słowa „jestem dumna z tego, że jestem Palestynką” mogą stanowić odpowiedź na przemoc bądź ograniczenia wolności słowa, wolności stowarzyszeń czy głoszenia poglądów politycznych. Jednocześnie jest ono wyrazem włączenia się w obręb kultury, która mocno podkreśla takie kwestie, jak własność ziemi, przynależność do rodziny, wiara połączona z wartościami narodowymi. Duma z wartości narodowych jest zarazem elementem walki przeciwko tym, którzy w przekonaniu tej i wielu innych respondentek dążą do ich zniszczenia.

Jak pisze Piotr Sztompka, w sytuacji wojny lub kryzysu można dostrzec radykalizację postaw tożsamościowych oraz dominację perspektywy inkluzywnej nad ekskluzywną⁷. Kategoryzacja, wskazująca na inkluzywność i ekskluzywność grupy, odwołuje się do podziału grup społecznych, doko-

⁷ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, s. 139.

nanego przez Charlesa Hortona Cooleya⁸, amerykańskiego socjologa, na zamknięte, o wysokim progu warunków wstępnych, jakie trzeba spełnić, by zostać włączonym do grona członków takiej społeczności, oraz otwarte, akceptujące członków o różnym pochodzeniu czy światopoglądzie. W sytuacji zagrożenia grupy następuje konsolidacja jej członków. Osoby o słabszej więzi ze społecznością mogą traktować oświadczenia o przynależności do niej jako akt deklaracji politycznej, a grupa jest na to w większym stopniu otwarta. Obie te postawy analizowane są – zarówno przez Cooleya, jak i przez Sztompkę – w kategoriach więzi moralnej, łączącej jednostki w grupie nie tylko na podstawie istniejących między nimi relacji, np. więzów krwi czy współzamieszkiwania danego terytorium, ale także na podstawie normatywnych właściwości tych relacji, takich jak zaufanie i lojalność.

Dlatego także przekonanie o słuszności walki o niepodległość wiąże się z kwestią lojalności. Lojalność ta dotyczy kraju, posiadanej ziemi, pamięci przodków, tradycji rodzinnej czy klanowej. Mężczyźni walczący o niepodległość oczekują tej lojalności od kobiet. Jest to w dużej mierze związane z ideą honoru mężczyzny i honoru rodziny – dwiema podstawowymi wartościami palestyńskiej kultury⁹.

Kobiety opisujące swój związek z tożsamością narodową i religijną prezentowały atrybuty religijne oraz przedmioty związane z codziennym życiem, które zawierają elementy narodowego dziedzictwa kulturowego. Jednak przedstawiając obrazy mężczyzn dumnych z przynależności narodowej, posługiwały się zupełnie innymi symbolami niż wtedy, gdy opowiadały o własnej dumie narodowej. Świadczy to o tym, że są one świadome innego znaczenia dumy narodowej w przypadku mężczyzn i kobiet.

Moje rozmówczynie zwykle łączyły wizerunek twarzy męskiego bohatera z symbolem narodowym, najczęściej kefiją lub flagą palestyńską, natomiast własną tożsamość określały poprzez ukazanie tradycyjnego haftu i ozdobnych, tradycyjnych strojów palestyńskich kobiet.

Przedstawiam dalej przykłady zdjęć wykonanych przez kobiety, które deklarowały dumę z przynależności narodowej. Pierwsze i trzecie zdjęcie pokazuje kobiecie stroje oraz rekwizyty (torebki, ozdoby), natomiast drugie jest wizerunkiem tradycyjnego haftu przeniesionego do przestrzeni domowej. Na pierwszym zdjęciu widoczny jest założony przez informatorkę (R19) sklep z przedmiotami tradycyjnymi, mieszczący się w jednym z obozów dla

⁸ Ch. H. Cooley, *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, Transaction Publishers, New Brunswick NJ 1983.

⁹ Są to wartości, które można odnaleźć także w innych społecznościach arabskich i/lub islamskich, ale ponieważ moje badania dotyczą społeczności palestyńskiej ograniczam to stwierdzenie do tego kręgu, także dlatego by uniknąć nieuprawnionych uogólnień. Idea honoru jest opisywana szerzej w dalszej części książki.



R19



R8

uchodźców. Drugie zdjęcie przedstawia fragment kuchenki elektrycznej w mieszkaniu respondentki (R8). Wykorzystując tradycyjny haft, ozdobiła ona uchwyt tego urządzenia. Trzecie zdjęcie przedstawia tradycyjną kobiecą suknię oraz umieszczoną powyżej niej chustę (R16). Symbole wybierane przez kobiety jako łączące się z ideami narodowymi są raczej kontynuacją



R16

tradycji folklorystycznych, stanowiących część dziedzictwa kulturowego Palestyny. Zdjęcia przedstawiają symbole, które spajają postawę narodową, kulturę materialną oraz rzemieślniczy trud kobiet wytwarzających przedmioty artystyczno-użytkowe. Mimo że Palestynki deklarują lojalność wobec mężczyzn oraz wsparcie walki politycznej (czy nawet zbrojnej) podejmowanej przez ich mężów i braci, to wizualne reprezentacje przedmiotów ich dumy dowodzą, że patriotyzm kobiecy ma własny, odrębny rys. Jest on w większym stopniu skupiony na kultywowaniu idei niepodległości narodowej przez odwołanie się do obyczaju czy tradycyjnej sztuki. O ile przedmioty męskiej dumy narodowej wykorzystują symbole w dużo większym stopniu powiązane z oficjalnymi znakami o charakterze politycznym (np. kolorystyką flagi lub czerni i bieli typowej dla chusty zwanej arafatką), o tyle symbole kobiecej identyfikacji tożsamości narodowej wiążą się częstokroć z przekazywaną z matki na córkę tradycją haftowanych ornamentów. Nie tyle kolory flagi, ile połączenie czerni i czerwieni obecne w tradycyjnym hafcie stanowi wyraz łączności z dziedzictwem narodowym i kulturowym palestyńskich kobiet.

Można się zastanawiać, czy to, że kobiety wiążą swą identyfikację narodową z przekazywaną pokoleniowo umiejętnością szycia, oddzielając się zarazem od męskich wyrazów narodowej dumy, świadczy o ich emancypacji, czy raczej uległości wobec męskiej części społeczności. Wykonywanie tradycyjnych sukien może być bowiem odczytywane jako wypełnianie przez kobiety, oczekiwanej przez mężczyzn, roli osoby ukrytej w domu, zajętej jed-

ną z pracochłonnych i długotrwałych czynności. Jednak kreatywność, jaką kobiety odkrywają w sobie, ucząc się haftu i modyfikując tradycyjne wzory, a także uznając go za niebezpośredni przejaw swego patriotyzmu, może stanowić nowy wymiar aktywności politycznej, która jest w dużej mierze kontrolowana zarówno przez pojedyncze kobiety, jak i zrzeszające je (tworzone oddolnie) organizacje.

Dla zrozumienia hierarchii wartości badanych kobiet istotne jest właśnie to połączenie pracy domowej i aktywności politycznej. Codziennosc staje się dla nich bowiem polem walki politycznej, która nie zawsze musi być związana z głośnym krzykiem, ale często przybiera formę ukrytej działalności na rzecz lokalnej społeczności. Jak pisze Iris Jean-Klein, taka praktyka może być podstawą aktywnej działalności patriotycznej wyrażanej w życiu codziennym i jest nazywana *self-nationalization*, czyli osobistym patriotyzmem, patriotyzmem codziennego życia, niepoddanym dotąd badaniom antropologicznym¹⁰. Pomijanie wymiaru życia codziennego nie tylko przez badaczy, ale także przez siły systemowe (ideologie polityczne czy społeczne) nie przeszkodziło jednak w rozwoju tego typu ruchów, wręcz przeciwnie – pozwoliło im nieustannie wymykać się naciskom i kolonizacji, dając kobietom szansę na kształtowanie własnych idei i sposobów walki o bezpieczeństwo, lepsze życie i wolność.

Jean-Klein uważa, że niesystemowy charakter kobiecego, kreatywnego patriotyzmu jest bliski znaczeniu terminu *dissemi-nation*, w którym Hommi Bhaba poddał znaczenie słowa „nacjonalizm” swoistej dekonstrukcji¹¹, która pozwala przenieść ten termin do obszaru codziennej egzystencji. Codzienne działanie będące wyrazem patriotyzmu może być jednak ograniczane przez system, np. w czasie kryzysów zbrojnych czy politycznych, które sprawiają, że niemożliwe staje się oddzielenie przestrzeni prywatnej od politycznej (w radykalnym sensie). Życie rodzinne i prywatne podporządkowane jest realiom polityki, która wnika w przestrzeń każdego gospodarstwa domowego. Obozy dla uchodźców są szczególnymi miejscami, w których nie można ustanowić jasnej granicy pomiędzy politycznymi rozporządzeniami a codziennością.

Działania palestyńskich kobiet mogą być w pewnym stopniu określone jako dekonstruujące systemowy wzorzec walki narodowowyzwoleńczej,

¹⁰ I. Jean-Klein, *Nationalism and resistance: The two faces of everyday activism in Palestine during the Intifada*, „Cultural Anthropology” 16/2001, s. 84. Interesujące są przyczyny pomijania tego typu aktywności w dyskursie antropologicznym. Zarówno przed, jak i po zwrocie postkolonialnym idea narodu nie była wiązana z przestrzenią życia codziennego, ale miała wymiar systemowy. Obecnie pojawiają się publikacje dowartościowujące te związki, np. książka Michaela Billiga *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Znak, Kraków 2008.

¹¹ I. Jean-Klein, *Nationalism and resistance...*, s. 88; H. Bhabha, *Nation and narration*, Routledge, Londyn 1990, s. 229.

a jednocześnie są częścią tego systemu. Kobiety wyszywające tradycyjne wzory nie dążą do własnej rewolucji, lecz wykorzystują swą kreatywność do wskazania innej możliwości aktywności na polu politycznym¹².

Zdaniem Rity Manchandy kobiecy aktywizm często wyrasta z marginesów i przybiera nieoczekiwane formy – w ten sposób jest w stanie dokonać wyłomu w strukturze władzy oraz zmienić relacje międzyosobowe i międzygrupowe¹³. Miałam okazję zrozumieć sens tego stwierdzenia podczas spotkania z jedną z kobiet żyjących na terenach wiejskich Autonomii Palestyńskiej. Zaprowadziła mnie ona do znajdującej się nieopodal jej domu stodoły, gdzie stała maszyna do szycia oraz wieszaki, na których wisiało kilkadziesiąt gotowych sukienek. Siostra respondentki założyła organizację wspierającą wiejskie kobiety w propagowaniu tradycji palestyńskiej. Organizacja skupowała od nich wykonane przedmioty, a potem sprzedawała je na wolnym rynku. W podobny sposób działał sklep założony przez inną respondentkę (przedstawiony wcześniej na fotografii). Okazuje się, że wokół kojarzonego z biernością i zaciszem domowym zajęcia, jakim jest wyszywanie, gromadzą się kobiety, współdziałając i rozwijając swą przedsiębiorczość, a liderki wspierają je działaniami biznesowymi. Kultuwując tradycję i związaną z nią narodową dumę, kobiety w pewien sposób przekraczają swe tradycyjne role – stają się przywódczyniami, a także aktywnymi podmiotami, które nie tylko poprawiają własną sytuację życiową, ale i finansowo wspierają rodzinę. Wykonując tradycyjny haft, zwracają jednocześnie uwagę (R20) na zachowanie ciągłości pokoleniowej i uczenie młodych Palestynek tego rodzaju haftu.

Wybór tradycyjnej sukni palestyńskiej jako okrycia wierzchniego kobiety staje się widocznym znakiem identyfikacji narodowej oraz oporu wobec represji wywieranych na palestyńską sztukę. Ubieranie dzieła artystycznego i traktowanie go jak przedmiotu codziennego użytku stanowi formę kulturowo-narodowej akcji partyzanckiej. O ile bowiem można zarekwizować rewolucyjne dzieło sztuki umieszczone w galerii czy zamknąć pewne placówki kulturalne, o tyle problematyczne wydaje się to w przypadku stroju. Palestyńskie kobiety wykorzystują semiotyczne możliwości, jakie daje im połączenie (zarówno materialne, jak i symboliczne) przedmiotu o nieograniczonej replikowalności, jakim jest prosta suknia, z cechami ręcznie wykonanego dzieła sztuki, czyli przedmiotu niemal niereplikowalnego¹⁴.

¹² Według I. Jean-Klein praktyki życia codziennego nigdy nie są w pełni wolne od zależności systemowych. I. Jean-Klein, *Nationalism and resistance...*, s. 92.

¹³ R. Manchanda, B. Sijapati, R. Gang, *Women making peace: Strengthening women's role in the peace processes*, South Asia Forum for Human Rights, Kathmandu 2002, s. 7, cyt. za: C. Cockburn, *From where we stand: War, women's activism and feminist analysis*, Zed Books, Londyn 2007, s. 209.

¹⁴ Odwołuję się tu do określeń, jakimi posługuje się Umberto Eco. Por. U. Eco, *Teoria semiotyki*, tłum. M. Czerwiński, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, ss. 183–231.

Poza tym znak, za jaki można uznać tradycyjny haft, jest rozpoznawalny i kojarzony z określoną tradycją narodową, a jednocześnie stanowi indywidualną ekspresję jednostki. Wizualna mowa sukni ozdobionej tradycyjnym haftem pozwala na użycie go w akcie kulturowego oporu. Znak ten jest bowiem zrozumiały, a zarazem posiada naddane (fałszywe) sensy, stając się niejednoznacznym i przez to możliwym do użycia w warunkach, w których wolność głoszenia narodowych poglądów jest utrudniona i zagrożona.

Autorka zdjęcia przedstawiającego kuchenkę elektryczną z ozdobionym uchwytem jest matką wychowującą dwójkę małych dzieci, kobietą wykształconą, nauczycielką języka angielskiego, która obecnie nie pracuje, ponieważ zajmuje się dziećmi i domem. Przez wykonywanie niewielkich przedmiotów, będących symbolem przynależności do palestyńskiej tradycji, które są widoczne w wielu miejscach jej domu czy mieszkań jej znajomych i rodziny, staje się ona symboliczną partyzantką. Wykorzystuje bowiem chwile snu dzieci na mikrodziałalność, która może być rozumiana jako „kobieca robótka”, ale staje się też „taktyką” w rozumieniu Michela de Certeau¹⁵, czyli włączeniem kreatywności w opór wobec prób zniszczenia palestyńskiej kultury. Podobne taktyki opisywała Juliane Hammer, badająca tożsamość narodową Palestyńczyków żyjących na emigracji. Jedną z rozmówczyń Hammer była Halima, której matka bardzo zaangażowała się w tworzenie tradycyjnych wzorów. Było to dla niej rodzinne doświadczenie walki o zachowanie odrębności kulturowej w Kuwejcie. Ponieważ obie kultury narodowe miały ze sobą wiele wspólnego, trudno było wyodrębnić z nich palestyńskie elementy. Matka Halimy dbała jednak o związki rodziny z palestyńskością, co czyniła nie poprzez słowa, ale przez umieszczanie palestyńskiego haftu w różnych częściach domu¹⁶ i działanie to było odczytywane przez wszystkich członków rodziny jako akt symboliczny, a nie jedynie estetyczny.

Kobiety, z którymi rozmawiałam, silnie odczuwały konieczność oporu wobec kulturowej lub związanej z polityką pamięci opresji wobec ludności palestyńskiej. Wymieniały wiele działań, które ograniczają możliwości ekspresji, edukację czy przekazywanie dziedzictwa narodowego, do którego zaliczały tradycyjne hafty. Jest to dowód na to, że świadomie używają tradycyjnego narzędzia kobiecej ekspresji w celu symbolicznego wyrażenia idei narodowej. Miało to szczególne znaczenie dla tych z nich, które doświadczyły ograniczenia wolności słowa czy głoszenia poglądów, przy czym osobami ograniczającymi je były niekiedy ich zastraszone rodaczki. Tak mówi o tym jedna z respondentek, która pracowała w szkole średniej jako bibliotekarka:

¹⁵ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

¹⁶ J. Hammer, *Palestinians born in exile. Diaspora and the search of a Homeland*, University of Texas Press, Austin 2005, ss. 186–187.

Ta dyrektorka była bardzo proizraelska. Co jej władze kazały, to ona robiła. Najpierw zakazała kupować książek na temat naszej historii i kultury. Potem zaczęła je chować, zabroniła wypożyczać, zakazała ich i ostatecznie je wyrzuciła, nawet książki z palestyńskimi piosenkami. Zaczęłam się więc zastanawiać, o co chodzi, co ja tam robię... Ostatecznie zmieniła bibliotekę w magazyn starych mebli. Wtedy odeszłam (R5).

Kobieta opisuje stopniowe zmiany, jakie zachodziły w związku z podporządkowaniem reguł funkcjonowania szkoły zasadom określonej polityki, wykluczającej wszelkie elementy palestyńskiej tradycji, historii i kultury z programu nauczania. „Reformy” te miały bezpośredni wpływ na życie bohaterki opowieści, której działalność zawodowa była stopniowo ograniczana, aż została ona zmuszona do odejścia. Eliminacja ważnych tekstów dla kultury narodowej ze sfery edukacji jest wyraźnym znakiem ograniczania wolności słowa. Kiedy zarówno wewnętrzne, jak i zewnętrzne struktury blokują możliwość aktywności na polu politycznym czy narodowowyzwoleńczym, kobiety, które mają poczucie, że zamknięto im usta, zaczynają mówić w inny sposób. Haft artystyczny staje się formą tej „alternatywnej mowy”, wyrażającej niedyrektywnie opór wobec tego rodzaju praktyk.

Dalej przedstawiam zdjęcia będące wizualną reprezentacją dumy narodowej mężczyzn. Kobiety postrzegają mężczyzn jako tych, którzy są w stanie stawiać bezpośredni i aktywny opór w walce narodowej. Takie działanie ma jednak swoją cenę i konsekwencje, które odczuwają nie tylko mężczyźni, ale również ich rodziny.

Wszystkie zdjęcia wykonane przez kobiety, które postanowiły zaprezentować mężczyzn jako osoby dumne z przynależności narodowej, ukazują wizerunki męskich twarzy. W pierwszym przypadku jest to twarz siostrzeńca informatorki, który został uwięziony za przynależność do organizacji wyzwoleńczej (R5), w drugim – twarz przywódcy Fatahu Jasira Arafata (R14), w trzecim i czwartym – twarze ojców moich rozmówczyń (R21, R7). Cztery respondentki postanowiły wykonać fotografię innej fotografii, która prezentuje męski wizerunek. Zdjęcia te są wyeksponowane w domach kobiet – u trzech wiszą na ścianie, w największym pokoju (gościńnym). Zdjęcie przedstawione przez pierwszą rozmówczynię znajduje się zazwyczaj na kredensie w centralnym pomieszczeniu, ale na potrzeby projektu zostało przeniesione i ustawione w inny sposób. Dla respondentki ważne było połączenie zdjęcia jej krewnego z palestyńską flagą (kilkakrotnie zmieniała rozmiar flagi, aby był dopasowany do wielkości portretu). Poduszki, które znajdują się za wizerunkiem mężczyzny, miały za zadanie podtrzymywać flagę, ale w niezamierzony sposób ukazują też przedmiot kobiecej dumy narodowej, czyli tradycyjny haft.



R5



R14

Zdjęcia te są także świadectwem znaczenia wizualności dla kreowania (również przez kobiety) obrazu męskiego patriotyzmu czy męskiej walki politycznej. Eksponują one przywódczą rolę mężczyzn, choć mężczyźni ci, zamknięci w portretowych ramach, stanowią rodzaj pomnika, nie są bowiem realnie obecni w domach respondentek ani w ich codziennym życiu.



R21



R7

Zarówno lider Fatahu, jak i obaj ojcowie nie żyją, a uwięziony krewny respondentki pojawia się tylko w jej wspomnieniach. Wskazując zatem na naród jako przedmiot męskiej dumy, badane kobiety ujawniły przy tym realną nieobecność wykreowanego społecznie silnego, walczącego mężczyzny, pozostającego w kobiecych wyobrażeniach i na ściennych fotografiach.

Na pierwszym i drugim zdjęciu istotne jest umieszczenie męskiej twarzy, wraz z atrybutami narodowymi, w centrum kadru, na trzeciej fotografii ważne było ukazanie kija czy laski, która stanowi symbol przywództwa, oraz głowy mężczyzny na zdjęciu okrytej kefiją. Czwarta rozmówczyni nie miała w domu kefiji (zapewne dlatego, że nie zachowała się już żadna po ojcu, a w domu mieszkały same kobiety), dlatego przymocowała do fotografowanego portretu agal (zrolowany sznurek, który pomaga utrzymać chustę na głowie). Kefija jest tradycyjnym arabskim nakryciem głowy, które może chronić zarówno przed zimnem, jak i przed gorącem. W latach 30. XX wieku podczas Thawry¹⁷ (*al-thawra al-kubra*), czyli Wielkiej Rewolucji, to nakrycie głowy (zwłaszcza ozdobione czarno-białą kratą) stało się symbolem palestyńskiego ruchu oporu i powstania narodowowyzwoleńczego. W 1938 r. liderzy ruchu wezwali wszystkich palestyńskich mężczyzn, by wyrazili swą jedność w walce narodowej przez odrzucenie fezów (tradycyjnie noszonych przez wyższe klasy czy mieszkańców miast) i przywdzianie nakrycia głowy (chusty), charakterystycznego dla mężczyzn zamieszkujących tereny wiejskie. Było to rozumiane jako wezwanie do zerwania podziałów klasowych, szybko jednak stało się przymusem, a fez¹⁸ okrzyknięto znakiem narodowej zdrady i kolaboracji z wrogiem. Chusta została spopularyzowana przez lidera Fatahu (w Polsce nazywa się ją arafatką) i kojarzyła się z walką, siłą, aktywnym oporem, a zatem z wartościami kulturowo kojarzonymi z mężczyznami. Przeciwko czynieniu z chusty symbolu męskiego wystąpiła jedna z przywódczyń palestyńskiego ruchu oporu Leila Khaled (związana z Ludowym Frontem Wyzwolenia Palestyny), która pojawiała się w arafatce, noszonej jak tradycyjny hidżab, proponując tym samym nową wizję kobiety, która walczy ramię w ramię z mężczyznami. Z genderowego punktu widzenia liderka ta wykorzystywała warunki kryzysowej sytuacji wojennej, w której mogła być traktowana jako osoba aseksualna – bojowniczką, a nie kobietą. Miała więc podobne przywileje jak starsze kobiety, których pozycja społeczna i niezależność wzrasta, odkąd przestają być postrzegane jako obiekt seksualny¹⁹. Sytuacja bezpośredniego konfliktu zbrojnego i przekonanie o konieczności walki w pewien sposób uprawomocniły zachowanie Khaled.

Moje rozmówczynie nie odwoływały się jednak do jej postaci, a kefija w ich przekonaniu nie była symbolem kobiecym. Często jednak podkreślały wartość siły palestyńskiej kobiety. Siła ta wyraża się w różny sposób, w zależności od sytuacji politycznej i zbrojnej. W przełomowych momen-

¹⁷ Słowo to może oznaczać rewolucję, przewrót, powstanie, insurekcję, rozruchy.

¹⁸ T. Swedenburg, *Memories of revolt, the 1936–1939 Rebellion and the Palestinian nationality past*, University of Minnesota Press, Minneapolis – Londyn 1995, ss. 32–33.

¹⁹ Starsze kobiety mają specjalny status, mogą przebywać z mężczyznami i nie okrywać włosów.

tach rewolucji zbrojnej nieliczne kobiety chwytają za broń, a ich „mężne” zachowanie, mimo przekroczenia norm, spotyka się z aprobatą społeczną (zarówno męską, jak i kobiecą). Kobiety mogą wówczas być jak mężczyźni – ze względu na rozproszenie struktury społecznej rodziny i klanu oraz wyższą konieczność. Obecnie przejawy takiej postawy można dostrzec w czasie demonstracji, aktów oporu przeciw uwięzieniu kolejnych Palestyńczyków. To właśnie młode dziewczęta i kobiety wykrzykują wtedy hasło *thawra*, wzywając do rewolucji²⁰. Kiedy mężczyźni z ich rodzin zamykani są w więzieniach, kobiety zmuszone są do zachowań męskich (odważnych, silnych, identyfikowanych jako męskie²¹).

Warto jednak zastanowić się, czy ten usankcjonowany kulturowo model siły kobiecej nie jest najbardziej obciążający dla kobiet, które w dramatycznej sytuacji są społecznie nagradzane za przyjmowanie innej niż zwykle postawy, niekoniecznie zgodnej z ich predyspozycjami psychicznymi. Ponadto rola silnej, bojowej kobiety, akceptowana jedynie w sytuacjach kryzysowych, staje się dla nich obciążeniem, gdy powracają one do codziennego życia w przedłużającej się sytuacji politycznej i ekonomicznej podległości²². Wobec stałej i uciążliwej okupacji, z którą zmagają się na co dzień zarówno kobiety, jak i mężczyźni w Palestynie, sytuacja kobiet jest inna niż mężczyzn. Wbrew stereotypowym przekonaniom – jak ujawniają respondentki – okupacyjna stagnacja nie sprawia, że ich mężowie czy bracia stają się aktywniejsi społecznie. Raczej znikają (aresztowani) lub pozostają w domu, nie mogąc sobie poradzić z narzuconą im, sprzeczną z kulturowym wzorcem męskości, biernością. Wpływa to istotnie na zwiększenie fali przemocy wobec kobiet (R5). Gdy mężczyzna traci pracę (a częste aresztowania Palestyńczyków nie sprzyjają utrzymaniu pracy), zwiększa się udział kobiet na rynku pracy i następuje odwrócenie ról – to kobieta staje się podmiotem ekonomicznym. Lisa Taraki uważa, że sytuacja ta oddziałuje na zmianę pozycji kobiety, zwłaszcza wśród młodszych kobiet (urodzonych po pierwszej intifadzie), których szanse edukacyjne znacznie wzrosły w porównaniu z kobietami ze starszego pokolenia²³. Obserwacje i rozmowy z respondentkami pokazały jednak drugą, negatywną stronę kryzysu męczyzny w rodzinie. Osłabienie jego pozycji jako żywiciela rodziny przyczynia się do nieprzychylnego postrzegania pracy zawodowej kobiet, przy jednoczesnym wykorzystaniu ich jako siły roboczej. Kobiety zatem pracują w domu i w pracy, ale niejedno-

²⁰ <http://mondoweiss.net/2012/02/why-young-palestinians-chant-the-word-thoura.html> [19.10.2012].

²¹ Jedna z respondentek powiedziała wprost: „musiałam być mężczyzną i kobietą w jednym” (R6).

²² Myślę zarówno o podległości kraju, jak i kobiet jako jednostek.

²³ L. Taraki, *Introduction*, w: idem, *Living Palestine: Family survival, resistance and mobility under the occupation*, Syracuse University Press, Syracuse NY 2006, s. xviii.

krotnie ich praca zawodowa staje się przedmiotem kpin czy niezadowolenia męskiej części rodziny. Jedna z moich respondentek powiedziała:

On (mąż) nie może zabronić mi pracować. Teraz każdy szuka pracy, ale jak mu powiedziałam, że wysłałam zgłoszenie, powiedział, że powinnam zająć się wychowaniem synów (R16).

Nawet gdy kobieta wykorzystuje paradoksalną sytuację polityki genderowej, prowadzonej zarówno przez okupanta, jak i przez organizacje międzynarodowe, które sprawiają, że kobiety łatwiej mogą zdobyć pracę niż mężczyźni, nie zyskują one najczęściej aprobaty ze strony najbliższego otoczenia. Sytuacja, w której kobieta zarabia pieniądze, a mężczyzna jest bezrobotny, nie jest akceptowana kulturowo i wywołuje wiele konfliktów, zwłaszcza w rodzinach. Z rozmów prowadzonych z respondentkami wynika, że kobiety podejmujące pracę zawodową nie doświadczają pomocy ze strony mężczyzn i ich rodzin, oczekujących, że kobieta pracująca poza domem będzie jednocześnie wykonywać wszystkie zadania związane z opieką nad domem i rodziną (R6, R16).

1.1. Między dumą narodową a dystansem

Jedna z badanych kobiet (R9) na początku wywiadu wypowiedziała formułę dumy z bycia Palestynką, ale w dalszej części, po deklaracji szczęścia z powodu tego, że mieszka w Jerozolimie, stwierdziła, iż chciałaby żyć w Hiszpanii lub Szwajcarii. Powiedziała dokładnie:

Kocham Jerozolimę, chciałabym mieć własny dom, dzieci tutaj, w Jerozolimie. Kiedy podróżuję, czuję tęsknotę za Jerozolimą i kiedy jestem w Tel Awiwie i widzę napis „Jerozolima wita”, czuję się już spokojniej i bezpieczniej. Mam takie uczucie, że tu jest inne powietrze – kiedy jestem za granicą i tu wracam, czuję to inne, bezpieczne powietrze [...]. Gdybym mogła żyć gdzieś indziej, żyłabym w Hiszpanii albo w Szwajcarii. Marzę, by tam żyć, tam jest pięknie i chyba bezpiecznie, ale tam nie ma moich przyjaciół, może kilka lat temu zdecydowałabym się, by tam żyć, ale teraz musiałabym tam zaczynać życie, wszystkie znajomości od nowa. Tu mam wielu bliskich ludzi, tu nie jestem samotna (R9).

Bez dodatkowych pytań czy sugestii kobieta stwierdziła, że mogłaby żyć w innym miejscu niż to, które opisywała wcześniej jako przestrzeń najbliższą, bezpieczną, idealizowaną. Sama jednak wskazała źródło tej sprzeczności. W Jerozolimie kobieta żyje w środowisku osób dających jej wsparcie, dlatego pomimo wielu problemów, o jakich mówiła w innej części wywiadu, chce tam pozostać. Ujawnia się tu rola lokalnych społeczności, grup, które mogą stanowić oparcie, np. w momencie wykluczenia z rodziny. Przyjacielska wspólnota respondentki pomagała jej w wypełnianiu ról społecznych

i zawodowych. Jednak brak niezależności i swobody poruszania się kobiet sprawia, że zaczynają one myśleć o innych krajach, w których kwestia swobód obywatelskich nie jest warunkowana płciowo.

Wypowiedzi odnoszące się do bezpośredniego otoczenia (tj. sąsiadów, krewnych, przyjaciół), które jest dla badanych źródłem dumy i poczucia bezpieczeństwa, były również udziałem innych kobiet. Kiedy pytałam je, co dla nich oznacza bycie muzułmanką i Palestynką, nie wskazywały na wartości polityczne czy posiadanie ziemi, ale na to, że otaczają je osoby wyznające te same wartości religijne i narodowe. Pomimo deklaracji miłości i dumy z ojczyzny, wyrażanej na początku wywiadu, wiele kobiet, nawet bardzo aktywnych i dążących do zmian politycznych, społecznych i gospodarczych w Palestynie, przedstawiało plany wyjazdu do innego kraju. Informatorka, która deklarowała, że chce walczyć o lepsze życie w Palestynie (i najważniejsza jest dla niej narodowa i religijna tożsamość), powiedziała, że gdyby miała możliwość wyjazdu na stałe, który nie ograniczałby jej prawa do powrotu czy odwiedzin Palestyny, zdecydowałaby się osiedzić w Turcji. Oto fragment jej wypowiedzi:

Chciałabym żyć za granicą, ale móc wracać i odwiedzać moich krewnych. Jakbym wybrała emigrację, nie miałabym już tutaj wstępu. Jesteśmy pod okupacją. [...] Krajem, w którym chciałabym mieszkać, jest Turcja. Z kilku względów. Mają stabilną sytuację finansową. Poza tym ten kraj jest blisko. Lubię to jak oni tam żyją, że jest separacja religii i życia prywatnego. Możesz modlić się, a możesz się nie modlić i nikt się nie wtrąca. Możesz też pić alkohol, tam jest demokracja, ludzie mają bardziej otwarte umysły (R16).

Sprzeczności obecne w wypowiedziach obu informaterek pokazują, że narodowa i religijna tożsamość jest przez nie rozumiana jako sieć związków rodzinnych oraz więź z tradycjami lokalnymi i rodzinnymi. Nie oznacza to jednak, że nie wyrażają one swych poglądów politycznych i dążeń niepodległościowych, tylko że towarzyszy im duża doza rezygnacji, wynikająca z braku siły wspierającej ich dążenia do bezpieczeństwa, stabilnej ekonomii, wolności.

Cytowana wyżej respondentka, podając przyczyny wyboru Turcji jako swej ewentualnej „nowej ojczyzny”, poza geograficzną bliskością tego kraju, stwierdziła, że Turcja jest nie tylko krajem bogatszym, ale także stabilnym finansowo. Kwestie ekonomiczne są przedmiotem codziennej troski palestyńskich kobiet, które mimo trudnej sytuacji materialnej muszą zgodnie z tradycją dbać o wygląd domu i wychowanie dzieci, ale także partycypować w utrzymaniu rodziny. Wiele kobiet opowiadało o wielkim zmęczeniu, jakie w związku z tym odczuwają, co być może było powodem pojawienia się w ich wypowiedziach uciezkowych wątków. W opowieściach o wybranych krajach emigracji respondentki roztaczały wizję spełnienia kobiecych

marzeń, których nie mogą zrealizować obecnie. Inną przyczyną, dla której podejmowały one takie tematy, były ograniczenia podróżowania, które są ogromną bolączką Palestyńczyków. Tęsknota za podróżami staje się symbolem pragnienia zmiany, wolności i niezależności, która została odebrana Palestynkom w podwójny sposób – ze względu na przemoc zbrojną i polityczną, doznawaną ze strony wroga, jak i ze względu na niewystarczającą ochronę kobiet w ich własnej społeczności.

Interesującym wątkiem, który poruszała część kobiet, była potrzeba reinterpretacji przesłania religijnego. W cytowanej wypowiedzi rozmówczynie połączyła pragnienie redefinicji obyczajowości religijnej z dążeniem do większej wolności i swobody, którą mogłaby, jak sądziła, osiągnąć przez wyjazd do Turcji. Chciałaby ona kultywować swą wiarę w kraju, w którym społeczna kontrola norm religijnych będzie złagodzona. Nieliczne spośród moich rozmówczyń (R5, R9) uważały, że źródłem wykluczenia kobiet jest przesłanie religijne, zaś zdaniem większości społeczna interpretacja przesłania islamu ma charakter patriarchalny i stanowi narzędzie dyskryminacji kobiet.

Pomimo użycia wspólnej formuły dla określenia charakteru narodowej dumy badanych kobiet, nie tworzą one jednolitej społeczności, skupionej wokół jednoznacznie określonej, normatywnej idei tożsamości narodowej, ale zróżnicowaną grupę, którą konsoliduje idea zagrożonej czy nawet utraczonej niepodległości narodowej. Ta konsolidacja może mieć różne przyczyny, zarówno na planie społecznym, jak i indywidualnym, a należą do nich: walka ze wspólnym wrogiem, troska o ekonomiczną sytuację rodziny, lęk o przyszłość, obawy związane z osobistym bezpieczeństwem, pragnienie życia w społeczności (zapewniające poczucie bezpieczeństwa i wzajemną pomoc w okresie kryzysu). Nie wszystkie kobiety, które wypowiedziały formułę wyrażającą dumę z bycia Palestynką i muzułmanką, są w tym samym stopniu lojalne wobec patriarchalnych²⁴ norm obowiązujących w ich społecznościach. Część z nich wyraźnie sprzeciwia się regułom panującym w ich środowisku, ale większość przyjmuje je i popiera w bezpośredni sposób, natomiast pośrednio zaprzecza im lub ujawnia ich opresyjność, podejmując sekretnie różnego rodzaju działania niezgodne z wizerunkiem palestyńskiej kobiety (np. samotne podróże, wieczorne spacerowanie, prowadzenie działalności bez porozumienia z bratem, ojcem lub mężem). Odnosi się to głównie do

²⁴ Określenie norm jako patriarchalnych jest moją interpretacją, wypływającą nie ze stereotypów, ale z obserwacji i rozmów z informatorkami. One same nie nazywają tak własnej kultury, ale są świadome niższej pozycji kobiety w społeczeństwie oraz doświadczanego ucisku ze strony mężczyzn (zarówno izraelskich, jak i palestyńskich). Wypowiedzi te nie są przy tym jednoznaczne, zawierają bowiem opisy cierpienia i problemów kobiet, ale i ukazują w pozytywnym świetle palestyńskich mężczyzn, niejednokrotnie jako bohaterów narodowych.

młodych kobiet, które w największym stopniu stykają się z różnorodnością kulturową obecną w przekazach medialnych, a także w środowisku. Kobiety w średnim wieku zwykle mają podobne marzenia, ale rzadziej je realizują, zwłaszcza gdy są obarczone obowiązkami rodzinnymi. Nie zauważyłam różnic w wyrażaniu poglądów w tej kwestii między kobietami żyjącymi w miastach i na wsi, jednak kobiety żyjące w mniejszych ośrodkach nie mają aż tylu możliwości przejawiania swej niezależności ze względu na dodatkowe ograniczenia związane z mobilnością. Kobiety, które przekraczają ramy systemu, czyniąc to w sposób niezauważalny dla mężczyzn bądź niewzbudzający ich sprzeciwu, darzone są przez inne kobiety ogromnym szacunkiem.

2. Jestem dumna z tego, że jestem muzułmanką

Dla muzułmańskich respondentek identyfikacja religijna i narodowa są ściśle ze sobą splecione. Odpowiadając na moje pytania, w jednym zdaniu stwierdzały, że są dumne z bycia Palestynką i muzułmanką, i trudno im było rozdzielić te kwestie, choć dotyczyły one nieco innych przestrzeni identyfikacji. Być może przyczyną tego jest podkreślany przez niektórych badaczy brak konfliktu pomiędzy *sacrum* i *profanum*, między sferą świecką i duchową, między władzą państwową a władzą religijną. Pisze o tym m.in. Oliver Roy, wskazując, że według interpretacji Koranu dokonanej przez jednego z fundamentalnych interpretatorów, Tariqua Ramadana, wszystko, co nie jest postrzegane jako niezgodne z islamem, w kontekście władzy politycznej jest z nim zgodne, co sprawia, że dążenia polityczne i religijne mogą się ze sobą łączyć²⁵. Jak pisze Abubaker Bagader, te dwie przestrzenie rządzą się własnymi prawami, które nie są rozłączne, a nawet w różny sposób się uzupełniają (nie tylko w państwach, gdzie muzułmanie są grupą większościową)²⁶.

Według badanych kobiet oba te określenia tożsamościowe są w większym stopniu odnoszone do rodziny, bliskich i sąsiadów niż do abstrakcyjnych idei czy ideologii. Oczywiście nie oznacza to, że postrzeganie przez nie tych sfer jest wyłączone z ideologizacji. Jednak tworzenie dyskursu narodowego powinno być w związku z tym rozumiane inaczej niż w warunkach europejskich. Okazuje się bowiem, że pomimo deklaratywnej jedności narodowej wspólnoty dyskurs narodowościowy jest uwarunkowany przynależnością regionalną, genderową i zależnością od lokalnych centrów czy liderów.

²⁵ O. Roy, *Secularism Confronts Islam*, tłum. G. Holoch, Columbia University Press, Nowy Jork 2007, ss. 42–45.

²⁶ Autor przywołuje m.in. przykłady muzułmańskich najemników w armii Napoleona. A. Bagader, *Contemporary Islamic Movements in the Arab World*, w: A. Ahmed, H. Donnan (red.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1994, ss. 114–115.

W ciekawy sposób na pytanie, czym jest dla młodych kobiet tożsamość muzułmańska, odpowiadały studentki. Najmłodszą osobą biorącą udział w badaniach była 18-letnia dziewczyna z Bet Sachur, która w ekspresyjny sposób próbowała negocjować sytuację wywiadu, przedstawiając własne pomysły na prowadzenie takich badań. To osoba, która właśnie rozpoczęła studia i marzy o wyjeździe do USA.

Z czego jestem dumna? Ojej, jakie Ty trudne pytania zadajesz. Nie masz czegoś łatwiejszego? Ja przecież nie wiem... Z tego, że jestem muzułmanką, to jest coś specjalnego, to oznacza, że należę do wspólnoty. Jestem częścią czegoś. Nie, nie noszę chusty, moi rodzice mnie nie zmuszają do noszenia chusty [...] (R22).

Przynależność religijna bezpośrednio wiąże się dla tej młodej kobiety z przynależnością do struktury społecznej, a także rodzinnej. Jej stosunek do hidżabu wynika z poglądów jej rodziców²⁷, bycie muzułmanką oznacza przynależność do wspólnoty, mimo że ramy tej wspólnoty nie są dokładnie określone. Wiele kobiet w podobny sposób mówi o swoim uczestnictwie w społeczności – raczej czują one tę wspólnotę, niż potrafią opisać jej charakter. Idea ummy, czyli wspólnoty wyznawców, stanowi dla palestyńskich kobiet (zwłaszcza z młodego pokolenia) jedną z najważniejszych wartości. Pomimo tego, że – jak pisze Fatima Mernissi – dla Mahometa idea ummy, jako zgromadzenia wyznawców, stanowiła alternatywę systemu opartego na więzach krwi, przez wiele badanych kobiet te dwie przestrzenie są traktowane jako komplementarne²⁸.

To rodzina jest podstawowym odniesieniem dla młodych kobiet, które brały udział w projekcie. Także w literaturze przedmiotu podkreślane jest duże znaczenie związków rodzinnych dla mieszkańców Palestyny²⁹. Zwyczajowe prawo rodzinne (zwłaszcza w kontekście relacji w rodzinie rozszerzonej) odwołuje się także do wspólnoty wyznawców. Zaznacza, jak ważne jest określenie swojej tożsamości przez związek z antropologiczną wizją płynącą z określonej interpretacji islamu, w ramach której jednostka połączona jest z innymi mocą wiary, która wpływa na kształtowanie więzi społecznych oraz niweluje różnice klasowe, rasowe, a nawet językowe. Jedna z informa-

²⁷ Komentarz dotyczący chusty był związany z moim spojrzeniem na jej włosy, gdy wypowiedziała zdanie: „jestem dumna z bycia muzułmanką”.

²⁸ F. Mernissi, *Beyond the veil: Male-female dynamics in a Muslim society*, Al Saqui, Londyn 1995, ss. 26–27.

²⁹ N. Shalhoub-Kevorkian, *Researching women victimization in Palestine: A socio-legal analyzes*, w: L. Welchmann, S. Hossain (red.), *Honour. Crimes, paradigms, and violence against women*, Zed Books, Londyn 2005, s. 163; H. Barakat, *The Arab family and the challenge of social transformation*, w: E. W. Fernea (red.), *Women and the family in the Middle East: New Voices of Change*, University of Texas Press, Austin 1985; H. Kazi, *Palestinian women and National Liberation Movement*, w: M. Salman, *Women in the Middle East*, Zed Books, Londyn 1987, ss. 35–36.

torek, dla której najważniejszym odniesieniem tożsamościowym jest religia, zwraca na to uwagę w takich słowach:

[...] *tu zawsze wielki tłok, ale to sprawia, że czuję się bezpiecznie, że jestem razem z innymi ludźmi, tworzymy wspólnotę, oni często do mnie mówią siostró [jeohti – moja siostró], to miasto jest jak jedna wielka rodzina, czuję z nimi więź, bliskość, jedność* (R23).

Wspólnota jest tym ważniejsza dla młodej kobiety, że urodziła się ona w Stanach Zjednoczonych i jej pierwszym językiem był angielski, a w Ramallah, jednym z większych miast Zachodniego Brzegu Jordanu, jest dopiero od roku. Więź religijna pozwala jej odnaleźć ze współwyznawcami rodzaj rodzinnej wspólnoty. Uliczny tłok, który przez wiele młodych kobiet uważany jest za źródło zagrożenia, dla młodej imigrantki stanowi raczej symbol wsparcia, czerpanego z bliskości współwyznawców – wsparcia, którego nie odczuwała w takim stopniu w Stanach Zjednoczonych.

Kobiety, które wyrażały dumę z bycia muzułmanką, należały do różnych grup społecznych i były mieszkankami zarówno miast, jak i wsi. Dla wielu z nich było to niezwykle ważne, choć ich przywiązania do tradycji religijnej nie wyrażała obyczajowość charakterystyczna dla starszego pokolenia. Młode respondenci były osobami, których życie znacznie różniło się od życia ich rodziców czy babć. Uczęszczały do koedukacyjnych szkół i uniwersytetów oraz były świadome znaczenia wykształcenia dla swego przyszłego życia. Ich sposób myślenia był już ukształtowany przez kontakt z Internetem i międzynarodową kulturę popularną.

Asma Afsaruddin, pisząc o zjawisku *islamicate*, odnosi je do modernistycznego islamu, który jest reprezentowany przez społeczności muzułmańskie w wielu państwach arabskich, a także w niektórych krajach zachodnich³⁰. Termin ten został wprowadzony do nauk historycznych (a wkrótce także do antropologii i nauk społecznych) przez Marshalla Goodwina Simmsa Hodgsona, który dokonał rozróżnienia na *islamic* i *islamicate*. Pierwsze pojęcie odnosi się do prawa religijnego, drugie – do połączenia własnych zwyczajów z tymi, które obowiązują w zamieszkiwanym regionie. Afsaruddin pisze o współczesnej odmianie tego zjawiska, przywołując słowa Juana Cole'a, który twierdzi, że „wyedukowane kobiety, noszące chustę w większości wielkich miast Bliskiego Wschodu czy w większości europejskich stolic, są bardzo dalekie od bycia »tradycyjnymi«”³¹. Oznacza to, że kobiety te

³⁰ Por. A. Afsaruddin, *Introduction: The Hermeneutics of Gendered Space and Discourse*, w: A. Afsaruddin (red.), *Hermeneutics and Honor...*, s.3.

³¹ J. Cole, *Gender, Tradition and History*, w: F. M. Göcek, S. Balaghi (red.), *Reconstructing Gender in Middle East: Tradition, Identity and Power*, Columbia University Press, Nowy Jork 1994, s. 27, cyt. za: *ibidem*, s. 9.

nie tyle odrzucają tradycję, co inaczej ją rozumieją, łączą bowiem elementy dawnych zwyczajów z wartościami emancypacyjnymi i nowoczesnymi³² w europejskim znaczeniu.

Do takich kobiet mogła należeć wspomniana 18-letnia respondentka, której nie tyle treść, ile forma wypowiedzi świadczyła o tym, że wskazując na wartości związane z islamem, nie określała siebie jako osoby tradycyjnej, która postępuje tak jak wcześniejsze pokolenia kobiet. Asertywność i przebojowość dziewczyny, która chciała odwrócić role osoby badanej i badacza w sytuacji wywiadu, dowodzą, że nie jest to osoba realizująca czyjeś wizje dotyczące jej życia. Jej plany były związane ze studiami, a nie z szybkim zamążpójściem, choć według niej małżeństwo jest ważnym elementem kobiecego doświadczenia. Tymczasem czuje się częścią swojej rodziny, która jest bardzo otwarta, ponieważ jej tata i brat mieszkają i pracują/studiują w USA:

Czytam Koran, ale nie codziennie, wiesz, mam wiele prac domowych, więc nie codziennie mam czas. Mój tata pracuje w USA, on jest otwarty i tolerancyjny, pozwala mi robić wszystko, no, to znaczy oczywiście w pewnych granicach, nie mogę na przykład nosić bardzo krótkich rękawów czy spódnic, ale nie muszę aż tak bardzo długich, takie za kolano (R22).

Ta wypowiedź pokazuje, w jaki sposób respondentka renegotjuje zasady religijne, opierając się na „wywiedzionej” z USA otwartości ojca, który decyduje o długości spódnic swej córki. Podczas wywiadu jako pierwszy przedmiot swej dumy respondentka wymieniła religię, potem okazało się, że ma ona więcej, bardziej indywidualnych powodów do zadowolenia. Pochwaliła się np. świetnymi wynikami testu, który pozwala jej dostać się na każde studia. Mimo że wartości związane z wykształceniem zostały wspomniane później, z jej wypowiedzi wynika, że obowiązki szkolne stawia ona przed praktykami religijnymi. Wiąże się to nie tylko z osobistymi ambicjami dziewczyny, ale także z presją jej środowiska rodzinnego, które odgrywa istotną rolę w kształtowaniu jej światopoglądu. Późniejsza rozmowa z ojcem i matką dziewczyny tylko to potwierdziła. Sama respondentka wyraziła przekonanie, iż wykształcenie jest niezwykle ważne dla jej rodziców, mówiąc, że ojciec nie jest chyba zbyt dumny ze swego młodszego syna, który nie uczy się i nie chce studiować.

Renegocjacja wartości religijnych czy społecznych³³ nie jest tu dokonywana indywidualnie, ale w obrębie rodziny. Podobne sytuacje przedstawiały także inne młode kobiety, które mówiły, że mogą poruszać się po mieście samodzielnie, nawet wieczorami (co wykracza poza normy zachowania ko-

³² Nowoczesnymi, czyli odwołującymi się do nowoczesności, a nie wyrażającymi przeciwieństwo zacofania.

³³ Dotyczących np. skromnego ubioru czy zwyczajów.

biet w tej społeczności), ponieważ rodzina im ufa i raczej uwierzy im niż pogłoskom, jakie mogą krążyć na ich temat (R3). Przedmiot dumy 18-letniej respondentki przedstawia wybrane przez nią zdjęcie. Nie zostało ono zrobione przy okazji badania, ale wybrane z kolekcji zdjęć przechowywanych przez nią w komputerze. Początkowo zaproponowała zdjęcia, na których sama była obecna (najczęściej w tradycyjnym palestyńskim nakryciu głowy, typowym dla uroczystości ślubnej), ostatecznie jednak wybrała takie, które pokazywało jej spojrzenie na świat – wykonane przez nią w jednym z domów i ukazujące bogate archiwum zdjęć.



R22

Proces wyboru zdjęcia pozwolił mi zrozumieć, że ważna była dla niej ceremonia ślubna oraz poczucie bycia częścią społeczności, co zresztą dobrze oddaje wybrane zdjęcie, na którym zebrane są fotografie rodzinne i ślubne, prezentujące tradycyjne stroje. Co ciekawe, wybór ten nie wskazuje na jeden wzorzec tradycyjnego małżeństwa, gdyż spośród wszystkich zdjęć (wśród których były także zdjęcia z wesel) respondentka zdecydowała się wybrać to, na którym są fotografie różnych kobiet i mężczyzn, w różnych strojach ślubnych i wizytowych. Decyzję tę można uznać nie tyle za wyraz dumy i pragnienia kontynuacji tradycji, ile raczej za znak połączenia tradycji i doświadczenia wspólnoty z dążeniem do niezależności. Stroje, które najbardziej podobały się dziewczynie, nie były typowe, jednoznacznie kojarzone z kulturą arabską czy palestyńską, np. zamiast hidżabu wybrała ona nakrycie głowy, które nie przykrywa włosów. Powiedziała przy tym, że

bardzo lubi swoje włosy i nie chce ich zakrywać³⁴. Fotografie te nie odnoszą się wprost do religii, choć takie było zamierzenie respondentki, ale ukazują splecenie życia rodzinnego, religii oraz wspólnej tradycji i obyczaju. Widać w tym jednak własne spojrzenie i indywidualny wybór elementów tradycji, z którą respondentka chce się utożsamiać, o czym świadczą fragmenty jej wcześniejszej wypowiedzi, gdzie znalazły się takie stwierdzenia, jak: „mogę ubierać się jak chcę, są pewne granice, nie mogę nosić krótkich (np. rękawów czy spódnic), ale nie muszę też nosić długich”. Buduje więc ona swoją tożsamość i system wartości, opierając się na decyzjach rodziny, zwłaszcza ojca, ale także na własnej wizji zasad, co sprawia, że nie różni się ona znacząco od innych nastolatek z kręgu europejskiego czy amerykańskiego.

