

MAGDALENA PYCIŃSKA

Perspektywa symboliczna i etniczna palestyńskiej tożsamości narodowej. Ich wpływ na palestyński dyskurs nacjonalistyczny

Nacjonalizm według Michaela Billiga to między innymi teoretyczna wiedza przynależności narodowej, która wprowadza „naturalne” wyjaśnienie podziału świata na poszczególne wspólnoty narodowe¹. Te teoretyczne założenia posiadają własną podstawę retoryczną, która ma określać, czym jest naród w jego „naturalnej postaci”. Przede wszystkim ta retoryka wymaga zaistnienia kluczowych elementów: istnienia granic narodowych, przekonania o niepodzielności narodu, dążenia lub uzyskania suwerenności, przekonania o posiadaniu wspólnej szeroko pojętej kultury, czy też wizji szczególnego historycznego związku z danym terytorium, które uważa się za własne². Nacjonalizm kształtuje pewien dyskurs, który niezależnie od tego, kto go prowadzi, wyznacza konkretne pojmowanie narodu, kształtuje odpowiedni język nacjonalistyczny, który dopasowuje się do specyficznego otoczenia i tradycji³. Traktowanie narodu jako „formacji dyskursywnej” oraz systemu znaczeń kulturowych umożliwia podjęcie perspektywy symbolicznej i etnicznej w analizie danego ruchu nacjonalistycznego. To podejście wskazuje, iż granice danej społeczności są wyznaczone przez system symboliczny, zarówno kulturowy, jak i językowy, religijny itp. System ten niekoniecznie bezpośrednio łączy się z wizją etniczną społeczeństwa. Zalety to przede wszystkim od narodowego dyskursu i samookreślenia narodowego⁴.

Podjęcie perspektywy symbolicznej i etnicznej w analizie palestyńskiego ruchu nacjonalistycznego umożliwi ukazanie, w jaki sposób elementy palestyńskiej tożsamości narodowej były kształtowane i reinterpretowane w czasie przez dyskurs narodowy. Z jednej strony dyskurs nacjonalistyczny nie jest rozwijany bez pewnej podstawy kulturowej, która jest praktykowana przez społeczeństwo w sferze symbolicznej i materialnej⁵. Z drugiej strony dyskurs nacjonalistyczny warunkuje pewien

¹ M. Billig, *Banalny nacjonalizm*, Znak, Kraków 2008, s. 125–126.

² C.J. Calhoun, *Nacjonalizm*, WAP Warszawa 2007, s. 13.

³ *Ibidem*, s. 15.

⁴ A.D. Smith, *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Routledge, New York 2009, s. 23–29.

⁵ M. Herzfeld, *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 88.

sposób myślenia o rzeczywistości, kształtuje i rekonstruuje pewne wybrane znaczenia i wartości kulturowe w odpowiedni sposób, zgodnie z interpretacją wydarzeń, do których się odnosi.

Powyższa perspektywa nie wymaga, aby w analizie danego systemu znaczeń cofać się jak najdalej w przeszłość. Współczesne narody rozwijały się w różnym czasie, według własnych kryteriów kulturowych i interpretacyjnych. Sięganie jednak jak najdalej w przeszłość jest w każdym dyskursie nacjonalistycznym pożądanym, gdyż ma to legitymizować istnienie narodu pośród innych narodów świata. Niektóre społeczności mogą w swojej rekonstrukcji systemu znaczeń i symboli cofnąć się w swojej pamięci historycznej do odleglejszych czasów, co wpływa na historyczną narrację tożsamości narodowej. Należy jednak stwierdzić, że trwanie wyobrażenia narodowego nie polega na jego ustawicznym wymyślaniu i reinterpretowaniu⁶. Obecny dyskurs nacjonalistyczny Palestyńczyków (który nie jest homogeniczny, widoczne są różnice w interpretacji pewnych narracji i wartości określanych jako narodowe) wyraźnie czerpie z reinterpretacji niektórych symboli i mitów, które kształtowały się już w średniowieczu.

Wyobrażenie społeczności o sobie jako o wspólnocie narodowej jest zawsze określane w czasie i przestrzeni. Elementem wspierającym to wyobrażenie jest nazwa narodu i ojczyzny (niezależnie czy ją aktualnie zamieszkują czy nie), wyrażająca według społeczności, do której należy założenia dotyczące granic narodu, jego specyfikę oraz dowodzi unikatowości tej wspólnoty. Wyobrażanie swojej wyjątkowości stanowi część uniwersalnej retoryki nacjonalistycznej świadomości. Przestrzeń, do której się odnosi nazwa narodu, jest także wyobrażona, dopiero prowadzony dyskurs nacjonalistyczny ma za zadanie udowodnić naturalną przynależność narodu do określonego terenu⁷.

Współczesny palestyński dyskurs narodowy kładzie nacisk na nazwę (zarówno terytorium, jak i narodu), z którą się identyfikuje, która jest odczuwana jako istotny element samookreślenia. Nie tylko ma ona dowodzić istnienia tego narodu, lecz także ma charakteryzować jego związek i przywiązanie do terytorium, w wyobrażonych granicach. Przywiązanie do samej nazwy „Palestyna” (w języku arabskim „Filastin”) i do tego, co symbolizuje, sięga czasu średniowiecza. Funkcjonowała ona w klasycznym okresie islamu, po podbiciu przez muzułmanów Żyźnego Półksiężycza, jako administracyjne określenie terenu (dokładnie nazwa brzmiała „Jund Filastin”), do czasu, gdy Mamelucy w 1250 roku zarzucili jej stosowanie. Sama społeczność zamieszkująca to terytorium nigdy nie zaprzestała jednak jej używania. Nadal powszechnie używano nazwy „Filastin”. Granice, z którymi mieszkańcy terytorium Palestyny identyfikowali się jako społeczność, były określone w dość zwięzły sposób. Jednym z dzieł, które pozwoli na bardziej szczegółowe określenie tej przestrzeni, jest *Historia Jerozolimy i Hebronu z 1490 roku* autorstwa Mujira al-Dina al-Hanbali al-Ulaymi, uczonego z Jerozolimy. Mimo że tytuł sugeruje skupienie uwagi autora na dwóch wymienionych miastach, to jednak jest ono poświęcone całej Palestynie. Samo dzieło skierowane jest do przeciętnej odbiorcy, nie stanowi naukowej rozprawy. Autor używa nazwy

⁶ M. Bilig, *op. cit.*, s. 136–137.

⁷ *Ibidem*, s. 140–151.

„Palestyna” dość często, także na określenie kraju, w którym sam żyje. Nie definiuje tej nazwy, co sugeruje, iż była powszechna w społeczeństwie. Warto wspomnieć, iż używana przez niektórych notabli i polityków palestyńskich w XX wieku na określenie Palestyny nazwa „Południowa Syria” nie jest wspomniana przez tego autora, co sugeruje, iż powstała ona współcześnie, dla potrzeb politycznych, co zostanie dokładniej omówione w dalszej części artykułu. Dodatkowo w swoim dziele uczony zamieścił słownik geograficzny Palestyny, w którym zarysował jej granice, zgodnie ze społecznym wyobrażeniem w tym czasie. Terytorialnie Palestyna miała się rozciągać od Gazy po Nablus i Marj ibn Amer⁸.

Dowód na powszechne funkcjonowanie wśród społeczeństwa nazwy „Palestyna” w dalszej przyszłości można odnaleźć w opublikowanych fatwach niezależnego muftiego i uczonego Khayr al-Din al-Ramli, żyjącego w XVII wieku. W tych opiniach mufti często używał sformułowań „nasz kraj” oraz „kraj”, co dodatkowo miało wzmocnić ich przekaz i znaczenie. To zaś oznacza, że wyobrażenie terytorialne Palestyny wiązało się z emocjonalnym przywiązaniem mieszkańców do tej ziemi. Nazwa „Palestyna” jako określenie danego terytorium funkcjonowała także w Imperium Osmańskim. Przykładowo była ona używana w korespondencji pomiędzy lokalnymi gubernatorami a władzą centralną. Władze Imperium, prowadząc swoją politykę wielokulturowości, z pewnością nie wspierały lokalnych nacjonalizmów, lecz najwyraźniej funkcjonowanie nazwy „Palestyna” było na tyle popularne i już głęboko zakorzenione wśród mieszkańców Palestyny, że władze osmańskie posługiwały się nią na użytek prawny, nie widząc konieczności jej dodatkowego objaśniania⁹.