Wybrany przez respondentkę kadr przedstawia kobietę w czerwonej sukni i nakryciu głowy tego samego koloru, z białym welonem. Jest to zdjęcie, które przyciągnęło także moją uwagę, być może ze względu na oś pomiędzy dwiema plamami odbitego światła. Oś tę można rozpatrywać jako drogę, którą widz przemierza od *studium* do *punctum*³⁵. Skupiając uwagę odbicie światła (którego nie powinno być na fotografii) przenosi wzrok ku kolejnemu odbiciu, znajdującemu się tuż obok głowy kobiety w czerwonej sukni. Światło jej nie osłania, ale też nie otacza, znajduje się obok i tworząc niejako indeksalny znacznik, wskazuje na nią. Wzrok odbiorcy podąża tym traktem.

Według respondentki osoba przedstawiona na fotografii to „siedząca na krześle dziewczyna”. Biorąc pod uwagę inne zdjęcia, które przeglądała informatorka oraz te zamieszczone przez nią na Facebooku, w których stylizuje się na osobę przypominającą kobietę z fotografii, można przypuszczać, że się z nią identyfikuje. Potwierdza to ustawienie przez nią kadru tak, by centralnym punktem fotografii był wizerunek młodej kobiety, która nie jest przedstawiona w relacji do męża czy innej osoby (choć ma na sobie strój ślubny). Ukazuje to wielopłaszczyznowość zarówno wizualnej, jak i werbalnej wypowiedzi respondentki, która – podobnie jak inne badane przeze mnie młode kobiety – ceni zarówno indywidualizm, jak i kolektywizm tradycji rodzinnej, narodowej i religijnej. Równie ważne są dla niej wartości życia zachodniego oraz tradycji palestyńskiej. Z rozmowy z nią wynika też, że ceni ona tradycyjny ubiór kobiet, będący świadectwem kultury materialnej kręgu jej pochodzenia. Wybór kultury materialnej nie był jednak tożsamy z wyborem języka komunikacji. Respondentka bowiem uznała, że lepiej zna angielski niż arabski i w czasie wywiadu woli wyrażać swoje opinie w tym języku. Poświadcza to także jej aktywność w mediach społecznościowych, która jest prowadzona po angielsku. Wybór ten sprawił, że język ojczysty

³⁴ To zdanie zostało wypowiedziane przed wywiadem, w czasie swobodnej rozmowy.

³⁵ Por. R. Barthes, *Światło obrazu*, tłum. J. Trznadel, KR, Warszawa 1996.

został przez nią w pewien sposób zdyskredytowany. Indywidualny wybór wartości z istniejącej puli wartości narodowych stanowi więc dla niej część systemu jej przekonań.

Podobną postawę reprezentuje kilka lat starsza studentka artystycznej szkoły w Ramallah, która przeprowadziła się do tego miasta ze Stanów Zjednoczonych. Według jej słów to ona przekonała rodzinę do powrotu, gdyż chciała mieszkać w Palestynie i tam studiować. Dalej przedstawiam zdjęcie, które informatorka (R23) wybrała jako odpowiedź na pierwsze pytanie wywiadu, dotyczące przedmiotu dumy.



R23

Zaprezentowane na zdjęciu chusty (paszminy) są z jednej strony świadectwem jej wiary i religijności, z drugiej – sposobem wyrażania własnej indywidualności czy sprawczości (to ona decyduje o ich kolorze i materiale). Sprawczość rozumiem jako odpowiednik terminu *agency*, stosowanego w antropologii i gender studies, który Nadera Shalhoub-Kevorkian definiuje jako „przejawianą zarówno przez indywidualne kobiety, jak i ich grupy siłę, motywację i energię wykorzystywaną w określonych warunkach i sytuacjach, z którymi się spotykają”³⁶. Przedstawiona na zdjęciu różnorodność chust sprawia, że młoda respondentka czuje, iż może realizować swoją kreatywność, nie przecząc przy tym zasadom religijnym, a nawet dobrze je

³⁶ N. Shalhoub-Kovorkian, *Militarization and violence against women in conflict zones in the Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge – Melbourne – Madryt 2009, s. 50.

wypełniając. Na zdjęciu nie ma właściwie jednokolorowych chust, w tym najbardziej klasycznej – czarnej. Studentka preferuje bowiem chusty różnokolorowe, gdyż rozumie religię jako przestrzeń wyboru i kreatywności.

W jej wypowiedzi pojawiły się odniesienia do dwóch geograficznych, ale także symbolicznych obszarów, które są dla niej ważne. Respondentka powiedziała, że w Stanach Zjednoczonych wiele osób pytało ją o chustę, dziwiło się i interesowało jej wyglądem; pytania tych ludzi sprawiły, że mogła im ona opowiadać o islamie oraz o swojej religijnej i etycznej tożsamości. Było to dla niej ważne także dlatego, że w tych rozmowach sama konfrontowała się ze swoją oryginalnością, z faktem, iż jest silną osobą, która podąża niestandardową, ale słuszną (w jej przekonaniu) drogą życiową. Inne znaczenie hidżab ma na terytorium Zachodniego Brzegu Jordanu. W Ramallah noszenie chusty jest wyrazem przynależności do wspólnoty (oraz wpisywania się w normę), natomiast wybór jej koloru stanowi sprawę indywidualną. Respondentka dostrzega tę różnicę i jest z niej zadowolona. Za jej namową cała rodzina przeniosła się do Ramallah, co świadczy o jej silnej pozycji społecznej w rodzinie. Gdy w czasie wywiadu dzwoniли do niej członkowie rodziny, rozmawiali z nią po angielsku, gdyż nie znają dobrze języka arabskiego. Pomimo tej trudności Palestyńczycy mieszkający od wielu lat w USA zdecydowali się na powrót do Palestyny, a respondentka zapewnia im zarówno wsparcie językowe, jak i psychologiczne, mimo że założyła już własną rodzinę (jest bowiem mężatką).

Loren D. Lybarger przedstawia formy nacjonalizacji islamu i islamizacji idei narodowych w kontekście palestyńskim. Komentując stanowisko Oliviera Roya, zauważa, że koncepcja tego autora jest do pewnego stopnia przekonująca, ale ma pewne braki. Roy pisze o niepowodzeniach islamu w tworzeniu zjednoczonego, ponadnarodowego ruchu, co skutkuje tym, że w krajach muzułmańskich różne odłamy islamu łączą się z ruchami nacjonalistycznymi lub rozproszonym, ponadnacjonalistycznym ruchem, skupiającym przede wszystkim młodych muzułmanów³⁷.

Teoria ta – jak zauważa Lybarger – nie dowartościowuje oddolnych ruchów kulturowych i struktur religijnych formujących życie codzienne, które ściśle splatają się z polityką. Koncepcja współdziałania i włączenia obu systemów w przestrzeń codziennego życia potwierdziła się w trakcie mojej pracy badawczej. Według Lybarger trudno dostrzec wyraźne granice między świeckim ruchem politycznym a religijnie zaangażowanym działaniem. Mimo to zarówno przywoływane słowa młodych respondentek, jak i pogląd autorki książki na temat zależności między islamizmem i nacjonalizmem w Palestynie dowodzą, że na badanym przeze mnie obszarze istnieje ten-

³⁷ L. D. Lybarger, *Identity and religion in Palestine. The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2007, s. 10.

dencja do „autentyzacji” doświadczenia religijnego, którego nie można odzielić od kwestii narodowej. Kulturowa rama łącząca palestyńskość z islamem przybiera jednak charakter ekskluzywistyczny, co można dostrzec w rozmowach z osobami niereligijnymi lub przedstawicielkami mniejszości religijnych.

3. Poczucie dumy chrześcijanek

Chrześcijanki stanowią coraz mniejszą grupę mieszkanek współczesnej Palestyny. Moje rozmówczynie pochodzące z chrześcijańskich rodzin wskazywały na religię jako źródło dumy równie często, jak czyniły to muzułmanki, choć związki między ich tożsamością narodową i religijną kształtują się inaczej, badane kobiety mają bowiem silne poczucie, że członkowie i członkinie mniejszościowej grupy religijnej nie mają takich samych praw i przywilejów, nie zajmują takiego samego miejsca w strukturze społecznej i nie są (bądź nie są w klasyczny sposób) częścią kształtowanej wokół idei religijnych (islamskich) wspólnoty politycznej.

Spośród dziewięciu chrześcijanek, które uczestniczyły w moich badaniach, dwie wyrażały pragnienie emigracji z powodu dyskryminacji religijnej, jedna nie jest społecznie postrzegana jako Palestynka, ponieważ jej rodzina zasymilowała się ze społecznością żydowską, trzy kobiety zauważyły wpływ obyczajowo-religijnych wymogów na sposób ich ubierania się i zachowania, dwie kolejne podkreślały silne przywiązanie do lokalnej społeczności, którą stawiały ponad przynależnością narodową, zaś ostatnia ukazywała ogromne znaczenie religii w jej życiu, lecz nie mówiła o związkach religii z tożsamością narodową. Jedna spośród chrześcijańskich informaterek wskazywała na swą dumę z przynależności narodowej, jednak wyraziła także chęć emigracji. Jej poczucie dumy narodowej wiązało się w dużej mierze ze sprawczością, jaką musiała się wykazać w sytuacji politycznej okupacji. O przynależności religijnej powiedziała dopiero w drugiej części rozmowy.

W żadnym z wywiadów rozmówczynie pochodzące z chrześcijańskich rodzin nie używały formuły odnoszącej się jednocześnie do dumy z chrześcijaństwa i palestyńskości (w przeciwieństwie do muzułmanek, z których tylko dwie nie łączyły wymiaru narodowego i religijnego swojej tożsamości) z powodu słabej identyfikacji z ideami religijnymi, które były dla nich jedynie elementami rodzinnej tradycji. W ich postawach można dostrzec świadectwa marginalizacji, z którą kobiety próbują sobie radzić w różny sposób. Jednym z nich jest możliwość emigracji. Jak piszą Helena Lindholm Schulz i Julianne Hammer, chrześcijańscy mieszkańcy Jerozolimy szczególnie dotkliwie przeżyli wydarzenia związane z powstaniem państwa Izrael (i przymusowymi przesiedleniami), co z pewnością sprzyja myślom emigracyjnym.

Dążenia wyrażane przez chrześcijańską mniejszość pragnącą wyemigrować są także wspierane przez europejskich misjonarzy czy szkoły chrześcijańskie na terenach Palestyny. Edukacja w szkołach chrześcijańskich pozwala przedstawicielom mniejszości religijnej na zdobycie lepszego wykształcenia, obejmującego przede wszystkim dobrą znajomość europejskich języków (głównie francuskiego i angielskiego), co daje szansę na lepszy start potencjalnym emigrantom.

Intifada oraz okupacja izraelska, jak również wskazywane przez moje respondentki formy dyskryminacji przyczyniały się do podejmowania decyzji o wyjeździe z Palestyny³⁸. Z moich spotkań z chrześcijańskimi Palestyńczykami i Palestynkami (zarówno badawczych, jak i prywatnych) wynika, że mniejszość chrześcijańska ma ogromne wsparcie Palestyńczyków mieszkających w Europie i USA. Każda z moich chrześcijańskich rozmówczyń miała w swojej najbliższej rodzinie krewnego, który wyemigrował. Często były to dzieci tych kobiet, ich bracia, wujowie i kuzyni (a więc zwykle byli to mężczyźni).

Tabela 1. Statystyki wskazujące na zmieniający się udział grupy chrześcijan w populacji Palestyńczyków

Rok	Ogólna liczba mieszkańców	Liczba chrześcijan	Procentowy udział chrześcijan w ogólnej liczbie mieszkańców
1917	642 850	62 550	9,7
1931	966 761	88 907	9,2
1944	1 673 071	135 547	8,1
1948	438 000	35 000	8,0
1967	596 000	38 000	6,0
1983	772 000	39 000	5,0
1985	895 000	40 000	4,5
1995	1 400 000	38 000	2,8

Źródło: S. H. Rishmawi, *A research study method on the influence of Arab Christian emigration on the churches and its holistic ministry in the Bethlehem region of the Holy Land*, maj 2007, <http://www.elcjh.org/palestine/Rishmawithesis.pdf>, s. 2 [31.10.2012].

Dane ilościowe na temat społeczności chrześcijańskiej zamieszkującej terytoria Zachodniego Brzegu Jordanu i Strefy Gazy potwierdzają, że przedstawiane przez respondentki interpretacje własnej pozycji w społeczności oraz strategię i taktykę radzenia sobie z różnego rodzaju opresjami (politycznymi, społecznymi, ekonomicznymi) można dostrzec także w szerszym wymiarze, wśród palestyńskich chrześcijan i chrześcijanek.

³⁸ H. Lindholm Schulz, J. Hammer, *The Palestinian diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2003.

Tabela 1 (nieobejmująca chrześcijańskiej ludności Jerozolimy) ukazuje zmiany w procentowym udziale chrześcijańskiej mniejszości w strukturze ludności Zachodniego Brzegu oraz Strefy Gazy na przestrzeni niemal 80 lat. Potwierdzają je także analizy z pierwszych lat XXI wieku. Według danych Izraelskiego Urzędu Statystycznego (z 2007 r.), analizujących mozaikę religijną Izraela i terytoriów palestyńskich, ludność chrześcijańska stanowi zaledwie 0,1% ogólnej liczby ludności³⁹. Zarówno dane jakościowe, jak i ilościowe potwierdzają zmniejszony udział chrześcijan wśród mieszkańców Palestyny i Izraela. Dla osób, które zostają, znakiem identyfikacji jest często symbol przynależności religijnej, a nie narodowej. Konieczność takiego wyboru, w dużej mierze spowodowana przez systemy polityczne, jest źródłem konfliktu i niezgody na odrzucenie jednej z tożsamości czy też przeciwstawienia jej drugiej. Jedna z respondentek, pochodząca ze zasymilowanej rodziny chrześcijan żyjących w środowisku izraelskim, która nie chce utrzymywać żadnych relacji z Palestyńczykami z Zachodniego Brzegu⁴⁰, powiedziała:

To muzułmanie walczą, a chrześcijanie są raczej postrzegani jako ci, którzy chcą toczyć spokojne życie. Są tylko zainteresowani tym, by przeżyć, nie interesują się polityką (R25).

Zdaniem Uny McGahern, autorki pracy doktorskiej na temat kształtowania się palestyńskiego podmiotu chrześcijańskiego w etnokracji izraelskiej, przedstawiciele wyznań chrześcijańskich są traktowani jako osoby „powiązane z wrogiem” czy potencjalni kolaboranci⁴¹. Ponieważ pozycja mniejszości w obrębie społeczności palestyńskiej naraża także mniejszość chrześcijańską na takie zarzuty, można powiedzieć, że społeczność chrześcijańska zawsze jest traktowana w kategoriach opozycji przez oba skonfliktowane dyskursy władzy. Pozornie pozytywnie nastawiony do mniejszości chrześcijańskiej izraelski dyskurs, kształtujący opozycję między chrześcijanami skupionymi na oddzielonej od polityki przestrzeni życia codziennego a walczącymi muzułmanami, przypomina ten mówiący o politycznie biernych kobietach i wrogich mężczyznach.

³⁹ Dane te ukazują rzeczywistą pozycję mniejszości palestyńskich chrześcijan, choć dotyczą osób zamieszkujących terytorium Izraela, Zachodniego Brzegu i Strefy Gazy (zsumowano tu liczbę osób deklarujących się jako żydzi, muzułmanie i chrześcijanie). Por. *Statistical Abstract of Israel 2007. Population by district, sub-district and religion*, Israel Central Bureau of Statistics, Jerozolima 2007, <http://israelipalestinian.procon.org/view.resource.php?resourceID=000636> [1.11.2012]. Tabela 1 dotyczy jedynie ludności zamieszkującej tereny Zachodniego Brzegu i Strefy Gazy, nie uwzględnia zaś ludności palestyńskiej i izraelskiej z pozostałych terenów.

⁴⁰ Respondentka uważa się za Palestynkę i identyfikuje ze społecznością palestyńską.

⁴¹ U. McGahern, *State attitudes toward Palestinian Christians in a Jewish ethnocracy* (doctoral thesis), Durham University, <http://etheses.dur.ac.uk/128/>, s. 78 [12.11.2012].

Dualizm wynika nie tylko z binaryzmu płci, ale także z przeciwstawienia sobie większościowej i mniejszościowej grupy religijnej⁴². Tak jak mężczyźni (zwłaszcza młodzi) są utożsamiani z wrogiem (ale też partnerem w walce), tak islam jest przedstawiany jako religia walki. Ponieważ jednak wskazanie na przynależność religijną czy narodową mężczyzny jest często bardziej problematyczne (ze względu na brak zewnętrznych atrybutów religijności), to kobiece strój i nakrycie głowy sprawia, że właśnie kobiety stanowią znak walki na polu religijnym. Muzułmanki są zatem traktowane jak „żywe symbole” przynależności religijnej i narodowej, natomiast chrześcijanki są raczej niemymi, neutralnymi podmiotami, które nie mają jasno określonej roli. Stanowią mniejszość zarówno wobec społeczności żydowskiej, jak i muzułmańskiej. W życiu codziennym, wśród innych kobiet, chrześcijanki nie doświadczają wykluczenia (a przynajmniej moje obserwacje i wywiady tego nie potwierdzają). Żadna z respondentek nie podała przykładów dyskryminacji ze strony innych kobiet w pracy czy środowisku sąsiedzkim (bowiem nie tylko mężczyźni mogą dyskryminować i dyskryminują kobiety), której przyczyną byłaby religia. Przeciwnie – chrześcijanki postrzegają kontakty z muzułmankami jako pełne akceptacji i tolerancji. Niejednokrotnie muzułmanki, z którymi rozmawiałam, mówiły, że sprzeciwiają się systemowym zmianom, służącym oddzieleniu muzułmanów od chrześcijan, jednak brakowało im jasnego określenia stosunków między przedstawicielami grup religijnych na wyższym (systemowym) poziomie. W czasie rozmów z chrześcijankami zauważyłam jednak, że zależy im, by muzułmanki nie usłyszały, jak skarżą się na swoją mniejszościową pozycję. Ściszały głos, gdy rozmawiały na ten temat, rozglądały się, jakby pomimo deklaracji przyjaźni i wsparcia, w którą chciały wierzyć, nie czuły się komfortowo, wyrażając krytyczne sądy na temat kultury większościowej.

Przedstawicielki obu religii niejednokrotnie krytykowały zachowanie czy sposób ubierania się innych wyznawczyń, ale także przedstawicielek własnego wyznania. Kobiety należące do mniejszości uważały, że choć nie odczuwają innego traktowania w codziennych kontaktach ze środowiskiem kobiet, to w wymiarze normatywnym (zarówno kodeksu niepisanych zasad, jak i prawa) są marginalizowane, co nie jest dostrzegane przez ich muzułmańskie przyjaciółki.

Pomimo tego zarówno deklaracje, jak i obserwacja respondentek wskazuje, że przyjaźnie i kobiece przymierza są zawierane ponad podziałami religijnymi czy światopoglądowymi. Nie dotyczy to jednak warunków bu-

⁴² Dualizm ten jest kształtowany na różnych poziomach i może dotyczyć także druzów, którzy na terenie państwa Izrael mają takie same prawa i obowiązki jak ludność żydowska. W badaniach nie uwzględniłam relacji kobiet z tej mniejszości, ponieważ spotkałam zaledwie kilka jej przedstawicielek i nie identyfikowały się one z palestyńskością.

dowania struktury rodzinnej, która znajduje się wyżej w hierarchii wartości niż przyjaźń czy znajomość.

Kobiety chrześcijańskie, nie kultywując zasad relacji honorowych i nie angażując się w role matek i żon bohaterów narodowych, są często traktowane jako osoby, które zdradzają idee narodowe. Przynależność religijna jest bowiem odczytywana politycznie i stereotypizowana, zarówno przez przedstawicieli muzułmańskiej większości na terenach Zachodniego Brzegu, jak i przez przedstawicieli żydowskiej większości w Izraelu.

W wielu rozmowach Izraelczycy ostrzegali mnie przed muzułmanami, twierdząc, że jest to zupełnie odrębna grupa niż arabscy chrześcijanie. Tego typu uproszczenia mogą być podstawą dyskryminacji. Jednak wizerunek identyfikacji religijnych jest tu kształtowany przez zewnętrzne źródło. To okupant wpływa na relacje pomiędzy grupami religijnymi, tworzącymi mozaikę społeczną Palestyny.

Wiele kobiet chrześcijańskich opowiadało, że ich przynależność religijna jest obiektem kpin i wyzwisk ze strony mężczyzn. O ile młode muzułmańskie kobiety (zwłaszcza te, których związek z religią był silny) uważały, że są otaczane szacunkiem i traktowane przez mężczyzn jak siostry, o tyle kobiety identyfikujące się z chrześcijaństwem czuły się szczególnie zagrożone, przebywając na ulicy. Ulica jest bowiem miejscem, gdzie nieustannie napotykały wzrok mężczyzn i słyszały niewybredne komentarze na temat swojego wyglądu (braku nakrycia głowy czy niedostatecznego okrycia ciała). Widać w tym jednoczesne próby wymuszenia przez muzułmańską większość określonej normy dotyczącej ubioru chrześcijańskich kobiet (R3, R4, R26) oraz seksualizacji ich ciał w codziennym kontakcie. Zatłoczona ulica stanowi więc dla nich miejsce potencjalnego zagrożenia molestowaniem seksualnym. Oto kilka zdjęć przedstawionych przez chrześcijańskie kobiety w odpowiedzi na pytanie o przestrzenie niebezpieczne.

Przedstawione zdjęcie⁴³ (R26) zostało wykonane w Ramallah, jednym z miast Zachodniego Brzegu, o najszybszym wzroście populacji. Co roku setki Palestyńczyków przybywają tam w poszukiwaniu pracy, wierząc, że postępująca urbanizacja miasta jest równoznaczna z lepszą sytuacją ekonomiczną tego regionu. Z raportu na temat profilu społeczno-ekonomicznego tego obszaru wynika, że liczba ludności miasta wzrosła z 3 tys. mieszkańców w 1922 r. do 47 tys. w latach 50., 134 tys. w latach 90.⁴⁴ i ponad 300 tys.

⁴³ Zdanie opisujące fotografię było pomysłem respondentki. Napisała je sama po angielsku (zachowałam pisownię oryginalną). W dosłownym tłumaczeniu brzmi ono: *Najbardziej niebezpieczne w Ramallah jest bycie samemu na ulicy w nocy. Właściwie nie lubię przedzierać się ulicami w ciągu dnia, ale to nie jest najgorsze* (M. K.).

⁴⁴ Dane pochodzą z raportu: *Applied Research Institute, Environmental Profile of the West Bank*, Jerozolima 1996, rozdz. III, <http://www.arij.org/publications/1996/1996-1%20Envi>



Ramallah is the unsafest place to be alone at night. I actually don't even like going there during the day, but it's not as bad.

R26

(w całej aglomeracji) w 2011 r.⁴⁵ Zdjęcie wykonane przez respondentkę pokazuje, że główne ulice miasta są przeludnione. Ponieważ brakuje miejsca dla pieszych na chodnikach, szosa staje się wspólnym obszarem dla pieszych i samochodów (co u wielu osób wywołuje poczucie zagrożenia).

Fotografia została wykonana w sierpniu, jednym z najbardziej upalnych miesięcy w Palestynie (temperatura w ciągu dnia niemal nigdy nie spada poniżej 30° C). Uliczne tłumy stanowią przede wszystkim mężczyźni. Kilka kobiet, które prawdopodobnie są chrześcijankami (o czym świadczy brak hidżabu), nosi długie spodnie i bluzki z długimi rękawami. Z rozmów z kobietami chrześcijańskimi wynika, że ubierają się tak głównie dlatego, by uniknąć napastliwych spojrzeń i komentarzy. Niekiedy na ulicach Ramallah można dostrzec chrześcijańskie dziewczęta w t-shirtach. Gdy pierwszy raz udałam się do tego miasta w sukience (zakrywającej kolana), byłam jedyną kobietą, która odsłaniała łydki, czym wzbudzałam ogromne zainteresowanie. Moje rozmówczynie ostrzegały mnie, bym więcej nie zakładała tak odważnych strojów, tłumacząc:

Mogę założyć bluzkę z krótkim rękawkami, ale bez rękawów nie, nawet jeśli ramiona są całkowicie przykryte. W bluzce na ramiączkach mogę chodzić tylko w domu. Ja nie uważam, że jest coś złego w noszeniu bluzki bez rękawów, ale muszą się tak ubierać, bo jestem w środowisku muzułmańskim (R3).

Mieszkająca w Ramallah autorka zdjęcia dodała do niego komentarz, w którym wyraziła lęk przed wieczornymi spacerami po mieście. Lęk ten

ronmental%20Profiles%20for%20the%20West%20Bank%20Volume%204%20%20Ramallah%20District.pdf [2.11.2012].

⁴⁵ Dane otrzymałam z Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS), ale są też dostępne na stronie: http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/ramallah.htm [6.11.2012].

nie opuszcza jej też w ciągu dnia, ale ma ona wtedy większe poczucie kontroli. Młoda dziewczyna stwierdziła: „nie lubię chodzić ulicami nawet w ciągu dnia”. Jej dyskomfort jest ogromny, ponieważ każdego dnia przebywa w środowisku, które uważa za niebezpieczne. Jej codzienne czynności wymagają jednak poruszania się po mieście, co jest dla niej źródłem lęku i zagrożenia.

Dwie chrześcijanki mieszkające na starym mieście w Jerozolimie odczuwały lęk przed wykonaniem zdjęcia ulicy, której najbardziej się obawiały (graniczącej z ich własnym domem). To bowiem sąsiedzi tworzą według nich kontrolującą strukturę społeczną i wykonywanie zdjęć najbliższej okolicy mogłoby odczytać jako coś, co wykracza poza normę zachowań danej społeczności. Ostatecznie obie zdecydowały się na zrobienie zdjęć na innej ulicy, w obrębie starego miasta w Jerozolimie.



R3

Pierwsza z informaterek (R3), która obawia się samotnych spacerów po ulicach wieczorami, wybrała taką porę dnia na zrobienie swojego zdjęcia. Ponieważ bała się robić zdjęcia mężczyznom na ulicy, zdecydowała się dopiero, gdy w okolicy był tylko jeden chłopiec. Jego obecność jest jednak istotna dla zdjęcia, ponieważ reprezentuje on środowisko mężczyzn. Jego sylwetka jest niewyraźna i początkowo wydaje się, że niesie pistolet, ale potem okazuje się, że ściska karton z sokiem. Rozmowa z respondentką na ten temat ujawniła jej obawę, że „każdy przedmiot może zostać użyty jako broń”. Postawa chłopca wyraża napięcie i gotowość do obrony. To, że idzie

on w stronę osoby wykonującej zdjęcie, jest symptomatyczne. Aparat jest w rękach kobiety. To ona jest bezpośrednio konfrontowana z otaczającą ją męską obecnością. Zdjęcie to miało także pokazać, że w ramach kształtowanej w opisywanym środowisku męskości młodzi chłopcy przejmują wiele cech dorosłych mężczyzn. Młode dziewczęta są zatem narażone także na ich komentarze, docinki czy nawet pewne formy fizycznej przemocy (plucie, rzucanie drobnymi przedmiotami w ich kierunku).



R4

Starsza kobieta (R4) ukazała na swoim zdjęciu sytuację przechodzenia obok siebie członków ortodoksyjnej żydowskiej społeczności i młodych arabskich mężczyzn. Pomimo tego, że jest to codzienna sytuacja, która zwykle nie rodzi przemocy, zdjęcie może sugerować coś innego. Moja informantka, która jest chrześcijanką i od urodzenia mieszka na starym mieście w Jerozolimie, jest dumna z jego wielokulturowości, a zarazem zmęczona poczuciem nieustannej konfrontacji. Kompozycja jej zdjęcia wyraźnie wskazuje, że przedstawiciele różnych społeczności uważnie obserwują zachowania innych, gotowi do podjęcia działania. Kadr nie przedstawia ani jednej postaci kobiecej (poza być może postacią dziecka płci żeńskiej), tak jakby ulica była przestrzenią dla osób o różnorodnej religijnie, ale nie genderowo identyfikacji. Było to po części związane z obawą przed złamaniem zakazu obrazowania kobiet, co respondentka z Ramallah rozwiązała, fotografując z pewnego oddalenia tłum. Rozmówczyni z Jerozolimy chciały z kolei pokazać doświadczenie bliskości konfrontacji, rozumianej w różny sposób. Pomimo tego, że w kadrze nie ma kobiety, wiemy, że jest ona jedną z obserwatorek.

Tym razem to jej spojrzenie uchwyciło swoistą próbę sił między mężczyznami. Struktura kadru uwypukla kontrasty. Czarna koszulka odsłaniająca ramiona i część pleców palestyńskiego nastolatka⁴⁶ jest zestawiona z bielą koszuli i jarmułki żydowskiego opiekuna. Pomiędzy dwoma mężczyznami jest jednak dziecko. Cała scena obserwowana jest przez dwie inne osoby z kadru, arbitrow – z palestyńskiej i izraelskiej kultury. Są nimi dwaj chłopcy, których wzrok się nie spotyka, jednak ich postaci sytuują się po przekątnej kadru. Wózek żydowskiego dziecka znajduje się tuż obok roweru palestyńskiego nastolatka. Uwagę przyciąga też czerwona koszulka palestyńskiego chłopca, prawdopodobnie równolatka żydowskiego obserwatora. Gra kontrastów (czerni i bieli oraz czerwieni i bieli), a także konstrukcja kadru pozwala dostrzec uliczne napięcie, które chciała uchwycić informatorka. Oczywiście nie analizowała ona linii konfrontacji poszczególnych postaci na zdjęciu, postawiła się jednak w roli reportera konfliktów, które obserwuje każdego dnia, przemierzając okolicę. Na zdjęciu informatorki widać jednak inne problemy niż te, o których mówiła we wcześniejszej rozmowie, co ją samą zdziwiło. Podczas spotkania ta 50-letnia kobieta koncentrowała się głównie na doświadczeniach swoich młodych córek, natomiast w fotografii przekazała szersze spojrzenie na otaczającą ją rzeczywistość. Lęk odczuwany przez nią na ulicy związany jest raczej z antagonizmami istniejącymi pomiędzy dwiema narodowościami i religiami, które radykalizują się na małej, lecz znaczącej przestrzeni jerozolimskiego starego miasta.

4. Honor

Honor jest niezwykle istotną dla Palestynek i Palestyńczyków wartością, która, podobnie jak kwestia tożsamości narodowej i religijnej, może być rozumiana na kilku planach czy poziomach interpretacji.

W palestyńskim rozumieniu honor jest specyficznym pod względem genderowym konstruktem, który stanowi oś odpowiedzialności i społecznej kontroli, współdzielonej przez kobietę i mężczyznę. Według Najah Manasry

⁴⁶ O tym, że jest to Palestyńczyk, świadczy wypowiedź kobiety (stwierdziła, że zdjęcie przedstawia Palestyńczyków i Izraelczyków), a także sposób zachowania społeczności żydowskiej i palestyńskiej w Jerozolimie. Stare miasto w Jerozolimie jest zamieszkiwane głównie przez arabską społeczność. Tylko jeden z jego kwartałów, graniczący ze ścianą płaczu, stanowi przestrzeń zamieszkiwaną przez społeczność żydowską, która jest na tyle majątna, by móc mieszkać w tym miejscu. Pomiędzy palestyńskimi domami zdarzają się też mieszkania czy domy osadników żydowskich, które są ochraniające przez prywatne służby. Osadnicy ci także wyrażają swoją przynależność narodową przez elementy stroju. Prawdopodobieństwo, że żydowski nastolatek przyjechałby na tym specyficznym rowerze do starego miasta (które jest szczególnie niekomfortowe do jazdy na rowerze) jest niewielkie. Wielu izraelskich mieszkańców Jerozolimy obawia się wizyt w tym miejscu.

męski honor (*'ird* albo *sharaf*) nie zależy od osobistych osiągnięć mężczyzny, ale jest związany z odpowiednim, w świetle moralnych standardów, zachowaniem jego żony, córki i siostry⁴⁷. Ze względu na ścisły związek idei honoru ze stosunkiem między kobietą a jej ojcem, bratem i mężem relację tę będą nazywała „relacją honorową”. Idea honoru ma źródła w islamie, ale nie jest specyficzna jedynie dla tej religii, zaś rozmaite sposoby interpretacji relacji honorowej stanowią raczej konstrukt społeczno-kulturowy i są przyjmowane także w chrześcijańskich rodzinach palestyńskich.

Dla wielu kobiet idea honoru i wynikające z niej konsekwencje dla wychowania i procesu socjalizacji są związane z ogromnym cierpieniem i lękiem, ponieważ niewypełnianie obowiązków nakładanych na kobietę czy nawet rzucenie na nią podejrzenia może spowodować tragedię na całą rodzinę. Niektóre kobiety uważają jednak, że wypełnianie obowiązków wynikających ze zobowiązania do życia w skromności, uczciwości i wierności sprawia, że kobieta chroni swoje najbliższe otoczenie i właściwie w jej rękach leżą losy jej męskich krewnych. Fatima Mernissi, wskazując na religijne źródła idei honoru, pisze, że wypływają one z przekonania o sile, a nie słabości kobiety. Jest ona postrzegana jako wulkan żywiołów – *fitna*, rozumiana z jednej strony jako niebezpieczne piękno, z drugiej zaś – jako chaos i niebezpieczeństwo. Tradycyjnie islamskie rozumienie kobiecości i kobiecej seksualności bliższe jest bowiem Freudowskiej psychoanalizie niż dualnemu chrześcijańskiemu⁴⁸ porządkowi. Ta interpretacja islamskiego spojrzenia na relacje seksualne i genderowe może przypominać zachodniemu czytelnikowi podejście dionizyjskie, gdyż seksualna energia kobiety jest traktowana jako nieokiełznane, wynikające z biologicznej natury⁴⁹. Choć Mernissi dostrzega w chrześcijaństwie źródło dualizmu cielesno-duchowego, w tej interpretacji myśli islamu dotyczącej relacji seksualnej widać, że także w tej religii ważny jest pewien binaryzm, gdzie kobieta jest utożsamiana z naturą, a mężczyzna z kulturą, która – odwołując się do idei honoru – stwarza ramy do realizacji żywiołów tej natury. Patrząc z jeszcze innej perspektywy, można też zauwa-

⁴⁷ N. Manasra, *Palestinian Women: Between Tradition and Revolution*, w: E. Augustin (red.), *Palestinian Women. Identity and Experience*, Zed Books, Londyn 1993, s. 8.

⁴⁸ Oczywiście jest to jedna z możliwości postrzegania różnych poglądów określanych jako chrześcijańskie.

⁴⁹ F. Mernissi, *Beyond the veil: Male-female dynamics in a Muslim society*, Al Saqui, Londyn 1995, ss. 37–56. Przywołuję sformułowanie „tradycyjnie islamskie”, ponieważ interpretacja relacji między kobietą a mężczyzną ujęta jest w rozdziale poświęconym tradycyjnym islamskim modelom zależności genderowych. W dalszej części książki Fatima Mernissi omawia zmiany wynikające z modernizacji tych zależności we współczesnym Maroku. W tym miejscu ważne jest raczej odwołanie się do wspólnych religijnych źródeł idei honoru, obecnego w wizjach islamu w wielu krajach, o czym świadczy także wykorzystanie przez Tahire Kocturk poglądów Mernissi do analizy społeczno-kulturowej sytuacji tureckich kobiet.

żyć, że pozycja kobiety w tej strukturze jest nieustannie zależna, a jej zachowania poddawane są kontroli męskiego systemu.

Tahire Kocturk, autorka, która także wiąże ideę honoru z islamem, uwypukla inne aspekty męsko-kobiecej zależności. Odwołuje się ona do sur Koranu, które ustanawiają specyficzną relację między kobietą i mężczyzną, ukazując ekonomiczny układ między rolami płciowymi. Przywołany przez nią cytat z Koranu określa, że podległość kobiety wobec mężczyzny wynika nie tylko z boskiego wyboru mężczyzny, który ma spełniać rolę przywódcy, ale także z tego, że mężczyzna utrzymuje kobietę⁵⁰. Trudno zatem określać obowiązki wynikające z idei honoru jako sprzyjające niezależności i sile kobiet, gdyż zakładają one pewną normatywną ramę, która nie jest dobrowolnie wybierana przez kobiety, lecz nakładana na nie w procesie socjalizacji. Ponadto odpowiedzialność za złamanie zasad nie jest nigdy w równym stopniu rozkładana na mężczyznę i kobietę – podczas gdy mężczyzna może w takim przypadku doświadczyć spadku znaczenia własnej osoby, wyśmiania czy wykluczenia ze społeczności, karą dla kobiety może być nawet śmierć, zadana jej przez członków własnej rodziny. Idea honoru zakłada też nierównomierny podział władzy między kobietą a mężczyzną, gdzie to mężczyzna jest zobowiązany do kontrolowania i korygowania zachowań kobiety i jej wyborów.

System relacji honorowych może być rozpatrywany w kontekście Foucaultowskich rozstrzygnięć jako formacja dyskursywna, jaką jest „zasada rozproszenia i repartycji wypowiedzi”⁵¹. Odnosi się ona nie tylko do systemu językowego, ale także do systemu kształtowanego i regulowanego przez inne rodzaje instytucji, np. oficjalnego systemu prawnego czy reguł zwyczajowych, obyczaju. Zasada rozproszenia wypowiedzi tworzona jest w określonym środowisku kulturowym i historycznym, nie ma więc charakteru totalnego, jednak tworzy dyskursy władzy i zależności, z których trudno się wyzwolić⁵².

Charakter relacji honorowych nie determinuje jednak wszystkich zachowań i sposobów kształtowania innych dyskursów (w szczególności współtworzonych przez kobiety). Na zależność między tymi systemami a sprawczością jednostki wpływa wiele czynników, wśród których największe znaczenie mają pozycja klasowa i ekonomiczna, miejsce zamieszkania, a także relacja między najbliższym otoczeniem (i reinterpretacją dyskursów władzy w tymże) a szerszymi formacjami dyskursywnymi⁵³.

⁵⁰ T. Kocturk, *A matter of Honour. Experience of Turkish Women Immigrants*, Zed Books, Londyn 1992, s. 54. Autorka przywołuje Koran 4:34.

⁵¹ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, s. 140.

⁵² Ibidem, s. 150.

⁵³ Można tutaj wskazać np. zależności między rodziną nuklearną (*a'ila*) i rozszerzoną (*hamula*).

W narracjach kobiet relacja honorowa była przedstawiana na kilka sposobów, w zależności od czynników warunkujących ich realia życia. Kobiety, które czuły się współodpowiedzialne za dobre imię rodziny i czerpały z tego stanu poczucie siły i sprawczości, najczęściej zauważały, że rodziny otaczają je zaufaniem i wiarą w ich odpowiedzialność i uczciwość. Niekiedy wyrażały radość z tego, że ich mężowie, bracia czy ojcowie nie są tradycyjni, typowi, tacy jak inni mężczyźni w wiosce, a nawet z tego, że są czasem zbyt chorzy i słabi, by sprawować bezpośrednią kontrolę nad kobietami (R3, R14, R27).

Relacje honorowe powiązane są więc z symboliczną władzą, ustanawiającą swój podmiot i przedmiot. Zdaniem Pernilli Ouis dobrym gruntem do roztoczenia tego rodzaju kontroli nad kobietami jest ucisk ekonomiczny i związana z tym potrzeba zapewnienia społeczności mechanizmów symbolicznej kontroli i władzy, wskazanie na grupę silniejszą i słabszą⁵⁴. Ouis wiąże pojęcie honoru z władzą męskości nad kobiecością. Stwierdza, że „mężczyzna jest oceniany ze względu na kontrolę, jaką sprawuje nad zachowaniem swoich kobiet. Jest odpowiedzialny za działania kobiet”⁵⁵. Idea honoru ściśle łączy się ze sferą etyczną, która uwidacznia się jednak w zachowaniach, dlatego od dzieciństwa dziewczynki uczone są właściwego sposobu siadania, jedzenia, chodzenia, ubioru, kontrolowania swojego temperamentu.

Najah Manasra, negatywnie odnosząca się do „ideologii honoru” (jak można by nazwać jej ujęcie tego zjawiska), stwierdza, że wywiera ono niekorzystny wpływ na dziewczęta od momentu ich urodzenia, a nawet wcześniej. Wiele matek, które nie są zadowolone z powodu nieustannej męskiej kontroli oraz niskiej pozycji kobiety w społeczeństwie, nie chcą rodzić dziewczynek, boją się tego. Urodzenie dziecka płci żeńskiej nie jest bowiem wartościowane tak pozytywnie jak urodzenie chłopca. Manasra przywołuje lęk jednej ze swoich studentek, młodej mężatki, która bała się, że urodzi dziecko nieodpowiedniej płci. Mówiła: „Nie lubię dziewczynek. Nie chcę, by moja córka miała takie życie jak ja”⁵⁶.

Fatma Kassem przywołuje podobną historię, która świadczy o tym, że chociaż kobiety stanowią ważny element honoru rodziny (a może właśnie dlatego), są traktowane przez mężczyzn raczej jako obciążenie. Autorka opowiada o dniu narodzin swej matki. Rewolucjoniści, którzy zatrzymali się w domu jej dziadka, chcieli pogratulować matce dziecka, lecz po otrzymaniu informacji, że jest to dziewczynka, opuścili z pośpiechem dom⁵⁷. Prowadząc

⁵⁴ P. Ouis, *Honourable traditions? Honour violence, early marriage and sexual abuse of teenage girls in Lebanon, the Occupied Palestinian Territories and Yemen*, „International Journal of Child's Rights” 17/2009, s. 454.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ N. Manasra, *Palestinian Women: Between Tradition...*, s. 9.

⁵⁷ F. Kassem, *Palestinian women narrative histories and gendered memory*, Zed Books, Londyn 2011, ss. 31–33.

badania, także spotkałam się z wypowiedziami potwierdzającymi niższą pozycję rodzących się dziewczynek niż chłopców. Podobne opinie były wyrażane przez kobiety żyjące zarówno na terenach wiejskich, jak i miejskich, jedynie te o wyższym statusie społecznym i poziomie wykształcenia czy te kontestujące obowiązujące normy nie wartościowały płci swoich dzieci ani innych dzieci w rodzinie (R18, R28). Różnice religijne wpływały w pewnym stopniu na rozumienie kobiecego honoru, jednak nie miały tak dużego wpływu na wartościowanie płci nowo urodzonego dziecka, o czym wspomniała jedna z respondentek, pochodząca z chrześcijańskiej rodziny: „w rodzinach chrześcijańskich także jest presja na posiadanie synów, dlatego moja siostra ma cztery córki, cztery razy chciała urodzić syna” (R25).

Jedna z silnie zaangażowanych w życie kościoła episkopalnego w Ramallah kobieta (w ciąży) powiedziała mi, że modli się, by jej dziecko było chłopcem, bo chciałaby dać syna swojemu mężowi. Dodała, że będzie cieszyła się także z dziewczynki, ale ponieważ ma już dwie córki, a mężczyzna w jej kulturze pragnie mieć syna, chce ona urodzić chłopca (R15). Uzyskałam od niej wiele informacji na temat oczekiwań związanych z pojawiającym się potomstwem. W jej przekonaniu córki nie powinny pomagać ojcu w prowadzeniu biznesu czy jakiegokolwiek pracy podejmowanej przez mężczyznę, dlatego posiadanie dziecka płci żeńskiej nie daje wystarczającego wsparcia ojcu, który oczekuje pomocy od swego potomka.

Według Manasry córka jest przedmiotem nieustannej troski swych rodziców i braci (zarówno starszych, jak i młodszych, kobieta znajduje się bowiem pod opieką mężczyzn niezależnie od wieku). Nawiązując do własnego doświadczenia (tj. edukacji szkolnej w obozie Dheisheh w połowie lat 70.) podaje przykład protestów rodziców przeciw skakaniu na skakance w trakcie gimnastyki szkolnej dziewcząt w obawie przed tym, że może ono skutkować utratą dziewictwa. Tego rodzaju skargi nigdy nie były wnoszone w przypadku aktywności sportowej chłopców⁵⁸.

Według Iris Young reżimy, jakim poddawana jest aktywność fizyczna dziewcząt, są zarazem mechanizmami kształtowania określonych wzorców kobiecości i męskości. Społeczne praktyki związane z wdrażaniem wzorów poruszania się czy aprobowanych lub negowanych gestów kształtują pozycję kobiety jako istoty słabej, wymagającej pomocy⁵⁹. Tego typu zjawiska nie są charakterystyczne tylko dla kultury arabskiej. Young ukazuje podobne

⁵⁸ N. Manasra, *Palestinian Women: Between Tradition...*, s. 9.

⁵⁹ Iris Young pisze, że chłopcy uczą się w dzieciństwie gestów i ruchów związanych z takimi aktywnościami, jak kopanie i rzucanie, które są zakazywane dziewczynkom, więc nie mają one szans rozwijać pewnych grup mięśni – w ten sposób kształtuje się wzorzec słabszych fizycznie kobiet. I. Young, *Throwing like a girl: Aphenomenology of feminine body comporment, motility and spatiality*, w: eadem, *Throwing like a girl and other essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, University of Indiana Press, Bloomington 1990, ss. 141–160.

mechanizmy w kulturze zachodniej, w której aktywność sportowa chłopców i dziewcząt jest różnicowana i dostosowana do akceptowanych modeli kobiecości i męskości. W kulturze tej nie funkcjonuje wprawdzie wzorzec relacji honorowych, które stanowiłyby legitymizację takiego postępowania, jednak w pośredni sposób kształtowany jest podobny wizerunek kobiety jako istoty poddanej męskiej opiece⁶⁰.

Jedna z młodych kobiet zamieszkujących tereny wiejskie nieopodal Bet Sachur powiedziała, że jest dumna ze swego ojca, który nie odrzucił swoich dzieci, chociaż ma pięć córek. Uważała, że ojciec je wspierał pomimo ich przynależności genderowej, która nie jest wysoko ceniona w społeczności (R29). Ta wypowiedź stanowi świadectwo, że sympatia, duma czy poparcie udzielane kobietom przez ich ojców, mężów czy braci (a więc osób, które w ramach relacji honorowych powinni być szczególnie zainteresowani szczęściem kobiet w rodzinie) jest czymś wyjątkowym i zależnym od indywidualnych cech charakteru męskich członków rodziny.

Informatorki mówiły także o kobiecej internalizacji przekonań marginalizujących rolę kobiety. Jedna z badanych (R7) – kobieta w średnim wieku, o wysokiej pozycji społecznej i dobrym statusie materialnym – bez żalu stwierdzała, że jej osiągnięcia, a nawet wartość jej życia nie jest tak samo ważna dla jej matki jak życie i wartość jej synów. Śmierć jej synów stanowiła dla niej utratę najcenniejszej wartości – nie tylko dlatego, że były to jej dzieci, ale przede wszystkim że były to dzieci płci męskiej. W rodzinie respondentki to ojciec był osobą, która w większym stopniu wspierała córki, nie przejmując dyskryminacyjnych zasad panujących w najbliższym otoczeniu rodziny. Oto fragment jej wypowiedzi:

Wiele mi pomógł mój tata, on mi zawsze mówił, bym żyła po swojemu, a nie tak jak ludzie mówią. Bym ich nie słuchała. Moja mama zawsze raczej zapatrzona była w synów, bo to jest taka kultura, że to synowie są ważni (R7).

Wypowiedź ta ukazuje istnienie podwójnych standardów w badanej społeczności. Pomimo podzielania takich samych poglądów religijnych, politycznych, społecznych i egzystencjalnych w stosunkowo konserwatywnym otoczeniu kultywowanie tradycji nie wiązało się dla wszystkich członków tej rodziny z utrzymywaniem represyjnego naddatku, wynikającego z roli kobiety dla zachowania męskiego honoru czy honoru rodziny, na który wpływ ma zachowanie kobiet. Informatorka podała, że jej ojciec był osobą, która wspierała ją w dążeniach do zdobycia wykształcenia, w aktywności intelektualnej, w poszukiwaniu pracy, mimo że była ona społecznie naznaczona: po pierwsze ze względu na przynależność genderową, po drugie – na niepełnosprawność. Stopień jej niepełnosprawności nie uniemożliwia jej wpraw-

⁶⁰ Można wskazać tu także na etos rycerski, kształtujący tego typu imaginariusz.

dzie samodzielnego życia (nie musi ona korzystać z pomocy innych osób w codziennych czynnościach) i niezależności, także ekonomicznej, ale sprawia, że doświadcza ona dyskryminacji. Członkowie jej otoczenia próbowali początkowo ograniczyć jej możliwości edukacyjne i zawodowe, a w dzieciństwie nawet jej mobilność (bardziej niż wskazywałoby na to niepisane prawo dotyczące przemieszczania się dziewcząt). Cierpiała ona także z powodu społecznej nieakceptacji, ponieważ jej niepełnosprawność (respondentka kuląła) była widocznym stygmatem. W jednej ze swoich wypowiedzi stwierdziła:

Może i każdy ma jakąś tam chorobę, ale moja jest widoczna (R7).

Odwołała się tym samym do kategorii oceniającego spojrzenia, które odgrywa ogromną rolę w kreowaniu dyskursu władzy.

Iris Young wskazuje, że ciało kobiece zostało uczynione niepełnosprawnym, zatem jeśli dodatkowo jest kwalifikowane jako „kalekie”, dyskryminacja staje się podwójna. Young opisuje dwa rodzaje spojrzenia, które determinują kategorie wykluczenia – jednym jest voyeurystyczne spojrzenie z od dali, kreujące ambiwalentny obiekt przyciągający i odstręczający zarazem (*abject*), drugim – zagapienie się (*gaze*), zawierające przebaczenie i współczucie⁶¹. Respondentka doświadczyła obu rodzajów spojrzeń i oba prowadziły do podobnych wniosków – fizyczna niedoskonałość powinna według norm zwyczajowych pozostać w ukryciu, stanowić obiekt tabu. Zarówno dla dobra społecznego, jak i z litości dla niepełnosprawnej jednostki osoba taka nie powinna kształcić się ani pracować. Nie ma także równych szans, jeśli chodzi o zawieranie związków małżeńskich, jest bowiem postrzegana jako „odmieniec”. Inna informatorka wypowiedziała się na temat perspektyw założenia rodziny przez osobę niepełnosprawną:

Jeśli kobieta jest niepełnosprawna, może wyjść za mąż, ale prawdopodobnie za kogoś, kto też jest niepełnosprawny (R18).

Respondentka wskazała na społeczną regułę nakazującą budowanie dystansu pomiędzy jednostkami odmiennymi a tymi, które są w stanie sprostać normatywnym zasadom tworzącym porządek kulturowy. Tego rodzaju reguła, podobnie jak zasady dotyczące „ochrony” społeczności i chorej jednostki przed aktywnością społeczną i zawodową, odnosi się zarówno do narzuconego wzorca kształtowania indywidualnego projektu egzystencjalnego, jak i do mechanizmu oddzielania niepasujących do siebie „elementów” społecznej struktury.

⁶¹ I. M. Young, *On female body experience. „Throwing like a girl” and other essays*, Oxford University Press, Nowy Jork 2005, ss. 65–66.

Reguła ta nie ma jednak charakteru absolutnego i nie oznacza, że nie zdarzają się od niej wyjątki. W ramach społeczności istnieją bowiem różne sposoby interpretowania norm kulturowych. Przywoływana informatorka wspominała, że widziała „bardzo specjalne wesele”, na którym panna młoda była na wózku, a pan młody nie. Jej odbiór tego wydarzenia wskazuje jednak na to, że była ona zdziwiona tego rodzaju związkiem i określiła go jako szczególny.

Jej opowieść była pełna podziwu oraz aprobaty dla odwagi przełamania norm przez nowożeńców. Jednakże większość społeczeństwa tego rodzaju związków nie pochwała (o czym wspomniało kilka respondentek). Należy mieć na uwadze to, że informatorka należała do bardzo dobrze wykształconych kobiet, których pozycja społeczna i ekonomiczna pozwala na niezależne życie i kontestowanie represyjnych norm. Inna spośród respondentek, która wbrew poglądom rodziny zdecydowała się na prowadzenie niereligijnego stylu życia i zaangażowanie w walkę o prawa kobiet, w odpowiedzi na jedno z pytań stwierdziła, że jest dumna ze swoich wnuków, a zwłaszcza tego, który urodził się z zespołem Downa. Zdecydowała się także na wykonanie jego zdjęcia i opatrzyła je następującym komentarzem:

Jestem dumna z córki i jej dzieci. Jedno z nich ma zespół Downa i z niego jestem szczególnie dumna, bo ono bardzo dobrze sobie radzi, a moja córka i jej mąż walczą o to, by był niezależnym człowiekiem (R5).



R5

Respondentka wyraziła więc nie tylko dumę z dotkniętego niepełnosprawnością wnuka, ale również z otwartości i tolerancji swojej córki i jej rodziny. Cenionymi przez nią wartościami życiowymi są wolność i niezależ-

ność, o czym świadczą także inne jej wypowiedzi, dlatego uznała za ważne dążenie do wychowania swego wnuka na „niezależnego człowieka”⁶².

Zarówno przypadek ślubu łamiącego konwenans społeczny, jak również akt akceptacji i wyróżnienia chorego dziecka są nietypowymi, ale spotykanymi postawami. Kobiety, które mają możliwość przekroczenia pewnych ograniczeń społecznych, politycznych czy ekonomicznych, stają się niejednokrotnie propagatorkami przełamywania represyjnych zasad, które dyskryminują nie tylko kobiety, ale także inne grupy społeczne. Kobiety te zdają sobie jednak sprawę z niepopularności wyrażanych przez nie opinii w dyskursie większościowym. Rozmówczynie wskazywały, że małżeństwa zawierane pomimo jakiegokolwiek dysproporcji między partnerami (finansowej, zdrowotnej, stanowej) spotykają się często z dezaprobatą ze strony rodzin, sąsiadów i znajomych, a nawet ze społecznym wykluczeniem.

Wyrażane przez respondentki poglądy sprzeczne z normą potwierdzają ich praktyki życiowe, a przedstawiane wypowiedzi i zdjęcia dowodzą ich świadomości powiązania społecznych mechanizmów dyskryminacji różnych grup społecznych z wzorami postrzegania ich cielesności.

Choć konkretne obrazy wykluczenia kobiet i osób niepełnosprawnych są odmienne, to – jak wskazują Ruth Butler i Sophia Bowlby – oba odwołują się do społecznych dyskursów wyrażających przekonanie o konieczności poddawania reżimom ciał chorych i kobiecych⁶³. Świadomość ta daje możliwość stworzenia innych, alternatywnych dyskursów na temat kobiecości i choroby.

Na prezentowanym wcześniej zdjęciu widoczna jest rodzina respondentki. Nie ma w niej jednak żadnego dorosłego mężczyzny. Respondentka nie wspomniała w wywiadzie ani słowem o swoim mężu, a w wypowiedzi na temat zdjęcia postać zięcia pojawia się dopiero w kontekście córki i jej dzieci. Można więc uznać, że narracja dowartościowująca rolę kobiety oraz jej znaczenie dla niezależności wszystkich członków rodziny ma charakter transgresyjny.

Mężczyzna, który decyduje się poślubić kobietę niepełnosprawną, może obawiać się ostracyzmu, ponieważ taki związek obniża jego pozycję społeczną⁶⁴. Stanowi to jedną z przyczyn, dla których – według raportu Norad Evaluation Department z 2012 r. – ponad 33% osób niepełnosprawnych nie wchodzi w związki małżeńskie⁶⁵. Jest to ogromna liczba osób, których pozy-

⁶² Oczywiście dzieje się tak też w przypadku zachodnich dyskursów dotyczących niepełnosprawności, jednak w badanej kulturze tak silne podkreślanie niezależności jest nietypowe.

⁶³ R. Butler, S. Bowlby, *Bodies and spaces: An exploration of disabled people's experiences of public space*, „Environmental and Planning Society and Space” 15/1997, s. 414.

⁶⁴ Z perspektywy struktury normatywnej akceptowanej w społeczności.

⁶⁵ Norad Evaluation Department, *Mainstreaming Disability in new development paradigm. Evaluation of Norwegian support to promote the rights of persons with disabilities. The*

cja społeczna i jakość życia drastycznie spada nie tylko ze względu na ograniczenia związane z chorobą bądź niepełnosprawnością, ale także z powodu społecznego przymusu pozostawania w stanie wolnym. W kulturze, która tak ceni więzi rodzinne, może być to traktowane jako wyraz społecznego wykluczenia.

Ekonomiczna sytuacja osób niepełnosprawnych jest dramatyczna, gdyż 87% z nich pozostaje długotrwale bezrobotnych, a 1/3 jest także pozbawiona szans edukacyjnych. Dane te pokazują, że sytuacja kobiety, która zdobyła wykształcenie, a obecnie pracuje w zawodzie o wysokim prestiżu społecznym, jest wyjątkowa i wymagała zarówno od niej samej, jak i od wspierającego ją ojca ogromnego wysiłku – nie tylko w celu przełamania społecznego stereotypu, ale także w celu wywalczenia zatrudnienia w sytuacji kryzysu ekonomicznego i politycznego. Nie można bowiem twierdzić, że za złą sytuację zawodową osób niepełnosprawnych odpowiada jedynie ich społeczna dyskryminacja. Jest ona jednym z czynników wpływających na brak zatrudnienia. Należy pamiętać, że ogromna liczba Palestyńczyków boryka się z brakiem pracy (liczba bezrobotnych na terenie Palestyny według raportów United Nations wynosi około 30% ogółu populacji⁶⁶), toteż grupy o mniejszym potencjale kulturowym i edukacyjnym oraz problemach związanych z komunikacją i/lub mobilnością będą jeszcze bardziej narażone na złą sytuację na rynku pracy. Jeśli natomiast niepełnosprawność dotyczy kobiety, wszystkie te problemy są jeszcze sprzężone z kwestią honoru mężczyzny i rodziny. Wsparcie, jakie informatorka otrzymała od ojca, okazało się najlepszym rozwiązaniem dla honoru rodziny, ponieważ kobieta ta wzmocniona wiarą ojca i odpowiednią edukacją zdobyła wykształcenie i osiągnęła wysoki szczebel w hierarchii społecznej. Statystyki pokazują jednak, że takie przypadki są raczej rzadkością.

Michel Foucault w *Historii seksualności* dowodzi, w jaki sposób dyskursy kształtujące relacje rodzinne wpływają z jednej strony na reprodukcję jednostek (ustanawiając normy zachowań seksualnych w związkach), z drugiej – na reprodukcję idei narodowych czy społecznościowych. Ustanowienie rodziny jest bowiem traktowane jako ogniwo pośrednie między parą ludzi a społecznością. Mechanizmy regulacji stosowane w obrębie rodziny i dotyczące rodziny stają się obowiązujące dla szerszych struktur społecznych, politycznych i ekonomicznych⁶⁷. W badanej społeczności dyskursy dotyczące rodziny, odwołujące się w dużej mierze do określonej przez relacje hono-

Palestinian territory country report, Report 1/2012, <http://www.norad.no/en/tools-and-publications/publications/evaluations/publication?key=389256> [15.10.2012].

⁶⁶ http://unctad.org/en/Docs/tdb58d4_en.pdf [15.10.2012].

⁶⁷ M. Foucault, *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995, ss. 96–97.

rowe pozycji mężczyzny, są w stanie przekształcić wzorce opresji. Przekonanie o decydującej roli ojca jako głowy rodziny daje mu władzę swoistego osłabienia swojej pozycji w układzie dominacji, przez podjęcie działań na rzecz emancypacji kobiet pozostających pod jego opieką. Zmiana relacji w obrębie rodziny prowadzi do nowego modelu relacji genderowych (a także podejścia do sprawności i niepełnosprawności) w systemie ponadrodzinnym. Z kolei na zmianę relacji w rodzinie wpływ mają także wypowiedzi pochodzące z innych dyskursów. Działanie ojca rodziny, który występuje przeciw dyskryminacji osób niepełnosprawnych i kobiet, pozornie obniża swoją pozycję, ale faktycznie sprawia, że jego rodzina zaczyna się wyróżniać, a jej członkowie, zyskując więcej niezależności, są zmotywowani do wspólnego bronięcia racji swej małej wspólnoty. Mogą tym samym wykazać inicjatywę i sprawczość. To niestandardowe zachowanie ojca rodziny można zatem potraktować jako pośrednie umacnianie własnej pozycji, która nadal jest sprzężona z kwestią genderowej zależności.

W dalszej części przedstawiam możliwość bardziej radykalnego zerwania z wzorcem relacji, w którym kobieta jest osobą podporządkowaną. Jednak zarówno wtedy, gdy zmiana pozycji kobiety dokonywana jest przez tradycyjnego opiekuna, jak i wtedy, gdy jest efektem kobiecej rewolucji, dokonanej przez osobę dawniej zależną, pozwala ona na modyfikację dotychczasowych relacji podległości i wprowadzenie do dyskursu nowej formy, w ramach której dochodzi do renegocjacji dotychczasowych ról społecznych. Bodźcem do takich zmian są często wartości innej kultury narodowej lub ponadnarodowej, przekazywane przez emigrantów lub przybywających do Palestyny działaczy i turystów. Wysoka waloryzacja wartości ekonomicznych, która skłania Palestyńczyków do czasowej emigracji bądź zdobywania wykształcenia na poziomie średnim i wyższym, sprzyja tego rodzaju zmianom kulturowym.

4.1. Honor a relacja bratersko-siostrzana

Wspominałam wcześniej o trzech osobach, które są w największym stopniu odpowiedzialne za opiekę bądź kontrolę zachowania palestyńskich kobiet: ojcu, mężu i bracie. Brat jest odpowiedzialny za zachowanie siostry, toteż jej postawa decyduje o jego honorze, nawet gdy siostra jest już mężatką. Wiąż pomiędzy siostrą a bratem jest bowiem trwała, natomiast więź małżeńska może zostać zerwana poprzez rozwód⁶⁸.

⁶⁸ S. Joseph, *Brother-Sister Relationship. Connectivity, Love and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon*, w: S. Joseph (red.), *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self and Identity*, Syracuse University Press, Syracuse NY 1999, ss. 116–119.

Suad Joseph, badająca relacje siostrzano-braterskie w kulturze arabskiej, zwraca uwagę, że do obowiązków braterskich, związanych z opieką nad siostrą oraz dbaniem o jej odpowiednie (skromne, poprawne moralnie) zachowanie, podporządkowane idei honoru, należy troska o to, aby siostra stanowiła odpowiednią kandydatkę na żonę. Flaur, dziewczyna, którą Joseph spotkała w trakcie badań terenowych, była strofowana, a nawet bita przez swojego (młodszego) brata za to, że nie przykładała dostatecznej wagi do swego wyglądu, nie dbała o to by, być atrakcyjną kandydatką na żonę, obniżając swą wartość matrymonialną⁶⁹. Choć w dzieciństwie to ona opiekowała się bratem, jej zachowanie mogło osłabić jego pozycję społeczną, dlatego wykorzystywał on wszelkie środki (także przemoc werbalną i fizyczną), by zmusić siostrę do odpowiedniego, zgodnego ze standardami kultury, zachowania.

Słowa palestyńskiej kobiety Shahirah, będącej informatorką Ingeli Bendt i Jamesa Downinga, potwierdzają, że podobna relacja zachodzi także w kulturze palestyńskiej. Kobieta stwierdza:

To wszystko wygląda tak, jakby kobieta nie była przeznaczona do tego, by kierować swoim własnym życiem. Popatrz na mnie! Mój ojciec jest stary i chory, więc mój brat podejmuje decyzje za mnie, mój mały brat, którym się opiekowałam, kiedy był mały. [...] Decyduje, z kim powinnam się spotykać, jakich mam mieć przyjaciół. Nakazuje mi rzucić palenie. [...] Sam pali, ale kobiety nie powinny palić⁷⁰.

Brat kontroluje wygląd ciała siostry, jej wagę, sposób poruszania się, a nawet spotkania z innymi ludźmi. Jej ciało przestaje być więc w pełni jej własnością. Przykład ten pokazuje, że realizacja idei honoru nie służy emancypacji kobiety, ale stanowi mechanizm patriarchalnej biowładzy⁷¹, dostrzeżonej przez respondentki.

Relacja między bratem a siostrą nie daje autonomii żadnej ze stron. Dla wielu kobiet jednak poczucie silnego związku i opieki oraz relacji, która – jak pisze Suad Joseph – odwołuje się do romantycznego wzorca nierozzerwalnej, nieerotycznej więzi miłości⁷², jest szczególnie wartościowe i stanowi cenny element kultury palestyńskiej (czy szerzej arabskiej). Składają się na nie: postrzeganie własnej tożsamości poprzez odniesienie do brata lub siostry,

⁶⁹ Ibidem, ss. 114–115.

⁷⁰ I. Bendt, J. Downing, *We shall return. Women of Palestine*, tłum. A. Henning, Zed Press, Londyn 1982, s. 96.

⁷¹ Biowładza jest terminem pochodzącym z koncepcji Michela Foucaulta i oznacza sprawowanie kontroli nad jednostkami i grupami przy użyciu mechanizmów regulujących wygląd i funkcjonowanie ich ciała oraz procesów zapewniających biologiczne przetrwanie. M. Foucault, *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998, zwłaszcza ss. 25–29.

⁷² S. Joseph, *Brother-Sister Relationship...*, s. 117.

uznawanie brata za opiekuna siostry, a siostry za osobę z radością przyjmującą ten rodzaj opieki, przygotowujący ją do roli lustra odzwierciedlającego pragnienia mężczyzny⁷³.

4.2. Honor a relacje małżeńskie

Obserwacje i rozmowy z palestyńskimi kobietami pozwalają nabrać przekonania, że mają one zróżnicowane poglądy na kwestię wieku, w jakim dziewczyna powinna wyjść za mąż. Niezwykle rzadko natomiast można spotkać głosy, że kobieta wcale mogłaby nie wychodzić za mąż. Poglądy kobiet na kwestię zależności między wolą panny młodej a wolą obu rodzin w kontekście zawieranego małżeństwa są uwarunkowane głównie przez ich doświadczenia życiowe, status społeczny i miejsce zamieszkania.

Status mężatki jest bardzo ważny dla Palestynek i to nie tylko ze względów osobistych, ale również z uwagi na poczucie bezpieczeństwa, uniezależnienie się od rodziców i braci, możliwość zyskania prawa decydowania o sprawach domowych czy szansę na podniesienie swego statusu społecznego, na który wpływ ma urodzenie dzieci, zwłaszcza płci męskiej.

Małżeństwo może zarazem wzmocnić, jak i osłabić związki kobiety z jej rodziną pochodzenia. Ze względu na ogromną rolę rodziny rozszerzonej, zwłaszcza na terenach wiejskich, a szczególnie wśród rodzin, w których wykształcenie kobiety ma mniejsze znaczenie, preferowanym modelem małżeństwa jest związek w obrębie rodu (np. skojarzenie kuzynostwa). Także bliskie więzi sąsiedzkie (które przypominają więzi rodzinne) sprzyjają kojarzeniu par w obrębie sąsiedztwa. Tego typu małżeństwa są zawierane jako umowy wymiany między dwiema gałęziami klanu bądź między członkami wspólnoty sąsiedzkiej. Z umową małżeństwa często wiąże się oczekiwanie rewanżu (małżeństwu córki z jednej części rodziny z synem z drugiej ma odpowiadać zgoda na małżeństwo syna z pierwszej części rodu z córką z drugiej, tj. siostrą wcześniej wybranego pana młodego). Kobiety, które postanowią złamać tę zasadę, wychodząc za mąż za osobę spoza klanu czy spoza sąsiedztwa, mogą być negatywnie traktowane w obrębie własnej rodziny pochodzenia. Mimo że niezwykle rzadko zdarza się, by kobieta zdecydowała się na małżeństwo bez zgody swojej rodziny, to nawet zgoda na małżeństwo z mężczyzną z innego miasta czy regionu udzielana w tradycyjnych rodzinach (zwłaszcza na terenach wiejskich) nie sprawia, że związek ten jest w pełni akceptowany. Nie jest też traktowany w taki sam sposób, jakby było to małżeństwo zawarte między członkami rodziny rozszerzonej, co więcej – jak pisze Najah Manasra – nawet małżeństwo zaaranżowane pomiędzy

⁷³ Ibidem, ss. 122–123.

członkami rodziny rozszerzonej, w której panna młoda pochodzi z innego regionu niż pan młody, sprawia, że kobieta jest w tej rodzinie traktowana z dystansem⁷⁴.

Badane Palestynki potwierdzały, że zmaganie się z tym problemem jest codziennością wielu kobiet zamieszkujących ten region. Inne aspekty tradycyjnego związku, które opisuje Manasra, dotyczące podziału ról domowych, przy jednoczesnej kontroli mężczyzny nad wszystkimi sferami życia, nawet związanymi z wychowaniem dzieci czy przygotowaniem posiłków⁷⁵, są o wiele rzadsze i w swoich badaniach nie spotkałam się z taką ingerencją mężczyzny w wewnętrzne sprawy domu. Są one traktowane jako domena kobiet, które mają tu moc decyzyjną, a zarazem ponoszą za nie odpowiedzialność. Dużą rolę w zmianie modelu relacji między płciami ma dynamicznie zmieniająca się sytuacja konfliktu izraelsko-palestyńskiego. Zwłaszcza w okresach powstań mężczyźni są dużo bardziej skupieni na działalności politycznej, często są nieobecni z powodu aresztowań lub ukrywania się przed reżimem, a jeśli pozostają w domu, w poczuciu przegranej, z powodu braku możliwości znalezienia pracy zmagają się z osobistymi problemami (a także nałogami), które uniemożliwiają im sprawowanie kontroli nad życiem domowym.

Według Islah Jad na zmianę wzorca palestyńskiej rodziny miała również wpływ intifada (a z obecnej perspektywy dwie intifady), która wymusiła na Palestyńczykach podejmowanie innych niż tradycyjne działań na polu ekonomicznym oraz rodzinnym⁷⁶. Pierwsza intifada wpłynęła na tworzenie się mniejszych struktur rodzinnych ze względu na konieczność częstego przenoszenia się w poszukiwaniu pracy w różne regiony, a nawet poza granice kraju.

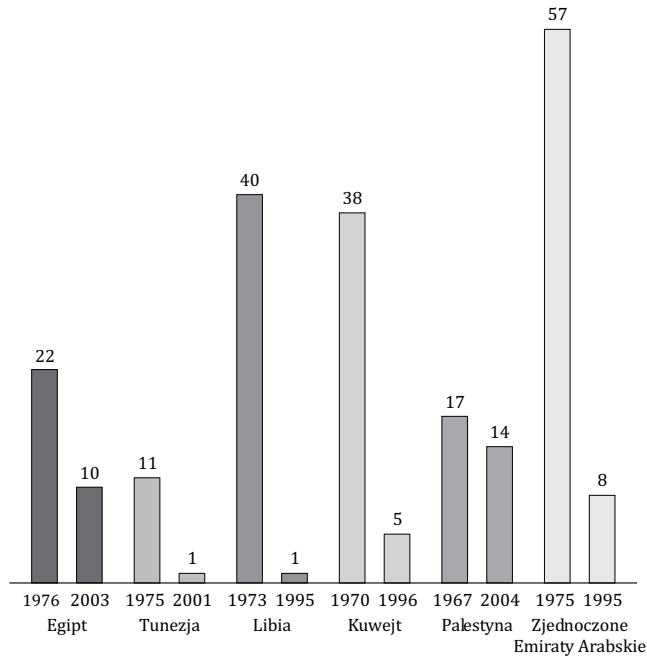
Młodzi Palestyńczycy (w latach 70.) nie mogli już liczyć na tradycyjne źródła zarobku, dlatego zaczęli pokładać nadzieje w edukacji i zdobyciu kwalifikacji do wykonywania zawodów, które mogą dać utrzymanie rodzinie. Powstanie koedukacyjnych uniwersytetów sprzyjało kształtowaniu się nowej roli kobiet, które zaczęły zdobywać wykształcenie i podejmować pracę zawodową, gdyż każda osoba, bez względu na płeć, mogła wówczas stanowić źródło dochodu rodziny. Druga intifada, w przekonaniu rozmówczyń, które były rezydentkami Jerozolimy lub mieszkankami Ramallah i Betlejem, jedynie wzmocniła te procesy. Dla większości matek zapewnienie możliwości kształcenia się dzieciom jest dziś głównym zadaniem życiowym. Również

⁷⁴ N. Manasra, *Palestinian Women: Between Tradition...*, s. 12.

⁷⁵ Ibidem, s. 16.

⁷⁶ I. Jad, *Pattern of relations within the Palestinian family during the Intifada*, tłum. M. Abu Hassabo, w: S. Sabbagh, *Palestinian women of Gaza and the West Bank*, Indiana University Press, Bloomington 1998, s. 56.

Wykres 1. Odsetek 15–19-letnich mężatek w wybranych krajach arabskich



Źródło: H. Rashad, M. Osman, F. Roudi-Fahimi, *Marriage in the Arab world*, *Population Reference Bureau*, 2005, http://www.prb.org/pdf05/marriageinarabworld_eng.pdf [23.10.2012], s. 1, dane dotyczące Palestyny zebrano na terytorium wschodniej Jerozolimy, Zachodniego Brzegu i w Strefie Gazy.

większość młodych dziewcząt poważnie traktuje wykształcenie. W przypadku studentek, które były moimi respondentkami, edukacja stanowiła powód opóźnienia zawarcia małżeństwa. Tylko jedna z nich była już zamężna. Wciąż jednak wiele młodych dziewcząt z terenów wiejskich oraz zamieszkujących mniejsze miasta nie ma szans na zdobycie wyższego wykształcenia z powodu wcześniej zawartego małżeństwa. Zwiększenie szans edukacyjnych dotyczy więc tylko ograniczonej grupy dziewcząt. Gorzej sytuowane rodziny z obszarów wiejskich i podmiejskich nie inwestują w edukację dziewcząt, ale raczej przyśpieszają moment wydania ich za mąż. Co ciekawe, Palestyna, która w 1967 r. była krajem o bardzo niskim odsetku wczesnych małżeństw w porównaniu z innymi krajami regionu, dziś stanowi obszar o jednym z najwyższych współczynników małżeństw kobiet przed 19. rokiem życia. Pomimo zmian w podejściu do edukacji oraz priorytetów dotyczących wychowania w wielu miejskich rodzinach palestyńskich, dane dotyczące małżeństw zawieranych przez nastolatki dowodzą, że Palestyna stała się w XXI wieku liderem w kultywowaniu tradycji wczesnych małżeństw.

Autorzy raportu dostrzegają jednak ogromne różnice w sytuacji Strefy Gazy oraz Zachodniego Brzegu i Jerozolimy. Na pierwszym obszarze istnieje tendencja do zawierania małżeństw z młodymi dziewczętami, natomiast na obszarze badanym przez mnie takie zjawiska są dużo rzadsze. Autorzy raportu zwracają też uwagę na porównywalną liczbę kobiet z Zachodniego Brzegu bardzo wcześnie wychodzących za mąż oraz tych, które pozostają niezamężne (w wieku 35–39 lat). Polityka wewnętrzna, jak i regulacje państw ościennych dotyczące Palestyńczyków mogą mieć duży wpływ na taki stan rzeczy. Wiele Palestynek zamieszkujących Zachodni Brzeg ma jordański paszport, nie mogą więc poślubić mężczyzny z palestyńskim obywatelstwem. Wydaje się jednak, że jest to tylko jeden z czynników wpływających na występowanie tego zjawiska. O innych rozbieżnościach w tych dwóch regionach mogą decydować zwiększone możliwości emigracji czy kontaktu z zagranicznymi turystami wśród kobiet zamieszkujących Jerozolimę i Zachodni Brzeg, inna struktura zatrudnienia kobiet, rozwój koedukacyjnego systemu edukacji wyższej na tych terenach.

Kobiety mieszkające w miastach, które zdobyły specjalistyczne wykształcenie i mogą same się utrzymać, mają większe możliwości prowadzenia niezależnego życia, choć nie wszystkie osoby z ich środowiska akceptują ich wybór. Sytuacja prawna obu regionów odzwierciedla różnice w wieku kobiet odpowiednim do zawarcia małżeństwa. Prawo egipskie, które obowiązuje w Strefie Gazy, zezwala na małżeństwo kobiet w 16. roku życia, natomiast prawo obowiązujące na Zachodnim Brzegu określa cezurę 18 lat (możliwe jest jednak małżeństwo młodszej kobiety, gdy zgodę na nie wyrazi jej ojciec lub inny bliski krewny płci męskiej)⁷⁷.

4.3. Relacja honorowa a zależności strukturalne

Nie w każdym przypadku wzorzec relacji honorowej, który określiłam jako patriarchalny (zgodnie z przyjętym rozumieniem asymetrii zależności, determinującej sytuację kobiet oraz grup mniejszościowych), jest traktowany przez respondentki jako źródło opresji. Duży wpływ na odczytywanie relacji z braćmi, ojcem czy mężem ma pozycja klasowa i materialna oraz normy każdego klanu.

Uwarunkowana kulturowo więź bratersko-siostrzana w okresach kryzysów związanych z sytuacją okupacyjną stanowiła źródło wsparcia dla obu stron, a czasem nawet wraz z osłabieniem pozycji mężczyzny przez władze okupacyjne wzmacniała pozycję kobiety (siostry). Taki przypadek opisała

⁷⁷ A. Staviridis, *The problem of early marriages in Palestine*, „Palestine Report” 11 (17)/2004, <http://www.palestinereport.ps/article.php?article=543> [23.10.2012].

jedna z badanych kobiet, dla której aresztowanie ukochanego brata stało się ambiwalentnym źródłem sprawczości. Informatorka mówiła:

Palestyńska kobieta jest bardzo silna. Wiesz, kiedy mój brat był w więzieniu, próbowałam być kobietą i mężczyzną w jednym. Kiedy jedziesz odwiedzić mężczyznę w więzieniu, musisz wyjechać o trzeciej rano i do ósmej wieczorem musisz czekać, by zobaczyć go przez 10 minut. [...] To był dla mnie bardzo trudny czas, stałam się uzależniona od leków, od tramadonu, rzuciłam pracę, nie spałam, ale tabletki pozwalały mi nie myśleć. Mój brat jest dla mnie kimś bardzo ważnym, jest moim przyjacielem, jest moim życiem... Kobieta musi być taka silna. Wszyscy płakali, ale nie mogliśmy się nawet uścisnąć. Zakazali mu rozmów z nami, nakazali za to rzeczy, których prawo nie pozwala robić. Grozili mu, że zamkną jego siostrę czy żonę, kazali mu mówić to, co sami chcieli, by mówił (R6).

Siła, gotowość do sprostania wyzwaniom i walka nie są zachowaniami typowo kobiecymi w kulturze arabskiej. W sytuacji pokoju byłyby one korygowane i zmieniane w łagodność, pokorę, uległość wobec mężczyzny, którego zadaniem jest utrzymanie rodziny oraz ochrona siostry i żony. W czasie okupacji układ ról się czasem zmienia i to kobiety muszą sprostać zadaniom, które przekraczają kulturowe normy kobiecego zachowania. Słowa „musiałam być kobietą i mężczyzną w jednym” świadczą o tym, że respondentka zdawała sobie sprawę z tego, jakie role są przypisane kobiecie i mężczyźnie, a także z tego, że w takiej sytuacji musi połączyć w sobie (kulturowo określoną) kobiecą łagodność, uległość i cierpliwość z męską walecznością, skłonnością do ryzyka, a nawet brutalnością. W czasie uwięzienia brata to siostra zaczęła sprawować rolę opiekunczą (choć nie kontrolną). Jednocześnie ich relacja rodzinna była wykorzystywana przez okupanta, który wiedząc o związku bratersko-siostrzanym, groził uwięzieniem siostry (nad którą opieka jest jednym z najważniejszych obowiązków brata) w celu wymuszenia zeznań. Nadera Shalhoub-Kevorkian pokazuje, że izraelska okupacja wielokrotnie wykorzystywała ideę honoru do swoich celów. Kobieta, której tradycyjna pozycja jest jeszcze bardziej osłabiana i ograniczana do przestrzeni domowej, traci możliwość sprawstwa i jest przedstawiana jedynie jako przedmiot zbrojnej, politycznej i seksualnej przemocy, w której realnym wrogiem lub partnerem negocjacji są wyłącznie mężczyźni⁷⁸. Według Shalhoub-Kevorkian okupantom zależało na tworzeniu sytuacji, które wzbudzałyby lęk Palestynek przed aktywnością i rozwiązłym zachowaniem kojarzonym z kobietami zachodnimi. Obecnie jednak coraz trudniej jest obu systemom (zarówno okupacyjnemu, jak i patriarchalnemu) utrzymać tę wizję ze względu na coraz większą świadomość kobiet oraz ich emancypację.

⁷⁸ N. Shalhoub-Kevorkian, *Researching women victimization...*, ss. 160–161.

Odwołując się do przykładu siostry, która w dramatycznym dla całej rodziny momencie (uwieżenia brata) przełamała schemat narzucany zarówno przez politycznego (i zbrojnego) przeciwnika (czy wroga), jak i przez wewnętrzny system, można stwierdzić, że krytyczna sytuacja stała się dla niej inspiracją do życiowej zmiany, choć oczywiście nie rozwiązała problemu patriarchalnego systemu zależności.

Ambiwalentny jest charakter mocy, uzyskiwanej w niezwykle trudnych sytuacjach, które pozwalają kobietom przełamywać ograniczenia kulturowe. Respondentka nie została „obdarowana” tą siłą i sprawczością, ale raczej zmuszona do takiej postawy (nietykowej dla jej wcześniejszego życia). Stało się to jednak źródłem jej dumy, bowiem wartością najważniejszą okazała się dla niej moc przeżycia, którą wykazała się w tamtym czasie; choć musiała też zapłacić za to wysoką cenę, jaką była depresja, myśli samobójcze, uzależnienie od leków, tymczasowe porzucenie pracy zarobkowej, obniżenie jakości życia. Przewyciężenie tej trudnej sytuacji zaważyło także na jej relacji z bratem, dla którego jej postawa była wówczas największym źródłem życiowej dumy.

Bliski związek pomiędzy respondentką a jej bratem daje jej możliwość utrzymania swej pozycji społecznej, mimo że jest ona osobą niezamężną. Brat respondentki nie miał jej za złe tego, że zdecydowała się na inny niż standardowy w tej społeczności styl życia. W przypadku innych kobiet będących w podobnej sytuacji status niezamężnej kobiety był raczej przedmiotem konfliktu z braćmi. W rodzinie informatorki relacja honorowa była związana z szacunkiem wobec kobiet, o czym świadczy także to, że brat nie sprzeciwia się nienoszeniu przez nią okrycia głowy, kobieta miała okazję odbyć edukację za granicą i obecnie prowadzi własny sklep. W tej rodzinie ważna też była rola matki, natomiast pominięta zupełnie postać ojca⁷⁹. Respondentka powiedziała:

Mój brat jest też dumny z naszej silnej mamy. [...] Ja chciałam się zabić, gdy mój brat był w więzieniu, ale to jest zabronione w naszej religii, nie wolno zabijać siebie, nikogo nie wolno zabijać. Jeśli ktoś ci mówi coś innego, to to nieprawda. To jest wielkie zło. Cieszę się, że moja mama mi wtedy pomogła, że mnie nie odrzuciła, że nie pomyślała, że jestem ćpunką, bo byłam wtedy uzależniona od leków. Ona mi pomogła, bo wiedziała, że to sytuacja, straszna sytuacja mnie do tego wszystkiego zmusiła (R6).

Wypowiedź ta ukazuje sposób rozumienia tradycji i prawa religijnego, obowiązujący w otoczeniu badanej kobiety. Życie ludzkie jest wysoko cenioną przez nią wartością, a zakaz odbierania życia uważany za kluczową normę islamu, a także wyróżnik islamu spośród innych religii. Jej słowa wska-

⁷⁹ Zapewne ze względu na jego wcześniejszą śmierć.

zują też na duże znaczenie pomocy udzielanej przez członków rodziny oraz siłę matki, która w trudnych chwilach stanowiła oparcie dla swej córki.

Fatma Kassem przywołuje podobne przypadki siły kobiecego głosu, który stanowi w niektórych rodzinach przeciwwagę dla męskiego dążenia do wypełnienia honorowych zobowiązań. Podaje przykład kobiety, która stanęła w obronie córki oskarżonej o cudzołóstwo i jej głos został wysłuchany, a dziewczyna pozostała przy życiu⁸⁰. Takie sytuacje pokazują, że „kultura honoru” nie stanowi monolitu i mimo jej patriarchalnego (strukturalnie) charakteru może także wyrażać szacunek dla kobiecej woli, kobiecego działania czy indywidualności.

Zwiększająca się liczba honorowych zabójstw przeczy niestety przekonaniom obecnym w rodzinie respondentki i dowodzi, że struktura społeczna, do której odwołuje się większość kobiet, wyżej stawia męską dumę niż wartość ludzkiego życia. Honorowe zabójstwa są traktowane w specjalny sposób przez prawo cywilne na terytorium Palestyny. W Izraelu nie ma zaś żadnego zapisu prawnego, pozwalającego na specjalne traktowanie zabójców, których motywacją była obrona honoru rodziny – jak pisze zajmująca się tym tematem Aida Touma-Silman. Opinia Sądu Najwyższego, wydana w 1995 r., może być dowodem wykładni prawa, według której nie ma żadnego usprawiedliwienia dla tego typu przemocy⁸¹. Jednak praktyka sądowa, opieszałość policji, a także silna motywacja lokalnej wspólnoty do zachowania w tajemnicy szczegółów zabójstwa (po groźbą wykluczenia ze wspólnoty) sprawia, że zabójca najczęściej pozostaje bezkarny. Na Zachodnim Brzegu Jordanu w sprawach dotyczących honorowych zabójstw stosuje się art. 340 jordańskiego kodeksu karnego, który mówi, że w przypadku zabicia lub zranienia żony, siostry bądź córki, w przypadku udowodnienia jej zdrady czy przedmałżeńskiego seksu sprawca zabójstwa jest traktowany w inny sposób niż sprawca innego rodzaju zabójstwa⁸². Dyskusyjna jest możliwość udowodnienia kobiecie tego typu wykroczenia, zaś Abeer Hashayka odwołuje się do

⁸⁰ F. Kassem, *Palestinian women...*, ss. 20–24.

⁸¹ A. Touma-Silman, *Culture, national minority and the state. Working against the „crime of family honour” within the Palestinian community in Israel*, w: L. Welchmann, S. Hossain (red.), *Honour. Crimes, paradigms...*, s. 191.

⁸² R. Saqr, *Honour Killings in the Palestinian Territories: Tradition, not Islam*, „Near East Quarterly”, <http://www.neareastquarterly.com/index.php/2010/12/02/honour-killings-in-the-palestinian-territories-tradition-not-islam/> [16.10.2012]. Spotkałam się z dwojaką interpretacją tego przepisu, wykazującą, że taki zabójca jest całkowicie zwolniony z odpowiedzialności karnej, o której mówi wskazany artykuł, bądź kara jest łagodniejsza ze względu na usprawiedliwienie, jakim jest honor. Taką wykładnię podaje m.in. Katja Loupa, autorka pracy poświęconej honorowym zabójstwom w krajach arabskich. K. Loupa, *Honour Killing as Human Rights Violation*, <http://web.abo.fi/institut/imr/norfa/Katja%20Luopa%20honour%20killings.pdf> [17.10.2012].

raportów wykazujących, że w 32 przypadkach tego typu zabójstw na terytorium Zachodniego Brzegu i Strefy Gazy w latach 2004–2006 nie znaleziono dostatecznych prawnych i medycznych dowodów popełnienia wskazanego czynu, a mimo to kobiety zostały pozbawione życia⁸³. Idea zabójstwa honorowego jest bowiem związana z hańbą, jaka spada na rodzinę, gdy ktoś rzuci podejrzenie lub plotkuje na temat domniemanego przewinienia kobiety. W praktyce dopóki hańba związana z nieobyčajnością kobiety płami honor rodziny, dopóty – w świetle zasad honoru – wspólnota domaga się pogrzebania hańby wraz z ciałem sprawczyni. Nadar Shalhoub-Kevorkian pisze o zakopaniu hańby, które dokonuje się wraz z unicestwieniem kobiety. Akt zabójstwa jest rozumiany dodatkowo jako wsparcie i ochrona dla całej społeczności sióstr, żon i matek, które zostały niejako skażone przez niedozwolone zachowanie jednej z nich i nie mogą być dalej narażane na jakikolwiek kontakt i rzekomą przemoc ze strony cudzołożnicy⁸⁴.

Zabójstwa w obronie męskiego honoru stanowią w oczywisty sposób pogwałcenie praw człowieka. Obecna w Palestynie struktura prawna, która nie penalizuje zabójstwa dokonanego w imię honoru, stanowi element systemu, który nie zapewnia kobietom ochrony, ale traktuje je jako obiekt podlegający męskiej władzy. Przemoc jest zatem legalizowana, a kobiety nie mają narzędzi do walki z patriarchalną strukturą. Według Hanny Roughth-Brooks, Salwy Duaibis i Soraidy Hussein podział Palestyny na trzy strefy okupacyjne z różniącymi się systemami prawnymi, brak ochrony zgwałconych dziewcząt, które najczęściej są wydawane za mąż za gwałcicieli oraz brak prawnych regulacji dotyczących kwestii domowej sprawiają, że palestyńskie kobiety nie zgłaszają na policji przypadków doświadczanej przemocy, uczą się cierpieć w milczeniu, nie licząc na ochronę ze strony instytucji państwowych⁸⁵. Dysproporcja między przemocą doświadczaną przez kobiety a tą, która jest zgłaszana na policji, sięga kilkudziesięciu procent. Zaledwie 1,2% wszystkich aktów przemocy jest rejestrowanych. Niejednokrotnie uzasadnieniem aktów przemocy domowej, podawanym przez same respondentki, jest sytuacja okupacyjna. Faktycznie jednak przemocy doświadczają także Palestynki, które zamieszkują (najbiedniejszą) strefę okupacyjną, będącą pod całkowitą kontrolą władz Autonomii Palestyńskiej⁸⁶.

⁸³ A. Hashayka, *Amending Palestine's Laws for Honor Killings*, „Jurist-Dateline” 25/2012, <http://jurist.org/dateline/2012/06/abeer-hashayka-honor-killings.php> [16.10.2012].

⁸⁴ N. Shalhoub-Kevorkian, *Researching women victimization...*, ss. 168–169.

⁸⁵ H. Roughth-Brooks, S. Duaibis, S. Hussein, *Palestinian women, caught in the cross fire between occupation and patriarchy*, „Feminist Formations” 22 (3)/2010, s. 128.

⁸⁶ Ibidem, s. 129.

ROZDZIAŁ II

DOM – PRZESTRZEŃ BEZPIECZNA?

Mimo że kobiety palestyńskie odczuwają zagrożenie ze strony własnych rodzin, teren domostwa stanowi dla nich wyróżnioną, bezpieczną przystań. Badane kobiety, niezależnie od wieku, przynależności klasowej czy miejsca zamieszkania, wskazywały (także na zdjęciach) dom lub pokój w obrębie domu jako miejsce będące dla nich oazą spokoju i bezpieczeństwa. W pełni zrozumieć ten wybór i jego implikacje można dopiero, poznając uniwersum wartości palestyńskich kobiet. Zarówno ze względu na uwarunkowania kulturowe, jak i na zagrożenie zbrojne dom wydaje się być przestrzenią schronienia oraz miejscem ucieczki. Z wielu względów nie wszystkie kobiety mogą go jednak postrzegać w taki sposób. Dla wielu z nich staje się on ambiwalentnym znakiem, z jednej strony spokoju, odpoczynku, nadziei, z drugiej – lęku i poczucia zagrożenia. Przedstawię zatem, jak kształtuje się ten niejednoznaczny stosunek do jednej z najważniejszych dla palestyńskich kobiet przestrzeni – zarówno realnej, jak i symbolicznej.

Kobiety fotografujące swoje domy przedstawiały je nie tylko jako sfery bezpieczeństwa, ale także jako przedmiot dumy i miejsce odpoczynku. Dlatego najczęściej obiektem fotografowanym był pokój gościnny bądź pokój dzienny lub fragment mieszkania, w którym odpoczywają i przyjmują gości. Żadna spośród rozmówczyń nie wybrała kuchni jako miejsca identyfikowanego z domem, choć wiele z nich mówiło o tym, że „kuchnia to jest życie palestyńskiej kobiety” (R4). Według respondentek kobiety palestyńskie dużo pracują w domu, gotują i sprzątają, a często muszą też godzić te obowiązki z pracą zawodową. Nie chciały być jednak utożsamiane z obowiązkami domowymi. Wykonane przez cztery respondentki (R17, R8, R5, R30) zdjęcia ukazują, że reprezentacją domu jest dla nich część pokoju, w którym znajduje się fotel lub kanapa, miejsce domowego bezpieczeństwa, wolności i odpoczynku. Poprzez wybór kadru i odpowiednią aranżację przestrzeni respondentki stworzyły nie tylko wizerunek, ale i rzeczywisty obraz domowej przestrzeni jako miejsca odpoczynku. Christopher Harker dostrzega podobną strategię



R17



R8

wśród palestyńskich rodzin, które zajmują pewną domową przestrzeń (najczęściej na terenie, którego status prawny jest niepewny), a zarazem ją kreują (czy też reinterpretują jako przestrzeń tymczasową lub stałą, miejsce spotkań patriotycznych, pracy czy odpoczynku, miejsce dla rodziny nuklearnej lub rozszerzonej, w skład której mogą wchodzić różni aktorzy społeczni)¹.

¹ Ch. Harker, *On (not) forgetting families: Family spaces and spacings in Birzeit, Palestine. Environment and planning*, <http://dx.doi.org/10.1068/a4338>, s. 11 [12.11.2012].



R5



R30

Zamieszczone zdjęcia zostały wykonane przez kobiety o różnym statusie materialnym i różnej przynależności religijnej (pierwsze i czwarte przez chrześcijanki, drugie – przez religijną muzułmankę, trzecie – przez niereligijną muzułmankę). Pomimo dzielących je różnic, wszystkie chciały ukazać przestrzeń kojarzącą im się z relaksem, którą odnajdują niekiedy na bardzo małej powierzchni własnego mieszkania czy domu.

Pierwsze zdjęcie zostało zrobione w jedynym z pokoiów respondentki, który był w pełni umeblowany. Kobieta ta przez długi czas musiała spłacać długi związane z opłatami za meble i mieszkanie, ponieważ jej dom rodziny uległ eksplozji. Na zdjęciu nie pokazała jednak ani kawałka przestrzeni, który mógłby świadczyć o jej zmaganiach z codziennym życiem, w którym ze względu na konflikty polityczne i religijne doświadcza problemów finansowych. Chciała przedstawić miejsce ucieczki od tych problemów – przestrzeń pokoju (zarówno dosłownego, jak i symbolicznego), pozostawiając poza kadrem inne pomieszczenia niemal pustego mieszkania (częściowo w stanie surowym), które są znakiem jej doświadczeń i walki o przetrwanie.

Trzecie zdjęcie zostało zrobione w domu kobiety, która jest na wcześniejszej emeryturze. Jej status materialny jest dość wysoki, a ona sama jest intelektualistką i ma w domu wiele książek. Żyje przy tym bardzo niezależnie – mieszka samodzielnie, a jej dorosła córka ma pracę i rodzinę. Respondentka ma zatem rzeczywiście wiele czasu na odpoczynek. Jednak jej komfort życia jest okupiony koniecznością ciągłego sprzeciwiania się najbliższemu otoczeniu, które nie pochwała jej nonkonformistycznego, swobodnego i niezależnego stylu życia.

Drugie i czwarte zdjęcie odkrywają pewne elementy, które miały pozostać ukryte. Respondentki chciały ukazać przestrzenie odpoczynku, ale nie zdołały ukryć siatek z zakupami, które wystają zza foteli. Oznacza to, że dom dla Palestynek jest nie tylko i nie przede wszystkim przestrzenią relaksu. Kilka spośród respondentek dawało świadectwa swego ogromnego zmęczenia, które wynika z połączenia pracy domowej i zawodowej:

[...] pracuję codziennie 8 godzin od rana do 13.00, a moje dzieci budzą mnie często w nocy, więc jestem zmęczona (R31).

Moja siostra pracuje w szpitalu, wstaje codziennie o 6.00, musi zrobić śniadanie dla dzieci, ubrać je, wiezie je do szkoły o 7.00, pracuje do 16.00, a potem musi zrobić obiad, pomaga dzieciom, sprząta, mówi, że o 23.00 pada na łóżko i nie myśli już o niczym. Musi to robić, by zapewnić swoim dzieciom lepsze życie w przyszłości (R6).

Opowiadając o dumie z przestrzeni domowej i poczuciu spokoju, jakiego doświadczają w domu, kobiety nie chciały mówić o problemach wynikających z wypełniania roli matki i żony, wspominały jednak o tych doświadczeniach przy innych okazjach.

1. Między domem a przestrzenią miejską/wiejską

W języku arabskim słowo „ojczyzna” wiąże się etymologicznie z domem, co determinuje związki między rodziną, rodziną rozszerzoną a społecznością

narodową. Sita Ranchod-Nilsson i Mary Ann Tétreault, a także Fatma Kassem zwracają uwagę na typowe dla kultury arabskiej (choć nie tylko) połączenie wspólnego zamieszkiwania i budowania relacji w ramach gospodarstwa domowego z tworzeniem wspólnoty narodowej, postrzeganej jako rozszerzenie rodziny czy domu rodzinnego². Odwołując się do stworzonego przez Petera Taylora pojęcia nowoczesnej relacji narodu i domu, dwie pierwsze autorki rekonstruują ramę pojęciową tradycyjnego związku między państwem a gospodarstwem domowym³. Porównanie państwa i gospodarstwa domowego nawiązuje do systemu hierarchicznej, męskiej władzy, w której liderem i włodarzem rozległego gospodarstwa, kobiet, dzieci i ewentualnej służby jest pan domu, podobnie jak w kontekście państwowym to mężczyzna sprawuje władzę. Taylor opisuje jednak to zjawisko w perspektywie europejskiej, o czym trzeba pamiętać, przywołując tę konstrukcję pojęciową.

W kontekście analizowanej kultury należy także wspomnieć o kwestii honoru, która organizuje życie zarówno małej, jak i wielkiej społeczności, natomiast struktura zależności ekonomicznej, o której pisze Taylor, odgrywa mniejszą rolę. Trudno tu też zauważyć rozróżnienie na nowoczesną perspektywę gospodarstwa domowego i przednowoczesną strukturę domu. Dla społeczności palestyńskiej ważne jest przede wszystkim rozszerzenie idei domu na przestrzeń państwa lub narodu. Kluczowa rola mężczyzny w zarządzaniu tymi dwiema przestrzeniami wynika także z tradycji (rodzinnej, narodowej, kulturowej) i wpisanych w nią honorowych relacji, kształtujących stosunki między kobietami a mężczyznami. Opieka mężczyzny nad kobietą polega przede wszystkim na chronieniu jej przed niebezpieczeństwami zewnętrznego świata (a także – zgodnie z opisywaną koncepcją kobiecej seksualności – przed jej własną siłą, która mogłaby okazać się niebezpieczna w zetknięciu z zewnętrznym światem). W związku z tym to mężczyzna zajmuje się kontaktami z zewnętrznym światem, zaś kobieta może odnaleźć w przestrzeni domowej poczucie bezpieczeństwa i możliwość własnej ekspresji.

We własnym domu kobieta ma większą swobodę w doborze stroju. Istnieje bowiem wyraźna różnica między strojem domowym a tym zakładanym na zewnątrz. Podczas obserwacji i wywiadów dostrzegłam, że wszystkie kobiety, z którymi miałam kontakt, przebierały się po przyjeździe do domu w lżejszy strój oraz zdejmowały hidżab⁴. W obrębie domostwa kobieta ma bowiem pełną władzę nad swoim wyglądem.

² S. Ranchod-Nilsson, M. A. Tétreault, *Gender and Nationalism. Moving beyond fragmented conversations*, w: S. Ranchod-Nilsson, M. A. Tétreault, *Women, States and Nationalism. At Home in the Nation?*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2000; F. Kassem, *Palestinian women narrative histories and gendered memory*, Zed Books, Londyn 2011.

³ S. Ranchod-Nilsson, M. A. Tétreault, *Gender and Nationalism...*, s. 13.

⁴ Traktowały mnie bowiem jak domowniczkę. Tego typu strój nie powinien być ubierany przy obcych, lecz jako kobieta nie mogłam przyczynić się do splamienia przez nie honoru.

Mężczyzna decyduje o zewnętrznych formach aktywności kobiety, natomiast w obrębie domu to do niej należą decyzje związane z wychowywaniem dzieci czy wystrojem wnętrz. Kobiety zamężne czuły się szczególnie dumne z tego, w jaki sposób zorganizowały domową przestrzeń, jakie wybrały do niej meble i różnego rodzaju ozdoby.

Kobiety, które nie wyszły za mąż, mówiły natomiast, że nie mają własnego miejsca, które mogłyby urządzić według swego pomysłu. Dom ich rodziców nie jest przestrzenią, która daje im niezależność i poczucie sprawczości. Kulturowe normy nie pozwalają raczej niezamężnej kobiecie na samodzielne prowadzenie gospodarstwa domowego⁵. Jedna z moich respondentek, niezamężna kobieta z Jeruzolimy, marzyła o własnym domu, który byłby dla niej wyrazem jej wolności i niezależności:

Chciałabym mieszkać sama, ale nie mam tej wolności. Nie mogę mieszkać sama, w domu, który ja zaprojektuję, który urządzę po swojemu. Mieszkam w domu rodziców, mam swój pokój, ale cała reszta jest urządzona przez nich. Ja nie mam na to wpływu. Czuję się jak obca w tamtym domu (R9).

Dla kobiety tej brak własnego mieszkania lub chociażby miejsca, o którym mogłaby decydować, nie pozwala jej rozpocząć samodzielnego, niezależnego życia, które zapewniałoby jej nie tylko poczucie bezpieczeństwa, ale także spełnienia i sprawczości. Relacje kobiety z rodzicami są bardzo trudne, ponieważ nie spełniła ona oczekiwań, jakie w niej pokładano (dotyczących zamążpójścia), a także nie podziela konserwatywnego i religijnego światopoglądu swych rodziców. To kolejne powody poczucia obcości w domu, w którym odmiennosc poglądów przekłada się na mniejsze możliwości praktycznego działania.