W XX wieku także obserwujemy liczne użycie nazwy „Palestyna”, w tym przez nowe środki medialne, jak prasa. W 1911 roku, jeszcze przed ustanowieniem deklaracji Boulfora, jak również utworzeniem mandatu brytyjskiego, powstała gazeta o nazwie „Filastin”, która stała się jedną z najbardziej wpływowych gazet w Palestynie. W swojej retoryce wyraźnie odnosiła się do Palestyny jako ojczyzny „Palestyńczyków”, pojawił się nacjonalistyczny dyskurs, posługujący się licznymi palestyńskimi symbolami i mitami. Gazeta podkreślała związek Palestyńczyków z ziemią. Nastąpiła także charakterystyczna dla dyskursu nacjonalistycznego próba definicji tegoż narodu, rekonstruująca między innymi przeszłe wyobrażenie ziemi, na której żyją¹⁰.

Od czasu średniowiecza powszechny jest wśród Palestyńczyków symbol Palestyny, jako „Ziemi Świętej”, często te nazwy są używane zamiennie. Bez wątplenia źródłem tego wyobrażenia jest nie tylko Koran i hadisy odnoszące się do Jerozolimy, ale i średniowieczna literatura chwalebna, która powstawała od X wieku. Dużą popularność zdobyła w XIV wieku, po tym, jak odniesiono zwycięstwo nad krzyżowcami¹¹. Nie tylko Jerozolima była w niej określana jako święta, lecz całe terytorium palestyńskie, którego

⁸ H. Gerber, *Remembering and Imagining Palestine*, Palgrave Macmillan, New York 2008, s. 48–50.

⁹ *Ibidem*, s. 50–51.

¹⁰ R. Khalidi, *The Formation of Palestinian Identity: The Critical Years, 1917–1923* [w:] I. Gershoni, J. Jankovski (red.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997, s. 171–190.

¹¹ *Ibidem*.

granice pokrywały się ze wcześniej wspomnianymi. Wyszczególniano między innymi święte miejsca, groby proroków. Ta literatura była często czytana i cytowana jeszcze w XX wieku. Nazwa „Palestyna”, używana zamiennie z nazwą „Ziemia Święta”, służyła na określenie wspólnej ojczyzny, kraju, do którego mieszkańcy przynależą i z którym się utożsamiają. Ten symbol jest używany także w wyżej wymienionym dziele Mujira al-Dina al-Hanbali al-Ulaymi, co oznacza, że religijne zdefiniowanie tego terytorium ściśle się wiąże i współokreśla ze świeckim wyobrażeniem tegoż społeczeństwa i nie były to symbole wykluczające siebie nawzajem, lecz się uzupełniające¹².

Dowodem na powszechną wizję Palestyny, jako Ziemi Świętej jest dzieło Muhammada Khaliliego o opiniach prawnych. Khalidi był muftim Jerozolimy w XVIII wieku, zaś jego kolekcję fatw wydano w wieku XIX. W swoim dziele często używał sformułowania „Ziemia Święta” na określenie Palestyny. Kolejny mufti Jerozolimy Hasan al-Husayni z przełomu XVIII i XIX wieku także używał naprzemiennie tych nazw. Jako mufti Jerozolimy pełnił funkcję sędziego dla całej Palestyny i wydawał wyroki oraz opinie dla takich miast, jak Jaffa, Gaza, Akr, Betlejem czy Hebron i Nablus. Powoływał się też dość często na wyżej wymienionych uczonych. Wydawał wyroki opierające się na prawie lokalnym, wyjaśniając, że najlepiej dla miejscowej społeczności jest, aby podlegała prawu „krajowemu”, nie zaś centralnemu osmańskiemu, które nie wyraża i nie zaspokaja jej potrzeb. Wytyczył nawet granice terytorium palestyńskiego (pomimo braku oficjalnie wytyczonych granic administracyjnych), które pokrywały się ze średniowiecznym „Jund Filastin”, a nawet w niektórych miejscach wykraczały poza nie. Widział Palestynę i jej mieszkańców jako odrębną jednostkę społeczną, która posiada inne prawo, tradycję i zwyczaje niż otaczające je sąsiednie społeczności¹³.