Sytuacja respondentki, która nie wpisuje się w tradycyjny, zaprojektowany społecznie model życia, pokazuje, że sprawczość, jaką kobiety odczuwają dzięki kontroli nad życiem domowym, może być odbierana raczej jako wykluczenie przez te spośród nich, które nie wybrały takiego stylu życia. W dyskursie uznającym dom mężatki za obszar jej możliwego sprawstwa i aktywności nie bierze się pod uwagę głosu kobiet, które chciałyby w inny sposób określić przestrzeń swej aktywności, zarówno prywatnej, jak i publicznej (np. poza małżeństwem lub poza domem stworzonym dla męża i rodziny). Przypisanie kobiecie przestrzeni domowej jako pola sprawczości jest w pewnym sensie analogią (na poziomie formy), a zarazem odwrotnością (na poziomie treści) kontroli, opisywanej przez Carole Pateman, jakiej podlegają europejskie kobiety w okresie późnej nowoczesności, którym także wy-

⁵ Nie oznacza to, że nie zdarzają się takie przypadki, lecz większość kobiet stara się unikać posądzenia ich o nieskromne życie, dlatego mieszkają zwykle z rodziną pochodzenia lub z rodzeństwem.

znacza się pole sprawczości, kontrolując przy tym inne obszary. C. Pateman opisuje tę strukturę jako zmodyfikowaną formę patriarchy w kulturze nowoczesnego, liberalnego państwa i nazywa ją braterstwem. W patriarchy najważniejsza jest figura ojca (a na poziomie państwa – króla). W przeszłości struktura władzy miała charakter pionowy, hierarchiczny. Posiadający największą władzę mężczyzna dominował nad innymi mężczyznami i kobietami. Braterstwo polega zaś na daniu kobietom możliwości obejmowania stanowisk i kontroli w sferze publicznej, przy jednoczesnym sprawowaniu nad nimi kontroli w przestrzeni domowej⁶. Według Pateman przemiana tego wzorca dominacji jest związana z istnieniem dwóch przestrzeni – publicznej i prywatnej. W kulturze arabskiej dualizm ten także występuje, ale ma inne znaczenie. W kontekście relacji honorowej dom jest bowiem obszarem szczególnej troski mężczyzny – zapewnia on kobiecie bezpieczeństwo i pozwala jej (zazwyczaj) na wykreowanie tej przestrzeni. Taka struktura tworzy ponadto zależność kobiety od instytucji małżeństwa i określone rozumienie jej sprawstwa.

W przypadku przywołanej respondentki dom – postrzegany jako przestrzeń bezpieczna i zarazem w pełni zależna od kobiecej decyzyjności – należy jedynie do sfery niespełnionych pragnień. Nie oznacza to jednak, że kobieta ta nie podejmuje innych działań w celu zaspokojenia swojej potrzeby sprawstwa, ekspresji czy bezpieczeństwa. Miejszem, w którym czuje się bezpiecznie, jest miasto, gdzie ma szansę pracować, spotykać się z przyjaciółmi, a także kultywować lokalny patriotyzm. Jerozolima jest dla niej miejscem bezpiecznym – przestrzenią tradycji (respondentka podkreślała wagę długiej arabskiej historii tego miasta), a zarazem szansą realizacji własnych celów, związanych z niezależnością społeczną i ekonomiczną. Paradoksalnie jednak do niezależności finansowej tej kobiety przyczyniła się trudna sytuacja ekonomiczna jej rodziny – musiała ona podjąć pracę, ponieważ jej ojciec, podobnie jak wielu palestyńskich rezydentów Jerozolimy, jest osobą bezrobotną. Ten sytuacyjny przymus stał się swoistą luką w konserwatywnym systemie przekonań środowiska rodzinnego respondentki, a zarazem szansą na wyjście z obszaru domowego, kulturowo przypisanego kobiecie, w przestrzeń miasta.

Wśród moich respondentek, zarówno tych, które były mieszkankami terenów wiejskich, obozów dla uchodźców, jak i miast, nie spotkałam takich, które wskazywałyby na całkowitą bezsilność we własnych domach czy na pełną kontrolę sprawowaną przez mężczyzn, nawet nad przestrzenią domową. Jednak w literaturze przedmiotu można odnaleźć świadectwa kobiet mających tego rodzaju odczucia. Były to głównie kobiety, które – podobnie jak opisywana wyżej respondentka – nie dzieliły tradycyjnych poglądów,

⁶ C. Pateman, *The sexual contract*, Stanford University Press, Stanford 1988, s. 3.

panujących w ich rodzinach pochodzenia czy miały odmienne poglądy od tych, które były wyrażane przez ich mężów. Informatorce te nie mogły jednak odnaleźć się w dającym kobiecie większe możliwości ekspresji środowisku miejskim, często bowiem pochodziły ze wsi, a ich sytuacja rodzinna i społeczna nie pozwalała im na opuszczenie tego miejsca. Cytowana przez Cheryl Rubenberg respondentka, 35-letnia niepraktykująca muzykanka, o wykształceniu podstawowym, mieszkająca na wsi na terytorium Zachodniego Brzegu, powiedziała:

*Kobiety mieszkające na wsi nie mają nawet podstawowych praw. Nie mają życia. Mężczyźni na wsi nigdy nie biorą pod uwagę kobiecego zdania. Kobiety nie wolno nawet siedzieć i rozmawiać ze swoimi mężami. One są tylko do tego, by produkować dzieci [...]*⁷.

Wypowiedź ta jest niewątpliwie wyrazem ogromnej frustracji i poczucia opresji rozmówczynie Ch. Rubenberg. Według słów badaczki tereny wiejskie zamieszkuje 35% populacji palestyńskich kobiet, przy czym część z nich jest pozbawiona strukturalnego wsparcia, cierpiąc z powodu przemocy i nieszanowania ich praw przez członków swoich rodzin czy mężczyzn, za których zostały wydane za mąż wbrew własnej woli. Przytoczona wypowiedź pokazuje, w jak dużym stopniu rozmówczynie jest świadoma swego uprzedmiotowienia i traktowania jej wyłącznie jako reproduktorki. Wiele moich rozmówczyń potwierdziło przekonanie, że w społecznym odbiorze ich główną wartością jest możliwość rodzenia dzieci. Niektóre kobiety wykorzystywały nawet macierzyństwo jako swoistą taktykę zwiększania swojej pozycji w środowisku rodzinnym. Jedna z respondentek jako argumentu w kłótniach rodzinnych dotyczących zmiany miejsca zamieszkania używała swoich synów. Była bowiem przekonana, że jej zdanie się nie liczy, ale kwestia zapewnienia dobrego środowiska rozwoju męskiego potomstwa musi zostać rozważona. Pozycja kobiety w rodzinie niewątpliwie wzrosła dzięki urodzeniu synów, czego nie zapewniłoby jej urodzenie córek (R16).

Kobieta ta jest przykładem osoby, która wykorzystuje tradycję, próbując odwrócić znaczenie swej roli genderowej. Zgodnie z koncepcją Judith Butler i Joan Scott role męskości i kobiecości są konstruowane na podstawie matryc kulturowych⁸. Nie uważają one, że sytuacja kulturowa całkowicie determinuje budowaną przez jednostkę tożsamość. Wskazują raczej, że kształtowanie tej identyfikacji odbywa się poprzez wykorzystanie elementów tradycji i przekształcenie ich dzięki własnej mocy sprawczej (*agency*). W książce *Bodies that Matter* Butler nawiązuje do przywołanej przez Michela Foucaulta koncepcji płci i seksualności jako regulatora relacji władzy,

⁷ Ch. Rubenberg, *Palestinian Women: Patriarchy and Resistance in the West Bank*, Lynne Rienner Publishers, Boulder – Londyn 2001, s. 1.

⁸ J. Butler, J. Scott, *Feminist theorise the political*, Routledge, Londyn 1992.

związanej z ideą biologicznie danej formy męskości lub kobiecości⁹. Normatywne przypisanie władzy i podległości określonej płci było analizowane w odniesieniu do kultury europejskiej, natomiast idea honoru i wynikające z niej konsekwencje, takie jak metody edukacji dziewcząt i odmienny typ zachowań w sytuacji narodzin dziecka płci męskiej i żeńskiej, wskazują na ściśle powiązanie kategorii płci (biologicznej, ang. *sex*) z pozycją władzy.

Według J. Butler perspektywa genderowa jest nienormatywnym konstruktem, nie tyle stanowiącym opozycję wobec płci biologicznej, ile umożliwiającym jej dynamizację w celu zmiany społecznych relacji. Przywoływana wcześniej respondentka, żona uchodźcy, korzystając z wychowania w bardziej liberalnym otoczeniu¹⁰, prowadzi swego rodzaju grę z tradycją. Jej sytuacja jest trudna, gdyż związała się ona z mężczyzną z bardzo tradycyjnego, zjednoczonego i hermetycznego środowiska obozu dla uchodźców. Zaczęła mieszkać na obszarze znajdującym się blisko jej rodzinnej wioski, w którym panują jednak zupełnie inne prawa. Życie tej społeczności wypełnia tęsknota za utraconą przestrzenią. Kobieta wychowana w innych warunkach nie pasuje do tego obrazu, nie kultuwyje legend dotyczących wsi pochodzenia mieszkańców obozu, nie zna ich, jest osobą obcą. Jediną jej szansą na emancypację jest wykorzystanie własnej roli społecznej (matki synów). Odwołując się do konserwatywnych przekonań na temat roli kobiety, matki oraz znaczenia synów w tradycji, używała ich w obronie własnej pozycji, komfortu i poczucia bezpieczeństwa, zdobywając negocjacyjną przewagę. Niestety, dla wielu innych kobiet taka gra emancypacyjna wykracza poza ich wyobrażenia. Kobiety te pozostają pod tak dużą presją społeczną lub rodzinną, przytłoczone codziennymi obowiązkami oraz służebną rolą wobec mężczyzny i jego rodziny, że brak im nawet fizycznych sił do walki o zmianę swojej pozycji w strukturze społecznej. Jedną z wydanych za mąż w wieku 15 lat dziewcząt, zamieszkującą wieś w okolicach Hebronu, tak opisuje to doświadczenie:

Myślałam, że jak wyjdę za mąż, będę miała wolność, będę miała dom, mój własny dom i własne przedmioty w tym domu, ale mój mąż, 20 lat starszy ode mnie, zmusił mnie do opuszczenia szkoły i służenia mu i jego rodzinie. Bałam się go, mieszkałam z nimi, więc nie miałam wyjścia¹¹.

⁹ J. Butler, *Bodies that Matter*, w: M. Fraser, M. Greco, *The Body. A Reader*, Routledge, Londyn 2005, ss. 62–65.

¹⁰ Respondentka była wychowana w mieście, a nie w obozie dla uchodźców, który jest miejscem ścisłej kontroli nad kultywowaniem narodowej tradycji i zwyczajów lokalnej społeczności. Podtrzymywanie tych tradycji ma na celu przygotowanie do powrotu do wsi, z których zostali wypędzeni mieszkańcy obozu bądź ich przodkowie.

¹¹ Cytat z wypowiedzi respondentki A. Stavirdis, *The problem of early marriages in Palestine*, „Palestine Report” t. 11, 17/2004, <http://www.palestinereport.ps/article.php?article=543> [23.10.2012].

Mając 35 lat, kobieta ta uważa, że jej marzenia dotyczące domu jako przestrzeni osobistej własności i niezależności się spełniły, ale nie z powodu jej działań, lecz dlatego, że wychowani przez nią synowie stanowią dla niej ochronę i swoistą przeciwwagę dla jej starzejącego się męża, który najwyraźniej musiał ustąpić pola młodszym mężczyznom. Oni zaś przejawiali ogromny respekt dla matki. Ponadto w kulturze palestyńskiej kobieta wraz z wiekiem jest otaczana większym szacunkiem, co także miało wpływ na poprawę jej statusu. Nie zmienia to jednak faktu, że przez 20 lat pozostawała ona bezsilna, nie mając żadnej możliwości zmiany swojej sytuacji. Nawet rozwód nie stanowiłby rozwiązania dla kobiety, która nie zdobyła wykształcenia, a pozbawiona opieki męża stanowiłaby ciężar dla swojej rodziny pochodzenia, a ponadto czułaby, że nie wypełniła swej roli społecznej, jaką jest, zwłaszcza w tradycyjnych środowiskach wiejskich, opieka nad domem męża i jego rodziny.

2. Dom – ojczyzna – ciało

George Bisharat, kalifornijski profesor prawa o palestyńskich korzeniach, będący komentatorem sytuacji prawnej i politycznej związanej z konfliktem palestyńsko-izraelskim, w książce pt. *Palestinian lawyers and Israeli rule: Law and disorder in the West Bank* pisze, że znajomość kontekstu symbolicznych relacji i zależności w obrębie wspólnoty rodzinnej czy klanowej jest kluczowa dla zrozumienia zbrodni honorowych oraz przestępstw dokonywanych w akcie zemsty. Ciało i dom nie są bowiem postrzegane wyłącznie jako dobra materialne, lecz stanowią istotne wartości wspólnot zamieszkujących Zachodni Brzeg Jordanu¹².

G. Bisharat stawia dom i ciało (w domyśle: kobiece ciało) w jednym szeregu, tak jakby te dwie kategorie były ze sobą ściśle związane. Dom, zwłaszcza dom rodzinny, odgrywa ważną rolę w podtrzymywaniu tradycji i ma ogromne znaczenie symboliczne, jest również miejscem schronienia kobiet oraz przestrzenią ich sprawczości, rozumianej także jako aktywność społeczna i polityczna.

Obecną w dyskursie sztuki, głównie w poezji palestyńskiej, oraz w mowie potocznej analogię między domostwem i ciałem kobiecym można odnieść do przedstawianej przez Julię Kristevę idei polityczności ciała¹³. Kri-

¹² G. Bisharat, *Palestinian lawyers and Israeli rule: Law and disorder in the West Bank*, University of Texas Press, Austin 1989; por. L. Welchmann, S. Hossain (red.), *Honour. Crimes, paradigms, and violence against women*, Zed Books, Londyn 2005, ss. 165–166.

¹³ J. Kristeva, *Revolution in Poetic Language*, tłum. M. Waller, Columbia University Press, Nowy Jork 1984; C. Sjöholm, *Kristeva and the political*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005, ss. 73–74; M. Margaroni, „The lost foundation” *Kristeva’s semiotic chora and its ambiguous legacy*, „Hypatia” 20 (1)/2005.

steva, nawiązując do psychoanalizy, wskazuje na chorobę – jeden z etapów rozwoju psychoseksualnego, w którym jednostka nie rozpoznaje własnych granic i jest nastawiona jedynie na odbieranie bodźców zmysłowych, a jej bycie w świecie odbywa się przez kontakt z powierzchnią ciała. Idea ta bazuje na wizji kobiety jako nieokiełznanej biologiczności, przeciwstawianej męskiej kulturze. Kristeva obala to przeciwstawienie przez ukazanie związku działalności jako formy kulturowej aktywności i doświadczenia ciała. Stwierdza ona, że dyskurs polityczny rozpoczyna się w doświadczeniu ciała i kształtowaniu relacji zależności, odwołujących się do perspektywy cierpienia i przyjemności cielesnej. Dom rodzinny jest tu ukazywany jako miejsce kluczowe z punktu widzenia zarówno pierwszych, jak i ostatnich¹⁴ doświadczeń ciała (w cyklu życiowym jednostki).

Lisa Taraki uważa gospodarstwo domowe za miejsce spotkań rodziny rozszerzonej, wymiany poglądów, relacji z emigrantami i uchodźcami. Jest ono także mikrojednostką ukazującą zmiany ekonomiczne, jakich doświadczają Palestyńczycy pod izraelską okupacją¹⁵. Prywatne i publiczne aspekty życia łączą się w przestrzeni domowej, dlatego w refleksji nad kobiecą aktywnością nie można pomijać tej przestrzeni, która w pewnych sytuacjach – jak pisze Meghan Cope – staje się obszarem działalności, której celem jest zmiana społeczna, obejmującej przekształcenia relacji władzy czy akty indywidualnego i zbiorowego oporu wobec dominacji¹⁶. M. Cope podaje trzy sposoby kreowania lub reinterpretowania przestrzeni przez kobiety: stworzenie nowych miejsc aktywności politycznej, aneksja istniejących obszarów oraz przewartościowanie codzienności i wykorzystanie jej do aktywności na polu społecznym i politycznym. Niejednokrotnie te trzy obszary są ze sobą powiązane.

Opisywane wcześniej kobiety haftujące tradycyjne wzory z jednej strony wykorzystują zastaną technikę i przestrzeń rodzinnego domu, z drugiej – przekształcają garaże i stodoły w magazyny ubiorów lub sklepy, tworząc pole działania ekonomicznego dla wielu okolicznych kobiet, które ma także ukryty wymiar patriotyczny.

Według Niny Ranchod-Nilsson i Ann Tétreault bliskość idei niepodległości i ochrony granic przestrzeni prywatnej jest szczególnie ważna w przy-

¹⁴ W kulturze zachodniej doświadczenia ostatniego etapu życia zostały zinstytucjonalizowane, natomiast w kulturze palestyńskiej oddaje się cześć starszym członkom społeczności i zapewnia im miejsce w domu, który jest miejscem całego cyklu życia nie tylko jednostki, ale także całej społeczności.

¹⁵ L. Taraki, *Introduction*, w: eadem, *Living Palestine: Family survival, resistance and mobility under the occupation*, Syracuse University Press, Syracuse NY 2006, ss. xv-xiii.

¹⁶ M. Cope, *Placing gender political acts*, w: L.A. Staeheli, E. Kofman, L.J. Peake (red.), *Mapping women making politics. Feminist perspectives on Political Geography*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2004, s. 71.

padku najbardziej narażonych na przemoc grup społecznych¹⁷. Oczywiście nie można uważać, że wszystkie Palestynki należą do takiej grupy. Stopień ich poczucia zagrożenia i dostrzegane przez nie źródła niebezpieczeństwa są różne w zależności od miejsca zamieszkania, klasy, przynależności religijnej i poglądów rodziny pochodzenia. Jednak mimo tych różnic większość kobiet wskazała swój dom jako miejsce szczególne, które jest dla nich lub chciałyby, by było przestrzenią bezpieczeństwa. To sygnał, że w tym kulturowym układzie ról, w którym przynależność genderowa jest wykorzystywana przez dyskursy różnych systemów władzy, ochrona granic posiadłości określa poczucie osobistego bezpieczeństwa kobiety. Podobne wnioski przedstawia Tamar Mayer, podając przykłady struktur militarystycznych, a także dyskursów państwowo-narodowych jako obszarów pogłębiania nierówności i dyskryminacji kobiet¹⁸. Kiedy instytucjonalne dyskursy ustalają wzorce ról kobiecych, dom staje się dla kobiet miejscem nie tylko fizycznego bezpieczeństwa, ale również reinterpretacji własnej roli społecznej, która wchodzi w zupełnie inne relacje z obowiązującymi dyskursami niż rola społecznie ukształtowanej męskości¹⁹.

Rosemary Sayigh pokazuje, jak niedoceniane często przez zachodnie dyskursy działania domowe mogą mieć wymiar ponadjednostkowy – społeczny i polityczny. Odpowiedzialność za domostwo jest bowiem – zarówno w ideologii władzy, jak i w świadectwach kobiet – połączona z odpowiedzialnością za ojczyznę²⁰. Cytowana przez R. Sayigh Samira Salah, palestyńska aktywistka działająca na emigracji w Libanie, ukazuje związek między ideami etycznymi (odwołującymi się po części do tradycyjnej roli kobiety w rodzinie) a ideami nacjonalistycznymi w zakorzenionym w tradycjach społecznych i religijnych palestyńskim ruchu feministycznym²¹. Jej stanowisko wyraża pozytywną interpretację honoru rodzinnego, który stanowi więź między życiem rodzinnym i społecznym:

Jeśli palestyńskie społeczeństwo utrzyma związek z podstawowymi wartościami, konstytuującymi nasz etos, zachowa jedność. Migracje i status uchodźcy zazwyczaj prowadzą do bezrobocia, kobiety szukają pracy gdziekolwiek. Jednak palestyńska rodzina zachowała swoją tradycję i mówię to z poczuciem dumy. Tam,

¹⁷ S. Ranchod-Nilsson, M. A. Tétreault, *Gender and Nationalism...*, ss. 14–15.

¹⁸ T. Mayer, *Embodied nationalism*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics...*, s. 155.

¹⁹ Oczywiście możliwości sprawstwa zależą także od działania innych dyskursów władzy.

²⁰ R. Sayigh, *Palestinian refugee stories of home and homelessness. Towards a new research agenda*, „Review of Women Studies” 4/2007, ss. 19–20.

²¹ Dookreśliłam ten ruch jako zakorzeniony w tradycjach społecznych i religijnych, gdyż takie jest stanowisko znacznej części palestyńskich kobiet (działaczek), które podkreślają podwójne zaangażowanie ruchu kobiet, walczącego zarazem o prawa kobiet oraz o niepodległość Palestyny i utrzymanie dziedzictwa przodków.

gdzie jest promiskuityzm i moralny upadek, wartości etyczne znikają. Każda rodzina myśli tylko o sobie, każda jednostka w rodzinie myśli o sobie, oddalamy się od siebie, wprowadzamy dystans. Kiedy nie dbam o moją siostrę czy matkę, nie dbam o moją ojczyznę²².

Autorka wypowiedzi ukazuje połączenie troski o kobiety w rodzinie z troską o ojczyznę (też postrzeganą jako kobieta). Bliskie więzi, które dla części moich respondentek miały charakter opresyjny, przez tę działaczkę były wartościowane pozytywnie. Widzi ona ich rolę w budowaniu wspólnotowości, która swą jedność wywodzi z jedności rodzinnej. Ojczyzna jest zaś rozumiana jako rozszerzona rodzina, która utrzymuje jedność i wspiera się mimo trudności politycznych i ekonomicznych. Podstawą takiego postrzegania społeczności jest wizja jedności pojmowanej nie tylko jako podzielenie tych samych przekonań, ale także jako praktykowanie zasad moralności seksualnej. Autorka cytowanej wypowiedzi nawiązała do związku między promiskuityzmem a egoizmem. Utrzymanie etyki narodowej zależy według niej od wstrzemięźliwości seksualnej. Ciało (głównie kobiece) staje się zatem znakiem patriotyzmu. Przekonania respondentki Sayigh są wyrażane w języku etyki i bliskie analizie mechanizmów biopolitycznych dokonanej przez Michela Foucaulta²³. W latach 70. XX wieku stworzył on termin „biopolityka” na określenie systemu sprawowania władzy (biowładzy) nad jednostkami i grupami, z naciskiem na ich materialną (cielesną) kondycję i biologiczne (fizyczne) uwarunkowania. Te ostatnie są partykularnie używane przez dyskursy podporządkowania i władzy. Foucault odsłania ich przemoc, która polega na wykorzystaniu mechanizmów społecznych, ekonomicznych i psychologicznych do reinterpretacji znaczenia biologicznej podstawy bytu człowieka i wykluczenia pewnych jednostek i grup społecznych.

Helena Lindholm Schulz i Juliane Hammer, rozmawiające z Palestyńczykami w diasporze, cytują wypowiedzi osób, dla których związek między ojczyzną (ziemią) a ciałem jest oczywisty, bo wynikający z urodzenia, więzi pokoleniowych, korzeni. Przedstawiciel drugiego pokolenia emigrantów (urodzony w USA) stwierdził, że Palestyna to miejsce, w którym może odychać, ponieważ tam są jego korzenie i przynależy do tej ziemi. Inny emigrant, który od kilkudziesięciu lat mieszka w Szwecji (ale urodził się w Palestynie) powiedział, że choć należy do społeczeństwa szwedzkiego, to nie jest ono w nim ucieleśnione (*incorporated*), nie stanowi ono części niego samego (jak część ciała). W metaforze użytej przez tych rozmówców kraj urodze-

²² Jest to fragment wywiadu, jaki R. Sayigh przeprowadziła z Samirą Salah w marcu 1992 r. w Beirucie. R. Sayigh, *Gender, sexuality and class in national narrations: Palestinian camp women tell their lives*, „Frontiers. A Journal of Women Studies” 19 (2)/1998, s. 169.

²³ M. Foucault, *Narodziny biopolityki. Wykłady z Collège de France, 1978/79*, tłum. M. Herer, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2011.

nia staje się rodzicielką nie tylko pojedynczych jednostek, ale i całych klanów²⁴. Z podobnymi wypowiedziami spotkałam się w czasie moich badań.

Rozmowa z dwiema respondentkami: matką i córką wykazały, jak odmienny jest ich stosunek do czasu emigracji. Palestyńska rozmówczyni, która w późnym wieku wyszła za mąż za Palestyńczyka przebywającego w Kuwejcie i tam urodziła swoje dzieci, po wybuchu wojny w Kuwejcie powróciła na Zachodni Brzeg. Choć kobieta spędziła tam wiele lat, a jej córka tylko kilka, matka w ogóle nie odczuwała więzi z tamtym miejscem i z radością wróciła do kraju, który zawsze uważała za własny, ten, do którego przynależała, z którym była związana cielesnymi więzami. Jej córka natomiast postrzegала Palestynę jako własny kraj (bycie Palestynką było największym powodem jej dumy), a jednocześnie miała specjalny stosunek do kraju swego urodzenia. Odwołanie się do zależności między jednostką a ziemią (miejscem urodzenia i wychowania) pokazuje, że kobiety te różnią się nie tylko pokoleniowo, ale mają też odmienne doświadczenia emigracyjne. Obie doświadczyły uchodźstwa, lecz dla przedstawicielki drugiego pokolenia powrót do kraju był wkroczeniem w zupełnie nową przestrzeń, nieznaną jej z dzieciństwa. Przebywając w kraju swoich przodków, nie do końca odczuwa przynależność do miejsca i społeczności, gdyż tęskni również za Kuwejtem, w którym spędziła pierwsze lata swojego życia. Młoda kobieta musi zatem samotnie zmagać się z podwójną przynależnością swego ciała do dwóch różnych przestrzeni.

Opisywaną sytuację można rozważać w świetle analizowanego przez Mary N. Layoun zjawiska sprzężenia identyfikacji związanych z miejscem, przestrzenią wychowania, kontekstem doświadczenia cielesnego z identyfikacją narodową. Autorka pisze, że w czasie kryzysu politycznego czy zbrojnego informatorzy w zdecydowany sposób określają swą przynależność narodową, choć jest ona często konstruowana z dnia na dzień przez lokalną społeczność, bez wspólnego porozumienia (wobec anarchii politycznej, problemów z jasnym wyznaczeniem granic w sytuacji konfliktu, diasporycznością). Kształtowana w ten sposób identyfikacja odwołuje się nie tylko do narodu, ale także do lokalności, przestrzeni obecnego przebywania, relacji między członkami społeczności²⁵.

Zależność między ciałem a ojczyzną silnie uwidacznia się w wypowiedziach opisujących sytuacje bezpośredniej przemocy, zagrożenia niepodległości kraju, brutalnego i nieuprawnionego przekroczenia granic czyjegoś terytorium. Jedna z rozmówczyń Penny Johnson, opisując zajęcie Nablusu

²⁴ H. Lindholm Schulz, J. Hammer, *The Palestinian diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2003, ss. 191–192.

²⁵ M. N. Layoun, *Wedded to the land? Gender, boundaries and nationalism in crisis*, Duke University Press, Durham – Londyn 2001, s. 138.

przez wojska izraelskie, mówiła, że widok białych flag w oknach zarekwirowanych domostw i pojazdów pancernych przejeżdżających przez jej ulicę sprawiał, że „czuła się jakby [Izraelczycy] przejeżdżali po jej ciele” i było jej tak źle, że chciała popełnić samobójstwo, skacząc z okna własnego domu²⁶.

Zdaniem Fatmy Kassem retoryka dotycząca przemocy wobec ziemi oraz retoryka odnosząca się do gwałtów czy seksualnej przemocy wobec kobiet są bardzo zbliżone. Autorka książki opartej na rozmowach ze starszymi kobietami pisze, że terminy używane do określenia penetracji czy „brania” sobie ziemi palestyńskiej przez izraelskich żołnierzy to te same zwroty, których używa się w kontekście seksualnym²⁷.

Jednak stosowanie tej retoryki przez kobiety, które strzegą tajemnicy przemocy seksualnej (ani moje rozmówczynie, ani rozmówczynie Fatmy Kassem nie zgodziły się na bezpośrednie rozmowy na ten temat), pokazuje z jednej strony możliwości kobiecej ekspresji tematów tabu, z drugiej – ideologiczne wykorzystanie kobiecego ciała w dyskursach politycznych. Zatem po raz kolejny, tym razem symbolicznie, dyskursy władzy odbierają kobietom głos, ideologizując ich własne ciała.

Jak piszą Julia Peteet i Simona Sharoni, w okresie pierwszej intifady w oficjalnych relacjach (zawartych w prasie, ulotkach czy dyskursie rządowym) nieustannie posługiwano się wizerunkiem kobiet. Każda ze stron konfliktu ukazywała je w pozycji ofiar – jako opuszczone matki i córki, które są tak bezbronne jak kraj ojczysty²⁸, przedstawiając przy tym „swoje kobiety” tracące dzieci i odwołując się do obrazów Zagłady. J. Peteet podaje, że jeden z tekstów (z 20 listopada 1988 r., zamieszczony na ulotce niepodległościowej) nawoływał do walki o nadzieję dla matek, których synowie zamknięci są w nazistowskich obozach koncentracyjnych²⁹. W oficjalnym dyskursie izraelskim kobiety są nie tylko ofiarami, których bronią mężni żołnierze, ale mają także zadania na polu walki, mogą być nawet potencjalnymi zdrajczykami. Izraelski minister zdrowia Haim Sadan w latach 70. zaproponował, by każdej z kobiet rozważających możliwość aborcji pokazywać film sugerujący, że akt zabicia dziecka w jej łonie jest równoznaczny z morderstwem dokonany na żydowskich dzieciach w obozach koncentracyjnych³⁰.

²⁶ P. Johnson, *Palestinian single women: Agency, choice, responsibility*, „Review of Women's Studies” 4/2007, s. 57.

²⁷ F. Kassem, *Palestinian women...*, ss. 96–97.

²⁸ J. Peteet, *Mothering in the danger zone*, w: Th. Saliba, C. Allen, J. A. Howard (red.), *Gender, politics and Islam*, The University of Chicago Press, Chicago – Londyn 2002, ss. 150–153; S. Sharoni, *Homefront as battlefield. Gender, military occupation and violence against women*, w: T. Mayer (red.), *Women and the Israeli occupation*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1994, ss. 127–130.

²⁹ J. Peteet, *Mothering in the danger zone*, s. 151.

³⁰ S. Sharoni, *Homefront as battlefield...*, s. 129.

Ideologiczne wykorzystanie wizerunku kobiecego ciała jako swego rodzaju frontu wojennego nie było akceptowane przez respondentki, które brały udział w projekcie. W swych wypowiedziach posługiwały się one najczęściej pojedynczymi symbolami, wyrażającymi związek między granicą ciała a granicą przestrzeni prywatnej (gospodarstwa domowego). Ponadto mówiły o swoich doświadczeniach, ukazując ciało nie jako przedstawiany obiekt, ale jako intensywnie doświadczający i doświadczany podmiot, co było formą odzyskiwania głosu przez palestyńskie kobiety.

W wypowiedziach moich respondentek, które opisywały zniszczenie swych posiadłości przez izraelskie wojsko, powtarzał się motyw wysadzenia drzwi i brutalnego wejścia wojska na obszar prywatny. Nawet gdy kobiety nie chciały szczegółowo przedstawiać tego wydarzenia (R17), wypowiadały podobne zdania (R6, R20) o eksplozji i wtargnięciu do domu w celu jego penetracji. Drzwi stawały się znakiem przekroczenia granicy, która dla tych kobiet była równie istotna co nieprzekraczalna granica ludzkiego ciała.

Rozumienie drzwi jako granicy własnej posiadłości, materialnego przedmiotu ochrony dóbr, które należą do jednostki, rodzi skojarzenie z liberalnym podejściem do tej kwestii, znanym z kultury zachodniej. Doris Wastl-Walter i Lynn A. Staeheli piszą, że wyodrębnienie sfery prywatnej oznacza zarazem wykluczenie tych, którzy do niej nie należą i nie mogą korzystać ze zgromadzonych w niej dóbr³¹.

Tego rodzaju wyodrębnienie dwóch przestrzeni (prywatnej i wspólnotowej) jest także częścią palestyńskiej kultury, ale granice między tymi obszarami są bardziej płynne. Domostwo nie jest postrzegane jako obszar prywatności³², gdyż należy do klanu (rodziny rozszerzonej), a nie do jednostki.

W kontekście struktury rodzinnej przestrzeń ta stanowi tradycyjny obszar budowania tożsamości, ale także aktywności społecznej. Termin *dar*, który odnosi się zarówno do domu, jak i do ziemi, a także dziedzictwa kulturowego (rodowodu), oznacza obowiązek kobiety, która wstępuje w związek małżeński, by od tej chwili dbać nie tylko o prowadzenie domu, ale i być strażniczką jego dziedzictwa symbolicznego³³. Dawniej słowo to odnosiło się do szeroko rozumianej wspólnoty, której częścią byli np. wszyscy wy-

³¹ D. Wastl-Walter, L. A. Staeheli, *Territory, Territoriality and boundaries*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics...*, s. 148.

³² Choć rozróżnienie na indywidualistyczną kulturę zachodnią i kolektywistyczną kulturę arabską jest uproszczeniem, niepotwierdzonym przez szersze studia nad współczesną kulturą badanego obszaru. W wielu miejscach pracy podkreślam, że kobiety, które były moimi respondentkami, wyrażały nie tylko potrzebę przynależności do wspólnoty, ale także indywidualne pragnienia. Można jednak mówić o większym niż w kulturze europejskiej czy amerykańskiej nacisku na tworzenie grup kolektywistycznych w tej społeczności.

³³ Na kwestię etycznych podstaw budowania wspólnotowości domowej wskazuje cytowana wcześniej Samira Salah.

znawcy religii monoteistycznych. W takim sensie gospodarstwo domowe jest elementem większej struktury, która ma charakter normatywny, ale raczej inkluzywny niż ekskluzywny³⁴.

Drzwi są zatem symboliczną granicą dwóch kulturowych przestrzeni, która przebiega nie między prywatnością a wspólnotowością, ale raczej między „swoim” a „obcym”. Mary N. Layoun podaje, że drzwi są także metaforą używaną przez palestyńskiego poetę Mahmouda Darwisha, który opisując doświadczenie obozu dla uchodźców, wyraził je słowami: „jesteśmy tu, a nie tam, trzydzieści par drzwi do namiotu”³⁵. Layoun objaśnia, że liczba trzydzieści oznacza nieskończoność³⁶. Granica, która powinna chronić mieszkańców, okazuje się złudna, gdyż przy tak dużej liczbie drzwi namiotom brakuje stabilności. Palestyńczycy zostali wyrwani ze swoich prawdziwych domów, pozbawieni korzeni i te drzwi wciąż są obecne w ich świadomości. Stanowią zarówno znak oddzielenia, granicy, dystansu, jak i bycia nie na swoim miejscu, w międzyprzestrzeni, którą może stanowić obóz dla uchodźców, niezapewniający jego mieszkańcom poczucia stabilności.

Wiele moich rozmówczyń zdecydowało się przedstawić na swoich fotografiach drzwi lub bramy; część z nich wiązało je z kwestią bezpieczeństwa, dla innych zaś był to rodzaj granicy, realnej bariery, oddzielającej, ale i ustanawiającej strony konfliktu, „swoich” i „obcych”, przestrzeń kobiecą i męską, sferę intymną i publiczną. Niektóre informatorki zamykały drzwi na potrzebę zrobienia fotografii przedstawiającej miejsce bezpieczne, pokazując, że za zamkniętymi drzwiami, oddzielone od politycznych i społecznych problemów swojej okolicy, mogą czuć się bezpieczne. Wiedziałyśmy jednak, że to realne i metaforyczne oddzielenie nie jest całkowite i stanowi raczej wyraz chwilowej ulgi niż rzeczywistego wyzwolenia. Jednak w większości przypadków zamknięte drzwi symbolizowały strach, choć przedstawiające je kobiety chciały w nich widzieć oznakę bezpieczeństwa. Wyrazem gościnności, charakterystycznej dla Palestyny, są otwarte drzwi. W mojej obecności drzwi były zawsze otwarte. Zamknięcie ich oznacza poczucie zagrożenia, a także wiary w to, że ten kawałek materiału, z którego została wykonana bariera między przestrzenią intymności a zewnętrznym światem zdoła ochronić kobietę przed niebezpieczeństwem.

Pierwszą osobą, która zgodziła się wziąć udział w moich badaniach, była samotna starsza kobieta (72 lata, R1), mieszkająca na przedmieściach Betlejem. Zdawała ona sobie sprawę z tego, że nie jest w stanie obronić się przed

³⁴ Por. R. Baum, *Dancing under the house: Women & absence in Israel*, „Mediterranean Journal of Social Sciences” 2 (2)/2011, s. 281.

³⁵ M. Darwish, *Trzydzieści par drzwi*, w: idem, *Victims of a Map*, Al Saqi Books, Londyn 1984.

³⁶ M. N. Layoun, *Wedded to the land?...*, s. 139.



R1

ewentualnym atakiem. Poruszała się jedynie o kulach, bardzo powoli, a jej reakcje były opóźnione z racji wieku oraz problemów ze wzrokiem i słuchem. Pokazała mi drzwi (przedstawione na powyższej fotografii) i powiedziała, bym je zamknęła, aby poczuć ich ciężar. Kobieta próbowała mnie przekonać, że blacha, z której zostały wykonane, zdoła ochronić ją przed napaścią. W taki sposób uzasadniała działania związane z wykonaniem zdjęcia:

Czuję się bezpiecznie w domu, tutaj zrób zdjęcia w tym pokoju. Nie czuję się niebezpiecznie nigdzie, nie mogę chodzić, ale mogę zamknąć albo otworzyć drzwi (kobieta siedziała w domu z otwartymi drzwiami). Kiedy zamykam drzwi od domu, czuję się bezpiecznie. Nic mi nie grozi. Zamknij drzwi i zrób im zdjęcie (R1)³⁷.

Respondentka jasno potrafiła określić działania, jakie mogą jej zapewnić bezpieczeństwo, a z miejsca, w którym się znajdowała, niemal nieporuszona przez cały dzień, była w stanie za pomocą laski zamknąć drzwi, zapewniając sobie w ten sposób poczucie bezpieczeństwa.

³⁷ Jest to jedyne zdjęcie, które wykonałam w imieniu osoby badanej, gdyż miała ona kłopoty ze wzrokiem i z poruszaniem się, jednakże wyraziła chęć współpracy i dokładnego określenia przedmiotów, które miałam sfotografować. Wydawanie poleceń badaczowi stało się kolejną możliwością przełamania relacji władzy w takiej sytuacji.

Wiara starszej kobiety w barierę chroniącą ją przed różnymi formami ataku nie została wystawiona na taką próbę jak nadzieja na bezpieczeństwo kobiet, do domów których wtargnęli izraelscy żołnierze. Każda z trzech rozmówczyń, które przedstawiły relację z tego wydarzenia, zwróciła uwagę na drzwi. Stały się one wiodącym motywem ich narracji. Pierwsza respondentka powiedziała tylko: „wysadzili drzwi” (R17), gdyż oczywiste było dla niej, że brutalne zniszczenie granicy między światem wewnętrznym i zewnętrznym oznacza zniszczenie pewnej całości, z zagarnięciem przestrzeni, zajęciem jej. Istnienie drzwi to istnienie przestrzeni bezpiecznej, zaś ich zniszczenie jest końcem nadziei na bezpieczeństwo.

W wypowiedziach kobiet, które doświadczyły ataków izraelskich, taka granica zanika. Autorka wojennego pamiętnika, w którym opisała atak izraelskich sił na Strefę Gazy, dała wyraz zniszczeniu granic w następujących słowach:

*Tęsknię za czasem i przestrzenią.
Dźwięk F-16 przeraża mnie,
przebiega od moich palców u stóp przez kolana,
z żołądka biegnie do piersi, z serca do gardła, duszę się.
Czuję to w środku. W ciele³⁸.*

Kobieta doświadczyła braku czasowej i przestrzennej ochrony swego ciała. F-16 nie jest jedynie samolotem, który obserwuje na niebie, ale zagrożeniem bezpośrednim atakiem, przed którym nie ma żadnej ochrony.

Dla mojej rozmówczynie wysadzenie drzwi było znakiem końca wiary w istnienie granicy między światem bezpiecznym a rzeczywistością zagrożenia, a przy tym zniszczenia jej osobistych planów i nadziei na przyszłość. Choć ta sytuacja nie spowodowała utraty zdrowia ani życia nikogo z jej bliskich, zmieniła zupełnie jej życie, wykluczając możliwość podjęcia przez nią edukacji i zmuszając do pracy oraz pozostania we wrogim środowisku, dyskryminującym ją z powodu odmiennych przekonań religijnych. Ta traumatyczna sytuacja była momentem zmiany jej pozycji – z osoby, którą się opiekowano, w osobę, która musi walczyć o przetrwanie (w sensie ekonomicznym, egzystencjalnym, a także religijnym). Opowieści kobiet, których domy zostały zniszczone, pokazują, że ten akt przemocy, oznaczający dla nich koniec pewnego życia, kojarzącego się ze stabilizacją i bezpieczeństwem, sprawił, że zaczęły one żyć w nieustannym poczuciu zagrożenia. Oto słowa kobiety, której dom wybuchł, gdy była 5-letnim dzieckiem. Przez kolejne lata, aż do powrotu ojca z więzienia, mieszkała w baraku skleconym przez matkę z kawałków drewna, metalu, kamieni i kartonów:

³⁸ M. Al Saqqa, *War Diary from Khan Younis „My life is not my life”, „Review of Women Studies”* 5/2009, s. 21.

Nie ma żadnego bezpiecznego miejsca dla mnie, ciągle czuję się tak, jakbym musiała walczyć, bać się. Jestem silna i pomagam ludziom. Jestem wzorcem osobowościowym dla moich przyjaciół i dla moich pacjentów, ale w środku, wewnątrz nie czuję się bezpiecznie nigdzie. Ciągle czekam, aż mnie zabiją, zamkną w więzieniu, zabronią mi się przemieszczać albo zamkną mi usta. Ciągle przygotowuję się na to wszystko, co może się stać (R20).

W wypowiedzi tej, która wykazuje symptomy stresu posttraumatycznego, widać zarówno siłę, jak i słabość, podobnie jak w wypowiedzi informatorki (R6), która zdążyła otworzyć drzwi do mieszkania przed eksplozją:

Kiedy żołnierze przyszli do naszego domu, zepsuli nam drzwi, ale ich nie wysadzili, bo ja czułam to, że idą i szybko je otworzyłam. Niektóre kobiety ginęły, bo chciały otworzyć drzwi i ładunek wybuchł wprost na nie (R6).

Poczucie misji kobiet często wyrasta z przeżytej tragedii, słabości, smutku, lęku czy depresji. Dla obu respondentek dom przestał być bezpiecznym miejscem, więc nigdzie nie czują się już bezpieczne. Pierwsza z nich powiedziała, że nie może znaleźć na ziemi bezpiecznego miejsca, dlatego nie wykonała żadnego zdjęcia takiej przestrzeni, lecz wyszukała w Internecie grafikę ukazującą gołębicę na błękitnym niebie, która stanowi dla niej symbol wolności i bezpieczeństwa. Dla drugiej z nich dom jest wprawdzie nadal miejscem schronienia, ale nieustannie obawia się ona powtórzenia traumatycznej sytuacji wtargnięcia izraelskiego wojska.

Kobiety, które tracą swój dom i zmuszone są – jak matka jednej z moich rozmówczyń – stworzyć sobie i dzieciom zastępcze miejsce, stają się zarazem przedmiotem i podmiotem polityki nacjonalistycznej. Polityka wkracza w ich przestrzeń prywatną, zagarniając ją dla swoich celów i niejako zmuszając je do zajęcia stanowiska, nawet jeśli będzie nim tylko (i aż) sposób wychowywania dzieci. Tak jak rozmówczyni Tamar Mayer, które „nigdy wcześniej nie były zaangażowane politycznie, zanim wojsko nie wkroczyło do ich domów, nie zrujnowało ich i nie zniszczyło życia ich rodzin”³⁹. Gdy wrogie wojsko brutalnie przekracza granicę domu, nie może już być mowy o podziale na prywatne i publiczne. Kobiety stawia się w sytuacji, do której w żaden sposób nie mogły się przygotować. Ich dom rodzinny staje się polem bitwy. Jego utrata naraża kobiety na wszelką przemoc, zarówno fizyczną, w tym molestowanie seksualne⁴⁰, jak i ekonomiczną, tj. pozbawienie jej podstawowych form zabezpieczenia.

³⁹ T. Mayer, *Heightened Palestinian Nationalism. Military occupation, repression, difference and gender*, w: eadem, *Women and the Israeli occupation*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1994, s. 77.

⁴⁰ T. Mayer przedstawia świadectwa kobiet, które były napastowane seksualnie w izraelskich więzieniach. Ibidem, s. 79. Na temat doświadczenia dehumanizacji i wykorzystania seksualnego kobiet pisze także F. Kassem, ale zwraca uwagę na to, że wszelkie zbrodnie seksualne

3. Dom – ojczyzna – matka

Gdy mężczyźni zajmują się walką, kobiety stają przed wyzwaniem samotnego wychowywania dzieci (niejednokrotnie także cudzych) i to przede wszystkim w społeczności kobiecej. Żony i matki podkreślają analogię między swoją sytuacją a rzeczywistością Palestyny – symbolicznie porzuconej kobiety. To kolejna linia łącząca dom rodzinny z ojczyzną, tym wyraźniejsza, im większa jest przemoc ze strony okupanta. A jednocześnie na płaszczyźnie osobistej i społecznej kobiety są wówczas utożsamiane z macierzyństwem. W społecznej świadomości przestają być jedynie matkami dzieci pojmowanych jako jednostki, a stają się – jak pisze Tamar Mayer – matkami bohaterów, matkami narodu⁴¹. To ideologiczne rozumienie macierzyństwa przejmują same kobiety, podtrzymując wyobrażone więzi narodowe⁴² poprzez sprawczość na polu osobistym, społecznym, ekonomicznym i politycznym. Według Julianny Hammer także Palestyna jest określana jako matka.

Jak pisze Dorit Namaan, w języku arabskim (podobnie jak w hebrajskim) istnieją etymologiczne związki między wyrażeniem *um*, określającym matkę, a *uma*, oznaczającym kraj, ziemię lub wspólnotę. Oba słowa mają bowiem ten sam rdzeń⁴³. Zdaniem J. Hammer kojarzona z macierzyńską troską kuchnia, typowa dla wielu krajów arabskich, wykorzystywana jest do stworzenia obrazu zjednoczonej (przez fakt spożywania tych samych potraw) społeczności⁴⁴. Edward Said, palestyński badacz i pisarz, zaznacza, że choć biały ser jogurtowy i zatar to typowe składniki diety w wielu krajach arabskich, to dla Palestyńczyków i Palestynek stanowią one wzorzec narodowego śniadania,

owiane są tajemnicą i bardzo trudno badaczowi zdobyć informacje na ich temat. F. Kassem, *Palestinian women...*, ss. 130–163. W moich wywiadach kobiety także nie poruszały tego tematu, a nawet wyraźnie go unikały.

⁴¹ T. Mayer, *Heightened Palestinian Nationalism...*, ss. 76–79.

⁴² Odwołuję się tu do koncepcji B. Andersona, *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997. Będąc świadomą krytyki, jaką wobec Andersona kieruje m.in. Partha Chatterjee, która pisze o kolonialistycznym aspekcie koncepcji narodów jako wspólnot wyobrażonych, kreowanych według określonego w kulturze zachodniej wzorca, czerpiąc inspirację metodologiczną z koncepcji nieesencjalnej, a raczej konstrukcjonistycznej wizji narodowości, nie zgadzam się z jej kolonialnym naddatkiem. Przyjmuję, że narodowość nie jest kształtowana przez określone właściwości, takie jak język, wspólna historia czy status państwowy, ale tworzona w ramach społecznej egzystencji. Nie oznacza to porzucenia ważnych dla wielu społeczności cech narodowych, lecz otwarcie się na ich zmiany, wynikające z dookreślenia i reinterpretacji ich przez jednostki w obrębie społeczności.

⁴³ D. Namaan, *Unruly daughters to mother nation: Palestinian and Israeli first-person films*, „Hypatia” 2/2008, s. 19.

⁴⁴ J. Hammer, *Palestinians born in exile. Diaspora and the search of a Homeland*, University of Texas Press, Austin 2005, s. 183.

a zatem jeden z elementów identyfikacji narodowej⁴⁵. Kobiety pełnią więc rolę mitycznych karmicielki narodu. Jest ona jednak zauważana przez nie same lub inne kobiety. Mężczyźni wprawdzie wskazują na narodowe potrawy, ale realizację idei narodowych widzą raczej w bezpośredniej fizycznej walce z wrogiem, która jest domeną mężczyzn. W tej perspektywie kobieta zawsze jest widziana w relacji do swego męskiego krewnego.

Obraz kobiet – bohaterki, matek, siostr i córek wojowników, które przekazują opowieści na temat walki następnym pokoleniom Palestyńczyków, jest ważnym elementem palestyńskiej kultury artystycznej. Wyrazem tego jest opisywany przez Halę Kh. Nassar palestyński teatr opowieści (*hakawti*), który wywodzi się z tradycji opowiadania historii o bohaterach, przekazywanych z pokolenia na pokolenie zarówno przez kobiety, jak i przez mężczyzn (oczywiście w odrębnych przestrzeniach)⁴⁶. W odróżnieniu od tradycji wielu krajów arabskich w palestyńskim teatrze właśnie kobieta jako narratorka opowieści o bohaterach jest wyróżnioną postacią. Temat ten został podjęty w odpowiedziach na brytyjską sztukę Caryl Churchil *Seven Jewish children* (Siedmioro żydowskich dzieci). W kilku spektaklach, powstałych na kanwie tekstu Churchil, stawiane jest pośrednio pytanie o to, kim jest kobieta i jakie jest znaczenie jej głosu. Teatr staje się więc artystyczną reinterpretacją tekstu Gayatri Spivak⁴⁷, podejmującej kwestię głosu jednostki podporządkowanej w wyniku działania kulturowych matryc.

Kobieta jest w tym tekście sportretowana jako ktoś nieobecny, kto raczej stanowi obiekt, o którym się mówi, jednak w powstałym na jego kanwie spektaklu Deb Margolis staje się także narratorką. Jest to rola zgodna z formułą tradycyjnego palestyńskiego teatru, w którym kobieta jest narratorką jedynie dla innych kobiet i w ich otoczeniu. Spektakl Churchil miał być aktem solidarności z ludnością zamieszkującą Strefę Gazy. Jego fabuła koncentruje się na rozmowie toczącej się między rodzicami na temat tego, co można powiedzieć dziecku (córcie) o konflikcie izraelsko-palestyńskim.

Pierwsza teatralna odpowiedź na spektakl, została wyrażona przez młodą palestyńską reżyserkę teatralną, mieszkającą w Wielkiej Brytanii, Mirnę Sakhleh, w przedstawieniu *Seven Palestinian children* (Siedmioro palestyńskich dzieci). Według niej Palestyna jest małą dziewczynką, o której rozmawia się w spektaklu, a jego konstrukcja przypomina rozmowę dorosłych na temat dobra dziecka (w rodzaju żeńskim), z powtarzającymi się zwrotami:

⁴⁵ S. Rushdie, *On Palestinian identity: A conversation with Edward Said*, w: idem, *Imaginary homelands*, Granta Books, Nowy Jork 1991, ss. 166–186.

⁴⁶ H. Kh. Nassar, *Stories from under occupation: Performing the Palestinian experience*, „Theatre Journal” 58(1)/2006, s. 20.

⁴⁷ G. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, w: C. Nelson, L. Grossberg (red.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Board of Trustees of the University of Illinois, Illinois 1988.

„nie mów jej” i „powiedz jej” (o zbrodniach wojennych, zagrożeniu, przyjaźni między Arabami i Izraelczykami...). Narracja odślania hipokryzję, nieuniknioną w dyskursie na temat wojny. Pragnienie zapewnienia dziecku bezpieczeństwa wiąże się jednocześnie z ograniczeniem mu możliwości przekonania się, w co samo chciałoby wierzyć. Odmawia się mu prawa głosu, a nieustannie powtarzający się zaimek w rodzaju żeńskim (ona) wskazuje, że prawa głosu odmawia się kobiecie.

Autorka kolejnej odpowiedzi na ten spektakl, Deb Margolis, odwraca tę sytuację i stara się oddać głos palestyńskiej kobiecie, zamieniając zaimki tak, by to nie dziecko czy kobieta byli „niemymi statystami”, ale przyznaje tę rolę mężczyźnie. To on pozostaje z boku wydarzeń. Reżyserka pokazuje, jak machina wojny tworzy barierę między przestrzenią społeczną i psychologiczną (wyłączając mężczyzn ze sfery troski i emocji)⁴⁸. Gra zaimkami zmienia pozycję obiektu, ale w każdej wersji przedstawienia to kobieta jest narratorką, przez co cała sytuacja wydaje się bardzo niejednoznaczna. Trzeba jednak pamiętać, że opisywana przeze mnie gra genderowa odnosi się do spektakli poruszających problemy Palestynek i Palestyńczyków, ale stworzonych poza Palestyną (w jednym przypadku przez młodą emigrantkę z Palestyny).

Ponieważ wszystkie trzy przedstawienia z dystansu ujmują tradycyjną rolę kobiety w kulturze i sztuce (czy polityce), nie pojawiły się w nich praktyczne problemy, istotne dla zaangażowania kobiety w teatrze palestyńskim, który jest tworzony na terytorium Zachodniego Brzegu Jordanu. O ile kobieta jest tam akceptowana jako narratorka, o tyle jej obecność jako aktorki na scenie budzi wiele emocji i społecznych protestów⁴⁹. Jednak w związku z tym, że teatr jest formą politycznego zaangażowania, części młodych dziewcząt udaje się przekonać członków swoich rodzin do wyrażenia zgody na działalność w palestyńskim ruchu teatralnym, w którym opowiadają one o cierpieniach palestyńskiego narodu. Niektóre z tych dziewcząt mogą występować na scenie do czasu zawarcia małżeństwa, inne kończą swą karierę wcześniej, wraz z wejściem w okres dojrzewania (ze względu na obawę opiekunów przed utratą honoru).

Wielkie triumfy święci również teatr dziecięcy, w którym dzieci, mające większą możliwość ekspresji ze względu na postrzeganie ich cielesności jako neutralnej⁵⁰, są wykorzystywane przez dorosłych reżyserów do odgry-

⁴⁸ A. Howe Kritzer, *Enough! Women playwrights confront the Israeli-Palestinian conflict*, „Theatre Journal” 62/2010.

⁴⁹ Wskazuje na to H. Kh. Nassar, *Stories from under occupation...*, ss. 23–24.

⁵⁰ Drugim powodem zaangażowania dzieci do takich spektakli jest to, że wielu artystów palestyńskich jest więzionych za głoszenie rewolucyjnych poglądów politycznych w swojej sztuce. Suleiman Mansour, kilkakrotnie internowany palestyński malarz, również przedstawia ten problem: <http://aaron.resist.ca/cracked-and-shrinking-maps-an-interview-with-palesti->

wania scen o charakterze patriotycznym. Ich przekaz nie jest jednak skierowany do dziecięcej widowni, ale do dorosłej. Kobiety mają znaczącą rolę w przygotowaniu dzieci do tego rodzaju występów, które gromadzą rzesze chłopców i dziewcząt kultywujących bohaterskie historie z dziejów swego narodu. H. Kh. Nassar podaje przykład dziecięcego teatru, który jest prowadzony w obozie dla uchodźców Aida pod Betlejem⁵¹. Mimo że wykorzystywanie dziecięcych aktorów do odgrywania scen o charakterze politycznym może budzić pewne wątpliwości natury moralnej, to tego typu zaangażowanie stanowi możliwość wykazania się kreatywnością oraz aktywnego spędzania czasu przez dzieci pochodzące najczęściej z ubogich rodzin, żyjących w środowisku przesiedleńczym. Według raportu Palestyńskiego Biura Statystycznego obozy dla uchodźców są najbiedniejszymi regionami w całej Palestynie, a liczba gospodarstw dotkniętych ubóstwem stanowi 38,6% ogółu gospodarstw, podczas gdy na innych obszarach jest ona o 10 p.p. mniejsza⁵², podobnie stopa bezrobocia wśród mieszkańców obozów dla uchodźców na terytoriach palestyńskich jest o 6 p.p. niższa niż w innych regionach Autonomii.

Złej sytuacji ekonomicznej towarzyszą też inne problemy, z jakimi zmagają się mieszkańcy obozów, pozbawieni poczucia stabilności i zakorzenienia. Udział w działaniach kulturalnych staje się zarówno dla ich twórców, jak i widzów (wśród których znaczącą część stanowią kobiety) możliwością ekspresji oraz odnalezienia przestrzeni wspólnego działania, co stanowi niewątpliwą potencjał kulturowy społeczności.

W oficjalnym teatrze palestyńskim, np. Palestyńskim Teatrze Narodowym, utrwalany jest tradycyjny wizerunek kobiety jako żony, córki i matki bohatera. Podobny obraz kobiety, głównie jako matki bohatera, można dostrzec w spektaklach takich grup, jak: Including El Hakawati czy Al-Kasaba. W rozmowie z Halą Nassar dyrektor tej instytucji stwierdził, że niemożność przełamania tradycyjnego wzorca Palestynki jako matki bohatera wojennego wynika z trudności, z jakimi spotykają się kobiety pragnące występować na deskach teatralnych. Najważniejszymi rolami z punktu widzenia reżysera chcącego stworzyć przedstawienia teatralne są te zaangażowane politycznie, w których najczęściej obsadza się mężczyzn – zarówno z powodów praktycznych, jak i ideologicznych, a niewiele kobiet aktorek może odgrywać właśnie takie (męskie) role. Wypowiedź ta ukazuje priorytety stwarzające

nian-artist-suleiman-mansour [24.10.2012]. Uwięzienie dziecięcych artystów byłoby bardziej skomplikowane oraz dwuznaczne etycznie.

⁵¹ H. Kh. Nassar, *Stories from under occupation...*, s. 30.

⁵² *A press release on World Refugee Day: The Demographic Characteristics of the Palestinian refugees*, Palestinian Nationality Bureau of Statistics, 2008, http://82.213.38.42/Portals/_pcbs/PressRelease/FINAL%20COPY%20REFUGEE%20DAY%20Edit.pdf, s. 8 [24.10.2012].

ramę do przedstawienia postaci palestyńskiej kobiety w takim rodzaju produkcji teatralnej⁵³.

Zupełnie innym rodzajem teatru są spektakle przygotowane przez założony w Jeninie w 2006 r. Freedom Theatre, który przekracza granice zewnętrznej i wewnętrznej opresji, ukazując na scenie sprzeciw nastolatków wobec opresyjnych norm społecznych, nakazujących np. oddzielenie przestrzeni męskich i kobiecych. Na scenie chłopcy i dziewczęta dotykają się, tańczą, wykonując erotyczne pozy, i w ten sposób przełamują kulturowe tabu. Chociaż kobiece role są tam bardzo odległe od tradycyjnego wzorca, warto się zastanowić, czy nie jest to po prostu powtórzenie wzorów znanych z zachodnich mediów⁵⁴. Spektakle Freedom Theatre są wyjątkiem, najczęściej mimo tego że kobieta na deskach teatralnych przemawia własnym głosem (pod nieobecność zabitych mężczyzn), jej głos jest traktowany jako narzędzie przekazu męskiej historii. Emancypacja kobiety występującej na scenie i przekraczającej tym samym wiele kulturowych granic nie jest więc zupełna. Rola narratorki stawia ją w pozycji tej, która opowiada czyjąś historię, a nie własną. Rola walecznej palestyńskiej kobiety, wychowującej bohaterów narodowowyzwoleńczej walki nakazuje połączyć jej osobiste pragnienia z zaangażowaniem politycznym, które jest przedstawiane z męskiej perspektywy (jako bezpośrednia walka).

Na wizerunek kobiety jako żony i matki bohaterów składa się wzorzec zachowania palestyńskiej kobiety, palestyńskiej matki, która oddaje swoje dzieci w służbę ojczyźnie i wychowuje je przede wszystkim dla bohaterskich idei. Podobny obraz kobiety jako matki przyszłych (tym razem) terrorystów można dostrzec w dyskursach izraelskich, częstszych w sytuacji zaostrzenia konfliktu zbrojnego. W listopadzie 2012 r. w mediach społecznościowych, a także w izraelskiej prasie pojawiło się wiele komentarzy związanych z atakami powietrznymi na Izrael. Wypowiedzi te niejednokrotnie odnosiły się do roli kobiet. Często cytowano Goldę Meir, która stwierdziła: „pokój nastanie, gdy Arabowie będą bardziej kochać swoje dzieci, niż nienawidzić Żydów”⁵⁵. Pod jednym z przywołanych cytatów zamieszczono fotografię.

Z racji typowej dla mediów społecznościowych możliwości dzielenia się i powielania treści zdjęcie znalazłam nie na proizraelskim portalu, ale zreprodukowane i zamieszczone na facebookowych ścianach kilku moich izraelskich znajomych, przekonanych o słuszności opozycji tych dwóch repre-

⁵³ H. Kh Nassar, *Stories from under occupation...*, s. 23.

⁵⁴ E. B. Mee, *The Cultural Intifada: Palestinian Theatre in the West Bank*, http://0-muse.jhu.edu.wam.leeds.ac.uk/journals/the_drama_review/v056/56.3.mee.html [28.10.2012].

⁵⁵ <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Quote/MeironPeace.html> [2.12.2012]. Zdanie to Meir wypowiedziała w Waszyngtonie w 1957 r. na spotkaniu z Amerykańskim Stowarzyszeniem Dziennikarzy.



<https://www.facebook.com/iHeartIsrael.org> [25.11.2012].

zencji⁵⁶. Przedstawione zdjęcie kreuje wizerunek palestyńskiej matki jako związanej z ideologią militarną, dla której cele wojenne są ważniejsze niż życie i dobro jej dziecka. Dyskurs palestyński nie łączy zaś roli kobiety zaangażowanej w działania militarne z rolą matki. Kobiety, które walczą u boku mężczyzn, są wyjątkami, które na czas kryzysu politycznego zyskują specjalny status, natomiast rolą matki jest raczej wychowywanie synów na obywateli, którzy będą gotowi zginąć za ojczyznę. Mimo tych różnic można dostrzec, że oba dyskursy w ideologiczny sposób wykorzystują postać matki, wykazując rzekomo prezentowane przez palestyńskie kobiety pierwszeństwo idei narodowej (zbrojnej) nad wartością życia rodzinnego. Moje rozmówczynie nie potwierdziły budowania takiej osobistej hierarchii wartości, mimo ich związku z ideami narodowymi. W rozmowach ze mną kobiety będące matkami mówiły o swojej sile – sile palestyńskiej kobiety, ale gdy dotyczyły tematu macierzyństwa, okazywało się, że chcą zapewnić swoim dzieciom przede wszystkim bezpieczeństwo. Oto kilka wypowiedzi matek:

Czuję się wszędzie bezpiecznie, właściwie niebezpiecznie czuję się tylko wtedy, gdy zbliżam się do miejsc żydowskich i gdy przechodzę z dzieckiem przez check point (R31).

Cały czas myślę o tym, że może na przykład gdy moi synowie będą mieli 16 lat, przyjdzie nowa intifada i znów rozpocznie się ten koszmar. Boję się tego, nikt nie zapewnia nam bezpieczeństwa (R16).

Kiedy jadę z dzieckiem, to mimo że ja mam pozwolenie, oni mnie cofają, bo moje 9-letnie dziecko nie ma pozwolenia... boję się check pointów... chciałabym zrobić zdjęcie żołnierza z bronią (R13).

⁵⁶ Po rozmowie ze mną usunęli to zdjęcie ze swojego profilu, przyznając, że nie znają sytuacji palestyńskich kobiet, ponieważ nigdy nie byli w Strefie Gazy ani na Zachodnim Brzegu (większość Izraelczyków nie przekracza granic między Izraelem a Zachodnim Brzegiem z obawy przed Palestyńczykami, ale także dlatego, że wizyty w miejscach pozostających pod władzą Autonomii Palestyńskiej są nielegalne dla żydowskich obywateli państwa Izrael).

Pierwsza respondentka chciała początkowo zaprzeczyć swemu poczuciu zagrożenia, wskazując raczej na poczucie siły. Ostatecznie jednak zdecydowała się opisać sytuacje, w których odczuwa lęk. Szczególnie ważne było dla niej zapewnienie bezpieczeństwa swemu dziecku podczas spotkań z żołnierzami izraelskimi.

Pierwsza i trzecia informatorka wskazały na jedno z najczęściej wymienianych przez palestyńskie kobiety (lecz niemożliwych do przedstawienia⁵⁷) doświadczeń, będących wyrazem ich poczucia zagrożenia. Opowieści te ukazywały codzienne sytuacje większości mieszkańców Zachodniego Brzegu, tj. przekraczanie stref okupacyjnych, które wiąże się z oczekiwaniem w kolejkach i udzielaniem przez wojsko pozwoleń na przekroczenie granicy. Jeśli jest się mieszkańcem lub mieszkanką Zachodniego Brzegu, by przejść przez granicę części stref (np. dostać się na terytorium Izraela), trzeba mieć specjalne pozwolenie od władz izraelskich. Czasami uzyskanie go jest niemożliwe, innym razem jest ono wydawane zaledwie na kilka godzin. Punkty kontrolne i zasieki oddzielają nie tylko obszar Zachodniego Brzegu od państwa Izrael, ale także poszczególne terytoria wewnątrz Autonomii Palestyńskiej, co powoduje, że odwiedzanie krewnych, edukacja czy inne powody przemieszczania się Palestyńczyków i Palestynek są bardzo ograniczone.

Matki przemierzające się wraz z dziećmi obawiają się o ich zdrowie, ponieważ długo muszą czekać w kolejkach na punktach granicznych, w tłoku, w dusznych pomieszczeniach lub na zewnątrz, w zmiennych warunkach atmosferycznych. Obawiają się także rozdzielenia z dzieckiem⁵⁸, zagubienia go podczas konieczności udania się na przesłuchanie, wreszcie – przypadkowego lub celowego postrzelenia dziecka.

Wypowiedź drugiej rozmówczynie pokazuje, że jako matka dwóch synów zaostrenie konfliktu między Izraelem a Palestyną czy ewentualną trzecią intifadę traktuje nie jako szansę na uzyskanie niepodległości, ale jako bezpośrednie zagrożenie życia i zdrowia jej synów, którzy w wieku kilkunastu lat z pewnością zostaliby zmobilizowani i musieliby podjąć bezpośrednią walkę.

Trzecia rozmówczynie wskazuje broń i metaforykę militarną jako źródło swego poczucia zagrożenia. Wyraża też podobne obawy do tych, które podała pierwsza rozmówczynie.

Mimo że respondentki przyjmują rolę silnej kobiety, która z jednej strony ma charakter emancypacyjny, ale z drugiej jest im narzucana przez oku-

⁵⁷ Punkty graniczne są miejscami, których nie można fotografować. Złamanie tego zakazu grozi więzieniem, a nawet torturami. W czasie mojego pobytu w Palestynie jeden z pracowników organizacji, z którą współpracowałam, został pobity przez wojsko podczas przesłuchania dotyczącego wykonania przez niego fotografii punktu granicznego, uznano go bowiem za potencjalnego terrorystę.

⁵⁸ Takie rozdzielenie osób stojących w kolejce jest częste. Dokonuje się tego za pomocą specjalnych krat i do punktu bezpośredniej odprawy wpuszcza niewielką liczbę osób naraz.

pacyjną rzeczywistość oraz patriarchalną kulturę, nie postrzegają siebie tak, jak przedstawiają to ideologiczne obrazy – jako beznamiętnych opiekunek przyszłych bohaterów oddających życie za ojczyznę. Kobiety przyjmują jedynie część tego przesłania, reinterpretując swą reprodukcyjną rolę.

Jak pokazują badania Rhody Ann Kanaaneh, wśród Palestynek zamieszkujących obszar w granicach państwa Izrael urodzenie chłopca jest traktowane jako akt oporu politycznego⁵⁹. Syn jest dla kobiety potencjalnym bohaterem, co wynika z jego przynależności genderowej, a nie z jego późniejszej ryzykownej działalności politycznej. Nadzieje na urodzenie syna wpisują się w strukturę relacji honorowych, w których mężczyzna (a nawet chłopiec) kojarzony jest nie tylko z władzą w obrębie społeczności, ale także – jak ma to miejsce w bardziej liberalnych rodzinach zamieszkujących terytoria Galilei – stanowi symboliczne zwycięstwo w demograficznej walce o liczebną przewagę palestyńskich chłopców nad synami narodu żydowskiego. Wprzęgnięcie matematyki w walkę wyzwolenczą nie jest pomysłem ani galilejskich, ani palestyńskich matek. Demografia jako narzędzie walki politycznej jest częścią dyskursów władzy, ujawniających się przy okazji konfliktów zbrojnych. Nira Yuval-Davis podaje przykłady powojennej Polski, Jugosławii i Libanu jako obszarów, na których można było zaobserwować to zjawisko. Idea ta jest również wykorzystywana przez izraelski dyskurs wojenny. W 1993 r. Shimon Peres powiedział, że polityka jest kwestią demografii, a nie geografii⁶⁰, zachęcając tym samym izraelskie matki do udziału w walce o zwycięstwo Izraela nad Palestyną.

Urodzenie córki nie jest tak silnie postrzegane jako akt polityczny. Tylko mężczyzna jest bowiem uważany (przez obie strony konfliktu palestyńsko-izraelskiego) za realnego partnera lub wroga, osobę biorącą udział w konfrontacji zbrojnej. Kobiety, które podjęły działalność polityczną, są w pewien sposób aseksualne, pozbawione kobiecości, co bywa pozytywnie odbierane przez palestyńskich mężczyzn w okresach powstańczych czy rewolucyjnych. Nie tylko jednak własna społeczność traktuje je w ten sposób, ale również przeciwnik polityczny. We wspomnieniach Laili al Hamdani, palestyńskiej aktywistki uwięzionej przez Izraelczyków, pojawiają się fragmenty wypowiedzi izraelskich strażników więziennych, którzy przypominają jej, że gdyby zajmowała się swoimi kobiecymi powinnościami, związanymi z opieką nad domem i rodziną, nie znalazłaby się w więzieniu⁶¹.

⁵⁹ R. A. Kanaaneh, *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian women in Israel*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2002, ss. 1–2.

⁶⁰ N. Yuval-Davis, *Women and the biological reproduction of the nation*, w: eadem, *Gender and Nation*, Sage, Londyn – Thousand Oaks – New Delhi 1997, s. 30.

⁶¹ L. al Hamdani, *A Palestinian women in Israeli prison – personal notes*, w: M. Salman, *Women in the Middle East*, Zed Books, Londyn 1987, s. 46.

Obie strony konfliktu sprowadzają postać kobiety do roli matki, przypisując jej pewne cechy i zadania zgodnie z oczekiwaniami politycznymi. Obraz matki bohatera, która miłość do dziecka przelewa na ojczyznę, każe kobietom wyrzec się indywidualnej relacji wobec dziecka. Jednocześnie tradycyjny wzorzec matki, która jest politycznie niezaangażowana (wręcz naiwna), powoduje, że kobiety nie są postrzegane jako godne partnerki dyskusji czy walki. W obu konceptach podejście do kobiet jest raczej przedmiotowe niż podmiotowe.

Taktyki stosowane przez matki nie wpisują się jednak w żadną z tych ram, raczej stanowią rodzaj gry z przywołanymi wyobrażeniami. Taka gra nie zawsze ma charakter emancypacyjny, niekiedy powtarza wykluczeniowe wzorce, które nakładają na kobietę np. obowiązek rodzenia synów, a nie córek. Jednak dokonywana przez kobiety transfiguracja modelu matki-reproduktorki w silną matkę, chroniącą życie swych dzieci oraz wychowującą ich na dobrych obywateli ukazuje potencjał kreatywności i sprawczości Palestynek, które na zasadzie renegocjacji kulturowych wzorców dążą do stopniowych zmian (kultury własnej, kultury okupanta, ale także współistniejącej kultury zachodniej). Cyntia Cockburn zwraca uwagę, że aktywizm feministyczny⁶² i antywojenny matek sprawia, że ich macierzyństwo, rozumiane jako sprawowanie opieki nad dzieckiem, przestaje być jedynym znakiem identyfikacji kobiety będącej matką. O ile autorka ta zajmowała się ustrukturyzowanym ruchem antywojennym matek, o tyle wśród badanych przeze mnie kobiet nie było żadnej z działaczek, choć kobiety te podejmowały próby reinterpretacji swojej roli społecznej i roli kobiet ze swego otoczenia.

Podczas wywiadów z kobietami mieszkającymi w Betlejem dostrzegłam, że respondentki jednomyślnie wysoko wartościują rolę kobiety w lokalnej społeczności. Pięć z nich stwierdziło, że mężczyźni z ich rodzin są dumni z nich samych oraz z innych kobiet w rodzinie. Macierzyństwo było jednym z powodów ich dumy, choć w gronie respondentek znajdowała się również kobieta niezamężna, która podobnie myślała. Moje obserwacje (także kobiet, które nie zgodziły się uczestniczyć w badaniach) dowodzą, że kobiety bezdzietne są najczęściej opiekunkami dzieci obecnych w ich rodzinach. Współwychowują potomstwo swoich sióstr i braci. Mimo że nie są matkami biologicznymi, oficjalnymi (także system władzy nie traktuje ich jako matek)⁶³,

⁶² Feminizm jest tu rozumiany szeroko, jako zaangażowanie na rzecz praw kobiet. Por. C. J. J. Cockburn, *From where we stand: War, women's activism and feminist analysis*, Zed Books, Londyn – Nowy Jork 2007.

⁶³ Co niejednokrotnie jest przyczyną dramatów. Jedna z respondentek powiedziała, że nie mogła odwiedzić swojej siostrzenicy w więzieniu, ponieważ nie była traktowana jako najbliższa krewna (R7). W ciągu 7 lat ani razu nie otrzymała od izraelskich władz pozwolenia na spotkanie ze swą przybraną córką.

to mają pozycję pełnoprawnych opiekunek dziecka. Na akceptację ich roli wpływają także warunki okupacyjne, utrudniające często małżeństwo w obrębie rodziny rozszerzonej, która bywa rozproszona i rozdzielona granicami państwowymi⁶⁴, a ponadto palestyński zwyczaj nakazuje wychowywanie dziecka przez wszystkie kobiety w rodzinie. Rodzina nuklearna (*a'ila*) nie jest bowiem postrzegana jako samodzielna struktura społeczna, gdyż jest zależna od grona krewnych, a nawet sąsiadów i przyjaciół, którzy tworzą rodzinę rozszerzoną (*hamula*). Mimo przekonania o sile więzów krwi – jak pisze Christopher Harker – przyjaciele i sąsiedzi (a niekiedy nawet mieszkańcy tej samej miejscowości) włączani są w obręb rodziny rozszerzonej⁶⁵.

Współsprawowanie opieki nad dziećmi ma specyficzną postać w obozach dla uchodźców. Według raportu zawierającego statystykę urodzeń na terenach Zachodniego Brzegu, Strefy Gazy, Jordanu i Libanu (wśród kobiet palestyńskich) w latach 1983–1994 (obejmujących także czas intifady) zanotowano wzrost liczby urodzeń, zwłaszcza na terenach obozów dla uchodźców, na wszystkich czterech terenach⁶⁶. Pomimo tego, że obozy były najbardziej niebezpiecznymi obszarami życia palestyńskiej ludności, ich mieszkańcy wierzyli w zwycięstwo nad reżimem, które przyniosą im synowie. Kobięce ciała stanowiły więc rodzaj broni w walce z okupantem. W obozach zanotowano wzrost liczby ludności o 0,5 p.p., podczas gdy na innych terenach wynosił on 0,2 p.p. Zdaniem Julii Peteet dzieci urodzone w obozach dla uchodźców są szczególnie traktowane. Należą bowiem do całej wspólnoty, a nie tylko do własnej rodziny czy rodziny rozszerzonej. Obóz uważany jest za przedsiónek ojczyzny, a macierzyństwo jest rozszerzane na wszystkie kobiety, które stają się matkami bohaterów, męczenników, synów ojczyzny⁶⁷. Choć swoje badania prowadziłam w okresie stosunkowej stabilizacji w konflikcie palestyńsko-izraelskim (czerwiec – wrzesień 2012 r.), to w obozie dla uchodźców Aida mieszkanki wciąż uważają siebie za matki narodu. Wśród przedstawianych przez sześć mieszkank obozu zdjęć przeważały fotografie dzieci (niekoniecznie własnych). Jedna z kobiet skomentowała swoje zdjęcie dziecka, odwołując się do idei macierzyństwa w społeczności kobiet:

Na dwóch pozostałych zdjęciach są dzieci. Chcę, by dzieci się zawsze śmiały i cieszyły, najważniejsza jest dla mnie radość dzieci. Nie tylko moich dzieci, ale wszystkich dzieci, nie tylko tu w obozie, ale w całej Palestynie. Zawsze jestem radosna i dumna, kiedy widzę ich radość, zabawę i śmiech (R19).

⁶⁴ Chodzi o granice między Strefą Gazy, Zachodnim Brzegiem, terytorium Izraela, Jordanu i Libanu, gdzie przebywa wielu emigrantów palestyńskich. Rodziny często oczekują na ustabilizowanie się sytuacji politycznej, by zaaranżować małżeństwo.

⁶⁵ Ch. Harker, *On (not) forgetting families...*, ss. 20–21.

⁶⁶ M. Khawaja, *The fertility of Palestinian women in Gaza Strip, the West Bank, Jordan and Lebanon*, „Population” 58 (3)/2003, s. 283.

⁶⁷ J. Peteet, *Mothering in the danger zone*, s. 153.

Kolejna informatorka w podobnych słowach uzasadniała obecność dziecka na swojej fotografii:

To jest dziecko, jestem dumna ze wszystkich dzieci tutaj, w Palestynie. To są dzieci takie same jak wszystkie inne dzieci na całym świecie, ale żyją w takim miejscu, gdzie bardzo trudno jest o radość i szczęście (R33).

Jedna z mieszkanek obozu Aida wykonała aż trzy zdjęcia napotkanym na ulicy dzieciom. Powiedziała później:

Te trzy zdjęcia to zdjęcia dzieci. Z nimi jestem bezpieczna, a zarazem jestem z nich dumna (R34).

Informatorka nawiązała w tej wypowiedzi do własnego macierzyństwa, które zapewnia jej miejsce w strukturze społecznej, a jednocześnie ukazała (również poprzez zdjęcia) biedę i zagrożenia czyhające na dzieci na obozowej ulicy, chcąc wyrazić w ten sposób, że kontakt z dziećmi i opieka nad nimi stanowi dla niej ucieczkę od myśli o niebezpieczeństwach związanych z sytuacją ekonomiczną, społeczną i polityczną. Przedstawione dalej zdjęcia (R34) pokazują młodych mieszkańców obozu bawiących się samotnie na ulicach, w otoczeniu betonowych murów, samochodów, niezabezpieczonych linii wysokiego napięcia i innych niebezpiecznych przedmiotów.

Respondentka, która wykonała te zdjęcia, spędziła całe swe życie w obozie dla uchodźców. Na pozostałych fotografiach przedstawiła swoją szkołę podstawową w obozie oraz mur, który widziała każdego dnia. Kontakt



R34



R34



R34

z dziećmi pozwala jej przeniknąć do świata ich wyobraźni i zapomnieć o trudach rzeczywistości. Respondentka wskazywała, że potrzebuje bliskości dzieci, by móc czerpać z ich beztroski. Podobną postawę prezentowała respondentka mieszkająca poza obozem, która nie miała własnych dzieci, lecz kontakt z nimi był dla niej bardzo ważny. Zdradziła mi nawet swój plan

poszukiwania mężczyzny do zapłodnienia, wyrażając tę rewolucyjną ideę jako formę wzajemnej wymiany:

Mężczyźni myślą tylko o seksie i pieniądzech, dobrze – dam im seks, ale w zamian dostanę dziecko (R7).

Respondentka jest przekonana o tym, że opieka nad dzieckiem jest domeną kobiety – jednak nie tyle jej obowiązkiem, ile przywilejem. Przekonanie to opiera się na zasadach kulturowych, które nadają matkom określone przywileje i sankcjonują macierzyństwo jako „naturalne zadanie kobiety”⁶⁸, podczas gdy dla mężczyzny naturalna jest radość seksualna. Być może respondentka ma za sobą nieudane związki z mężczyznami, ale wyraża też pogląd wielu kobiet ze swego środowiska. Podobne opinie słyszałam również na spotkaniach kobiet, które często krytycznie odnosiły się do mężczyzn. Natomiast macierzyństwo zawsze postrzegają pozytywnie, z jednej strony dlatego, że dzięki niemu zyskują wyższą pozycję w rodzinie i społeczności, z drugiej – że jest to ich osobiste pragnienie⁶⁹.

O ile jednak wypowiedź respondentki jest wyrazem obecnego w tej społeczności przekonania o tradycyjnej roli kobiety i powiela wzorzec ról normatywnie przypisanych określonej płci, o tyle jej forma nie jest tradycyjna. Autorka odnosi relacje genderowe do „partnerskiej” wymiany o charakterze ekonomicznym, w której kobieta kontroluje swą małżeńską aktywność seksualną i może ją wykorzystać do osiągnięcia określonych korzyści (akceptowanych społecznie, związanych z potomstwem, które stanowi wartość w kategoriach kobiecego sprawstwa).

4. Kobieta podróżująca – między zagrożeniem a poczuciem sprawstwa

Tradycyjne religijne i społeczne wzorce kulturowe ograniczają możliwości podróżowania czy przemieszczania się kobiet. Ze względu na relacje honorowe podróże kobiety zależą od zgody jej męża lub bliskiego krewnego, który powinien jej zapewnić opiekę w tym czasie. Według niektórych moich respondentek podstawą tej zasady jest nie tylko lęk przed seksualnym napastowaniem, ale także troska o to, by kobieta poradziła sobie w czasie wędrówki, dlatego możliwe jest zastąpienie męskiego towarzysza kilkoma towarzyszkami, które mogłyby zapewnić opiekę i pomoc współpodróżnicz-

⁶⁸ Por. S. Ruddick, *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, The Women's Press, Londyn 1989, s. 43.

⁶⁹ Zapewne również dlatego, że stanowi formę zwiększenia osobistego sprawstwa i kontroli oraz dlatego, że relacja z dzieckiem jest formą bliższego i pełnego zaufania kontaktu międzyludzkiego niż relacja partnerska, z mężczyzną.

ce⁷⁰ (R5, R7, R18). Jeniffer Hyndman uważa, że retoryka kobiecej słabości oraz narażenia jej na niebezpieczeństwo jest wykorzystywana do ograniczania mobilności kobiet i stanowi jeden z elementów reżimu, jakiemu poddane są kobiece ciała, które ze względów narodowych, rodzinnych czy klasowych przedstawiane są jako pasywne i związane z obszarem domostwa.

Wprawdzie autorka odnosi się do kontekstu europejskiego, ale wskazuje na ogólny mechanizm represji, który można dostrzec także w przypadku badanej przeze mnie przestrzeni społeczno-kulturowej. Ukazuje ona przełamanie tego wzorca przez podjętą w 1973 r. akcję „Take back the night”, która miała na celu uświadomienie, że ulice są przestrzeniami, na których kobiety mają prawo czuć się bezpiecznie o każdej porze dnia i nocy. Demonstracje czyniące z przemocy wobec kobiet sprawę publiczną przeciwstawiały się ograniczeniom mobilności kobiet przez zastraszanie ich wizjami seksualnej przemocy⁷¹.

Palestyńskie kobiety podnoszą podobne kwestie podczas marszów i protestów organizowanych w odpowiedzi na przestępstwa dotyczące kobiet (np. w czasie mojego pobytu w Palestynie kobiety wyrażały swą niezgodę na obojętność wobec zabójstwa dokonanego przez byłego męża kobiety, która legalnie się z nim rozwiodła). Marsze te mają jednak szersze znaczenie i są głosem o prawa kobiet do wolnego życia, poruszania się i bezpieczeństwa. Jednak kobietom trudno jest wywalczyć realną zmianę w relacjach genderowych w Palestynie.

Ekonomiczna kondycja społeczeństwa, przynieszone przez emigrantów zachodnie wzorce i okupacja zmieniają bardzo sytuację kobiet, które stają się aktywne na rynku pracy, a także zdobywają prawo (które niekiedy staje się obowiązkiem) do mobilności. Często bowiem zmuszone są do codziennych podróży ze względu na brak pracy w miejscu zamieszkania. Palestyńczycy zamieszkujący terytoria Zachodniego Brzegu mogą pracować na terytorium Izraela, jednak muszą posiadać specjalne zezwolenie. Ze względu na specyficzną ideologię męskości kształtowaną w obliczu konfliktu zbrojnego kobietom i osobom starszym łatwiej jest uzyskać pozwolenie na przemieszczanie się pomiędzy strefami okupacyjnymi. Osoby te nie są postrzegane jako potencjalne zagrożenie „terrorystyczne”. Paradoksalnym efektem tego jest zwiększenie się zarówno aprobowanej, jak i wymuszonej mobilności palestyńskich kobiet.

Raport na temat sytuacji palestyńskich kobiet na Zachodnim Brzegu Jordanu wskazuje, że istnieje korelacja pomiędzy zwiększoną możliwością sa-

⁷⁰ U podstaw takiego przekonania leży myśl, że kobieta jest bardziej narażona na trudy podróży niż mężczyzna.

⁷¹ J. Hyndman, *The (Geo)Politics of Mobility*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics...*, s. 171.

modzielnego poruszania się w obrębie własnej miejscowości a formą zatrudnienia kobiety. Największą swobodę poruszania się mają kobiety wykonujące pracę w niepełnym wymiarze godzin (43,5% z nich może zawsze poruszać się swobodnie w obszarze swego miejsca zamieszkania), następnie kobiety zatrudnione w pełnym wymiarze godzin (30,3% z nich dzieli ten sam przywilej), a najmniejszą – kobiety bezrobotne (jedynie 16,1% z nich)⁷². Struktura zatrudnienia i związana z nią polityka mobilności prowadzona przez izraelskie władze zmienia także zasady mobilności kobiet w obrębie społeczności palestyńskiej, a tym samym wpływa na pozycję kobiety w tej społeczności. Młode kobiety są coraz częściej przekonane o wartości edukacji i samodzielnie dojeżdżają nie tylko do pracy, ale także na uniwersytet czy kursy języków obcych.

4.1. Kształtowanie wzorców mobilności w obliczu okupacji

Na ograniczenia mobilności w społeczności palestyńskiej, nakładane przez izraelskie władze, wpływają zarówno płeć, jak i wiek Palestyńczyków, co zmienia ich sytuację życiową i społeczną. Najbardziej ograniczone są możliwości przemieszczania się między strefami wpływów Autonomii Palestyńskiej i Izraela młodych mężczyzn oraz byłych więźniów. Jednak przekroczenie pewnego wieku oraz ustabilizowana sytuacja życiowa (bycie ojcem rodziny) zwiększa szanse na przemieszczanie się, nawet w przypadku byłych więźniów. Przykładem na to jest sytuacja męża jednej z moich respondentek, który choć jest byłym więźniem, kilka razy w roku uzyskuje pozwolenie na wyjazd do Jerozolimy. Kobieta tłumaczy to w następujący sposób:

[...] on jest teraz już starszym człowiekiem, on ma 48 lat, nie ma problemu z uzyskaniem pozwolenia na wyjazd do Jerozolimy, bo oni nie boją się starszych ludzi, którzy mają tutaj rodzinę (R35).

Zupełnie inaczej traktowani są bardzo młodzi mężczyźni, a nawet chłopcy. Na przykład 9-letni syn jednej z informaterek (R13) jest dla reżimu męzczyzną, który może być zaangażowany w dywersyjny ruch polityczny, dlatego ma problemy z uzyskaniem pozwolenia na przekroczenie granicy. Takie działania jednak sprawia, że mały chłopiec wzrasta w poczuciu niechęci i frustracji z powodu ograniczeń nakładanych przez okupanta, a ostatecznie internalizuje ten narzucony wzorzec męskości. W ten sposób konflikt narasta.

Etykieta wroga nadana przez izraelskie władze palestyńskim chłopcom podtrzymuje układ dwóch przeciwstawnych męskich obozów, lecz nie przy-

⁷² *Women's economic empowerment in the West Bank, Palestine*, Palestinian Businesswomen Association Asala, <http://www.asalpal.com/files/The%20Economic%20empowerment%20of%20women%20in%20Palestine.pdf>, s. 52 [13.11.2012].

nosi im żadnej gratyfikacji ze strony któregokolwiek z nich. Ani izraelska polityka, ani grupa rówieśnicza nie nagrodziłyby też propokojowej postawy i odrzucenia wzoru wojownika. W środowisku młodzieży palestyńskiej bycie wrogiem wobec izraelskiego okupanta jest swego rodzaju nobilitacją, z którą wiąże się aprobatą dla siły i potęgi mężczyzny. W ten sposób kulturowy wzorzec męskości Palestyńczyka ściśle łączy się z walką z izraelską dominacją, choć nie musi mieć ona charakteru militarnego⁷³. W zależności od klasy, regionu zamieszkania, środowiska otaczającego daną jednostkę wzorzec ten ulega pewnym modyfikacjom⁷⁴. Ponadto wizerunkowi mężczyzny (lub chłopca) jako osoby potencjalnie niebezpiecznej, wroga politycznego przeciwstawiona jest wizja kobiety jako osoby biernej politycznie, spełniającej tradycyjne role żony i matki. Dzięki takiemu obrazowi kobiecości coraz więcej Palestynek podróżuje. Są one bowiem postrzegane jako neutralne, niezaangażowane w konflikt polityczny i niestanowiące zagrożenia na terytorium Izraela. Są też kobiety, które wykorzystują tę sytuację do przełamania wzorca kobiety pacyfistki. Podejmując różne działania, stają wobec wielu wyzwań i trudności. Są narażone na samotną podróż do obcego, wrogiego środowiska, co nie jest w pełni akceptowane społecznie.

W wielu kobietach konieczność podróży do Jerozolimy w celach urzędowych lub zdrowotnych budzi obawy. Choć nie są postrzegane jako potencjalne terrorystki, czują, że nie są też odbierane pozytywnie, np. gorzej traktowane z powodu stroju, który wskazuje na ich przynależność narodową lub religijną. Oto wypowiedzi kobiet:

Miejsce niebezpieczne to miejsce, w którym nie czuję się akceptowana, gdzie czuję, że nie pasuję, kiedy przechodzę przez punkt graniczny, kiedy muszę pojechać do Jerozolimy, oni mnie nie akceptują, bo noszę hidżab (R36).

Byłam raz z naszą organizacją w Jaffo. Dostaliśmy pozwolenie na jeden dzień. Tam też czułam się niebezpiecznie, bo wszędzie wokół byli Żydzi. To był mój pierwszy raz, kiedy pojechałam tam i w ogóle gdziekolwiek, tak na wycieczkę (R37).

Kobiety mają większą możliwość zdobycia pozwolenia na przekroczenie granicy terytorium Zachodniego Brzegu, co nie oznacza, że mają pełną swobodę podróżowania, o czym świadczy wypowiedź dwudziestokilkuletniej dziewczyny (zamieszkującej obszary wiejskie), która tylko raz pojechała na jednodniową wycieczkę. Ten czas nie kojarzy jej się jednak z relaksem i odpoczynkiem, ale ze strachem i niepewnością w obliczu spotkania z osobami

⁷³ A. Foster, „Pulling the tail of the cat”: An exploration of Palestinian peacebuilders conceptualization of men and masculinities in Israeli-Palestinian conflict, Aotearoa 2011 (praca dyplomowa), <http://researcharchive.vuw.ac.nz/bitstream/handle/10063/2293/thesis.pdf?sequence=1> [25.10.2012].

⁷⁴ Sygnalizuję tu jedynie ten problem, gdyż wymaga on szerszej analizy.

należącymi do tego samego narodu, co żołnierze, którzy w momencie przekraczania granicy kierują broń w jej stronę.

Fragment wypowiedzi starszej kobiety, która podróżuje do Jerozolimy w sprawach urzędowych, ukazuje zaś jej obawę przed utożsamieniem jej z przedstawicielem wrogiego obozu:

Dwadzieścia lat temu nie aż tak wiele kobiet nosiło chustę, wtedy nie odczuwałam presji, by ją zakładać. Teraz jest inaczej. Chusta jest znakiem politycznym bardziej niż religijnym (R18).

Kobiety, których identyfikacja z „palestyńskością” łączy się z islamem, wykorzystują możliwość ujawnienia się jako osoby wyrażające poglądy polityczne przez symbolikę religijną.

Oczywiście nie dla wszystkich respondentek hidżab jest znakiem politycznym i żadna z informaterek nie wyraziła wprost takiej idei, jednak wiele z nich dostrzega związki między przynależnością narodową i walką o niepodległość a łącznością między członkami społeczności religijnej⁷⁵.

⁷⁵ Ważniejsza jest tu raczej społeczność religijna niż jednolitość poglądów – wiele kobiet przedstawia bardzo różne interpretacje fragmentów Koranu dotyczących praw i obowiązków kobiety i mężczyzny czy też obecnych w tradycji regulacji zachowań jednostki. Wiele z tych norm jest kształtowanych w obrębie małych społeczności.

ROZDZIAŁ III

PRZESTRZENIE ZAGROŻENIA I SPRAWCZOŚCI

Analiza zdjęć i narracji ukazujących przestrzenie bezpieczeństwa i zagrożenia Palestynek dowodzi, że przekroczenie przez kobiety norm czy granic, zarówno fizycznych, jak i symbolicznych, ustanawianych przez różne zewnętrzne reżimy, jest nieakceptowane społecznie i naraża kobiety na stigmatyzację. Niekiedy taka transgresja może także skutkować realnym zagrożeniem życia i zdrowia kobiet, dzieci oraz mężczyzn z ich najbliższego otoczenia. Kobiety nieustannie zmuszane są jednak do przekraczania norm i granic, a nakładane na nie ograniczenia bywają sprzeczne, uniemożliwiając im ich przestrzeganie i normalne funkcjonowanie.

Do tego rodzaju wymogów pochodzących z różnych systemów należą normy struktur klanowych i społecznych, a także system izraelskiego prawa (któremu muszą się również podporządkować obywatelki i rezydentki mieszkające na terytorium Zachodniego Brzegu i Izraela). Presję ze strony dwóch sprzecznych systemów odczuwają przede wszystkim Palestynki i Palestyńczycy mieszkający w Izraelu. Sytuacja ta jest szczególnie trudna dla nastolatek, które kształtują dopiero swoją tożsamość.

Z badań Yossiego Harela-Fischa i jego zespołu wynika, że wskaźnik zagrożenia suicydalnego jest również znacznie wyższy wśród Palestyńczyków z Izraela¹. W przypadku arabskich dziewcząt (u których skala zachowań samobójczych jest mniejsza niż u chłopców) jest on związany głównie z trudną sytuacją rodzinną i brakiem wsparcia ze strony najbliższego otoczenia, zwłaszcza w przypadku doświadczanej przemocy seksualnej².

Wyniki moich badań ukazują, że oprócz wymogów wynikających z religijnych, społecznych i prawnych norm palestyńskich, a po części także izra-

¹ Y. Harel-Fisch, Z. Abdeen, S. D. Walsch, Q. Radwan, H. Fogel-Grinvald, *Multiple risk behaviors and suicidal ideation and behavior among Israeli and Palestinian adolescent*, „Social Science and Medicine” 75/2012, s. 105.

² Ibidem, s. 106.

elskich, ważne dla moich rozmówczyń było także dążenie do realizacji osobistych pragnień. Było to podkreślane przede wszystkim przez te kobiety, które pomimo wielu trudności zdecydowały się przeciwstawić systemowym ograniczeniom, by realizować własne cele, pasje, własną wizję życia. Niezależność i walka o siebie były przez nie wysoko waloryzowane, jednak nie wszystkie postawy wykraczające poza normy społeczne były dla nich (i dla ich środowiska) równie ważne. Negowanie norm ustanowionych przez system okupacyjny³ jest aprobowane w środowisku Palestyńczyków i traktowane jako akt walki politycznej, w przeciwieństwie do przekraczania norm dotyczących seksualności i odejścia od zasad religijnych.

Informatorki z dużo większą łatwością kontestowały normy określone jako społeczne niż te, które wiążą się z religią (zwłaszcza w przypadku mużłmanek)⁴. Odejście od religii było jednak akceptowane, pod warunkiem że kobieta dokonująca innego wyboru religijnego nadal zachowywała normy etyczne dawnej wiary (wybór ten był wówczas traktowany jako zerwanie z normą społeczną, a nie religijną⁵). Innymi słowy, ważniejsza od sfery przekonań i wyrażanego światopoglądu w tej społeczności jest sfera zachowań, zwłaszcza odnoszących się do moralności seksualnej.

Kobiety zdają sobie sprawę z tego, że kwestie moralności są wykorzystywane do tworzenia zależności ekonomicznych, społecznych i politycznych, jednak w codziennych relacjach przekraczają ograniczenia tych systemów. Na przykład – jak pisze Cynthia Cockburn – skupiają się często wokół pokojowych idei, które sytuują ponad podziałami światopoglądowymi, społecznymi, rasowymi czy religijnymi⁶.

1. Strategie transgresji genderowej

Według Nadery Shalhoub-Kevorkian kobiety, które obierają strategię jawnego przeciwstawienia się systemowi zwielokrotnionej opresji, nie poddając się polityce strachu, dzięki wsparciu społecznemu są w stanie poradzić sobie z presją. To najczęściej wykształcone mieszkanki wielkich miast, osoby,

³ Chodzi np. o nielegalne przekraczanie granicy.

⁴ W wielu przypadkach trudno jest określić pochodzenie danej normy, jednak aprobata kontestacji określonej normy wiąże się z uznaniem jej za normę społeczną, a nie religijną.

⁵ Wielokrotnie prowadziłam dyskusje z kobietami, które starały się udowodnić, że ich zachowanie, nieakceptowane w środowisku (z powodów religijnych), nie jest sprzeczne z zasadami islamu, lecz wynika z błędnej społecznej interpretacji norm religijnych. Kobiety przedstawiały własne interpretacje tradycji religijnej, np. wskazując, że źródłem wykluczenia osób leworęcznych nie jest Koran, ale pomniejsze pisma obecne w tradycji, a także reinterpretowały sury Koranu, w których odnajdywały zapisy mówiące o ochronie praw kobiet.

⁶ C. J. J. Cockburn, *From where we stand: War, women's activism and feminist analysis*, Zed Books, Londyn – Nowy Jork 2007.

które mają oparcie, zarówno finansowe, jak i światopoglądowe, w swoich rodzinach⁷. Moje badania potwierdzają w ogólnym sensie to stwierdzenie, choć odkryłam, że różny jest stopień przekroczenia norm społecznych prowadzący do odnalezienia własnej sprawczości i przełamania strachu u badanych przeze mnie kobiet. Żadna z moich respondentek, które zdecydowały się na przekroczenie norm okupacyjnych i kulturowych, nie była w idealnej sytuacji, w której mogłaby liczyć na pełną akceptację ze strony swojej rodziny, sąsiadów czy lokalnej społeczności. Przeprowadzone przeze mnie obserwacje i wywiady potwierdzają, że kobiety, które dokonują tego rodzaju transgresji, mają zwykle wsparcie w rodzinie lub grupie odniesienia (np. grupie przyjaciół), są w lepszej sytuacji finansowej, mieszkają w miastach lub mogą się bardziej swobodnie przemieszczać, lecz w żadnym przypadku warunki te nie były spełnione równocześnie. Ponadto kobiety, które doświadczały różnych trudności (nie tylko z powodu przynależności genderowej, ale także braku męża, choroby czy odmiennej orientacji seksualnej), lecz znalazły wsparcie w którejś z grup odniesienia (niekoniecznie rodzinnej), przejawiały ogromną inicjatywę w poszukiwaniu taktyk przekraczania ograniczeń systemowo tworzonych przez politykę strachu.

Dwie spośród moich rozmówczyń (R7, R38) zmagają się z niepełnosprawnością. Pomimo problemów związanych ze społeczną akceptacją osób niepełnosprawnych, obie znalazły alternatywną drogę realizacji własnych celów. Pierwsza z nich dzięki ogromnemu wsparciu ojca ukończyła studia i obecnie zajmuje kierownicze stanowisko. Ponadto korzysta ze swej ekonomicznej i społecznej pozycji, stanowiąc nieformalne wsparcie dla innych kobiet doświadczających odrzucenia w swoim środowisku. Walczy o ich możliwości edukacyjne i społeczne. Jej zachowanie wpisuje się więc w standardy genderowej konstrukcji męskości, ponieważ pełni ona rolę lidera i opiekuna kobiet. Ponieważ jednak nie współzawodniczy z innymi mężczyznami i wykonuje swoje zadania w sposób dyskretny, ma wysoką pozycję, która jest akceptowana w społeczności.

Druga z informaterek (R38), której profesja jest uznawana w środowisku za typowe zajęcie mężczyzn, również jest dumna ze swego wykształcenia oraz wysokiego statusu materialnego rodziny, z której pochodzi. Dzięki tym dwóm czynnikom ma ona społecznie większe możliwości niż inne kobiety. Jednak prawdziwą satysfakcję czerpie ze swej feministycznej postawy (sama określa się jako feministka), z otwartego buntu przeciw patriarchalnym zasadom oraz z poczucia, że swój sukces zawdzięcza wyłącznie sobie. Respondentka jest absolwentką socjologii i prawa Uniwersytetu Berzeit, porzuciła jednak pracę sekretarki, aby spełnić swoje marzenie. Za zaoszczęd-

⁷ N. Shalhoub-Kevorkian, *Counter-narratives of Palestinian women*, w: M. Ennaji, F. Sadiqi (red.), *Gender and violence in the Middle East*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2011, s. 46.

dzione pieniądze wykupiła powierzchnię użytkową na jerozolimskim starym mieście, nieopodal swego domu, aby otworzyć sklep, w którym sprzedaje świeżo wyciskany sok z owoców.

W kulturze arabskiej handel stanowi zajęcie typowo męskie. Respondentka nie jest jedyną osobą pracującą w tej branży w Jerozolimie, lecz jedyną kobietą zajmującą się wyciskaniem soku z owoców za pomocą maszyny, której obsługa wymaga dużo siły. Oznacza to dla niej tym większe wyzwanie, że jest osobą częściowo niepełnosprawną (ma sprawne tylko trzy palce prawej ręki). Pomimo swojej kondycji, a także braku wsparcia ze strony otoczenia i członków rodziny (tylko jeden z jej braci akceptuje jej profesję, pozostali traktują ją, jakby nie istniała), kobieta ta kontynuuje swą działalność, ponieważ stanowi ona dla niej źródło dumy i poczucia siły. Jest ponadto liderką ruchu kobiecego i organizuje spotkania, podczas których kobiety mogą palić fajkę wodną (co w Palestynie należy do typowo męskich rozrywek).



R38

Respondentce szczególnie zależało na tym, by na fotografii ukazać także wnętrze sklepu, który wykupowała stopniowo (obecna powierzchnia wynosi 100 m²). Ważna była dla niej bowiem perspektywa własnej pracy i niezależności. Gdy w pewnym momencie rozmowy oznajmiła: „nie mam męża, wiesz?“, zapytałam, czy jest z tego dumna. Oto jej odpowiedź:

Nie, nie o to chodzi, ale ja się nie poddam żadnemu mężczyźnie. Mam 36 lat, mam męską pracę i nie jestem zamężna, oni 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 poddaję; 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 (R38).