Jak wspomniałam wyżej, nazwa niesie z sobą znaczenie symboliczne, pozwala określić terytorium jako unikatowe tylko dla jego mieszkańców, odróżnia od innych społeczności, wyznaczając granice terytorium, które mają stanowić dowód istnienia w ich ramach homogenicznej kulturowej całości. Dlatego też w dyskursie nacjonalistycznym jej użytkowanie w ogóle jest centralnym elementem w rekonstrukcji pamięci historycznej i wyznaczaniu przyszłych granic tożsamościowych oraz politycznych. W przypadku Palestyńczyków ich historyczna narracja dotycząca wyobrażenia wspólnej ojczyzny sięga czasów średniowiecza.

Wzajemność oddziaływania na siebie dwóch sfer – świeckiej i religijnej – jest widoczna także w obchodach święta Nebi Musa. Palestyńscy muzułmanie (w granicach dawnej „Jund Filastin”) najpierw gromadzili się w Jerozolimie, a następnie w procesji szli do grobu Mojżesza, który według nich miał się mieścić koło Jerycha¹⁴. Obchody tego święta były masowe i brali w nich udział zarówno notable, jak i chłopci, kobiety

¹² H. Gerber, *op. cit.*, s. 49–50.

¹³ *Ibidem*, s. 52–56.

¹⁴ Pomiędzy Damaszkim a Jerozolimą istniała rywalizacja dotycząca miejsca pochówku Mojżesza. Swoją odrębność od Syrii Palestyńczycy podkreślili, opowiadając się za położeniem grobu na terytorium palestyńskim, nie zaś syryjskim. Pielgrzymki natomiast miały miejsce już w czasie krucjat, symbolizowały muzułmański charakter ziemi, dlatego też odbywały się na tydzień przed Wielkanocą, aby demonstracja przywiązania do ziemi miejscowej ludności była widoczna dla obcych najeźdźców.

i mężczyźni¹⁵. Z czasem te religijne obchody stały się wyrazem lokalnego patriotyzmu, który szczególnie uwidocznił się podczas inscenizacji walk z krzyżowcami i spotkań mieszkańców miast i wiosek. Wyżej wymienione obrzędowe inscenizacje stały się elementem ich narracji historycznej, która przetrwała do czasu mandatu palestyńskiego. W okresie mandatu te masowe obchody stały się jednym z najważniejszych wydarzeń narodowych, mobilizujących całą społeczność. Z czasem zaczęły pojawiać się elementy politycznej retoryki, w tym żądania zakończenia mandatu i uzyskania niepodległości. Sfery religijna i świecka harmonijnie zaczęły na siebie wpływać i wykorzystywać symbol Palestyny, zarówno jako Ziemi Świętej, której Palestyńczycy są zobowiązani bronić, jak i jako terenu, na którym żyją, tak samo jak ich przodkowie, połączeni historią¹⁶.

Wraz z rozwojem edukacji na terenie Palestyny od końca XIX wieku oraz arabskiego ruchu nacjonalistycznego palestyńska społeczność zaczęła kształtować swój własny dyskurs nacjonalistyczny, który w pełni rozwinął się w pierwszej połowie XX wieku¹⁷. Przez kontakty z obcymi w późniejszym czasie, wraz ze wzrostem imigracji żydowskiej, także z syjonistami i ich dyskursem nacjonalistycznym, Palestyńczycy zrekonstruowali swoją retorykę tożsamościową i zaczęli podkreślać swoją arabską kulturę, coś, co w przeszłości nie było konieczne w związku z sąsiedztwem z innymi społecznościami arabskimi. To jednak nie oznacza, że wcześniej nie definiowali siebie jako należących do świata arabskiego. Rozwój nacjonalizmu arabskiego i ich własnego dyskursu dokonywały się równocześnie i nie zaprzeczały sobie nawzajem. Arabski nacjonalizm, szczególnie w pierwszej połowie XX wieku, definiując, czym jest naród arabski, podkreślał przede wszystkim kwestię języka arabskiego jako głównego kryterium przynależności narodowej, po nim zaś historię definiowaną jako pamięć o przodkach i kultywowanie ich tradycji i obyczajów¹⁸. Dopuszczano więc pojawienie się hierarchii tożsamości, w którym ta arabska miała być najważniejsza, akceptowano jednak lokalne przywiązania terytorialne społeczności, jako element konstytuujący tożsamość arabską, a nie jej zaprzeczający¹⁹. Po upadku imperium i utworzeniu mandatu brytyjskiego, Palestyńczycy, korzystając z modelu, jaki wykształcił arabski dyskurs nacjonalistyczny, akcentowali swoją tożsamość narodową głównie na bazie świeckiej. W latach dwudziestych zorganizowali kilka delegacji do Londynu, by móc przedstawić

¹⁵ Odbywała się symboliczna ceremonia: rodzina wysyłała posłannika do rodziny notabli palestyńskich, by przekazał, iż jest w drodze. Ci zaś wysyłali delegację, by towarzyszyła rodzinie chłopskiej podczas ceremonii. Umacniało to przede wszystkim więzi klasowe i poczucie jedności społeczności palestyńskiej.

¹⁶ T. Swedenburg, *The Role of the Palestinian Peasantry in the Great Revolt (1936–1939)* [w:] I. Pappé (red.), *Israel/Palestine Question*, Routledge, New York 2005, s. 117–130; H. Gerber, *op. cit.*, s. 71–75, 92–97.

¹⁷ M. Muslih, *The Rise of Local Nationalism in the Arab East* [w:] R. Khalidi, M. Muslih (red.), *The Origins of Arab Nationalism*, Columbia University Press, New York 1991, s. 176–182; R. Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, Columbia University Press, New York 1997, s. 145–176.

¹⁸ Y. Suleiman, *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003, s. 38–96; Y.M. Choueiri, *Nationalisms in the Middle East: The Case of Pan-Arabism* [w:] Y. M. Choueiri (red.), *A Companion to the History of the Middle East*, Blackwell Publishing, Oxford 2005, s. 291–312.

¹⁹ C.E. Dawn, *The Origins of Arab Nationalism* [w:] R. Khalidi, M. Muslih (red.), *op. cit.*, s. 3–18.

swoje stanowisko jako naród posiadający prawo do samostanowienia. Wykorzystali przy tym prawo międzynarodowe oraz rozporządzenia Ligii Narodów stwierdzające, iż mandat ma przygotować mieszkańców Palestyny do późniejszej niepodległości, jako że jej mieszkańców sklasyfikowano jako przynależących do kategorii A, czyli społeczeństwa dojrzałego do uzyskania suwerenności politycznej. Dodatkowo przedstawili własną narrację historyczną, poprzez którą prezentowali swoje starożytne wręcz przywiązanie do ziemi palestyńskiej, przedstawiając sięgające daleko w przeszłość lineażę najważniejszych rodzin palestyńskich. Symbolika religijna nie była tu podkreślana, wykorzystywano świecką retorykę, uważaną za wystarczającą na tamten czas²⁰.