Jej nonkonformizm, niezależność i bunt nie są akceptowane w najbliższym otoczeniu. Taka postawa jest bowiem uważana nie tylko przez środowisko, ale także przez samą respondentkę za niezgodną z genderową przynależnością kobiety, a jej profesja często jest utożsamiana z jej sposobem życia (tak myśli np. jej brat), z decyzją o kształtowaniu własnej roli genderowej. Respondentka jasno stwierdza, że wykonuje męską pracę i ta „męskość” jest dla niej ważnym aspektem zawodu. Możliwość przeciwstawienia się patriarchalnym normom obowiązującym w społeczności daje jej poczucie siły i wolę walki z męskocentrycznym systemem. Mimo konfliktów z kupcami, sąsiadami, a nawet najbliższą rodziną, respondentka kontynuuje swą pracę, gdyż zapewnia ona jej dochód⁸, a także jest spełnieniem marzeń o przekroczeniu ograniczających ją norm. Każdy taki akt transgresji oznacza dla niej nie ucieczkę, ale konfrontację. Respondentka nie zdecydowała się przy tym na emigrację czy choćby asymilację w środowisku żydowskim, gdyż czuje się silnie związana z własną rodziną (i jej wielowiekową tradycją, o której powiedziała w pierwszych słowach wywiadu) oraz z ojczyzną.

W przeciwieństwie do poprzedniej respondentki właścicielka sklepu nie zajmuje pozycji kierowniczej. Ona rywalizuje z mężczyznami, jest ich konkurentką na polu biznesowym. Jej dążenie do konfrontacji z mężczyznami wyraża się także poprzez strój. Prowadząc swój sklep, jest zwykle ubrana we flanelową koszulę lub t-shirt i szerokie dzinsy, najczęściej nie nosi hidżabu, ale gdy go zakłada, chustę przewiązuje dość swobodnie, nie zakrywając całkowicie włosów⁹. Ubiór staje się częścią jej stylu życia, w którym odrzuca ona typowe dla kobiet zachowania wyznaczone przez opresyjne wzorce kulturowe.

Wkroczenie do obyczajowego i ekonomicznego świata mężczyzn przez niezamężną kobietę, mającą 36 lat¹⁰, stanowi złamanie wielu norm. Społeczność ta nie do końca potrafi sobie z tym poradzić, dlatego mężczyźni próbują stosować wobec niej te same metody, jakimi dyscyplinują inne kobiety, któ-

⁸ A także całej jej rodzinie. W sytuacji zubożenia wielu (nawet bardzo znaczących i dawniej dobrze sytuowanych) rodzin kobieta zyskuje prawo do pracy ze względów ekonomicznych. Rodzina respondentki próbuje wprawdzie wymusić na niej decyzję o zmianie pracy, ale nie jest jej w stanie tego kategorycznie zabronić, ponieważ dzięki niej się utrzymuje.

⁹ Respondentka była religijna, ale stwierdziła: „czasem noszę chustę, czasem nie” (R38).

¹⁰ Choć kobieta w tym wieku nie jest już postrzegana jako pierwszorzędną kandydatka na żonę, to wciąż znajduje się w wieku reprodukcyjnym, dlatego nie ma takich przywilejów jak starsze kobiety, które są uważane za aseksualne.

rych nienormatywne zachowanie kojarzy im się z nieobyčajnością seksualną. Obrażają więc właścicielkę sklepu, wykrzykując w jej stronę oskarżenia o rzekomo rozwiązyły tryb życia. Jednak dla wszystkich jest oczywiste, że nie może ona być traktowana w ten sposób, gdyż jej postawa wyraża sprzeciw wobec seksualizacji jej zachowania i ciała. Kobieta ta stara się, by jej ciało nie było atrakcyjne, ale poprzez wykonywany przez nią zawód staje się niepokojące dla otaczających ją sprzedawców, ponieważ szczególnym symbolicznym naddatkiem handlu na jerozolimskim starym mieście jest erotyczna gra o dominację, toczona między kupcem a zagraniczną turystką.

Mechanizm ten opisuje Glenn Bowman w artykule *Fucking tourists. Sexual relations and tourism in Jerusalem Old City*¹¹. Przedstawiając wnioski ze swoich obserwacji terenowych prowadzonych w czasie dwuletniego pobytu w Jerozolimie, autor wskazuje na sprzężenie relacji między seksem, ekonomią i genderową dominacją. Respondenci Bowmana to mężczyźni, którzy spędzają kilkanaście godzin dziennie na jerozolimskiej ulicy, próbując przyciągnąć klientów do swojego kramu. Mimo to ich dochody nie pozwalają im na dostatnie życie. Autor podaje przykłady mężczyzn, którzy nie mogą zapewnić swej narzeczonej odpowiedniego poziomu życia, zrywali zaręczyny. Poczucie niepowodzenia męskiej sprawczości jest maskowane grą zemsty, będącej rodzajem antykolonialnego odwetu na europejskich kobietach, która polega na adorowaniu ich i przekonywaniu do drogich zakupów. Jednak najwyższą wygraną w tej grze jest nie tylko finansowa, ale także seksualna eksploatacja wolnych, bogatych, zagranicznych turystek. Dla rozmówców Bowmana właściwym powodem długotrwałych zabiegów o te kobiety była nie tyle fascynacja ich pięknem, ile raczej przekonanie o tym, że należą one do bogatych mężczyzn, którzy muszą zostać zhańbieni przez wykorzystanie ich żon lub córek.

Trudno oczywiście stwierdzić, na ile ten mechanizm jest wyobrażoną praktyką, a na ile zasadą „konsumowanej zemsty”. Badania Bowmana nie mogą także zaświadczać o istnieniu jednego wzorca kupca jako adoratora dążącego do ukazania swej siły i przewagi nad zachodnią kulturą przez akt seksualnej zemsty. Odwołując się do wniosków przedstawionych przez tego badacza, można dostrzec inny aspekt specyficznego statusu wspomianej respondentki, właścicielki sklepu. Jest ona bowiem nie tylko ekonomiczną rywalką mężczyzn, ale także przyciąga uwagę kobiet, które stają się jej klientkami, rozmawiają z nią, pijąc sok, przez co nie mogą być przedmiotem męskiej walki. To przyciąganie klientek przez ubraną jak mężczyzna i pracującą w męskim zawodzie palestyńską kobietę, która nie tylko odrzuca instytucję małżeństwa, ale także kulturowe zasady dotyczące wyglądu

¹¹ G. Bowman, *Fucking tourists. Sexual relations and tourism in Jerusalem Old City*, „Critique of Anthropology” 2/1989.

kobiety starającej się o męża, budzi niepokój mężczyzn. Postawa ta stawia bowiem pod znakiem zapytania męskość innych sprzedawców, narażonych w ten sposób na „kobiecą bierność”¹². Właścicielka sklepu dąży ponadto do zupełnie innych celów niż pozostali kupcy, odrzucając wartości przypisane do kulturowych ról kobiety i mężczyzny. Jednak brak ustalonych społecznie form odpowiedzi na jej zachowanie sprawia, że może ona bardziej skutecznie osiągać obrane cele oraz potwierdzać swą sprawczość i niezależność.

Użyte przez właścicielkę sklepu określenie walki z systemem patriarchalnym jako oporu politycznego staje się interesującą autointerpretacją tożsamości jednostki wykluczonej, która przez swoje wykluczenie jeszcze silniej identyfikuje się z pogrążoną w kryzysie ojczyzną. Paradoksalnie walka respondentki z palestyńskimi mężczyznami staje się dla niej formą walki niepodległościowej, w której pozycja mężczyzn nie jest już wyższa niż pozycja kobiet. Sytuacja uciemnienia jest przez moją rozmówczynię nieustannie, każdego dnia przekraczana i utożsamiana z walką podejmowaną zwykle przez mężczyzn. Zwycięstwo odnoszone w codziennych zmaganiach z systemem traktuje ona zatem jak zwycięstwo na polu politycznym.

Z moich obserwacji wynika, że u właścicielki sklepu kupują głównie kobiety. Jej praca jest zatem symbolicznym zwracaniem owoców ziemi kobietom, które były pomijane w dyskursie narodowyzwoleńczym lub przedstawiane w nim jako ofiary bądź matki i siostry bohaterów. Kobiety odwiedzające sklep podziwiają odwagę jego właścicielki i dokonując w nim zakupów, wraz z nią przekraczają normy kulturowe.

Ciężka fizyczna praca, która ma wymiar transgresji normy genderowej, może być także odczytywana w kontekście sprawczości politycznej. Fatma Kassem wskazuje, że kobiety, które zostały brutalnie przesiedlone w 1948 r., podejmowały później ciężką, fizyczną pracę. Była ona dla nich formą sprzeciwu wobec przesiedlenia, a także wobec męskiej dominacji¹³.

W nawiązaniu do koncepcji Meghan Cope, wyróżniającej trzy strategie zaangażowania na rzecz tworzenia kobiecej przestrzeni aktywności politycznej, działanie to można odczytać jako wyraz pierwszej strategii, w ramach której respondentka (a także rozmówczyni Fatmy Kassem) aktywnie przeciwstawia się polityce dominacji, wkraczając w obszar działania gospodarczego, należącego dotąd wyłącznie do mężczyzn. Legitymizacją społeczną tego działania jest włączenie go do dyskursu walki narodowyzwoleńczej.

¹² Bowman opisuje lęk mężczyzn przed przyjęciem biernej, kobiecej postawy, którą ujawnił jeden z respondentów, doprowadzony do orgazmu przez klientkę, która dotknęła palcem jego penisa. Mężczyzna natychmiast wyrzucił ją ze sklepu, ponieważ zhańbiła ona jego męskość, przejmując rolę męską (aktywną). Palec był tu odpowiednikiem penisa, a jego penis – waginy. Ibidem, s. 89.

¹³ F. Kassem, *Palestinian women narrative histories and gendered memory*, Zed Books, Londyn 2011, s. 114.

Inną taktykę obrała jedyna z moich respondentek, która określiła siebie jako osobę nieheteronormatywną. Nie tylko w Palestynie, ale w wielu społecznościach arabskich mniejszości nieheteronormatywne są nieakceptowane, a nawet dyskryminowane. Samar Habib, autorka książki poświęconej kobiecej homoseksualności na Bliskim Wschodzie, podaje, że w Libanie w latach 90., tuż po zakończeniu wojny cywilnej, konserwatywne nastroje społeczne przyczyniły się do dyskryminacji nienormatywnych orientacji seksualnych i co ciekawe – homofobiczne nastawienie miały nawet środowiska feministyczne (o czym pisze w swej powieści Elham Mansour)¹⁴. Natomiast autorzy tomu dotyczącego życia lesbijek we współczesnym Izraelu wskazują, że bliskowschodnie lesbijki, które otwarcie mówią o swej orientacji, można spotkać jedynie w Stanach Zjednoczonych¹⁵. Tezie tej przeczy jednak powstanie w Hajfie w 2003 r.¹⁶ organizacji palestyńskich lesbijek Aswat. Trzeba przy tym pamiętać, że organizacja ta powstała na terenie Izraela, a nie Autonomii Palestyńskiej, po dramatycznych wydarzeniach związanych z ujawnieniem przez dziennikarzy orientacji seksualnej Raudy Morcos (założycielki Aswatu), która zapłaciła za to utratą pracy i została narażona na obelgi, fizyczne napaście, a także wielokrotne zniszczenie mienia. Innymi słowy, mimo że organizacja od ponad 10 lat działa jawnie, w państwie, którego prawo nie dyskryminuje społeczności LGBTQ¹⁷, to jej działalność była trudna do przyjęcia przez część społeczności palestyńskiej w Izraelu¹⁸, zaś obecnie spotyka się raczej z milczącą obojętnością niż z agresją.

Z wypowiedzi respondentki, która ujawniła w wywiadzie swą mniejszościową orientację, wynika, że jedną z taktyk najczęściej wybieranych przez

¹⁴ S. Habib, *Female Homosexuality in the Middle East. Histories and Representations*, Routledge, Nowy Jork 2008, s. 97. Por. E. Mansour, *I am You. A novel of lesbian desire in the Middle East*, tłum. S. Habib, Cambia Press, Bejrut 2008, s. 24.

¹⁵ Ch. Frankfort-Nachmias, E. Shadmi (red.), *Sappho in the Holy Land. Lesbian existence and dilemmas in contemporary Israel*, State University of New York Press, Nowy Jork 2005, s. 214.

¹⁶ Na stronie internetowej Aswat: <http://www.aswatgroup.org> [9.11.2012] podaje się, że kobiety spotykają się od 2002 r., jednak – jak pisze Samar Habib – oficjalną datą powstania organizacji jest 2003 r. Por. http://www.4edu.info/index.php/Samar_Habib,_%27Queer_politics_Palestine_and_Palestinian_lesbian_activism_in_Israel%27 [9.11.2012].

¹⁷ LGBTQ to społeczność lesbijek, gejów, osób bi- i transseksualnych oraz identyfikujących się z określeniem queer.

¹⁸ Nie oznacza to, że Izrael jest miejscem otwartości i tolerancji. W religijnych środowiskach na terenie Izraela homoseksualność jest nieakceptowana, a członkowie społeczności LGBT spotykają się z dyskryminacją czy fizyczną agresją. W lipcu 2012 r. podczas projekcji filmu o trudnościach w organizacji marszu równości w Jerozolimie uczestnicy pokazu usłyszeli obelgi i groźby karalne (np. podpalenia lokalu). Por. <http://www.haaretz.com/news/national/jerusalem-man-detained-over-death-threats-at-gay-pride-film-screening-1.453334> [9.11.2012].

nieheteronormatywnych Palestyńczyków i Palestynki żyjące w Izraelu jest podwójna tożsamość bądź oddzielenie tożsamości seksualnej od narodowej (związanej z pielęgowaniem tradycji i dziedzictwa kulturowego). Nie wyrzekając się związków z narodem i wspierając ideę wyzwolenia Palestyny, nieheteronormatywni Palestyńczycy żyjący w Izraelu częściej mają wśród swoich przyjaciół i znajomych Żydów o lewicowych poglądach niż osoby pochodzenia arabskiego. Niejednokrotnie też wybierają uniwersytety izraelskie, a nie palestyńskie, ponieważ swą zawodową przyszłość wiążą raczej ze świeckim środowiskiem izraelskim, w którym spotykają się z większym zrozumieniem niż we własnych rodzinach.



R25

Dla przywołanej respondentki, która ujawniła w czasie rozmowy swoją nieheteronormatywność, bezpiecznym miejscem był pokój w izraelskim akademiku, a nie dom rodzinny, który kojarzyła raczej z poczuciem dyskomfortu i zagrożenia. Na zdjęciu nie przedstawiła jednak wnętrza swego obecnego pokoju studenckiego. Gdyby nie opis, nie sposób byłoby się domyślić, że fotografia została wykonana w tym miejscu. Respondentka pokazała raczej zbiór najważniejszych dla niej przedmiotów, które gromadzi w pokoju. Skupiła się na tym, że właśnie tam może realizować swoje pasje i wyrażać siebie, dlatego zrobiła zdjęcie wszystkich obiektów, które stanowią część jej tożsamości. Przestrzeń bezpieczna to w jej rozumieniu miejsce, w którym nie musi ukrywać swoich zainteresowań, fascynacji, a nawet frustracji.

Choć akademik w jej odczuciu nie może być traktowany jak dom, to stanowi on miejsce, w którym respondentka nie jest kontrolowana i czuje się wolna. Każdego roku musi się jednak przenosić do innego pokoju i zabiera tam przedmioty, które są dla niej najważniejsze.

Pomimo tego, że uczy się ona na izraelskim uniwersytecie, w języku hebrajskim, nie słucha hebrajskiej muzyki, lecz arabskiej. Język hebrajski jest jej drugim językiem, a arabski – tym, w którym naprawdę wyraża siebie. Sztuka staje się zaś dla niej ponadnarodową przestrzenią ekspresji. Rysowanie pomaga respondentce przetrwać trudne chwile i wyrazić frustrację, której nie brakuje w jej nomadycznym życiu. Na zdjęciu widać bałagan, który jest typowy – jak sama stwierdziła – dla jej studenckiego życia i stanowi wyraz jej ekspresji.

Podobnie jak dla wielu innych palestyńskich kobiet, fotograficzny wizerunek przestrzeni bezpiecznej nie przedstawia miejsca, w którym można zapomnieć o problemach, ale takie, które pozwala doświadczyć własnej sprawczości i odnieść się do własnych potrzeb. Poniższe zdjęcie ukazuje reprezentację miejsca niebezpiecznego dla respondentki. Powiedziała o nim:

To jest pokój dzienny w naszym domu. To pokój, w którym siedzę i rozmawiam z rodzicami, a w weekendy przychodzi mnóstwo gości, rodzina i przyjaciele moich rodziców. Czuję, że to jest ich przestrzeń, a nie moja. Nie zgadzam się z poglądami moich rodziców i muszę nieustannie się kontrolować i ukrywać własne poglądy, uczucia i doświadczenia życiowe, bo oni nie chcą być z nimi konfrontowani. Ludzie, którzy przychodzą, nie lubią moich poglądów i mojego sposobu zachowania. Muszę być bardzo ostrożna i zachowywać się inaczej, niż naprawdę czuję i myślę (R25).



R25

Choć obrazy bardzo podobne do przedstawionego przez tę kobietę zdjęcia były wybierane przez część respondentek jako reprezentacje domowego spokoju i komfortu, dla niej samej pokój gościnny jest przestrzenią, w której musi ona uczestniczyć w spotkaniach z nieakceptującą jej rodziną. Podobnie

jak respondentka, która nie wyszła za mąż i dlatego mieszka ze starszymi rodzicami (R9). Autorka zdjęcia z akademika traktuje dom rodzinny jako miejsce, które nie zostało przez nią zaaranżowane, ale jej narzucone. Porównując oba swoje zdjęcia, stwierdziła:

W akademiku jestem wolna, mogę pomalować ściany na czarno i nikt nic mi nie powie, gdybym zrobiła to w domu, rodzice stwierdziliby, że oszalałam. Moja rodzina akceptuje tylko muzykę klasyczną. Sztuka nowoczesna jest dla nich bezgustiem i nie ma w niej szacunku do innych ludzi (R25).

Mimo że ściany jej pokoju nie są czarne, studentka uważa, iż mogłaby je przemalować, i byłby to gest sprzeciwu wobec rodziców oraz wobec bieli pokoju gościnnego w jej domu rodzinnym. Autorka zdjęć czuje się inna niż jej rodzina. Uporządkowaniu i konserwatyzmowi środowiska rodzinnego przeciwstawia swój bunt, pragnienie wolności i ekspresji uczuć. Jej poczucie obcości pogłębia fakt niepodzielania poglądów rodziny oraz braku akceptacji dla jej doświadczeń życiowych i uczuć. Dostrzegła ona, że cała jej energia w czasie pobytu w domu jest ukierunkowana na zachowania zgodne z oczekiwaniami rodziny, choć ona sama jest przekonana o tym, że jej rzeczywiste pragnienia i plany są zupełnie inne. Wybór współistnienia z przedstawicielami innej kultury staje się zaś dla niej szansą na częściowe wyzwolenie z represyjnego systemu zasad rodziny i rodzimej kultury. Autorka zdjęcia nie jest jednak Izraelką i nie chce nią być. Zdaje sobie sprawę z opresji, w jakiej znajduje się jej naród, i przeciwstawia się temu. Również własne funkcjonowanie w społeczności izraelskiej nie jest dla niej bezproblemowe. Zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i codziennym musi ona zmagać się z wieloma trudnościami, np. negocjowaniem jej doświadczeń narodowych czy możliwością posługiwania się ojczystym językiem wyłącznie w prywatnych konwersacjach.

Homoseksualność nie pojawiała się oczywiście jako pierwszoplanowy temat w rozmowach z większością badanych osób, jednakże w czasie dwóch rozmów z respondentkami mieszkającymi na Zachodnim Brzegu (R22, R7) pojawiły się wątki związane z kwestiami mniejszościowymi, w tym z homoseksualnością. Rozmówczynie, które podjęły ten wątek, należały do różnych grup wiekowych, z czego zapewne wynika ich odmienny sposób postrzegania osób nieheteronormatywnych. Rozmówczyni w średnim wieku, która sama przekracza wiele norm społecznych, uważa, że praktyki homoseksualne są wielkim grzechem, dlatego nie zaprzyjaźniłaby się z lesbijką, gdyż jej zdaniem osobę o takiej orientacji cechuje słabość charakteru, którą może np. wykorzystać politycznie wywiad izraelski (R7). Rozmówczyni ta przyznała jednak, że zna kilka lesbijek żyjących w Palestynie, które korzystając z jej wysokiej pozycji społecznej, szukały u niej rady i zwierzały się. Choć nie

udzieliła im żadnych konkretnych odpowiedzi, starała się im pomóc, przedstawiając im realia religijne i społeczne, zachowując przy tym w tajemnicy tożsamość swoich rozmówczyń. Tego rodzaju wsparcie kobieta uważała za zgodne z duchem islamu, który nakazuje pomoc grzesznikowi w porzuceniu niewłaściwego stylu życia.

Według respondentki brak akceptacji społecznej osób o mniejszościowej orientacji seksualnej sprawia, że muszą one ukrywać wiele informacji o sobie, przez co czują się marginalizowane i żyją pod nieustanną presją. Osoby, które odkryją ich orientację, mogą wykorzystać tę informację w celach politycznych, np. do zwerbowania ich jako tajnych współpracowników wywiadu izraelskiego. Tabuizacja i opresja związana z nienormatywnością sprawia, że przedstawiciele mniejszości seksualnych są traktowani jako potencjalni kolaboranci. Społeczny nakaz milczenia stwarza możliwość wykorzystania wiedzy o czyjejs orientacji seksualnej do szantażu. Zdaniem Eve Kosofsky Sedgwick to społeczeństwa stwarzają wyodrębnioną tożsamość homoseksualną poprzez określenie normy heteroseksualnej i jej zaprzeczenia¹⁹. Słowa respondentek potwierdzają, że obie strony konfliktu politycznego wykorzystują istnienie tego podziału do osiągnięcia celów politycznych i zbrojnych, czyniąc życie prywatne jednostek polem ideologicznej gry.

Druga z moich rozmówczyń, która zgodziła się na poruszenie kwestii mniejszości seksualnych w Palestynie, była najmłodszą z respondentek (nie ukończyła jeszcze 20 lat). Zapytana o stosunek do osób homoseksualnych, powiedziała, że jest osobą otwartą i uważa, że każdy ma prawo do szczęścia, a jej najlepszy przyjaciel jest gejem. Dodała jednak, że osoby homoseksualne muszą obecnie żyć w ukryciu, ponieważ ich czyny są zabronione przez religię i nieakceptowane przez społeczność. Respondentka ta określiła siebie jako osobę dumną ze swej przynależności religijnej i silnie identyfikującą się z islamem, co nie przeszkadzało jej w akceptacji swego homoseksualnego przyjaciela. Stwierdziła ponadto, że jest jedną z niewielu osób, które wiedzą o jego orientacji i utrzymuje ten fakt w tajemnicy, by nie narażać go na obelgi, odrzucenie społeczne czy wyrzeczenie się go przez rodzinę. Rzeczywistość wirtualna pomogła chłopakowi ujawnić swą orientację przed respondentką (rozmawiali na ten temat na czacie Facebooka, a pretekstem do rozmowy była zmiana opisu stanu cywilnego chłopaka na tym portalu²⁰). Kontakt wirtualny ułatwia zatem młodym ludziom przekazywanie intym-

¹⁹ E. Kosofsky Sedgwick, *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1990, ss. 2–3.

²⁰ Wirtualna rzeczywistość może odgrywać ważną rolę w ujawnianiu bądź zatajaniu tożsamości genderowej czy seksualnej. W przywołanej sytuacji przyjaciel respondentki określił siebie jako osobę zaręczoną, mimo że nie mógł ogłosić tych zaręczyn w realnej rzeczywistości, co zostało zrozumiane przez respondentkę.

nych informacji, które są objęte społecznym tabu. Respondentka doceniła szczerłość przyjaciela i wydawała się być dumna ze znajomości z kimś, kto ma odwagę kroczyć własną drogą, mimo sprzeciwów społecznych:

Ta informacja nie sprawiła, że go odrzuciłam, przeciwnie, nasza przyjaźń stała się bliższa (R22).

Wielu młodych rozmówców wskazało, że w palestyńskim społeczeństwie, głównie w młodym pokoleniu, zmienia się charakter relacji interpersonalnych (zwłaszcza relacji partnerskich i generalnie relacji między młodymi kobietami i mężczyznami). Rodzina, będąca punktem odniesienia dla młodego człowieka, nie jest w stanie zablokować kontaktów internetowych nastolatków, którzy w ten sposób rozmawiają ze sobą całymi godzinami, a jednocześnie dziewczęta nie są narażone na oskarżenia o niemoralny tryb życia. Jedna z respondentek stwierdziła nawet, że Facebook zmienia sposób zawierania małżeństw, które coraz rzadziej są aranżowane między dwiema nieznanymi osobami (R25).

Trzeba jednak pamiętać, że obie rozmówczynie wypowiadają się z pozycji młodych osób, które mają dostęp do Internetu (ograniczony dla kobiet zamieszkujących strefę C czy dla większości osób z terenów wiejskich). Nastolatki mieszkające w mieście, w rodzinach, które są dość liberalne, zauważają tego rodzaju zmiany, choć nie są one powszechne. Mieszkanki obozów dla uchodźców czy konserwatywnych rodzin wiejskich mają znacznie mniej możliwości kreowania własnej niezależności i wolności, aczkolwiek zdarza się, że młode dziewczęta odwiedzają przyjaciół i znajomych, by skorzystać z Internetu, a część z nich decyduje się nawet na wyjazd do większego ośrodka w celach zarobkowych i edukacyjnych.

1.1. Transgresja niewybrana? *Banat Ramallah*

Nowym zjawiskiem, będącym niewątpliwie przekroczeniem tradycyjnych norm genderowych, jest wykształcenie się modelu życia *banat Ramallah* (dosł. dziewczęta Ramallah). Określenie to jest stosowane w odniesieniu do młodych dziewcząt, które z powodów ekonomicznych opuszczają swoje rodzinne wioski i miasteczka, by przez cały tydzień pracować w Ramallah, a następnie wracać na weekend do rodzinnego domu.

Ramallah już w latach 30. XX wieku, a więc kilkanaście lat przed utworzeniem państwa Izrael, stało się centrum handlu, przemysłu i szkolnictwa, w dużej mierze zawdzięczając swój rozwój masowym imigracjom. W okresie panowania Mandatu Brytyjskiego Ramallah przemieniło się w prawdziwe centrum urbanistyczne, a przybycie Palestyńczyków w 1948 r. sprawiło, że stało się przestrzenią spotkania Palestyńczyków z różnych regionów oraz

wcześniejszych imigrantów (głównie z USA). Status tego miasta, które jest kojarzone z luksusem (w czym jest nieco przesady), stanowi uzasadnienie wyboru rodzin, które wysyłają tam swoje córki, by zwiększyć ich szanse na edukację i życiowe perspektywy, czego nie jest im w stanie zapewnić ojciec rodziny²¹.

Ramallah jest faktyczną stolicą Autonomii Palestyńskiej (choć symboliczną stolicą pozostaje Jerozolima). Jest także miastem imigrantów, w którym nie ma rodzinnej i sąsiedzkiej kontroli. Jak piszą Lisa Taraki i Rita Giacaman, zmiany ekonomiczne i społeczne są ze sobą związane i wpływają na strukturę demograficzną miasta, które ma najniższą liczbę urodzeń (w porównaniu z innymi dużymi miastami w Palestynie, np. Nablusem i Hebronem) oraz największy odsetek młodych niezamężnych kobiet (w ogólnej liczbie mieszkańców tego miasta) po 15. roku życia (39%, podczas gdy w Nablusie jest ich 29%, a w Hebronie 24%)²².

Banat Ramallah w odróżnieniu od koleżanek, które pozostały w rodzinnych domach, mieszkają samodzielnie i prowadzą wielkomiejskie życie, całkiem odmienne od tego, które znały, mieszkając w miejscowościach, gdzie się urodziły.

Termin ten pojawił się po raz pierwszy w badaniach z 2007 r., które przeprowadziła Penny Johnson²³, natomiast w 2011 r. został spopularyzowany przez Natalie K. Jensen, która napisała pracę doktorską na temat mobilności ekonomicznej Palestynek²⁴.

Trzy z moich rozmówczyń można określić jako *banat Ramallah*. W odróżnieniu od wcześniej przywołanych respondentek, które świadomie przekraczały normy genderowe, te młode dziewczyny nie miały poczucia transgresji. Dla nich wyjazd do Ramallah jest już społecznie usankcjonowaną normą, uwarunkowaną ekonomicznie, która sprawia, że dążenie do zdobycia lepszej pozycji w społeczności jest ważniejsze niż utrzymanie tradycyjnego wzorca relacji genderowych.

Z badań P. Johnson wynika, że zjawisko *banat Ramallah* nie jest nowe. Wiele kobiet mieszkających obecnie w Ramallah²⁵ przybyło tam kilkanaście lat wcześniej z mniejszych miejscowości. Tu mieszkają i pracują, są nieza-

²¹ L. Taraki, R. Giacaman, *Modernity aborted and reborn*, w: L. Taraki (red.), *Living Palestine: Family survival, resistance and mobility under the occupation*, Syracuse University Press, Syracuse NY 2006, ss. 21–23.

²² Ibidem, s. 29.

²³ P. Johnson, *Palestinian single women: Agency, choice, responsibility*, „Review of Women's Studies” 4/2007.

²⁴ N. K. Jensen, *Mobility within constraints, gender, migration and new space for Palestinian women* (UMI Dissertation Publishing), Proquest, Ann Arbor 2011.

²⁵ Jak wskazuje N. K. Jensen, określenie *banat* jest odnoszone nie tylko do dziewcząt, ale ogólnie do tamtejszych niezamężnych kobiet, bez względu na wiek. Ibidem, s. 3.

leżne i nie odczuwają braku męża ani gorszego traktowania z tego powodu. Wisam, jedna z respondentek badaczki, stwierdziła:

Nie widzę żadnej różnicy. Nie postrzegam siebie w tych kategoriach, to, że nie mam męża, nie ma specjalnego wpływu na moje życie prywatne i zawodowe²⁶.

Wieloletni pobyt w tym różnorodnym i pozwalającym zachować anonimowość mieście sprawił, że niemal zapomniała ona o tradycyjnych oczekiwaniach rodziny i społeczności wobec kobiet. Sytuacja *banat Ramallah* zmienia się jednak w czasie. O ile P. Johnson wskazuje, że większość jej respondentek musiała przynajmniej przez jakiś czas zamieszkiwać z innymi kobietami ze swojej rodziny bądź spoza rodziny, o tyle z późniejszych o kilka lat badań N. K. Jensen wynika już, że coraz częściej akceptowane jest to, iż młode kobiety mieszkają samodzielnie. Wśród moich młodych rozmówczyń były oba takie przypadki: współdzielenia domu z siostrą i samodzielnego zamieszkiwania.

Dla tradycyjnych rodzin wyprowadzka córki czy siostry z domu jest wyzwaniem, ale nie zmienia całkowicie struktury relacji rodzinnych, w tym relacji honorowych. Rodziny oczekują bowiem stałego kontaktu z pracującą w mieście krewną, która zobowiązana jest do przyjeżdżania do domu rodzinnego na weekend²⁷, choć nie każda z dziewcząt może sobie na to pozwolić ze względów finansowych (gdyż koszty utrzymania w Ramallah są dość wysokie). Czwartkowe popołudnia, które rozpoczynają weekend w Palestynie, są więc okresem wzmożonej mobilności powracających do domów dziewcząt, które muszą często długie godziny czekać w punktach granicznych na możliwość podjęcia dalszej podróży.

Oczekiwania rodziny wciąż są podobne – rodzice dążą do tego, aby ich córka zachowywała się nienagannie, broniła cnoty, a jednocześnie utrzymywała ścisłe związki z rodem. Jednakże forma tej relacji się zmienia. Rodzina musi wziąć pod uwagę uwarunkowania ekonomiczne. Dziewczęta utrzymują stały kontakt z rodziną – coraz częściej komunikują się z nią przez Internet bądź prowadzą telefoniczne rozmowy, a także wspierają ją finansowo. Dla wielu młodych kobiet jest to ogromne obciążenie, które zwiększa jeszcze koszt cotygodniowych podróży do rodzinnych miasteczek i wsi. Rozmówczynie Jensen, widząc w Ramallah miasto większych możliwości samorealizacji, „miejsce marzeń”, dodają, że nie zapewnia im ono szczęścia²⁸.

Pomimo tego, że w mieście tym nie czują kontroli ze strony rodziny czy sąsiadów i daje im ono większe szanse na osobisty rozwój, to jego anonimowość budzi w nich poczucie zagrożenia. Lęk przed wieczornym powrotem do

²⁶ P. Johnson, *Palestinian single women...*, s. 48.

²⁷ Przede wszystkim ze względu na utrzymanie rodzinnych więzi.

²⁸ N. K. Jensen, *Mobility within constraints...*, s. 6.

domu oraz obawa przed stereotypowym postrzeganiem młodych samotnych dziewcząt jako tych, które gotowe są prowadzić niemoralne życie, sprawia, że wiele z nich po raz pierwszy w Ramallah zakłada hidżab, który jest znakiem uczciwości i czystości. Niektóre z nich wykorzystują też w zmodyfikowanej formie strukturę relacji honorowej, w której mężczyzna z najbliższej rodziny powinien chronić kobietę, prosząc o czasową ochronę taksówkarzy czy znajomych mężczyzn²⁹. Młodzi mężczyźni oceniają moralność kobiet na podstawie ich stroju i zachowania (np. kobieta, która pali, jest postrzegana jako żyjąca niemoralnie)³⁰. W rzeczywistości zatem sytuacja *banat Ramallah* nie jest wyzwoleniem z ograniczeń systemu, ale przesunięciem granicy społecznych wymagań. Kobieta pozbawiona opieki bliskich może być bardziej narażona na zaczepki słowne ze strony obcych mężczyzn, a w czasie samotnych podróży – na napastowanie. Jednak ze względu na „moralne obawy” i społeczne przekonanie o potrzebie ochrony kobiet rzadziej emigrują one do innych krajów³¹, wybierając model półemigracji, jakim jest wyjazd do Ramallah.

Młode kobiety zwane *banat Ramallah* reinterpreterują także tradycyjny model służby ojczyźnie. Respondentki Penny Johnson, podobnie jak większość moich rozmówczyń, identyfikują się z ideami narodowymi i dążą do wypełniania narodowej misji, która nie narzuca im roli żon i matek bohaterów. Kobiety te są działaczkami, są wykształcone i ciągle się uczą (moje rozmówczynie pracujące w ministerstwach i organizacjach pozarządowych były szczególnie zainteresowane nauką języków obcych). Uważają, że mogą przysłużyć się ojczyźnie przez swoje wykształcenie i zaangażowanie w pracę społeczną. Jedna z kobiet stwierdziła:

Jeśli Europejczycy chcą coś zmienić w Palestynie, to muszą sprawić, by osoby dobrze wykształcone tu zostawały, a nie uciekały stąd (R2).

O ile przekonanie o ogromnej wartości edukacji jest widoczne u kobiet z młodego pokolenia żyjących w różnych regionach Zachodniego Brzegu i w Jerozolimie, o tyle dla niezamężnych kobiet ma ono szczególne znaczenie. Jak pokazują badania P. Johnson, zamieniają one wzorzec odpowiedzialności kobiety za dom i rodzinę na wzorzec odpowiedzialności za kształt życia społecznego oraz opiekę nad rodziną pochodzenia³². Ponieważ kobiety te musiały pokonać wiele trudności, by zdobyć wykształcenie i pracę, pamiętają o sytuacji osób wykluczonych.

Niestandardowe decyzje, które podejmuje część tych kobiet, nie są wyrazem odrzucenia tradycji, ale wykorzystania jej, by wspierać lokalną społecz-

²⁹ Ibidem, s. 42.

³⁰ http://www.coveritlive.com/index2.php?option=com_altcaster&task=viewaltcast&altcast_code=e00a3b369f&ipod=y [11.11.2012].

³¹ N. K. Jensen, *Mobility within constraints...*, s. 9.

³² P. Johnson, *Palestinian single women...*, ss. 51–53.

ność lub rodzinę pochodzenia. Niektóre kobiety dokonują rewolucyjnych aktów, oddając cześć codziennemu doświadczeniu, które stanowi główny punkt odniesienia dla ludności cywilnej w czasie każdego konfliktu zbrojnego. Zachowanie kobiet, które zdecydowały się na nietypowy model życia, to opór wobec ideologicznych wymogów, które pomijają dobro jednostek. Iris Jean-Klein pisze, że w okresach poważnych konfliktów politycznych i zbrojnych codzienne życie zamiera, a przestrzeń życiową jednostki wypełniają wydarzenia polityczne. Badaczka podaje przykład, że gdy w czasie intifady grupa holenderskich studentów w podziękowaniu za gościnę przyniosła gospodarzowi słodycze, została skrytykowana za zajmowanie się rozrywkami i zabawą w czasie smutku i walki³³.

Zarówno badania tej antropolożki, jak i Penny Johnson dowodzą jednak, że zamieranie życia codziennego jest raczej systemowym przymusem, wynikającym z wizji narodowej tradycji, niż autentycznym przeżyciem obywateli. Obecna na skromnym weselu antropolożka dostrzegła, że gdy matka rozpoczęła radosne powitanie, będące częścią rytuału weselnego, została powstrzymana przez ojca rodziny, który uważał, że nie można wyrażać radości w czasie narodowej żałoby z powodu aresztowań i śmierci Palestyńczyków³⁴.

Czasem jednak kobieca sprawczość odnosi triumf. Zahera, wykształcona w Egipcie młoda niezamężna kobieta, pracująca w międzynarodowej organizacji w Ramallah, zdołała odwrócić porządek tradycji, stawiając codzienne doświadczenie ponad ideologiczną normą. Najstarsza z ósemki rodzeństwa, stała się swoistą matriarchinią w domu swojej matki po śmierci ojca. Wszystkie jej kontrowersyjne decyzje miały na celu ochronę matki i rodzeństwa, np. postanowiła nie budować grobowca, a pieniądze przeznaczyć na wyżywienie i edukację rodzeństwa, trzy dni po pogrzebie wyprawiła urodziny swej najmłodszej siostry i nie zgodziła się na żałobę, ponieważ chciała zapewnić rodzinie normalność i przywrócić porządek codzienności³⁵. Samodzielna i niezależna młoda dziewczyna w momencie kryzysu podjęła decyzje, które nie oddaliły jej od codzienności i mimo krytyki ze strony sąsiadów (którzy uznali je za bunt przeciw lokalnym tradycjom czy nawet czci jej ojca) ona i jej matka były przekonane, że to słuszne działania, służące dobru rodzinnej wspólnoty.

W przeciwieństwie do kobiet, które zostały zmuszone do wyjazdu do Ramallah z przyczyn ekonomicznych, ta młoda kobieta podjęła zagraniczne studia (wspierana przez rodzinę), a następnie znalazła pracę w Ramallah i ta świadoma decyzja wpłynęła na jej poczucie sprawstwa i możliwość wspierania życia rodzinnego po śmierci ojca.

³³ I. Jean-Klein, *Nationalism and resistance: The two faces of everyday activism in Palestine during the Intifada*, „Cultural Anthropology” 16/2001, s. 95.

³⁴ Ibidem, s. 98.

³⁵ P. Johnson, *Palestinian single women...*, s. 58.

2. Przestrzenie graniczne

Palestynki zapytane o to, jakie miejsca uważają za niebezpieczne, niemal jednogłośnie stwierdziły, że są to przestrzenie ustanowione mocą aktów politycznych, w których zmuszone są do konfrontacji z izraelską normą prawną i obyczajową. Doświadczenie okupacji jest elementem łączącym wszystkie palestyńskie kobiety (choć mieszkanki Zachodniego Brzegu Jordanu i rezydentki Izraela w inny sposób doświadczają związanych z nią problemów). Mur oddzielający miejsce zamieszkania niektórych respondentek (obóz dla uchodźców Aida) od Jerozolimy, przejścia graniczne i lotniska to nie tylko geograficzne linie podziału między dwoma systemami polityczno-narodowymi, ale także obszary, które kojarzone są z egzystencjalnym niepokojem, wykluczeniem, poniżeniem i wrogością. Wiele z nich nie zostało przedstawionych na zdjęciach z powodu zakazu fotografowania w przestrzeniach granicznych. Zakaz obrazowania tych miejsc wyznaczonych granicami państwowymi jest częścią dyskursu władzy na temat bezpieczeństwa, ukazującego zasady ustanawiania relacji między osobami strzegącymi bezpieczeństwa a potencjalnie niebezpiecznymi. W system opozycji wpisują się zatem Izraelczycy przeciwstawiani Palestyńczykom, a także cały zestaw wartości i zasad ukształtowanych przez obie tradycje.

Peter Andreas twierdzi, że postępowanie służb zaangażowanych w działania na granicach państwowych służy do reinterpretowania i kreowania zasad polityki bezpieczeństwa, która odnosi się zarówno do wzorców kulturowych jednostek uznanych za neutralne (normalne), jak i tych, których wygląd, język i zachowanie są odmienne od porządku ustanawianego w dynamicznym przebiegu wydarzeń politycznych, społecznych, gospodarczych.

Granica wyznaczana przez system prawny i polityczny jest – jak pisze P. Andreas – miejscem poszukiwania „dewianta”, a polityka kontroli staje się tym samym strażnikiem moralności³⁶. Ochrona granic jest wyrazem potęgi państwowej, zaś budowa bezpieczeństwa przygranicznego – częścią dyskursu władzy politycznej, określającego jednocześnie sposób jej postrzegania i identyfikację z określonym ośrodkiem władzy.

Jak stwierdza Katie Oliviero, działania woluntarystycznych bojówek zajmujących się ochroną stref granicznych są rodzajem rytuałów, w których odgrywane są istotne dla polityki bezpieczeństwa granic role³⁷. Pozytywna ocena moralności stróżów bezpieczeństwa publicznego staje się legitymiza-

³⁶ P. Andreas, E. Nadelman, *Policing the globe. Criminalization and crime control in international relations*, Oxford University Press, Oxford – Nowy Jork 2006, s. 7.

³⁷ K. Oliviero, *Sensational Nation and the Minutemen: Gendered Citizenship and Moral Vulnerabilities*, „Signs” 36 (3)/2011, s. 681.

cją ich władzy (która może być nadużywana). Porządek jest utrzymywany przez utrwalanie przekonania o zagrożeniu ze strony pewnych grup rasowych, narodowych czy religijnych. Użycie przemocy uzasadniane jest koniecznością ochrony, a różne formy uczestnictwa w działaniach organizacji pozwalają na sprawowanie w różnym zakresie kontroli nad społecznością (członkostwo w organizacji jest płatne, lecz z opłat zwolnione są osoby posiadające pozwolenie na broń). Członkowie organizacji wolontarystycznie chroniących granice, używając do tego celu prywatnej broni, myślą niejednokrotnie nielegalnych imigrantów (którzy zostali zmuszeni do przekroczenia granicy bardzo trudną sytuacją materialną) z terrorystami. „Pomyłki” bywają równoznaczne ze śmiercią zwykłych ludzi. Nie wpływają jednak na wizerunek tych służb jako stróżów moralności i bezpieczeństwa i są zazwyczaj tłumaczone jako działania prewencyjne.

Retoryka ochrony granic odnosi się nie tylko do obszarów przygranicznych, ale i do symboliki narodowej danej społeczności. Jak wskazuje Devin Burghart, symbole narodowe, takie jak flaga, hymn czy godło, stają się narzędziami kontestacji lub podstawą przekonania o konieczności obrony granic. Autor przywołuje wypowiedzi członków antyimigracyjnych stowarzyszeń (w USA), twierdzących, że nielegalni imigranci niszczą państwo, a każda meksykańska flaga wbita na amerykańskiej ziemi jest deklaracją wojny³⁸. Przekonanie o istnieniu zagrożenia uprawomocnia działania kontrolne, które legitymizują symboliczną przemoc w przypadku np. prawa do wyrażania mniejszościowych poglądów politycznych, narodowych czy światopoglądowych. Szczególne znaczenie mają dyskursy określające nie tylko fizyczne linie podziałów państwowych, ale także tworzące określone identyfikacje narodowe i światopoglądy w obliczu konfliktu zbrojnego. Doris Wastl-Walter i Lynn A. Staeheli piszą, że konflikt sprawia, iż osoby znajdujące się po obu stronach granicy są przedstawiane jako antagoniści, a machina biurokratyczna, polityczna i wojskowa sprzyja tworzeniu zinstytucjonalizowanych wzorców ich odrębności i wrogości³⁹. Uchodźcy i przesiedleńcy często zmuszeni są zajmować tereny przygraniczne, które stanowią obszar buforowy, a zarazem traktowane są jako „ziemia niczyja”. Tego rodzaju poniżenie jest częścią codziennego doświadczenia mieszkańców tych obszarów.

³⁸ D. Burghart, *Do It Yourself Border Cops*, http://www.publiceye.org/magazine/v19n3/burghart_cops.html [14.11.2012]. Nie jest to przykład oficjalnego dyskursu służb, ale opinia przedstawiciela California Coalition for Immigration Reform, radykalnej organizacji antyimigracyjnej. Wypowiedź ta ukazuje jednak mechnizm usprawiedliwiania przez politykę bezpieczeństwa działań dyskryminacyjnych.

³⁹ D. Wastl-Walter, L. A. Staeheli, *Territory, Territoriality and boundaries*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics. Feminist perspectives on Political Geography*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2004, s. 145.

Przesiedleńcy nie tylko zajmują tereny przygraniczne, ale – jak pisze Jennifer Hyndman – są traktowani jak liminalne ciała⁴⁰, spychani przez społeczeństwo na margines jako abiekt⁴¹. Oznacza to, że odmawia im się prawa do istnienia. Tacy obywatele są grupą wykluczoną, a jedyne miejsce, jakie mogą zasiedlić (zarówno w sensie fizycznym, jak i symbolicznym), to obszar niemożliwy do oswojenia, ziemia wykluczenia⁴².

Tereny przygraniczne są miejscami, z których osiedleńcy mogą zostać w każdej chwili usunięci z powodu przesuwania granic, częstego w sytuacji konfliktu zbrojnego. Miejsca te nie pozwalają im się nazywać obywatelami świata, dumnymi ze swej niezależności osobami, które wyzwoliły się z więzów przynależności do systemu państwowego, przeciwnie – jak piszą Zygmunt Bauman, Hommi Bhaba i Katharyne Mitchell⁴³ – warunki kształtowania globalnego porządku, hybrydycznych przestrzeni czy wolności od regulacji nakładanych przez systemy państwowe są odmienne dla osób o różnych statusach społecznych. Regulacje te nieodwołalnie rozdzielają tych, którzy mają duży wpływ, kontrolę i polityczną siłę, od tych, którzy, zamieszkując ziemię obcą bądź pozornie niczyją, nigdy jej mieć nie będą.

Nie oznacza to, że wskazane zasady wyznaczają bieg polityki życia codziennego osób zasiedlających te między-miejsca. Obozy dla palestyńskich uchodźców, położone zazwyczaj na terenach przygranicznych, są kolebkami palestyńskiej myśli narodowej. Nie-miejsca, obszary tymczasowego pobytu, to zarazem miejsca, w których pieczołowicie są pielęgnowane w społecznej pamięci zbiorowej miejsca pochodzenia przodków. W odróżnieniu od innych przestrzeni obszary liminalne nie pozwalają na wytworzenie więzi z ziemią na mocy faktu urodzenia się na niej, ale podkreślają więź ze wspólnotą utworzoną gdzie indziej, zaś ich mieszkańców łączy oczekiwanie na powrót do korzeni.

Rozmawiałam z siedmioma mieszkankami przygranicznych obozów dla uchodźców. Zdjęcia i wypowiedzi tych kobiet nawiązywały z jednej strony do mitów założycielskich, które są częścią patriotyzmu kulturowanego

⁴⁰ J. Hyndman, *The (Geo)Politics of Mobility*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics...*, s. 171.

⁴¹ K. Heptworth, *Abject citizens: Italian „Nomad Emergencies” and the deportability of Romanian Roma*, „Citizenship Studies” 16 (3-4)/2012.

⁴² J. Butler, *Bodies that Matter*, w: M. Fraser, M. Greco, *The Body. A Reader*, Routledge, Londyn 2005, s. 3.

⁴³ Z. Bauman, *Globalizacja*, PIW, Warszawa 2006; H. Bhabha, *The location of culture*, Routledge, Londyn 1994. H. Bhabha przedstawia emancypacyjne znaczenie „trzeciej przestrzeni”, ale wskazuje także na przestrzenie, które nie są miejscami równoważnej partycypacji mieszkańców, a stanowią jedynie pozornie inkluzywne przestrzenie. K. Mitchell, *Different diasporas and the hype of hybridity*, „Environment and Planning D: Society and Space” 15/1997, ss. 533-553.

w tych tymczasowych przestrzeniach, z drugiej strony – do codziennego życia w cieniu muru, który fizycznie i symbolicznie określa jakość życia mieszkańców obozu.

Wypowiedzi te ukazują także taktyki kobiet, dla których sytuacja polityczna nie jest ważniejsza niż doświadczenia codzienności. Sześć kobiet mieszkających w obozie Aida wykonało zdjęcia muru, w którego cieniu żyją. Ich fotografie przedstawiają różne części obwarowań granicznych. Wykonanie tych zdjęć nie było dla nich łatwe i w trakcie pracy nad projektem obawiały się zbliżyć z aparatem do obszaru kontrolowanego przez izraelskie wojsko, dlatego wykonały je z oddalenia. Tak uzasadniały swoją decyzję:

To zdjęcie muru, tak z oddali, tak jak jest lepiej na niego patrzeć (R33).

Ważne jest dla mnie to, że zdjęcie zrobiłam z pewnego dystansu, więc widać wielkość tego muru. Chciałabym się na niego wspiąć i zrobić zdjęcie z góry, ale to niemożliwe. Były osoby, które próbowały, ale za to grozi śmierć (R34).

Miejsce niebezpieczne to mur, są tu też dzieci, dzieci w naszym obozie, o które się boimy. Całe nasze życie jest w cieniu muru (R39).

To mur, miejsce niebezpieczne, a zarazem chciałam ująć wieżę strażniczą, na której stoi wartownik izraelski, który może w każdym momencie bez przyczyny do nas strzelić, do nas lub do naszych dzieci (R40).

Zdjęcie jest zrobione z oddali, dlatego że nie chcemy się za bardzo zbliżać do muru, choć otacza on obóz. Pamiętam czasy, kiedy z muru strzelano do naszych dzieci, które bawiły się pod murem. Mur jest też miejscem, które przypomina nam o tym, że nie możemy ot tak jechać sobie do Jerozolimy, która jest tuż obok, za murem. Potrzebujemy ciągle nowych pozwoleń, ciągle czekamy w kolejkach, na check pointach spędzamy godziny, to jest nasze życie pod okupacją (R19).

Oddalone od przestrzeni granicznej kobiety mogły dokonać na zdjęciach zestawienia wielkości budynków obozu dla uchodźców z wielkością górującego nad tą przestrzenią muru (mającego 8 m wysokości)⁴⁴. Informatorki wyrażały też w ten sposób pragnienie choćby symbolicznej ucieczki, odsunięcia się od strefy militarnej, która wiąże się z nieustannym zagrożeniem. Niektóre z nich mówiły, że niebezpieczeństwo czyha nie tylko na kobiety, ale także na dzieci, które nie są traktowane jako należące do konkretnej rodziny, lecz do całej społeczności. Dzieci pojawiały się zresztą w wielu wypowiedziach i były szczególnie ważne dla respondentek, przedstawiane zwykle jako najsłabsze istoty, które dotyka sytuacja okupacji. Kobiety odwołujące się do postaci dziecka odnajdywały w sobie pragnienie opieki i siłę, by przeciwstawić się przemocy wobec osób bezbronnych.

⁴⁴ S. T. Olberg, *Political Graffiti on the West Bank wall in Israel/Palestine* (niepublikowana praca doktorska), University of Saint Thomas, Minnesota 2001, s. 7.

Doświadczenie bliskości śmierci oraz życie w pobliżu strefy wojskowej rodzi w kobietach przeświadczenie, że ich życie oraz życie ich dzieci nie stanowi w świetle polityki żadnej wartości – są one bowiem traktowane wyłącznie jako elementy opozycyjnych systemów.

Respondentki często mówiły o życiu „w cieniu muru”⁴⁵. Traktowały tę specyficzną granicę, ustanawiającą nie-miejsce, jako część otaczającego je krajobrazu. Ich wypowiedzi są bardzo konkretne, mimo lęku, jaki odczuwają



R40

z powodu bliskości tej bariery, która sprawia, że mieszkańcy obozu czują się jak w Benthamowskim panoptikonie, otoczeni przez ogromny mur z wieżami strażniczymi, z których żołnierze izraelscy obserwują obozowe życie.

Mimo że kobiety są świadome tego, iż zostały sprowadzone do roli abiektów, potrafią w pewien sposób przekroczyć dyskursywne ramy nałożone na Palestynki przez różne systemy opresji. Respondentki, które zdecydowały się na rozmowę i wykonanie zdjęć, ujawniły, że mieszkańcy obozu mają czuć się osaczeni, nieustannie kontrolowani, przerażeni bliskością ogromnej, wielokrotnie przewyższającej człowieka, bariery. Dostrzegają, jakie konstrukcje symboliczne są wykorzystywane w tym celu, dlatego przestają być biernymi jednostkami, zalęknionymi wobec narzuconego im porządku. Jednak ich obawy związane z granicznym murem są bardzo konkretne, co sprawia, że

⁴⁵ Cień ten ma nie tylko metaforyczne, ale i realne znaczenie, gdyż mieszkańcy obozu w niektórych okresach mają o wiele mniejszy dostęp do światła słonecznego.

każda z mieszkańek obszaru „za murem” wie, które przygraniczne tereny są najbardziej niebezpieczne. Odwołują się więc one nie do uogólnionego lęku, lecz do prawdziwego strachu związanego z obecnością tej konstrukcji. Ponadto dla każdej z rozmówczyń jedną z głównych form opresji, jakiej doświadczają mieszkańcy obozu, jest „odarcie z godności”.

Według Ipek Oskay modernistyczne wizje porządku społeczno-politycznego tworzą przestrzeń godności poszczególnych grup i podmiotów. Po-



R34

przez oznaczanie, które jest narzędziem politycznym służącym biowładzy, pewnym jednostkom przyznaje się prawo do życia, a innym nie, uznając, że ich „życie nie jest godne przeżycia”⁴⁶.

W narracjach informaterek mur staje się na powrót realnym przedmiotem, który można konkretnie ująć i zmierzyć. Matematyczne i techniczne operacje stosowane do wykluczania i dyscyplinowania, są tu niejako odwrócone i wykorzystane do odzyskania przestrzeni (zarówno fizycznej, jak i społecznej). Powyższe zdjęcie, wykonane przez respondentkę, która wyraziła chęć wspięcia się na mur, zostało opatrzone następującym komentarzem:

Były osoby, które próbowały (wspiąć się na szczyt muru), ale za to grozi śmierć, ale by zrobić ten napis, trzeba się było wspiąć wysoko... (R40).

⁴⁶ Ipek Oskay odwołuje się tu do perspektywy Michela Foucaulta. I. Oskay, *On the proper citizen and the abject* (niepublikowana praca doktorska), University of Alberta, Edmonton 2008, s. 10.

Dla respondentki, dla której osiągnięcie najwyższej partii muru jest symbolicznym zwycięstwem, podobnym do zdobycia szczytu górskiego, nie ma znaczenia to, że w jej rodzimej kulturze kobiety nie uprawiają wspinaczki. Uważa ona bowiem, że aktywność fizyczna nie powinna być ograniczana przez kulturową normę. Jedynym powodem, dla którego bohaterka opowieści nie decyduje się podjąć takiej akcji, jest zagrożenie życia.

Docenia ona jednak podjęcie ryzyka symbolicznego oporu, które zostało zwieńczone sukcesem. Jest nim wykonanie napisu na murze, które przywraca godność mieszkańcom obozu. Osoby tworzące takie napisy, nie godząc się z rolą narzuconą im przez system, na swój sposób zaświadcniają o własnym istnieniu i działaniu. Respondentka, fotografując określony fragment muru z napisem (którego znaczenie nie było dla niej istotne, ważny był sam fakt zamieszczenia na nim „słów oporu”), także bierze udział w symbolicznym wydzieraniu języka spod władzy dyskursu okupacyjnego i tworzeniu własnej formy komunikacji ze społecznością międzynarodową⁴⁷. Przedstawiony napis prawdopodobnie jest wynikiem nieporozumienia – wyraz ten wywodzi się bowiem od angielskiego słowa *captivate* (oznaczającego „urzekać”, ale i „zniewalać”), a zatem właściwe znaczenie słowa *captivating* jest pozytywne i wyraża tyle, co „porywający”, „urzekający”. Można go zatem uznać za wyraz ukrytej ironii. Respondentka nie знаła znaczenia tego słowa, a sam napis uważała za imponujący, nieświadomie więc uchwyciła pewną grę językową, odnosząc znaczenie słowa do samego wykonania porywającego swą wielkością napisu, a nie do konstrukcji muru.

Dla respondentki istotne były trzy elementy widoczne na zdjęciu: sterta gruzu, która ukazuje brzydotę okupacji⁴⁸, mur graniczny oraz czyste, błękitne, letnie niebo. Stanowią one analogię do trzech rodzajów doświadczeń mieszkanki obozu, która odczuwa przygnębienie i przytłoczenie warunkami okupacyjnego życia, ale ma także przekonanie o sprawczości Palestyńczyków, zdolnych do aktów oporu i mówienia o swojej sytuacji. Jasne niebo, które stanowi kontrast wobec pozostałych elementów przedstawionych na zdjęciu, reprezentuje nadzieję kobiety na zmianę sytuacji, na odzyskanie możliwości mieszkania w przyjaznym (także estetycznie) otoczeniu.

Obóz dla uchodźców Aida nie jest obecnie miejscem, z którego jego mieszkańcy nie mają ucieczki. Nie jest też tymczasowym obozowiskiem czy po-

⁴⁷ Zdecydowana większość napisów na murze jest w języku angielskim. Część graffiti i napisów została stworzona przez Europejczyków (streetartowców) wspierających Palestynę w dążeniach niepodległościowych. Niezależni artyści z zagranicy musieli współpracować z lokalną ludnością, która najlepiej zna realia i potrafi wykorzystać odpowiednią chwilę na tego typu „partyzanckie” działania artystyczne.

⁴⁸ Ponieważ teren przygraniczny to „ziemia niczyja”, o niedookreślonym statusie administracyjnym, nie ma też instytucji, która byłaby odpowiedzialna za zachowanie czystości i porządku na tym obszarze.

lem namiotowym, podobnym do innych miejsc, które przyjmują masowo wojennych uchodźców. Część jego mieszkańców wyprowadziła się z obozu do miast i wsi na Zachodnim Brzegu. Niektórzy mieli też możliwość wyjazdu do innych krajów dzięki wsparciu rodziny bądź zaaranżowaniu małżeństwa z obywatelami (obywatelkami) innych państw. Ci, którzy pozostali, robili to zazwyczaj z potrzeby manifestacji swego statusu uchodźcy oraz wyrażenia oporu i oczekiwania na powrót do rodzinnych wiosek. Faktycznie jednak teren obozu jest przestrzenią, do której mieszkańcy nie mają praw, gdzie słożone są mieszkania wybudowane najniższym kosztem jako tymczasowe i nielegalne.

Moja respondentka zdecydowała się przedstawić na zdjęciu fragment krajobrazu naturalnego. Obraz błękitnego nieba ponad murem symbolizuje według niej nadzieję, która jest podstawą społecznej jedności mieszkańców obozu, a zarazem stanowi przeciwwagę dla szarej rzeczywistości, w której trudno znaleźć im siłę i zapał, by coś zmienić, choćby otaczający krajobraz – śmieci leżące wzdłuż muru są świadectwem brzydoty okupacji.

Sytuacja polityczna stanowi pewnego rodzaju usprawiedliwienie braku instytucjonalnych rozwiązań dotyczących zaprowadzenia porządku na Zachodnim Brzegu, zwłaszcza na terenach przygranicznych, jednak wielu moich rozmówców (Palestyńczyków i Izraelczyków z terytorium Izraela oraz Europejczyków odwiedzających Zachodni Brzeg Jordanu) zadawało pytanie: Czy opresja Izraela nie pozwala mieszkańcom obozu zorganizować akcji oczyszczenia terenów przygranicznych? Zapewne sytuacja ekonomiczna i zmęczenie wynikające z codziennej walki o egzystencję utrudniają mobilizację mieszkańców w celach społecznych, ale to pytanie pozostaje otwarte także dla respondentki, która wykonała zdjęcie ukazujące przestrzeń porzeganą przez nią jako niebezpieczną.

Autorka zdjęcia to młoda kobieta, która studiuje w szkole artystycznej w Ramallah. Jej wypowiedź stanowiąca komentarz do zdjęcia jest krytyczna wobec własnego narodu. Niezależna⁴⁹ palestyńska studentka wyraziła bowiem zdziwienie postępowaniem własnej społeczności narodowej, tak określając przestrzeń niebezpieczną:

Niebezpiecznie czuję się tam, gdzie są śmieci, miejsca zabałaganione nie wywołują we mnie uczucia spokoju i zastanawiam się, dlaczego my, Arabowie, musimy być tacy nieporządni, dlaczego nie możemy posprzątać? (R41).

⁴⁹ Dziewczyna codziennie dojeżdża kilkadziesiąt kilometrów do szkoły ze swej rodzinnej miejscowości. Nie przestrzega też ściśle norm zachowania, wyznaczonych przez tradycję młodym kobietom. Luźny strój, brak hidżabu, a także żarty z chłopcami i poklepywanie ich po ramieniu świadczyły o dość dużej swobodzie w zachowaniu tej młodej kobiety.



R41

Brakowi poczucia stabilizacji, na który wpływa sytuacja polityczna i ekonomiczna, towarzyszy brak porządku i piękna, za którym tęskni autorka zdjęcia, zadając krytyczne pytanie społeczności, z której się wywodzi. W przeciwieństwie do respondentek, które fotografując, aranżowały przestrzeń, by ukryć pewne jej elementy (np. fotografując jedyny z pokoi, który nie był w stanie surowym, czy fotel, za którym ukryte były siatki z zakupami, świadczące o czekających na kobiety obowiązkach domowych), ta informatorka ujawniła negatywne cechy otoczenia, za które odpowiedzialna jest ona sama i jej sąsiedzi. Kontrastem do tej fotografii jest przedstawiony przez nią obraz miejsca bezpiecznego, którym jest czyste niebo, przestrzeń wyobraźniowej ucieczki. W komentarzu do tego zdjęcia młoda Palestynka powiedziała:

Bezpieczne miejsce to niebo, ono jest takie czyste. Kiedy na nie patrzę, czuję się ponad światem i nie myślę o niczym (R41).

Mimo że młoda dziewczyna pochodząca z północy Palestyny i mieszkanka obozu dla uchodźców są całkowicie różne – dzieli je wiek, doświadczenie, miejsce zamieszkania – postanowiły sfotografować podobne obiekty, interpretując je jednak odmiennie i przedstawiając je w innym odniesieniu. Różna jest także kompozycja obu zdjęć. Jeśli zaś chodzi o podobieństwa, oba stanowią pewną wizję szczęścia jako bycia poza lub ponad światem. Nadzieja obu kobiet nie dotyczy zmiany społecznych konstruktów, ale formy ich indywidualnego, wyobraźniowego ominięcia. O ile jednak w przypadku mieszkanki obozu wizja pokoju, kojarzonego z błękitem nieba, stanowi element stworzonej przez nią struktury, w której jest miejsce na aktywność mieszkańców obozu, na wyrażenie sprzeciwu wobec okupacji, o tyle w wypowiedzi



R41

dzi i na zdjęciu studentki nie ma zaufania do ludzkiej wspólnoty. Jedynym tego rodzaju obrazem jest ujęcie miejsca, które w przekonaniu respondentki wyróżniłby jej ojciec. Przedstawia ono kawiarnię, w której mężczyźni spotykają się, by rozmawiać, grać w karty, wymieniać się opiniami politycznymi, oglądać telewizję, a także wyrażać swą dumę z przynależności narodowej.

Autorka ukazała tu przede wszystkim więź ojca z innymi palestyńskimi mężczyznami, która sprawia, że miejsce to jest dla niego ważne i bezpieczne. O ile zatem jej poczucie bezpieczeństwa i dumy było raczej związane z przekonaniem o własnej wyższości i sile, która nie jest doświadczana w towarzystwie innych osób, o tyle wyobrażenie poczucia dumy i bezpieczeństwa (rozmówczyni połączyła obie te kwestie) w społeczności męskiej było dla niej zupełnie inne.

Studentka szkoły artystycznej skontrastowała na zdjęciu jasne, tradycyjne stroje mężczyzn⁵⁰, które wyrażają jedność zgromadzonej społeczności, z kolorowym obrazem plazmowego telewizora. Nowoczesny sprzęt w tradycyjnym miejscu spotkań społeczności świadczy o tym, że oprócz tradycyjnego stroju elementem łączącym mężczyzn jest oglądanie tych samych kanałów telewizyjnych. Respondentka wykorzystała także w pół otwarte drzwi, które stanowią granicę pomiędzy dwiema przestrzeniami, a zarazem dwiema genderowymi grupami.

Młoda kobieta kieruje swoje spojrzenie na społeczność męską, wybierając rolę obserwatorki społeczności, której nie jest częścią. Świadomie po-

⁵⁰ Z obserwacji prowadzonych w czasie moich pobytów w Palestynie wynika, że niewielu mężczyzn nosi na co dzień galabiję, która stanowi raczej strój domowy lub świąteczny.



R41

sługiwała się aparatem fotograficznym, kreując obraz nie tylko intuicyjnie. Starła się przedstawić zarówno osobiste marzenia, jak i krytyczny stosunek do otaczającej ją rzeczywistości, do której należy, lecz w akcie fotografowania symbolicznie ją opuszcza. Opisując jedno ze zdjęć, stwierdziła:

[...] ja jestem na górze, spoglądam z góry, jestem silna. Ulica, którą idę, to wszystkie trudności, jakie muszę pokonać, ale ostatecznie daję sobie z nimi radę (R41).

Słowa te odnoszą się zarówno do aktu fotografowania, jak i do przedstawionej na zdjęciu sytuacji, która pozwoliła respondentce wyrazić własną postawę życiową. Spojrzenie daje jej władzę i sprawczość, a bycie na górze i spoglądanie z góry wiążą się dla niej z siłą i możliwością pokonania wszelkich społecznych trudności.

ROZDZIAŁ IV

PRZESTRZENIE WARTOŚCI I BEZPIECZEŃSTWA W ŻYCIU KOBIETY

Wiek był czynnikiem istotnie różnicującym badane przeze mnie palestyńskie kobiety. O ile respondentki wybierające lub skazane na nienormalność (z powodu niepełnosprawności, orientacji seksualnej czy braku męża) podejmowały różne strategie radzenia sobie z rzeczywistością w formie oporu, negocjacji lub renegocjacji społecznych norm, o tyle doświadczenia życiowe kobiet z tego samego pokolenia wykazywały znaczny stopień podobieństwa.

Same respondentki ukazywały ogromne różnice w hierarchii wartości oraz interpretacji badanych kategorii wśród osób należących do różnych grup wiekowych. Różnice pokoleniowe widoczne w wypowiedziach osób z różnych grup kulturowych pogłębiane są jeszcze doświadczeniem przełomów politycznych i różnych faz konfliktu palestyńsko-izraelskiego, pamiętanych przez przedstawicielki różnych pokoleń. Część informaterek używało sformułowań będących wyrazem przekonania o związku pewnych przemyśleń z „doświadczeniami pokoleniowymi”. Jedna z respondentek (R20), opowiadając o swym osobistym, dziecięcym odbiorze pierwszej intifady i dorosłym doświadczeniu drugiej intifady, stwierdziła:

Ja jestem z generacji, która pamięta o tym, że musimy ciągle walczyć (R20).

Kobiety, w których wciąż żywe są doświadczenia obu powstań i związanych z nimi represji, zupełnie inaczej interpretują zagrożenie niż najmłodsze respondentki.

Dwudziestoletnie kobiety, z którymi rozmawiałam, nie przechowywały w swej indywidualnej pamięci wspomnień związanych z intifadą Al-Aksa, w inny sposób opisywały i przedstawiały na zdjęciach doświadczenia życia pod okupacją, inaczej budowały hierarchię wartości czy inne było ich postrzeganie osobistego bezpieczeństwa. Kobiety w średnim wieku obawiały

się wybuchu kolejnego powstania zbrojnego, zaostrzenia konfliktu, przywoływały wspomnienia nagłych zmian sytuacji politycznej, która w bezpośredni sposób wpłynęła na ich codzienne życie. Także ocena bezpieczeństwa i zagrożenia w obrębie lokalnej społeczności była różna w zależności od wieku kobiet. To młode dziewczęta dostrzegały najczęściej zagrożenie (napastowania seksualnego) ze strony młodych mężczyzn z ich społeczności. Kobiety w średnim wieku uważały zaś, że problem ten ich nie dotyczy.

Samira Haj konceptualizuje tę różnicę, wskazując, że patrylinearna rodzina rozszerzona kształtuje dyskursy determinujące rolę kobiety i jej związki z systemem władzy i zależności w odniesieniu do seksualności, związków z poszczególnymi grupami mężczyzn, które są regulowane zależnie od wieku kobiety i etapu jej życia. „Władza jest powiązana ze starością”¹ – pisze autorka, odwołując się do trudniejszej sytuacji młodych kobiet i stosunkowo dużej swobody zachowania, na jaką mogą sobie pozwolić starsze kobiety. Dostrzega jednak różnice w zakresie wpływu rodziny rozszerzonej (klanu) na życie młodych osób na terenach wiejskich i miejskich.

Moje badania po części potwierdzają wnioski Samiry Haj sprzed 20 lat, a jednocześnie ukazują ciekawą sytuację najstarszych respondentek, które nie były już matriarchiniami, ale osamotnionymi, w wyniku emigracji młodych ludzi, kobietami. Dlatego też odpowiedzi na pytania o hierarchię wartości oraz poczucie bezpieczeństwa kobiet, które przekroczyły 65. rok życia, były zupełnie inne niż wypowiedzi ich młodszych rodaczek – odnosiły się bowiem głównie do prywatnego (oraz rodzinnego) życia i trudności związanych z procesem starzenia się.

1. Relacje młodych kobiet – tradycja religijna i edukacja

Europejskiego czytelnika może nieco zaskoczyć fakt, że do wymienianych na pierwszym miejscu wartości ważnych dla kobiet przed ukończeniem 25. roku życia, należały religia i edukacja. To młode muzułmańskie kobiety najczęściej wybierały do przedstawienia na zdjęciu przedmioty związane z religią. Jednakże ich rozumienie religii było niezwykle różnorodne i zawierające odniesienia do struktury rodzinnej, społecznej i narodowej. Dwie z informaterek (R22, R24) po udzieleniu odpowiedzi na pytania zapytały mnie z kolei, z czego dumne są młode Europejki. Gdy powiedziałam, że z pewnością o wiele mniej z nich wymieniłoby na pierwszym miejscu wartości związane z wiarą, zdziwiły się, ponieważ dla nich brak odniesienia do religii jest jednoznaczny z brakiem odniesienia do wspólnej tożsamości i do wartości społeczności, w której żyje jednostka.

¹ S. Haj, *Palestinian women and patriarchal relations*, „Signs” 17 (4)/1992, s. 76.

Janette Habashi, opisująca polityczną sprawczość dzieci (młodszych nastolatków, do 15. roku życia) w Palestynie, podaje, że tradycja religijna i narodowościowa są ze sobą ściśle związane. Zasady organizacji politycznej można dostrzec już w instytucjach i praktykach religijnych. Najmłodszy patrioci działają na rzecz swej ojczyzny poprzez uczestnictwo w grupach, które reinterpretują symbolikę religijną w celu ukazania jej wartości narodowej. Jedną z respondentek Habashi, 14-latkę, zaczęła działać w Tanzim², gdy była w szóstej klasie. Jej zadaniem było strzeżenie honoru innych uczennic, sprawdzała więc, czy odrabiają prace domowe, czy się uczą, a także czy zachowują się w skromny sposób, rozdawała nawet hidżaby, chociaż sama nie nosiła nakrycia głowy³. Celem tych działań było zachowanie jedności i honoru społeczności obozu dla uchodźców, które było rozumiane zarówno jako cel religijny, jak i narodowy.

Wypowiedzi moich najmłodszych respondentek odzwierciedlają związki między życiem religijnym i wspólnotowym. Trudno bowiem rozgraniczyć wartości wynikające z religii od tych, które są przyjmowane jako społeczne interpretacje, ponieważ nawet osoby niereligijne odwołują się do norm obecnych w Koranie czy tradycji islamskiej (bądź chrześcijańskiej), postrzegając je jako normy przekraczające religię, a wiążące członków społeczności narodowej lub klanowej⁴. Nie oznacza to jednak, że wszystkie osoby religijne przedstawiają taki sam zestaw norm (niejednokrotnie występowały także różnice między normami deklarowanymi a rzeczywiście wyznawanymi).

Przywoływane przez studentki i młode kobiety wartości edukacyjne miały również odniesienie do szerszej struktury społecznej, w tym do zdobycia lepszej pozycji ekonomicznej i społecznej oraz większych przywilejów.

² Organizacja polityczna związana z Fatahem.

³ J. Habashi, *Children's agency and Islam: Unexpected paths to solidarity*, „Children Geographies” 9 (2)/2011, s. 136.

⁴ B. Turam, *Ordinary muslims: Power and space in everyday life*, „International Journal of Middle Eastern Studies” 43/2011, s. 144. Berna Turam pisze, że przekonania na temat seksualności pozamałżeńskiej i homoseksualizmu są podzielane przez religijnych i niereligijnych członków społeczności muzułmańskich. Deklaratywne potwierdzenie takich rozstrzygnięć i przekonanie o moralnej niewłaściwości wielu praktyk seksualnych nie wiąże się jednak z potępieniem kobiet postępujących w ten sposób. Wiele kobiet jest przeciwnych sankcjom związanym z przekroczeniem norm moralnych. W przykładach pochodzących z moich badań, a także z badań Fatmy Kassem wynika, że kobiety często stają po stronie swoich córek czy przyjaciół (R22, R7), utrzymując w tajemnicy informacje na temat ich niemoralnego stylu życia. Podobny przykład podają H. Hijazi-Omari, R. Ribak, *Playing with fire. On domestication of the mobile phone among Palestinian teenage girls in Israel*, „Information, Communication & Society” 11 (2)/2008, s. 159. Piszą, że matka nastolatki odkryła miejsce, w którym dziewczyna chowała zakazany przez normy obyczajowe telefon, postanowiła go jednak schować i okłamać męża, broniąc tym samym dziewczyny i pozwalając jej na dalszy kontakt z chłopakiem, od którego telefon otrzymała.

Kobiety te wierzyły też, że edukacja otworzy przed nimi możliwości podróży lub emigracji. W wypowiedziach uczennic i studentek przeplatały się odniesienia do edukacji i religii:

[...] *modłę się przed egzaminami* (R28).

[...] *czytam Koran, ale mam wiele lekcji do zrobienia, więc najpierw muszę zrobić lekcje* (R22).

Niekiedy jednak okazywało się, że mimo dużego znaczenia, jakie miały dla kobiet wartości religijne i edukacyjne, pozostawały one w sprzeczności. Pomimo silnej identyfikacji z islamem dla części młodych muzułmanek ważną była sama duchowość, przekraczająca bariery między religiami i stanowiąca swego rodzaju pomost między meczetem a kościołem. Edukacja odgrywa zaś istotną rolę w łączeniu różnych duchowych dróg⁵. Oto fragment rozmowy z jedną z młodych respondentek, będącą studentką Uniwersytetu w Betlejem, która traktuje kościół i meczet jako miejsca osobistej modlitwy, dającej jej poczucie bezpieczeństwa i uspokojenia:

Jestem dumna z meczetów i kościołów, jakie są w tym mieście (w Jerozolimie). Kiedy się modłę, czuję się zrelaksowana. Meczet to najczystsze miejsce, nie ma tam nic innego tylko modlitwa do Boga, tam czuję się bezpiecznie.

M. K.: *Ale wspomniałaś też kościoły...*

Tak, w kościele też czuję się bezpiecznie i dobrze, zapalam tam świece. Byłam w kościele przed egzaminem, by zapalić tam świeczkę, by mi się powiodło (R28).

W wypowiedzi tej widoczne są zarówno duma, jak i poczucie bezpieczeństwa. Akt religijny stanowi tu niezależną, jednostkową aktywność, związaną z poszukiwaniem poczucia bezpieczeństwa i siły, a zarazem działanie wspierające aktywność edukacyjną, która jest ściśle związana z życiem społecznym. Podobnie jak w przypadku przywołanej wcześniej studentki szkoły artystycznej, opowiadającej o niebie, w które można się wpatrywać, zapominając o wszystkim innym, ta informatorka określiła meczet jako miejsce odległe od konfliktu zbrojnego, agresji czy przemocy – miejsce czyste. Poprzednia rozmówczyni wskazywała na brud i nieporządek, który sprawia, że brak jej poczucia harmonii i spokoju. Czyste miejsce to dla respondentek niebo i meczet. Są one w pewien sposób puste, kojarzone jedynie z modlitwą lub kontemplacją. Obie rozmówczynie opisują bezpieczeństwo jako dążenie do unieobecnienia wszelkich trudności. Obie też dokonują tego aktu w niewidoczny sposób, jedynie w przestrzeni własnych myśli.

⁵ Wiele może być powodów tego zjawiska, a jednym z nich jest to, że na uniwersytecie studentki spotykają się z przedstawicielkami innych wyznań czy religii.

Studentka z Betlejem przyznała, że często chodzi do kościoła ze swoimi chrześcijańskimi koleżankami, aby z nimi pobyc. Religijność ma dla niej znaczenie jednoczące, niezależnie od tego, czy modli się w meczecie – miejscu związanym z jej rodzimą religią, czy też w chrześcijańskim kościele.

Glenn Bowman twierdzi, że w trakcie swoich badań spotkał się z podobnymi postawami. Jedna z młodych muzułmanek, będąca jego respondentką, wyjaśniła mu, dlaczego bierze udział w procesji związanej ze wspomnieniem świętego Eliasza, obchodzonym szczególnie uroczystie przez kościoły wschodniego chrześcijaństwa. Stwierdziła, że wszyscy, bez względu na wyznawaną religię, mogą przyłączyć się do procesji ze względów duchowych oraz ze względu na przyjaźń⁶. Co ciekawe, uczestnicząca w procesji muzułmanka korygowała odpowiedzi swojej koleżanki z kościoła syryjskiego, która stwierdziła, że modli się do św. Eliasza. Muzułmanka wytłumaczyła zgodnie z duchem własnej wiary (ale w sposób nieprzeczący chrześcijańskiemu rozumieniu pośrednictwa świętych), że Bóg jest jeden, zaś święci nie mają takiego samego znaczenia jak Bóg, lecz ponieważ byli ludźmi, są bliżej człowieka i mogą zrozumieć jego potrzeby⁷.

W czasie kilku moich pobytów w Jerozolimie zauważyłam, że wiele muzułmanek uczestniczy w chrześcijańskich procesjach związanych ze świętami maryjnymi⁸, a niektóre z moich respondentek muzułmanek uczęszczały nawet do chrześcijańskich szkół. Pobieranie nauki w placówkach prowadzonych przez chrześcijan i uczestnictwo w praktykach religijnych obcej religii są kolejnymi taktykami przełamywania społecznych wzorców, kształtujących tożsamość religijną w opozycji do przedstawicieli innych religii. Taktyki te mają jednak odmienne przyczyny i w inny sposób łączą się z siecią klasowych, genderowych i narodowych odniesień.

Przywódcy kościołów chrześcijańskich na terenie Ziemi Świętej są najczęściej obcokrajowcami⁹. Prowadzone przez chrześcijańskie organizacje szkoły zatrudniały dawniej niemal wyłącznie europejskich nauczycieli, co w przekonaniu lokalnych mieszkańców zapewniało wyższy poziom edukacji, a także większe możliwości ewentualnej emigracji ich absolwentów. Można było też jednak patrzeć na te placówki jako miejsca, które przeciw-

⁶ G. Bowman, *Nationalizing the sacred: Shrines and Shifting identities in the Israeli-occupied territories*, „Man” New Series 28 (3)/1993, s. 438.

⁷ Ibidem, s. 455.

⁸ Maryja pojawia się w Koranie jako matka proroka. Jedna z moich rozmówczyń twierdziła, że postać Maryi okazuje się niezwykle istotna dla feministycznych interpretacji Koranu, ponieważ jest jedną z niewielu opisywanych w nim i wymienionych z imienia kobiet (a nie jedynie przez określenie „matka proroka”).

⁹ Zauważa to G. Bowman, opisując zjawisko problematycznego związku między narodowością a krajem pochodzenia przywódców kościołów chrześcijańskich. G. Bowman, *Nationalizing the sacred...*, ss. 436–437.

stawiają się patriotyzmowi palestyńskiemu, wypierając idee walki narodowej na rzecz koncepcji edukacyjnych. Obecnie w większości szkół zatrudniani są lokalni nauczyciele, stanowiąc dominującą część kadry pedagogicznej, co sprawia, że placówki te nie są już postrzegane¹⁰ jako ostoje kolonializmu. Spełniają one także podobną funkcję do tej, jaką sprawuje UNRWA (Agencja Narodów Zjednoczonych dla Pomocy Uchodźcom Palestyńskim na Bliskim Wschodzie¹¹) w obozach dla uchodźców. Stanowią systemową alternatywę struktur władzy izraelskiej, postrzeganą czasem jako przejaw zawłaszczania, biopolitycznej władzy czy odbierania sprawczości Palestyńczykom, niejako skazanym na pozostawanie w rozproszonych między-miejscach¹².

Edukacja stanowi dla UNRWA jeden z celów statutowych. Szkoły zakładowe przez tę organizację korzystają najczęściej z lokalnej kadry pedagogicznej, jednak są instytucjami podlegającymi organizacjom międzynarodowym. O ile jednak edukacja w szkołach prowadzonych przez UNRWA jest dostępna dla każdego, o tyle warunkiem pobierania nauki w szkole chrześcijańskiej jest niejednokrotnie wyższy status społeczny rodziny – dziewczęta, które mogą sobie pozwolić na edukację w tego typu szkołach, pochodzą z dobrze sytuowanych rodzin bądź ze środowisk, w których edukacja jest na tyle wysoko cenioną wartością, że rodzina decyduje się oszczędzać (nawet na środkach żywnościowych), aby wykształcić nie tylko synów, ale i córki. Opinie dziewcząt pochodzących z różnych środowisk (wiejskich i miejskich) na temat wysokiej wartości edukacji pozwalają stwierdzić, że tego typu postawa jest coraz częściej spotykana wśród rodzin palestyńskich. Wszystkie moje rozmówczynie zgadzały się co do tego. Wiele kobiet z Betlejem i okolicznych terenów wiejskich mówiło nawet, że rodzina zaczyna oszczędzać środki na opłacenie studiów dzieci, kiedy są one jeszcze niemowlętami.

Wysoka ocena wartości wykształcenia akademickiego wpływa także na zmianę reguł kulturowych dotyczących mobilności młodych kobiet oraz ich kontaktów z innymi osobami (zwłaszcza mężczyznami: innymi studentami z koedukacyjnej placówki, nauczycielami, pasażerami autobusu).

Telefon komórkowy, który jeszcze kilka lat temu stanowił sekretne narzędzie do kontaktowania się kochanków i z tego względu był zabroniony młodym kobietom, obecnie służy także do utrzymywania kontaktu z rodziną. Jak piszą Hiyam Hijazi-Omari i Rivka Ribak, doszło do zasadniczej zmiany postaw rodziców dziewcząt, którzy coraz częściej zaopatrują wyjeżdżającą na studia córkę w telefon, by w razie niebezpieczeństwa mogła ona wezwać

¹⁰ A przynajmniej nie zauważyłam tego u osób obserwowanych ani badanych.

¹¹ Organizacja założona przez ONZ w 1949 r., zajmująca się wsparciem humanitarnym, edukacyjnym i ekonomicznym uchodźców z terenów Palestyny, mieszkających w obozach dla uchodźców na terenie Autonomii Palestyńskiej, a także Libanu, Jordanu czy Syrii.

¹² Na temat biopolitycznej interpretacji działań UNRWA: A. Ramadan, *Spatialising the refugee camp*, „Transactions of the Institute of British Geographers” 38 (1)/2012, s. 7.

pomoc i kontaktować się z rodziną¹³. Wcześniej dziewczęta otrzymywały telefony od chłopców, którzy zabiegali o ich względy. Nastolatki ukrywały je, korzystając z nich jedynie w nocy, szeptem rozmawiając ze swoimi wybranymi. Choć dziewczyna posiadająca telefon komórkowy teoretycznie mogła z niego korzystać nie tylko do kontaktu z narzeczonym, to – jak pokazują badania H. Hijazi-Omari i R. Ribak – rzadko wykorzystywała tę możliwość. Dziewczęta nie znały zazwyczaj nawet własnego numeru telefonu, a narzeczeni wymagali od nich wyłączenia telefonu w ciągu dnia oraz włączania go w nocy, w porze rozmów zakochanych. Ze względu na ten wymóg i ryzyko odkrycia telefonu przez rodzinę czy nauczycieli dziewczęta najczęściej posłusznie chowały aparaty w zakamarkach swoich pokoi, torebek czy kieszeni. Jedna z respondentek, która miała odwagę oraz fundusze na zakup drugiej karty SIM, stwierdziła, że korzystanie z telefonu na zasadach wyznaczonych przez chłopaków dziewcząt jest zamianą jednego więzienia na drugie¹⁴.

Obecnie telefon komórkowy nie musi być chowany przez palestyńskie nastolatki, a prowadzone przez nie rozmowy są w mniejszym stopniu kontrolowane. Zmiana stosunku rodzin do technologii komórkowej nastąpiła więc bardzo szybko. Autorki zauważają, że o ile w pierwszym etapie badań, w 2003 r., telefon był jednoznacznie kojarzony z możliwością zhańbienia honoru rodziny, o tyle w 2006 r. był raczej postrzegany jako forma zapewnienia sobie ochrony przez dojeżdżającą na uczelnię dziewczynę. W 2012 r., kiedy prowadziłam swoje badania, żadna z badanych studentek nie musiała ukrywać faktu posiadania telefonu¹⁵.

Dla wielu rodzin zapewnienie możliwości edukacyjnych swoim dzieciom oznacza zwiększenie ich szans na godne życie, mobilność i wolność. Jednak – jak dowodzą badania Nadery Shalhoub-Kevorkian – edukacja jest postrzegana przez młode dziewczęta także jako obowiązek patriotyczny. Jedna z jej respondentek, która, podobnie jak badane przeze mnie kobiety, zaczęła swą wypowiedź od formuły „jako palestyńska dziewczyna...”, ujawniła potrzebę włączenia swych działań w obręb dyskursu narodowego, stwierdziła:

[...] czuję, że edukacja umacnia moją osobowość i wiarę w siebie, przygotowuje mnie na dyskusowanie z Żydem [izraelskim żołnierzem], uczy mnie, jak mam z nimi dyskutować i walczyć o swoje prawa, jak mam pokazać znaczenie mojej edukacji uniwersyteckiej¹⁶.

¹³ H. Hijazi-Omari, R. Ribak, *Playing with fire...*, s. 162.

¹⁴ *Ibidem*, s. 163.

¹⁵ Jest to nieco starsza grupa wiekowa niż badane przez wspomniane autorki nastolatki, które nie dojeżdżały na uczelnię.

¹⁶ N. Shalhoub-Kevorkian, *Militarization and violence against women in conflict zones in the Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge – Melbourne – Madrid 2009, s. 91.

Młode respondentki i ich matki chcą poprzez naukę zarówno osiągnąć cele związane z osobistą wolnością i lepszym statusem materialnym, jak i włączyć swój wysiłek edukacyjny w obszar walki narodowowyzwoleńczej. Respondentka N. Shalhoub-Kevorkian powiedziała, że wyższe wykształcenie może zwiększać sprawczość bliskowschodnich kobiet. Jest ona przekonana, że dyplom uniwersytecki stanowi swoisty bilet wstępu do grupy inteligentów, którzy są w stanie walczyć z okupantem za pomocą słowa. Osoby wykształcone są traktowane przez Izraelczyków jako zupełnie inna grupa społeczna, niezależnie od tego, czy są to kobiety, czy mężczyźni.

Dziewczęta dążą do tego, by być traktowane przez izraelskiego żołnierza jako partnerki dyskusji, a nie kojarzone jedynie z obowiązkami domowymi kobiety. Jedna z moich rozmówczyń, opowiadając o okresie swojego uwięzienia, powiedziała:

Na policji zastłonili mi oczy, bym nawet nie wiedziała, dokąd jadę. Potem byłam przesłuchiwana i, szczerze mówiąc, nawet dobrze mnie traktowali, byli bardzo dobiekliwi i tak zadawali pytania, bym się pomyliła, ale nie bili mnie ani nie obrażali. Widziałam, jak traktowali inną więźniarkę, Izraelkę. Bili ją. Mnie nie bili, chyba mają respekt do osób wykształconych (R20).

Część palestyńskich kobiet zdaje sobie sprawę z tego, że wykształcenie jest wysoko cenione w środowisku izraelskim, dlatego wykorzystują swoją edukację w przewrotny sposób – do uzyskania wyższego statusu w trakcie przesłuchań. Wyższe wykształcenie staje się – podobnie jak palestyńska suknia ozdobiona tradycyjnym haftem – symbolem kulturowej wartości Palestyny jako kraju, który jest w stanie zapewnić swoim obywatelom wysoki poziom wykształcenia. Posługiwanie się językami obcymi i wiedzą z takich dziedzin, jak prawo czy ekonomia, pozwala kobietom dyskutować z przeciwnikiem politycznym z większą pewnością siebie. Konieczne jest przy tym wybranie przez społeczność palestyńską swoich liderów i liderek społecznych i politycznych, którzy będą nie tylko dobrze wykształceni, ale i silnie zaangażowani w sprawę narodową.

W rodzinach, w których ceni się wykształcenie, może ono być wykorzystywane przez młode dziewczęta jako element symbolicznej przewagi nad męskim rodzeństwem, które według zasad relacji honorowej powinno sprawować kontrolę nad kobiecym zachowaniem. Część dziewcząt podkreślała też wpływ ich zaangażowania i sukcesów edukacyjnych na postrzeganie ich przez męskich członków rodziny:

Mój tata jest dumny ze mnie w szczególny sposób, bo zdałam egzamin na koniec liceum z wynikiem 94,5 punktów (na 100 możliwych). Jest dumny z mojego starszego brata, bo studiuje medycynę, ale nie jest dumny z mojego młodszego brata, bo on nie chce się uczyć (R22).

Absolwentka liceum na pierwszym miejscu postawiła swój sukces, który w jej przekonaniu jest największym powodem do dumy jej ojca. Podkreśliła przy tym własną wyjątkowość przez użycie określenia, że ojciec jest z niej „dumny w szczególny sposób”. Ponieważ jej starszy brat nie studiuje w miejscu zamieszkania, ona cieszy się większym uznaniem oraz niezależnością i jest przeciwstawiana leniwemu młodszemu bratu. W rodzinie tej, która – jak zauważa respondentka – łączy przekonanie o dużej wartości rodzimej tradycji z otwartością na inne światopoglądy (ojciec rodziny przebywa przez większą część roku w USA), edukacja dziewczyny ma znaczenie emancypacyjne, o czym świadczy także to, że za namową męża matka czwórki dzieci, jako kobieta w średnim wieku, podjęła studia uniwersyteckie.

Jak dowodzą badania Aleana Al-Krenawiego i Johna R. Grahama, dwa obszary wartości, które stanowiły główne punkty odniesienia dla młodych respondentek (edukacja i religia), istotnie zmniejszyły także negatywne skutki doświadczanej przez nie przemocy o charakterze politycznym. Z badań na grupie tysiąca adolescentów z terytorium Strefy Gazy i Zachodniego Brzegu wynika, że rodzice, którzy są lepiej wykształceni, oraz ci bardziej religijni zapewniają swoim córkom większą ochronę przed syndromem stresu pourazowego i zwiększają ich szanse na wypracowanie właściwych mechanizmów obronnych (istnieje bowiem zależność pomiędzy religijnością i/lub wykształceniem rodziców a zaburzeniami psychicznymi i PTSD)¹⁷. Okazuje się zatem, że zarówno edukacja, jak i wartości religijne stanowią dla młodego pokolenia Palestynek źródło stabilności i poczucia bezpieczeństwa, przeciwstawionego niepewności politycznej i doświadczanej przemocy militarnej czy społecznej.

Wysoka waloryzacja wartości edukacyjnych i religijnych przekłada się nie tylko na indywidualną emancypację młodych kobiet, ale także na wspólną symboliczną walkę o dobro członków społeczności rodzinnych, klanowych czy sąsiedzkich. Z analiz treści dzienników nastolatek, które opisywały swoje codzienne doświadczenia w okresie pierwszej intifady, wynika, że mimo trudnych warunków i bezpośredniego zagrożenia zbrojnego robiły wszystko, by każdego dnia dotrzeć do szkoły lub na doraźnie organizowane zajęcia zwane edukacją sąsiedzką. Ta nieformalna edukacja gromadziła dzieci i młodzież w różnym wieku i z różnych środowisk. Zajęcia te były formą zachowania stabilności, a także okazją do wyrażenia swego zmęczenia, smutku czy frustracji.

Jedna z dziewcząt wspomina, że na lekcjach języka angielskiego, które odbywały się w czasie powstania zbrojnego, każdy z uczniów miał odgrywać

¹⁷ A. Al-Krenawi, J.R.Graham, *The impact of political violence on psychosocial functioning of individuals and families: The case of Palestinian adolescents*, „Child and Adolescent Mental Health” 17 (1)/2012, s. 20.

prezentera BBC lub CNN, który relacjonuje wydarzenia z rodzinnych miast i wiosek palestyńskiej młodzieży. Udając dziennikarzy, opowiadali oni o osobistych doświadczeniach związanych z przemocą¹⁸. W ten sposób odwracali niejako sytuację opresji. W zaaranżowanej w klasie szkolnej sytuacji to nie obcy dziennikarze przeprowadzali z nastolatkami wywiady, by pokazać je europejskim telewidzom, ale oni sami – młodzi Palestyńczycy i Palestynki – byli zarazem dziennikarzami, osobami, z którymi przeprowadzano wywiad, i odbiorcami. Stworzona przez nauczycielkę możliwość odwrócenia porządku i przejęcia kontroli nad sytuacją pozwoliła odważnie wypowiedzieć się uczniom i uczennicom. Relacje te były przedstawiane w obcym języku, który ma ambiwalentne konotacje w środowisku palestyńskim. Z jednej strony to język dystansu wobec przeżywanych dramatów, z drugiej – język panowania Mandatu Brytyjskiego (znacznie lżejszej opresji niż obecna okupacja izraelska). Ponadto jest to ojczysta mowa Amerykanów, którzy są jednocześnie krytykowani (z powodu poparcia przez amerykańskich polityków ekspansji Izraela) i chwaleni (wielu Palestyńczyków ma rodziny w Stanach Zjednoczonych, kraju uważanym za ostoję wolności i integracji, podobnie jak Europa).

Moje młode rozmówczynie podkreślały, że są dumne ze swojej narodowości, ale zmęczone życiem na terytorium palestyńskim, dlatego z chęcią by wyemigrowały, przynajmniej na pewien czas. Wykształcona kobieta jest w stanie znaleźć luki w systemie i wykorzystać je dzięki swemu uporowi, determinacji i ciężkiej pracy, ale nie jest w stanie całkowicie przełamać ograniczeń dwóch systemów: społeczno-ekonomicznych uwarunkowań życia w Autonomii Palestyńskiej i zależności od izraelskiej okupacji. Potwierdza to Yacoub Khallad, badający formy wsparcia edukacyjnych i zawodowych aspiracji młodych kobiet. Według niego duże wsparcie społeczne aspiracji edukacyjnych kobiet nie ma kontynuacji w postaci wsparcia zawodowego-absolwentek szkół wyższych¹⁹. Edukacja kobiet w wielu kręgach społecznych ma bowiem raczej wymiar symboliczny (związany głównie z prestiżem i funkcjami reprezentacyjnymi) niż praktyczny.

2. Taktyki reinterpretacji roli społecznej przez starsze kobiety

Według Michela de Certeau strategię są systemowymi ograniczeniami czy uwarunkowaniami determinującymi życie jednostek, natomiast taktyki sta-

¹⁸ T. M. Ricks, *In their own voices: Palestinian high school girls and their memories of the Intifadas and nonviolent resistance to Israeli occupation, 1987–2004*, „NWSA Journal” 18 (3)/2006, s. 95.

¹⁹ Y. Khallad, *Education and career aspirations of Palestinian and U.S. Youth*, „The Journal of Social Psychology” 140 (6)/2000, s. 790.

nowią możliwość odnalezienia pozasystemowych form przełamania ograniczeń w ramach indywidualnych działań²⁰.

Jennifer C. Olmsted, opisująca sytuację starszych Palestynek, ukazuje niebezpieczeństwa związane z ekonomicznym wykluczeniem osób starszych. Zauważa ona, że w odróżnieniu od kultury euroamerykańskiej w Palestynie starsze kobiety rzadko doświadczają przemocy ze względu na wiek²¹. Zgodnie z tradycyjnym rozumieniem roli starszych osób w społeczności mają one wyższą pozycję społeczną niż młody mężczyzna czy kobieta²². Jednak wraz z napływem wzorców zachodnich, a także emigracją zarobkową młodych Palestyńczyków, będącą wynikiem specyficznej sytuacji ekonomicznej i politycznej, zmienia się rozumienie młodości i starości. Zanikowi ulegają tradycyjne sposoby zawierania małżeństw oraz modele wspólnego życia młodych małżonków, dzielących odpowiedzialność za gospodarstwo domowe z rodzicami mężczyzny. Pojawia się jednak wiele pośrednich form sprawowania opieki i pomocy osobom starszym, które zdają się stanowić interesujące reinterpretacje klasycznych (niejednokrotnie patriarchalnych i dyskryminacyjnych, zwłaszcza wobec młodych synowych) wzorców życia rodzinnego, np. zamieszkiwanie w sąsiedztwie starszych rodziców, dzielenie domu, z wyraźnym rozgraniczeniem części rodziców i młodego małżeństwa, zawieranie małżeństwa niearanżowanego (za zgodą rodziny), wykorzystywanie zdobyczy technologicznych do utrzymywania kontaktu z dziećmi, sąsiedzka opieka.

Zarówno moje badania, jak i wywiady pogłębione przeprowadzone przez Asmę Immam i Najah Al-Khatib²³ pokazują, że starsze kobiety (niemieszkające ze swoimi dziećmi) odczuwają dyskomfort związany ze zmniejszeniem częstotliwości kontaktów z rodziną, dostrzegają jednak pomoc wyrażaną w inny sposób, np. opiekę ze strony sąsiadów. Jedna z moich respondentek powiedziała zaś, że tęsknotę za bezpośrednim kontaktem z przebywającymi za granicą synami minimalizują długie rozmowy telefoniczne z nimi. Telefon był dla niej tak ważnym narzędziem kontaktu, że zdecydowała się na wykonanie jego zdjęcia w odpowiedzi na pytanie o przedmiot dumy. Sam aparat nie był dla niej ani znakiem statusu materialnego, ani dowodem korzystania z technologicznych zdobyczy, ale symbolem relacji, jakie łączą ją z synami emigrantami (R1). Inna respondentka będąca wdową przyznała, że gdy potrzebuje psychicznego wsparcia (z powodu lęku przed ciemnością), uderza

²⁰ M. de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

²¹ J. C. Olmsted, *Gender, aging and the evolving arab patriarchal contract*, „Feminist Economics” 11/2005, ss. 70–72.

²² Ibidem, s. 55.

²³ A. Immam, N. Al-Khatib, *Palestinian elderly women needs and their physical and mental health*, „Middle East Journal of Age and Aging” 9 (4)/2012.

pięścią w ścianę, która dzieli jej mieszkanie z mieszkaniem syna, wtedy on zjawia się, by ją uspokoić (R42).

Starsze kobiety określają siebie jako osoby towarzyskie i z trudnością znoszą zmiany związane z postępującą atomizacją społeczeństwa w Palestynie. Zauważają, że stan ich zdrowia i sytuacja społeczna wpływają na to, że nie mają już tylu kontaktów społecznych, ile wcześniej, co sprawia, iż jakość ich życia się obniża²⁴. Jednak pobyt w domach pozwala im, mimo chorób, problemów wynikających ze starości i ograniczonej aktywności fizycznej, sprawować kontrolę nad domownikami. Pograżona w depresji po śmierci jednej z córek matka mojej respondentki niemal wcale nie odzywała się do domowników, najczęściej zachowywała taką samą pozycję ciała, jednak wydawała respondentce polecenia, jak powinna traktować zagranicznego gościa. Było to niezwykle zachowanie, biorąc pod uwagę jej brak aktywności w czasie mojego pobytu w tym domu. Świadczyło ono o gościnności, ale także o mocy decyzyjnej, jaką mimo choroby i smutku miała w tym domu starsza kobieta.

W trakcie badań przeprowadziłam rozmowy i wywiady z czterema kobietami, które przekroczyły 70. rok życia. Podkreślały one wagę relacji międzyludzkich i rodziny. W odróżnieniu od rozmów z młodszymi kobietami w ich wypowiedziach nie pojawiały się wątki polityczne. O ile obawy młodszych kobiet wiązały się z okupacją izraelską, wybuchem kolejnego powstania, przyszłością dzieci, o tyle lęki starszych kobiet były związane z otaczającą je rzeczywistością: ciemnością, pustymi przestrzeniami, własną nieporadnością i samotnością, poczuciem bycia nieważnymi, brakiem kontaktu z rodziną, przenosinami w nieznaną miejscę (mama R7, R1, R32, R42, R43). Opowieści starszych kobiet na temat przedmiotu ich dumy i lęku były niezwykle osobiste (skupione na przestrzeni i najbliższych im osobach), a zarazem uniwersalne (ze względu na egzystencjalny aspekt doświadczenia starzenia się). Okazuje się jednak, że rozbieżność między perspektywą młodszych i starszych kobiet może być związana z innym rozłożeniem akcentów, z innym ukierunkowaniem ich wypowiedzi. Podczas gdy starsze kobiety dostrzegały przede wszystkim aspekty egzystencjalne i rodzinne, młodsze wskazywały na bardzo podobne doświadczenia, umieszczając je jednak w innym układzie odniesienia, związanym z doświadczeniem osobistym, ale także z życiem społecznym, ekonomicznym, politycznym. Wniosek ten wysnułam na podstawie przypadkowej interakcji, jaka nastąpiła w czasie wywiadów z dwiema respondentkami. 20-letnia dziewczyna usłyszała część wywiadu prowadzonego z jej babcią. Starsza kobieta opowiadała o lęku, jaki budzi w niej obca przestrzeń, bycie wśród ludzi, których nie zna,

²⁴ Ibidem, ss. 35–36.

w obcym kraju. Jej wnuczka powiedziała, że ona również odczuwa taki lęk i jest on związany z izraelską okupacją:

[...] *czuję się niebezpiecznie tam, gdzie są oni, żołnierze z bronią, Izraelczycy. Kiedy tylko przekroczyć granicę, oni tam są* (R37).

Wnuczka zasugerowała, że lęk przed opuszczeniem przez starszą kobietę miejsca swego zamieszkania może być związany z trudnymi przeżyciami i lękiem przed kolejnymi przesiedleniami. Ona sama nie potwierdziła ani nie zaprzeczyła tej hipotezie. Wydaje się, że ważniejsze było dla niej przedstawienie obecnego doświadczenia, nie chciała więc powracać do trudnych, być może traumatycznych wspomnień z przeszłości²⁵.

Inna kobieta, 68-letnia mieszkanka Bet Sachur, powiedziała:

Boję się morza i wody, nie umiem pływać, nie ma dla mnie bezpiecznego miejsca w wodzie, boję się też węży i boję się Boga (R43).

Morze dla wielu Palestyńczyków i Palestynek jest symbolem odpoczynku i wolności²⁶. Wielu z nich zdaje sobie sprawę, że po utworzeniu państwa Izrael utracili dostęp do naturalnego zbiornika wodnego. Jednak dla wspomnianej respondentki morze ma zupełnie inne znaczenie. Kobieta, która przeżyła dwie intifady i uciekła z Kuwejtu (gdzie na pewien czas wyemigrowała z Palestyny) po wybuchu wojny, odczuwała lęki zupełnie niezwiązane z zagrożeniem zbrojnym. Podobnie jak poprzednia respondentka, pomijała ona doświadczenia wojenne, by chronić własną psychikę przed bolesnymi wspomnieniami. Być może chciała w ten sposób ukazać własne, osobiste doświadczenie i swój sposób widzenia otaczającej rzeczywistości. Na planie symbolicznym można jednak dostrzec zależność między sposobem postrzegania przez nią rzeczywistości i jej doświadczeniami. Lęk przed ciemnością, płynnością i niebezpiecznymi węzami można odczytać jako uogólnione poczucie zagrożenia i braku stabilności, jakiego doświadczała ona w różnych momentach swojego życia. W jej wypowiedzi łączą się wątki przyrody i religii, co może wskazywać na to, że respondentka skupiona jest na lękach związanych z ostatnią fazą swego życia. Niechęć do spoglądania na dno studni, którą sfotografowała respondentka, może z kolei symbolizować lęk przed konfrontacją z nieznanym, np. z samotnością, pustką, śmiercią.

Pytania badawcze i prośbę o wykonanie zdjęcia obiektu związanego z zagrożeniem respondentka odczytała bardzo osobiście i emocjonalnie. Oba-

²⁵ Jak pokazują badania Fatmy Kassem, przyczyna ta jest często przeszkodą w ujawnianiu wspomnień z przeszłości przez starsze palestyńskie kobiety. F. Kassem, *Palestinian women narrative histories and gendered memory*, Zed Books, Londyn 2011.

²⁶ Temat ten często pojawiał się w rozmowach z osobami mieszkającymi na Zachodnim Brzegu Jordanu, który nie ma dostępu do morza.

wiała się tego, ale ostatecznie zdecydowała się wykonać zdjęcie studni, prosząc o pomoc inne, młode kobiety ze społeczności. Zdjęcie wykonała z pewnej odległości, którą uznała za stosunkowo bezpieczną. Niedokładne kadrowanie było zapewne wynikiem lęku badanej przed konfrontacją z wybranym obiektem, a jednocześnie sam proces fotografowania ukazywał taktyki podejmowane w celu opanowania poczucia zagrożenia.



R43

Prezentowana fotografia jest drugim wizerunkiem studni, na pierwszym z nich jest widoczna przyjaciółka córki osoby badanej, wpatrzona w dno studni. Badana nie obawiała się wykonać fotografii znanej jej, młodej osoby wpatrującej się w dno studni, sama jednak nie chciała tam spoglądać.

Moje respondentki wielokrotnie podkreślały tradycyjną wartość starości i istotny dla palestyńskiej kultury zwyczaj otaczania szacunkiem seniorów. Rozmowy ze starszymi Palestynkami dowodzą jednak, że przekaz międzypokoleniowy w badanej społeczności nie jest jednokierunkowy. Zarówno młodsze kobiety korzystają z doświadczenia starszyny, jak i seniorki w pewnych kwestiach uznają obecność młodych osób wspierających ich aktywność. Z pewnością tego rodzaju wymianie służy kultywowany, zwłaszcza w mniejszych miejscowościach i wsiach, zwyczaj przedpołudniowego lub wieczornego²⁷ gromadzenia się kobiet w domu starszej kobiety, wdo-

²⁷ Pora spotkań zależy od sezonu w cyklu rocznym, rozkładu prac, lokalnych zwyczajów, a także świąt religijnych (w okresie ramadanu spotkania te odbywają się w nocy).

wy lub kobiety mieszkającej bez męża. Kilkakrotnie brałam udział w takich spotkaniach, obserwując, w jaki sposób kobieta, która ze względu na brak mężczyzny w domu jest narażona na wiele społecznych trudności, staje się najbardziej poważaną w środowisku gospodynią. Jest ona wybierana niejednokrotnie na powierniczkę innych kobiet, ale może także liczyć na ich pomoc i solidarność.

Starsza kobieta staje się znakiem społeczności kobiecej, na co zwróciło uwagę kilka moich respondentek (R4, R7, R20), podczas gdy dla innych jest elementem codziennego życia, które obserwowałam w czasie pobytu w Palestynie. Jedna z respondentek zauważyła, że charakterystyczny dla kultury palestyńskiej jest szacunek dla osób starszych, wyrażający się w specjalnych zwyczajach: całowania rąk zarówno starszego mężczyzny, jak i starszej kobiety, honorowego miejsca przy stole, pierwszeństwa i wagi opowieści osoby starszej (R4). Same starsze kobiety nie podkreślały jednak swojej roli senierek, były raczej dumne z posiadania synów, którzy w symboliczny sposób podnosili ich prestiż społeczny.

WNIOSKI

Ogólne tezy postawione na początku pracy nad książką i przedstawione we *Wstępie* zostały potwierdzone przez obserwacje, wywiady i fotowywiady z Palestynkami. Moje rozmówczynie okazały się być jednostkami, które pomimo rozmaitych zależności (wśród których ważne były kwestie ekonomiczne, wiek, wykształcenie, podejście do rodziny i normy płciowej) mają własną hierarchię wartości. Bezpieczeństwo stanowi dla nich ważną jakość, powiązaną z kategorią rodziny i lokalnej społeczności. Kobiety te wybierały różne taktyki realizacji potrzeby bezpieczeństwa osobistego i dobrostanu rodziny. Niejednokrotnie przekraczały społeczne normy lub wykorzystywały miejsca niedookreślenia w społecznych kodeksach. Zebrane przeze mnie wypowiedzi świadczą o tym, że społeczność palestyńskich kobiet jest zróżnicowana, ale także wyraźnie oddzielona od społeczności męskiej. Badane mówiły, czym jest dla nich niezależność, jak kształtują swoje uniwersum wartości oraz jak wpływa ono na ich rozumienie bezpieczeństwa i zagrożenia. Przedstawiony opis tych jakości wskazuje na różny stopień zakorzenienia i odrębności w stosunku do poszczególnych obszarów praktyk kulturowych. W ramach podsumowania nie chcę przedstawiać jednoznacznych, właściwych perspektywie dualistycznej rozwiązań, a raczej wskazać, że pozasystemowe taktyki i uwarunkowane systemowo strategie można analizować na gruncie koncepcji zwanej polityką transwersalizmu.

Nira Yuval-Davis proponuje traktować politykę transwersalizmu jako alternatywę zarówno dla uniwersalizmu w postrzeganiu kobiecego zaangażowania w kwestie narodowe, jak i dla polityki tożsamości. Pierwsza z tych koncepcji wiąże się z inkluzywizmem, zacierającym charakter każdej z grup społecznych czy nawet każdego z podmiotów dyskusji. Druga, związana z politykami tożsamości, wyraża się w wytworzeniu barier między poszczególnymi grupami kobiet¹.

¹ N. Yuval-Davis, *Human/woman rights*, w: M. Marx Ferree, A. Tripp (red.), *Global feminism* New York University Press, Nowy Jork – Londyn 2006, ss. 279–281; eadem, *Gender and Nation*, Sage, Londyn – Thousand Oaks – New Delhi 1997.

Yuval-Davis opowiada się za tworzeniem wspólnych przestrzeni dyskusji, platform komunikacji między przedstawicielkami (i przedstawicielami) różnych opcji światopoglądowych, pochodzących z różnych środowisk, które dzielą raczej niż łączą doświadczenia życiowe. Koncepcja ta jest oparta na dialogicznej epistemologii (zakładającej szacunek dla zróżnicowania jednostek, pochodzących z różnych środowisk, gdzie wiedza jest kształtowana w odmienny sposób) oraz równości różnorodności (znoszącej wszelką hierarchizację wartości czy światopoglądów). Transwersalizm czerpie z podejścia intersekcyjnego i zwraca szczególną uwagę na nakładające się obszary wykluczeń, które niejednokrotnie wynikają z braku akceptacji różnic. Akcentuje ponadto uważność, pozwalającą dostrzec nawet drobne różnice między osobami pochodzącymi z jednej społeczności. Pozycja jednostki w społeczności jest w dużej mierze zależna od czynników ekonomicznych, związanych z mobilnością i normami kulturowymi, a jej zmiana musi uwzględniać te elementy.

Dialogiczne przestrzenie ustanawiane przez politykę transwersalizmu nie są (nie powinny być) naznaczone inkluzywizmem czy homogenizacją, lecz dopuszczają współistnienie rozbieżnych doświadczeń, będących wartością, a nie przeszkodą w komunikacji. Również osiąganie celów – zarówno politycznych, jak i społecznych – jest tu przewartościowane. Yuval-Davis krytykuje zjawisko *empowermentu*, związane z ustanowieniem pozytywnej siły w miejsce władzy, gdyż zaciera ono granicę między indywidualnym a zbiorowym podmiotem w myśl zasady, że akty jednostek będą prowadziły do szerszych zmian społecznych.

Analiza narracji i interpretacja sytuacji palestyńskich kobiet, przedstawione w tej książce, bazują na rozstrzygnięciach Yuval-Davis. Wielokrotnie zestawiałam głosy kobiet, aby ukazać nie tylko ich przynależność do jednej społeczności narodowej, ale także odmiennosc ich doświadczeń, wynikającą zarówno z czynników systemowych, jak i indywidualnych. Wskazywałam, w jaki sposób kobiety, dokonując reinterpretacji tradycji, tworzą miejsca kobiecych spotkań, np. sklep z sokiem czy budynek gospodarczy z tradycyjnymi sukniami, oraz jak kształtują swą wiedzę, m.in. przez krytyczne nastawienie do zbrodni rytualnych, ale i dostrzeganie pozytywnych aspektów relacji honorowej, która pozwala im na utrzymanie więzi i tradycji rodzinnych, określających ich tożsamość.

Nie przejęłam przekonania Yuval-Davis na temat *empowermentu*, ponieważ na podstawie wiedzy, jaką zdobyłam w czasie badań, mogę potwierdzić związki pomiędzy indywidualnym i społecznym wymiarem kobiecego doświadczenia. Choć koncepcja ta ma źródła w kulturze zachodniej, dowartościowującej indywidualizm, to podział na indywidualistyczną kulturę Zachodu i kolektywistyczne kultury nieeuropejskie wydaje się zbytym uproszcze-

niem. W badanym środowisku palestyńskich kobiet dostrzegłam bowiem przenikanie się czynników indywidualnych i społecznych. Stosunki klasowe, przynależność religijna czy warunki, w jakich żyją poszczególne rodziny (na wsi i w mieście), nie wykluczają indywidualnych pragnień jednostek, które znajdują różne sposoby realizacji swoich celów. Uświadomienie sobie istnienia dyskursów, które wchodzą w relacje z zastanymi narracjami, pozwalało moim respondentkom podejmować działania zbliżające je do osiągnięcia upragnionych celów.

Wiązały się z tym jednak koszty, które miały zarówno charakter indywidualny, jak i społeczny. Podejmowana przez kobiety aktywność społeczna i polityczna w przestrzeni życia codziennego, przekraczanie normatywnych wzorców kobiecości, ustalanych przez męskocentryczne dyskursy władzy, reinterpretacja relacji honorowych czy militaryzacja środowiska życia palestyńskich kobiet pokazują, w jaki sposób kobiety mogą wykorzystywać sprzeczności w zależnościach systemowych, międzyprzestrzenie czy indywidualną sprawczość do wyrażania społecznych, narodowych, a także prywatnych potrzeb.

Jednakże zwiększenie lub zmiana świadomości² oraz sprawczości indywidualnej (czy tej odnoszącej się do pozycji jednostki w małej grupie) nie wystarcza zazwyczaj do rzeczywistej zmiany systemowej, dopóki żaden dyskurs władzy nie zostanie wykorzystany do przeciwstawienia się opresji³. Jak wskazuje Saba Mahmood, to bowiem głównie zachodnie badaczki skupiają się na systemowych zmianach oraz kształtują wzorce społecznej przemiany, która w pozaeuropejskich warunkach może dokonywać się w zupełnie inny sposób⁴.

Mahmood odwołuje się do praktyk muzułmanek egipskich, ukazując związek między pietyzmem a wyrażaniem kreatywności i sprawczości kobiet w ramach ich tradycji. Podobnie jak przywoływane przeze mnie badaczki i badacze (Iris Jean-Klein, Meghan Cope, Michel de Certeau), Mahmood do wartościowuje przestrzeń życia codziennego oraz cielesnych praktyk związanych z wypełnianiem obowiązków religijnych czy domowych, by pokazać, w jaki sposób drobne zmiany gestów czy ruchów ciała mogą przekształcać obraz sprawczości kobiet. Praktykowanie skromności, poprzez określony

² Zwiększenie i zmianę świadomości rozumiem o wiele szerzej niż tylko poznawczo, odwołuję się bowiem do różnych praktyk reinterpretacyjnych wobec zastanej sytuacji.

³ Można tu wskazać na różnicę między obawami młodej dziewczyny z konserwatywnej rodziny, zależnej od opinii patriarchalnej *hamuli*, obawami kobiety wychowanej w rodzinie konserwatywnej, w której hierarchia wartości rodzinnych zależy w dużej mierze od seniorki rodu, a obawami kobiety żyjącej w spluralizowanym środowisku, w którym wartości tradycyjne współwystępują z elementami konsumpcyjnego życia.

⁴ S. Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2005, ss. 7–9.

rodzaj stroju, jest zarazem wypełnianiem i reinterpretowaniem norm danej społeczności, a więc stanowi inny od liberalnego wzorzec kształtowania indywidualnej sprawczości⁵.

Respondentki, które brały udział w moim projekcie, niejednokrotnie ujawniały swą kreatywność i sprawczość w kształtowaniu przestrzeni codziennego życia (domu, ubioru, wychowania dzieci czy przygotowywania posiłków) oraz w kontaktach z innymi kobietami z lokalnych społeczności. Odnosząc się do kwestii bezpieczeństwa i zagrożenia, przedstawiały własne rozumienie ochrony, zwykle odległe od militarnych wzorców tworzonych przez mężczyzn. Niektórym kobietom idea walki zbrojnej w celu odzyskania niepodległości była jednak bliska, np. jedna z respondentek przystąpiła do organizacji terrorystycznej, aby zapewnić bezpieczeństwo swoim bliskim (choć ostatecznie zrezygnowała z aktu terroru).

Respondentki w rozmaity sposób odzwierciedlały i reinterpretowały ukształtowane przez polityczne dyskursy ekonomiczne i kulturowe zależności między konstrukcjami męskości i kobiecości a ich rolami w zapewnieniu bezpieczeństwa i ochrony państwu i jego mieszkańcom. Według Marii Holt społeczne przekonanie o roli kobiety jako matki i żony bohaterów jest nieustannie poddawane rewizji przez Palestynki żyjące w obozach dla uchodźców w Libanie, które nie podporządkowują się wzorcom ograniczającym kobiece bohaterstwo do rodzenia i wychowywania synów, mających w przyszłości stać się wojownikami⁶. Ich zaangażowanie w sprawę bezpieczeństwa narodu i rodziny ma szerszy społeczny wymiar. Swój opór wobec okupacji oraz troskę o rodzinę wyrażają m.in. przez decyzję o podjęciu pracy zawodowej. W trudnej nie tylko ze względów politycznych, ale przede wszystkim ekonomicznych sytuacji życia w libańskim obozie dla uchodźców staje się ona w ich przekonaniu narodowym obowiązkiem⁷. Kobiety te przeciwstawiają się powszechnemu wśród członków swych rodzin przekonaniu, że to mężczyzna odpowiada za materialny dobrobyt rodziny. Zapewniając środki do życia swoim najbliższym, przyczyniają się więc do przetrwania swojego narodu. Ich walka, choć ma głównie charakter ekonomiczny, stanowi przełamanie zarówno okupacyjnego modelu, jak i męskocentrycznych zasad własnej społeczności.

Moje badania i analizy dowodzą, że mieszkające na Zachodnim Brzegu Jordanu oraz w Jerozolimie kobiety obierają różne taktyki działania w celu realizacji indywidualnych i zbiorowych potrzeb, które pozwalają im czuć dumę narodową oraz zapewnić bezpieczeństwo sobie i rodzinie. Macierzyń-

⁵ Ibidem, s. 23.

⁶ M. Holt, *Wives and mothers of heroes: Evolving identities of Palestinian refugee women in Lebanon*, „Journal of Development Studies” 43 (2)/2007, ss. 245–246.

⁷ Ibidem, s. 256.

stwo bywa przez nie rozumiane jako patriotyczny obowiązek, choć nie traktują one przyjscia na świat chłopca jako narodzin przyszłego żołnierza czy bojownika. Uważają raczej, że skoro mężczyzna może w jawny sposób działać na polu społecznym i politycznym, kobiety poprzez wychowanie chłopca mogą mieć pośredni wpływ na relacje w rodzinie rozszerzonej oraz w lokalnej społeczności.

Palestynki w różny sposób wyrażają własną aktywność, niezależną od aktywności swoich męskich krewnych. W niektórych regionach (np. w okolicach Betlejem) respondentki wskazywały kobietą siłę jako główne źródło zarówno własnej, jak i męskiej – w ich przekonaniu – dumy. Nie tylko zatem nie uważały się za zdominowane przez mężczyzn, ale były pewne, że mężczyźni są dumni z podejmowanych przez nie działań⁸, co świadczyło o ich wysokiej samoocenie i przekonaniu o własnej sprawczości. Mówiły one:

Mój mąż jest dumny z tego, że pobrał się z dobrą kobietą, która wie, jak się modlić, jak szanować ludzi, jak wychowywać dzieci. Mój mąż jest także dumny z naszej rodziny (R4).

Mój syn jest dumny ze mnie, z tego, że jestem jego matką, a mój mąż jest dumny ze swoich rodziców i z tej ziemi (R31).

Jestem dumna z mojego ojca, a on byłby na pewno dumny ze mnie i w ogóle ze swoich córek i synów (R21).

Kobiety pracują o wiele więcej niż kiedyś, bo pracują i na zewnątrz, i wewnątrz, przychodzą z pracy i muszą ugotować, uprać, posprzątać, wszystko to, co kobieta musi zrobić w życiu. Musi też dbać o edukację swoich dzieci, najpierw sama je uczy, potem pomaga w lekcjach, ale też musi myśleć o ich przyszłości. Palestyńska kobieta jest bardzo silna (R6).

Z kolei na pytanie o przedmiot męskiej dumy jedna z respondentek powiedziała:

Nie wiem, tu nie ma żadnego mężczyzny, nie wiem, co mężczyźni myślą... nie chcę myśleć o mężczyznach (R30).

Cztery pierwsze respondentki uważały, że ich siła, rodzaj podejmowanych działań, praca zawodowa i domowa powinny spotykać się z aprobatą mężczyzn. To, że są dla nich idealnymi żonami i matkami, winno być powodem ich dumy. Ich praca na rzecz rodziny nie jest dla nich bowiem obowiązkiem, ale wyrazem kobiecej troski, siły i zaangażowania.

Kobiety, które są częścią patriarchalnej struktury społecznej, starają się świadomie budować poczucie własnej siły i sprawczości i choć mają ambi-

⁸ Nie przeprowadzałam badań wśród mężczyzn, jednak kilku z nich, których zapytałam o przedmiot ich dumy, wskazało na własny styl życia i wartości przekazywane rodzinie.



R30

walenty stosunek do ról domowych, dowartościowują podejmowany w tym względzie przez kobiety wysiłek.

Ostatnia z respondentek podkreśliła częstą nieobecność (fizyczną lub symboliczną) mężczyzn w domu i życiu. W odróżnieniu od kobiet, które przedstawiały na fotografiach nieobecnych, ale ważnych dla nich mężczyzn, ona przekazała informację, że mężczyźni nie ma w jej życiu nawet na zdjęciach czy w myślach, a przedmiotem swej dumy uczyniła córki, których zdjęcia miała powieszona na lodówce, miejscu, które codziennie mija. Samodzielnie prowadząca dom kobieta nie odczuwa potrzeby męskiego towarzystwa, odmówiła więc odpowiedzi na pytania dotyczące mężczyzn. W swoim codziennym życiu neguje ona dyskursy społeczne, które nie akceptują jej stylu życia czy struktury rodziny, w której nie ma miejsca dla mężczyzny. Inna respondentka (optometrka), opisując codzienną rzeczywistość kobiety, która zajmuje się dziećmi, domem i pracą zawodową, nie poświęciła ani słowa mężczyźnie, jakby wymazała jego osobę ze swego codziennego doświadczenia.

Zdjęcia wykonane przez niektóre respondentki stanowią zatem formę rejestracji nieobecności. Jak twierdzi Claudia Mitchell, śledzenie nieobecnego jest częstym motywem działań uczestników prowadzonych przez nią badań⁹. Wizualna metodologia pozwala bowiem na dostrzeżenie nieobecnego,

⁹ C. Mitchell, *Doing visual research*, Sage, Los Angeles – Londyn – New Delhi 2011, ss. 97–103. W badaniach Claudii Mitchell nieobecny był najczęściej osoba zmarła, niejednokrotnie w wyniku powikłań związanych z AIDS. W moich badaniach zaś nieobecni w życiu kobiet

lecz wciąż znaczącego dla danej społeczności. O ile przywołane wcześniej respondentki ukazywały zdjęcia fotografii nieobecnych mężczyzn jako świadectwa wspólnej walki z zewnętrznymi reżimami, o tyle kobiety decydujące się na sfotografowanie innych kobiet miały potrzebę przedstawienia kobiecej siły, solidarności i niezależności od męskich dyskursów, a także własnej odpowiedzialności (czy współodpowiedzialności) za tworzenie zasad i relacji w obrębie lokalnej społeczności. Chociaż posługiwanie się aparatem fotograficznym było dla nich nietypową aktywnością, zaproponowałam im ją z uwagi na to, że potrafiły one zdobywać i negocjować swoje miejsce w społeczności, np. przez tworzenie kręgów kobiecych, dowartościowanie siły kobiecej w rozmowach, organizację miejsc pomocy dla dzieci czy spółdzielni pracy, w których mogły kultywować tradycję haftu oraz wykazać się kreatywnością i sprawczością. Połączenie fotowywiadu, nowego dla respondentek, z wywiadem-rozmową, która była dla nich sposobem odkrywania obszarów bezpieczeństwa i zagrożenia, pozwoliło stwierdzić, że kobiety te są wprawdzie zakorzenione w tradycji, ale także otwarte na możliwość jej zmiany, lecz na własnych warunkach.

Rozumienie przez respondentki kategorii bezpieczeństwa i zagrożenia okazało się zależne od wartości typowych dla grupy społecznej, do której należały, ale także od ich indywidualnych predyspozycji i taktyk odnajdywania własnego miejsca w rzeczywistości kulturowej, co miało wpływ na sposób zapewnienia sobie i swojej rodzinie bezpieczeństwa (np. poprzez emigrację czy wyprowadzenie się z obozu dla uchodźców). Niejednokrotnie pozostawanie przez kobiety w kręgu kilku społeczności dodawało im siły do walki o bezpieczne życie. Potrafiły one wykorzystywać szczeliny powstające między mikrosystemami tworzącymi społeczność kulturową Palestyńczyków. To kobiety doprowadzały do dialogu między mieszkańcami obozu dla uchodźców i mieszkańcami miasta, wykazywały rozbieżności między perspektywą medialną a codzienną rzeczywistością doświadczaną przez mieszkańców Zachodniego Brzegu Jordanu czy Jerozolimy. Były także w większości świadome tego, jak powinny rozmawiać z mężczyznami, by zapewnić sobie bezpieczeństwo. I choć działania te nie prowadziły do zmian systemowych, a bywało, że spotykały się z niechęcią i oporem, odczytywanym przez kobiety jako potwierdzenie ich niskiej pozycji, nieudolności i braku znaczenia, to wciąż dążyły one do realizacji własnych i wspólnotowych celów, wśród których dla wszystkich moich respondentek bezpieczeństwo było najważniejsze.

byli mężczyźni, którzy albo już nie żyli, albo byli uwięzieni, a tym samym nie mieli możliwości kontaktowania się z rodziną i światem zewnętrznym.

BIBLIOGRAFIA

- Afsaruddin A., *Introduction: The Hermeneutics of Gendered Space and Discourse*, w: A. Afsaruddin (red.), *Hermeneutics and Honor. Negotiating Female „Public” Space in Islamic/ate Societies*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press, Cambridge Mass. – Londyn 1999.
- Alcoff L., *Cultural feminism versus poststructuralism: The identity crisis of feminist theory*, „Sign” 3/1988.
- Alexander L., *Palestinian in Film*, „Visual Anthropology” 2–4/1998.
- Al Hamdani L., *A Palestinian women i Israeli prison – personal notes*, w: M. Salman, *Women in the Middle East*, Zed Books, London 1987.
- Al-Krenawi A., Graham J. R., *The impact of political violence on psychosocial functioning of individuals and families: The case of Palestinian adolescents*, „Child and Adolescent Mental Health” 17 (1)/2012.
- Al Saqqa M., *War Diary from Khan Younis „My life is not my life”*, „Review of Women Studies” 5/2009.
- Ameri A., *Conflict in Peace: Challenges Confronting the Palestinian Women’s Movement*, w: A. Afsaruddin (red.), *Hermeneutics and Honor. Negotiating Female „Public” Space in Islamic/ate Societies*, Center for Middle Eastern Studies of Harvard University Press, Cambridge Mass. – Londyn 1999.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Znak, Kraków 1997.
- Andreas P., Nadelman E., *Policing the globe. Criminalization and crime control in international relations*, Oxford University Press, Oxford – Nowy Jork 2006.
- Applied Research Institute, Enviromental Profile of the West Bank*, Jerozolima 1996, rozdz. III, <http://www.arij.org/publications/1996/1996-1%20Environmental%20Profiles-%20for%20the%20West%20Bank%20Volume%204%20%20Ramallah%20District.pdf> [2.11.2012].
- A press release on World Refugee Day: The Demographic Charateristics of the Palestinian refugees*, Palestinian Nationality Bureau of Statistics, 2008, http://82.213.38.42/Portals/_pcbs/PressRelease/FINAL%20COPY%20REFUGEE%20DAY%20Edit.pdf, s. 8 [24.10.2012].
- Bagader A., *Contemporary Islamic Movements in the Arab World*, w: A. Ahmed, H. Donnan (red.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1994.
- Barakat H., *The Arab family and the challenge of social transformation*, w: E. W. Fernea (red.), *Women and the family in the Middle East: New Voices of Change*, University of Texas Press, Austin 1985.

- Barghouthi M., *Palestinian NGOs and Their Role in Building a Civil Society*, Union of Palestinian Medical Relief Committees, Jerozolima 1994.
- Barthes R., *Światło obrazu*, tłum. J. Trznadel, KR, Warszawa 1996.
- Baum R., *Dancing under the house: Women & absence in Israel*, „Mediterranean Journal of Social Sciences” 2 (2)/2011.
- Bauman Z., *Globalizacja*, PIW, Warszawa 2006.
- Bendt I., Downing J., *We shall return. Women of Palestine*, tłum. A. Henning, Zed Press, Londyn 1982.
- Berger J., *Sposoby widzenia*, tłum. M. Bryl, Rebis, Poznań 1997.
- Berger P., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niżnik, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Bhabha H., *Nation and narration*, Routledge, Londyn 1990.
- Bhabha H., *The location of culture*, Routledge, Londyn 1994.
- Billig M., *Banalny nacjonalizm*, tłum. M. Sekerdej, Znak, Kraków 2008.
- Bisharat G., *Palestinian lawyers and Israeli rule: Law and disorder in the West Bank*, University of Texas Press, Austin 1989.
- Bishop R., Māori K., *Przewyciężyć neokolonializm w badaniach społecznych*, w: N. K. Denzin, Y. S. Lincoln (red.), *Metody badań jakościowych*, t. I, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Bornstein S., *Border enforcement in daily life: Palestinian day laborers and entrepreneurs crossing the green line*, „Human Organization” 60 (3)/2001.
- Bowman G., *Fucking tourists. Sexual relations and tourism in Jerusalem Old City*, „Critique of Anthropology” 2/1989.
- Bowman G., *Nationalizing the sacred: Shrines and Shifting identities in the Israeli-occupied territories*, „Man” 28 (3)/1993.
- Burghart D., *Do It Yourself Border Cops*, http://www.publiceye.org/magazine/v19n3/burghart_cops.html [14.11.2012].
- Butler J., *Bodies that Matter*, w: M. Fraser, M. Greco, *The Body. A Reader*, Routledge, Londyn 2005.
- Butler J., *Ramy wojny*, tłum. A. Czarnacka, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2009.
- Butler R., Bowlby S., *Bodies and spaces: An exploration of disabled people's experiences of public space*, „Environmental and Planning Society and Space” 15/1997.
- Butler J., Scott J., *Feminist theorise the political*, Routledge, Londyn 1992.
- Certeau M. de, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, tłum. K. Thiel-Jańczuk, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.
- Clark-Ibáñez M., *Kadrowanie świata społecznego przy użyciu wywiadu fotograficznego*, w: M. Frąckowiak, K. Olechnicki (red.), *Badania wizualne w działaniu. Antologia tekstów*, Wyd. bęc zmiana, Warszawa 2011.
- Cockburn C. J. J., *From where we stand: War, women's activism and feminist analysis*, Zed Books, Londyn – Nowy Jork 2007.
- Cooley Ch. H., *Social Organization. A Study of the Larger Mind*, Transaction Publishers, New Brunswick NJ 1983.
- Cope M., *Placing gender political acts*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics. Feminist perspectives on Political Geography*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2004.

- Cranny-Francis A., Waring W., Stavropolo P., *Gender Studies. Terms and Debates*, Macmillan, Palgrave 2003.
- Darwish M., *Victims of a Map*, Al Saqi Books, Londyn 1984.
- Das V., *Signifying, Violence and the work of time*, w: A. P. Cohen (red.), *Identities. Anthropological perspectives on boundaries and contested values*, Routledge, Londyn 2000.
- Eco U., *Teoria semiotyki*, tłum. M. Czerwiński, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009.
- Enav-Weintraub Y. B., *(Un)settling the West Bank of Israel/Palestine: The anthropology of citizenship in „no man's land”*, „Anthropology Matters” 10 (2)/2008.
- Fierke K. M., *Memory and violence in Israel/Palestine*, „Human Rights & Human Welfare” 8/2008.
- Foucault M., *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977.
- Foucault M., *Historia seksualności*, tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Czytelnik, Warszawa 1995.
- Foucault M., *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, tłum. T. Komendant, Aletheia, Warszawa 1998.
- Foucault M., *Narodziny biopolityki. Wykłady z Collège de France, 1978/79*, tłum. M. Herer, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Foster A., „Pulling the tail of the cat”: *An exploration of Palestinian peacebuilders conceptualization of men and masculinities in Israeli-Palestinian conflict*, Aotearoa 2011 (praca dyplomowa), <http://researcharchive.vuw.ac.nz/bitstream/handle/10063/2293/thesis.pdf?sequence=1> [25.10.2012].
- Frankfort-Nachmias Ch., Shadmi E. (red.), *Sappho in the Holy Land. Lesbian existence and dilemmas in contemporary Israel*, State University of New York Press, Nowy Jork 2005.
- Garland-Thomson R., *Staring*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Geertz C., *Opis gęsty: w poszukiwaniu interpretatywnej teorii kultury*, w: idem, *Interpretacja kultur*, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.
- Geertz C., *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, w: M. Kempny, E. Nowicka (red.), *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Ginsburg F., *Mediating culture. Indigenous Media, Ethnographic Film and the Production of Identity*, w: L. Devereaux, R. Hillman (red.), *Fields of vision: Essays in film studies, visual anthropology and ethnography*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1995.
- Habashi J., *Children's agency and Islam: Unexpected paths to solidarity*, „Children Geographies” 9 (2)/2011.
- Habib S., *Female Homosexuality in the Middle East. Histories and Representations*, Routledge, Nowy Jork 2008.
- Haj S., *Palestinian women and patriarchal relations*, „Signs” 17 (4)/1992.
- Halaka J., *Outsiders on the Inside*, „Nebula” 9/2008.
- Hall C. M., *Women and empowerment: Strategies for Increasing Autonomy*, Taylor & Francis, Washington 1992.
- Hammer J., *Palestinians born in exile. Diaspora and the search of a Homeland*, University of Texas Press, Austin 2005.

- Harel-Fisch Y., Abdeen Z., Walsch S. D., Radwan Q., Fogel-Grinvald H., *Multiple risk behaviors and suicidal ideation and behavior among Israeli and Palestinian adolescent*, „Social Science and Medicine” 75/2012.
- Harker Ch., *On (not) forgetting families: Family spaces and spacings in Birzeit, Palestine, Environment and planning*, <http://dx.doi.org/10.1068/a4338> [12.11.2012].
- Hashayka A., *Amending Palestine's Laws for Honor Killings*, „Jurist-Dateline” 25/2012, <http://jurist.org/dateline/2012/06/abeer-hashayka-honor-killings.php> [16.10.2012].
- Hastrup K., *Anthropological visions: Some notes on visual and textual authority*, w: P. Crawford, D. Turton (red.), *Film as Ethnography* Manchester University Press, Manchester 1992.
- Heptworth K., *Abject citizens: Italian „Nomad Emergencies” and the deportability of Romanian Roma*, „Citizenship Studies” 16 (3–4)/2012.
- Hijazi-Omari H., Ribak R., *Playing with fire. On domestication of the mobile phone among Palestinian teenage girls in Israel*, „Information, Communication & Society” 11 (2)/2008.
- Holt M., *Wives and mothers of heroes: Evolving identities of Palestinian refugee women in Lebanon*, „Journal of Development Studies” 43 (2)/2007.
- Hooks B. (hooks b.), *Black Looks. Race and Representation*, Turnaround, Londyn 1992.
- Howe Kritzer A., *Enough! Women playwrights confront the Israeli-Palestinian conflict*, „Theatre Journal” 62/2010.
http://www.coveritlive.com/index2.php?option=com_altcaster&task=viewaltcast&altcast_code=e00a3b369f&ipod=y [11.11.2012].
<http://mondoweiss.net/2012/02/why-young-palestinians-chant-the-word-thoura.html> [19.10.2012].
http://unctad.org/en/Docs/tdb58d4_en.pdf [15.10.2012].
http://www.4edu.info/index.php/Samar_Habib,_%27Queer_politics,_Palestine_and_Palestinian_lesbian_activism_in_Israel%27 [9.11.2012].
<http://www.elcjh.org/palestine/Rishmawithesis.pdf> [1.12.2012].
<http://www.haaretz.com/news/national/jerusalem-man-detained-over-death-threats-at-gay-pride-film-screening-1.453334> [9.11.2012].
<http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/Quote/MeironPeace.html> [2.12.2012].
http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/ramallah.htm [6.11.2012].
- Hyndman J., *The (Geo)Politics of Mobility*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics. Feminist perspectives on Political Geography*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2004.
- Immam A., Al-Khatib N., *Palestinian elderly women needs and their physical and mental health*, „Middle East Journal of Age and Aging” 9 (4)/2012.
- Israel Central Bureau of Statistics, *Statistical Abstract of Israel 2007. Population by district, sub-district and religion*, Jerozolima 2007, <http://israelipalestinian.procon.org/view.resource.php?resourceID=000636> [1.11.2012].
- Jad I., *Pattern of relations within the Palestinian family during the Intifada*, tłum. M. Abu Hassabo, w: S. Sabbagh, *Palestinian women of Gaza and the West Bank*, Indiana University Press, Bloomington 1998.

- Jarrar A., *The Palestinian NGO Sector: Development Perspectives*, „Palestine-Israel Journal of Politics, Economics and Culture” 1/2005, <http://www.pij.org/details.php?id=324> [12.10.2012].
- Jean-Klein I., *Nationalism and resistance: The two faces of everyday activism in Palestine during the Intifada*, „Cultural Anthropology” 16/2001.
- Jensen N. K., *Mobility within constraints, gender, migration and new space for Palestinian women* (UMI Dissertation Publishing), Proquest, Ann Arbor 2011.
- Johnson P., *Palestinian single women: Agency, choice, responsibility*, „Review of Women’s Studies” 4/2007.
- Joseph S., *Brother-Sister Relationship. Connectivity, Love and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon*, w: S. Joseph (red.), *Intimate Selving in Arab Families. Gender, Self and Identity*, Syracuse University Press, Syracuse NY 1999.
- Kanaana S., *Still on vacation! The eviction of Palestinians in 1948*, Shamil-Palestinian diaspora and refugee center, Jerozolima 2000.
- Kanaaneh R. A., *Birthing the Nation: Strategies of Palestinian women in Israel*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 2002.
- Kaplan E. A., *Looking for the other. Feminism, Film and the Imperial Gaze*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 1997.
- Kassem F., *Palestinian women narrative histories and gendered memory*, Zed Books, Londyn 2011.
- Kazi H., *Palestinian women and National Liberation Movement*, w: M. Salman, *Women in the Middle East*, Zed Books, Londyn 1987.
- Khallad Y., *Education and career aspirations of Palestinian and U.S. Youth*, „The Journal of Social Psychology” 140 (6)/2000.
- Khawaja M., *The fertility of Palestinian women in Gaza Strip, the West Bank, Jordan and Lebanon*, „Population” 58 (3)/2003.
- Kimmerling B., Migdal J. S., *The Palestinian People. A history*, Harvard University Press, Cambridge Mass. – Londyn 2003.
- Knorr Cetina K., *The manufacture of knowledge. An essay on constructivist and contextual nature of science*, Pergamon Press, Oxford – Nowy Jork – Toronto 1981.
- Koçturk T., *A matter of Honour. Experience of Turkish Women Immigrants*, Zed Books, Londyn 1992.
- Kosofsky Sedgwick E., *Epistemology of the Closet*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles 1990.
- Kristeva J., *Revolution in Poetic Language*, tłum. M. Waller, Columbia University Press, Nowy Jork 1984.
- Lapenta F., *Some Theoretical and Methodological Views on Photo-Elicitation*, w: E. Margolis, L. Pauwels (red.), *The Sagebook Handbooks of Visual Research Methods*, Sage, Los Angeles – Londyn – New Delhi 2011.
- Latour B., *Splatając na nowo to co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, tłum. K. Abriszewski, A. Derra, Universitas, Warszawa 2010.
- Layoun M. N., *Wedded to the land? Gender, boundaries and nationalism in crisis*, Duke University Press, Durham – Londyn 2001.
- Lentin R., *Palestinian women from Femina Sacra to agents of active resistance*, „Women Studies International Forum” 34/2011.
- Lindholm Schulz H., Hammer J., *The Palestinian diaspora. Formation of identities and politics of homeland*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2003.

- Loupa K., *Honour Killing as Human Rights Violation*, <http://web.abo.fi/institut/imr/norfa/Katja%20Luopa%20honour%20killings.pdf> [17.10.2012].
- Lybarger L. D., *Identity and religion in Palestine. The Struggle between Islamism and Secularism in the Occupied Territories*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2007.
- Mahmood S., *Politics of Piety. The Islamic revival and the feminist subject*, Princeton University Press, Princeton – Oxford 2005.
- Manasra N., *Palestinian Women: Between Tradition and Revolution*, w: E. Augustin (red.), *Palestinian Women. Identity and Experience*, Zed Books, Londyn 1993.
- Mansour E., *I am You. A novel of lesbian desire in the Middle East*, tłum. S. Habib, Cambria Press, Bejrut 2008.
- Margaroni M., „The lost foundation” Kristeva’s semiotic chora and its ambiguous legacy, „Hypatia” 20 (1)/2005.
- Mayer T., *Embodied nationalism*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics. Feminist perspectives on Political Geography*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2004.
- Mayer T., *Heightened Palestinian Nationalism. Military occupation, repression, difference and gender*, w: idem, *Women and the Israeli occupation*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1994.
- McGahern U., *State attitudes toward Palestinian Christians in a Jewish ethnocracy* (doctoral thesis), Durham University, <http://etheses.dur.ac.uk/128> [12.11.2012].
- Mee E. B., *The Cultural Intifada: Palestinian Theatre in the West Bank*, http://0-muse.jhu.edu.wam.leeds.ac.uk/journals/the_drama_review/v056/56.3.mee.html, [28.10.2012].
- Mernissi F., *Beyond the veil: Male-female dynamics in a Muslim society*, Al Saqui, Londyn 1995.
- Mitchell C., *Doing visual research*, Sage, Los Angeles – Londyn – New Delhi 2011.
- Mitchell C., *Taking the picture, changing the picture. Visual methodologies in educational research in South Africa*, „South African Journal of Educational Research” 28 (3)/2008.
- Mitchell K., *Different diasporas and the hype of hybridity*, „Environment and Planning D: Society and Space” 15/1997.
- Mohanty Ch. T., *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, „Feminist Review” 30/1988.
- Moletsane V., Mitchell C., De Lange N., Stuart J., Buthelezi T., Taylor M., *What can a woman do with a camera? Turning the female gaze on poverty and HIV/AIDS in rural South Africa*, „International Journal of Qualitative Studies in Education” 22 (3)/2009.
- Namaan D., *Unruly daughters to mother nation: Palestinian and Israeli first-person films*, „Hypatia” 2/2008.
- Nassar H. Kh., *Stories from under occupation: Performing the Palestinian experience*, „Theatre Journal” 58(1)/2006.
- Norad Evaluation Department, *Mainstreaming Disability in new development paradigm. Evaluation of Norwegian support to promote the rights of persons with disabilities. The Palestinian territory country report*, „Report” 1/2012, <http://www.norad.no/en/tools-and-publications/publications/evaluations/publication?key=389256> [15.10.2012].

- Nussbaum M., *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.
- Ochsenwald W., Fisher S. N., *The Middle East: A history*, McGraw-Hill, Nowy Jork 2004.
- Olberg S. T., *Political Graffiti on the West Bank wall in Israel/Palestine* (niepublikowana praca doktorska), University of Saint Thomas, Minnesota 2001.
- Oliviero K., *Sensational Nation and the Minutemen: Gendered Citizenship and Moral Vulnerabilities*, „Signs” 36 (3)/2011.
- Olmsted J. C., *Gender, aging and the evolving arab patriarchal contract*, „Feminist Economics” 11/2005.
- Orobitg Canal G., *Photography in the field*, w: S. Pink, L. Kürti, A. I. Afonso (red.), *Working images. Visual Research in Ethnography*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2006.
- Oskay I., *On the proper citizen and the abject* (niepubl. praca doktorska), University of Alberta, Edmonton 2008.
- Ouis P., *Honourable traditions? Honour violence, early marriage and sexual abuse of teenage girls in Lebanon, the Occupied Palestinian Territories and Yemen*, „International Journal of Child’s Rights” 17/2009.
- Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS), http://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/ramallah.htm [6.11.2012].
- Pateman C., *The sexual contract*, Stanford University Press, Stanford 1988.
- Peteet J., *Mothering in the danger zone*, w: Th. Saliba, C. Allen, J. A. Howard (red.), *Gender, politics and Islam*, University of Chicago Press, Chicago – Londyn 2002.
- Ramadan A., *Spatialising the refugee camp*, „Transactions of the Institute of British Geographers” 38 (1)/2012.
- Ranchod-Nilsson S., Tétreault M. A., *Women, States and Nationalism. At Home in the Nation?* Routledge, Londyn – Nowy Jork 2000.
- Rashad H., Osman M., Roudi-Fahimi F., *Marriage in the Arab world, Population Reference Bureau*, 2005, http://www.prb.org/pdf05/marriageinarabworld_eng.pdf [23.10.2012].
- Ricks T. M., *In their own voices: Palestinian high school girls and their memories of the Intifadas and nonviolent resistance to Israeli occupation, 1987–2004*, „NWSA Journal” 18 (3)/2006.
- Rishmawi S. H., *A research study method on the influence of Arab Christian emigration on the churches and its holistic ministry in the Bethlehem region of the Holy Land*, maj 2007, <http://www.elcjh.org/palestine/Rishmawithesis.pdf> [31.10.2012].
- Rought-Brooks H., Duaibis S., Hussain S., *Palestinian women, caught in the cross-fire between occupation and patriarchy*, „Feminist Formations” 22 (3)/2010.
- Roy O., *Secularism Confronts Islam*, tłum. G. Holoch, Columbia University Press, Nowy Jork 2007.
- Rubenberg Ch., *Palestinian Women: Patriarchy and Resistance in the West Bank*, Lynne Rienner Publishers, Boulder – Londyn 2001.
- Ruddick S., *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, The Women’s Press, Londyn 1989.
- Rushdie S., *On Palestinian identity: A conversation with Edward Said*, w: idem, *Imaginary homelands*, Granta Books, Nowy Jork 1991.
- Said E., *Orientalizm*, PIW, Warszawa 1991.

- Sagr R., *Honour Killings in the Palestinian Territories: Tradition, not Islam*, „Near East Quaterly”, <http://www.neareastquarterly.com/index.php/2010/12/02/honour-killings-in-the-palestinian-territories-tradition-not-islam/> [16.10.2012].
- Sayigh R., *Gender, sexuality and class in national narrations: Palestinian camp women tell their lives*, „Frontiers. A Journal of Women Studies” 19 (2)/1998.
- Sayigh R., *Palestinian refugee stories of home and homelessness. Towards a new research agenda*, „Review of Women Studies” 4/2007.
- Sayigh R., *The Palestinians. From peasants to revolutionaries*, Zed Books, Londyn 2007.
- Schüssler Fiorenza E., *Bread not Stone: The Challenges of Feminist Biblical Interpretation*, Beacon Press, Boston 1995.
- Scott J. W., *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Nowy Jork 1988.
- Shalhoub-Kevorkian N., *Counter-narratives of Palestinian women*, w: M. Ennaji, F. Sadiqi (red.), *Gender and violence in the Middle East*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2011.
- Shalhoub-Kevorkian N., *Liberating voices: The political implications of Palestinian mothers narrating their loss*, „Women Studies International Forum” 26 (5)/2003.
- Shalhoub-Kevorkian N., *Militarization and violence against women in conflict zones in the Middle East*, Cambridge University Press, Cambridge – Melbourne – Madryt 2009.
- Shalhoub-Kevorkian N., *Researching women victimization in Palestine: A socio-legal analyzes*, w: L. Welchmann, S. Hossain (red.), *Honour. Crimes, pradisms, and violence against women*, Zed Books, Londyn 2005.
- Sharoni S., *Gender and Israeli-Palestinian Conflict*, Syracuse University Press, Syracuse NY 1995.
- Sharoni S., *Homefront as battlefield. Gender, military occupation and violence against women*, w: T. Mayer (red.), *Women and the Israeli occupation*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 1994.
- Sjöholm C., *Kristeva and the political*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2005.
- Spivak G., *Can the Subaltern Speak?*, w: C. Nelson, L. Grossberg (red.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Board of Trustees of the University of Illinois, Illinois 1988.
- Spivak G., *Czy podporządkowani inni mogą przemówić*, „Krytyka Polityczna” 24–25/2011.
- Statistical Abstract of Israel 2007. Population by district, sub-district and religion*, Israel Central Bureau of Statistics, Jerozolima 2007, <http://israelipalestinian.procon.org/view.resource.php?resourceID=000636> [1.11.2012].
- Stavirdis A., *The problem of early marriages in Palestine*, „Palestine Report” 11 (17)/2004, <http://www.palestinereport.ps/article.php?article=543> [23.10.2012].
- Swedenburg T., *Memories of revolt, the 1936–1939 Rebellion and the Palestinian nationality past*, Univeristy of Minnesota Press, Minneapolis – Londyn 1995.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002.
- Taraki L., *Living Palestine: Family survival, resistance and mobility under the occupation*, Syracuse University Press, Syracuse NY 2006.

- Taraki L., Giacaman R., *Modernity aborted and reborn*, w: L. Taraki (red.), *Living Palestine: Family survival, resistance and mobility under the occupation*, Syracuse University Press, Syracuse NY 2006.
- Touma-Silman A., *Culture, national minority and the state. Working against the „crime of family honour“ within the Palestinian community in Israel*, w: L. Welchmann, S. Hossain (red.), *Honour. Crimes, paradigms, and violence against women*, Zed Books, Londyn 2005.
- Turam B., *Ordinary muslims: Power and space in everyday life*, „International Journal of Middle Eastern Studies“ 43/2011.
- Wastl-Walter D., Staeheli L. A., *Territory, Territoriality and boundaries*, w: L. A. Staeheli, E. Kofman, L. J. Peake (red.), *Mapping women making politics. Feminist perspectives on Political Geography*, Routledge, Nowy Jork – Londyn 2004.
- Welchmann L., Hossain S. (red.), *Honour. Crimes, paradigms, and violence against women*, Zed Books, Londyn 2005.
- Women’s economic empowerment in the West Bank, Palestine*, Palestinian Business-women Association Asala, <http://www.asalpal.com/files/The%20Economic%20empowerment%20of%20women%20in%20Palestine.pdf> [13.11.2012].
- Yaqub N., *Dismantling the discours of war*, w: M. Ennaji, F. Sadiqi (red.), *Gender and violence in the Middle East*, Routledge, Londyn – Nowy Jork 2011.
- Young I. M., *On female body experience. „Throwing like a girl“ and other esseys*, Oxford University Press, Nowy Jork 2005.
- Young I. M., *Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comporment, motility and spatiality*, w: eadem, *Throwing like a girl and other essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Indiana University Press, Bloomington 1990.
- Yuval-Davis N., *Gender and Nation*, Sage, Londyn – Thousand Oaks – New Delhi 1997.
- Yuval-Davis N., *Human/woman rights and feminist transversal politics*, w: M. Marx Ferree, A. Tripp (red.), *Global feminism*, New York University Press, Nowy Jork – Londyn 2006.
- Yuval-Davis N., *Women and the biological reproduction of the nation*, w: eadem, *Gender and Nation*, Sage, Londyn – Thousand Oaks – New Delhi 1997.

SUMMARY

PALESTINIAN WOMEN POINT OF VIEW TACTICS CONNECTED WITH UNIVERSE OF VALUES REINTERPRETATION ACCORDING TO SAFETY AND DANGER UNDERSTANDING

Intersectional concept, found out in 1990' in the field of gender studies and achievements of visual anthropology are theoretical backgrounds of the book which presents results of the field research among Palestinian women, done in 2012. Photo-interview was the main research method. Researcher searched for participants from different regions of Palestine and asked them about their understanding of values, goals, their understanding of gender difference in the act of value universe creation. Other questions were connected with Palestinian women understanding of danger and safety.

The book contain introduction, four chapters and conclusion. Introduction presents the main issues connected with historical, geographical and social context of the topic. What is more it also shows challenges connected with visual anthropology exploitation in such research field (among women from non-European culture, in the middle of political, social, economic and gender clash).

First chapter describes value universe of diverse groups of Palestinian women (Muslims, Christians, women from different families, in the village or city). It also shows relation between different aspects of identity (national, religious, cultural – in the aspect of honor code).

Second chapter is strictly connected with “home” – the category which was the most important for the majority of research participants. Family home is also an ambivalent area of safety and danger.

Third chapter presents different tactics which are used by women to transgress social and cultural boundaries, I recognize three different ways of that transgression. Fourth chapter shows differences between creation of values among women in different age groups.

Book presents Palestinian women as active actors of their society who use a lot of non-direct practices to cope with double or triple exclusion and transgress some cultural and political boundaries.