Ustanowienie Królestwa Syryjskiego było okresem, w którym elementy arabskiego dyskursu narodowego wykorzystywano najpowszechniej. W Syrii Palestyńczycy widzieli siłę, która obroni ich przed coraz większymi wpływami syjonistów, mimo że sam emir Fajsal w 1919 roku w umowie z H. Weizmannem zgodził się, aby za cenę utworzenia królestwa Syrii część Palestyny przeznaczyć na autonomię żydowską, lecz nie odcinając tej części od samego królestwa. Palestyńczycy często podkreślali, iż zgodnie z umową pomiędzy McMahonem a Husajnem Palestyna miała zostać włączona do królestwa syryjskiego²¹. W czasie delegacji²² do Londynu Palestyńczycy podkreślali, iż nie chcą całkowitego włączenia do nowego państwa Syrii, lecz mają nadzieję dokonać tego na bazie federacji, przy zachowaniu znacznej autonomii; nigdy palestyński dyskurs nacjonalistyczny nie został zdominowany przez retorykę arabską. To właśnie w tym okresie w użyciu pojawiło się pojęcie „Południowej Syrii”, którą Palestyńczycy czuli się w obowiązku zdefiniować jako nazwę nową i nieznaną zwykłemu odbiorcy. Podczas jednego ze spotkań dokładnie określili, co rozumieją przez „Południową Syrię”: „My ludzie Południowej Syrii, znanej jako Palestyna...”, dzięki czemu podkreślali nowoczesny charakter tego sformułowania²³. Prasa także odpowiednio wyrażała nastroje społeczno-polityczne. Po zakończeniu cenzury przez Brytyjczyków, w czasie mandatu, zaczęły się reaktywować wcześniejsze tytuły, pojawiały się także nowe, w tym jeden, który szybko stał się jedną z bardziej wpływowych gazet: „Południowa Syria”. Tytuł miał ukazać jej panarabski charakter, jednak gazeta szybko zaczęła się skupiać na Palestynie, która dzięki arabskiemu nacjonalizmowi miała uzyskać niepodległość²⁴. Jej retoryka odzwierciedlała popularne nastroje społeczne,

²⁰ R.C. Rowland, D.A. Frank, *Shared Land. Conflicting Identity. Trajectories of Israeli and Palestinian Symbol Use*, Michigan State University Press 2002, s. 77–81.

²¹ W.L. Cleveland, *The Arab Nationalism of George Antonius Reconsidered* [w:] I. Gershoni, J. Jankovski (red.), *op. cit.*, s. 65–86.

²² Głównymi uczestnikami delegacji byli członkowie Stowarzyszenia Muzułmańsko-Chrześcijańskiego. Pierwotna nazwa Arabska Partia Narodowa miała akcentować ich tożsamość nie tylko jako Arabów, ale także jako reprezentantów narodu palestyńskiego. Do zmiany nazwy zostali zmuszeni przez Brytyjczyków. Władze mandatowe chciały utrzymać podział religijny społeczeństwa, co miało z jednej strony znacznie ułatwić rządy, zaś z drugiej, licząc na ograniczenie rozwoju palestyńskiego ruchu nacjonalistycznego, otworzyć sobie możliwość szybszego wypełnienia obietnicy utworzenia w Palestynie Narodowego Domu dla społeczności żydowskiej.

²³ H. Gerber, *op. cit.*, s. 90–92.

²⁴ R. Khalidi, *The Formation...*, s. 181–190; R. Khalidi, *Palestinian Identity: The Construction...*, *op. cit.*, s. 119–144.

które z jednej strony coraz częściej podkreślały arabski charakter społeczeństwa, z drugiej zaś centralnym elementem ich tożsamości pozostawała nadal Palestyna. Po upadku królestwa syryjskiego retoryka polityczna i społeczna Palestyńczyków przeszła rekonstrukcję, w której arabski nacjonalizm przestał odgrywać znaczącą rolę. Podczas III Kongresu Palestyńskiego 13 grudnia 1920 roku podkreślono istnienie osobnego arabskiego narodu palestyńskiego. Przedstawiono podczas obrad kongresu ideologiczną i organizacyjną perspektywę narodu palestyńskiego. Używając świeckiej retoryki, podkreślano „arabski” charakter Palestyny, w której to Palestyńczycy są większością, posiadając silniejsze niż Żydzi historyczne związki z tą ziemią. Jak więc widać, dominowała świecka retoryka i próba racjonalnego umotywowania swoich praw jako narodu, w świecie innych narodów²⁵.

To, że kultura arabska (która w rozumieniu arabskich nacjonalistów zawierała się we wcześniej wymienionych elementach) była istotnym kryterium przynależności narodowej, a nie religia czy też dość obca kategoria rasy, pozwoliło włączyć Żydów jako prawowitych mieszkańców Palestyny, jeśli tylko zechcą się „zarabizować”. Taki postulat wysunięto podczas Arabskiego Studenckiego Kongresu w Paryżu w 1938 roku, gdzie wyraźnie odróżniano ruch syjonistyczny od samych Żydów, szczególnie tych wcześniej zamieszkałych w Palestynie²⁶. Z tym wiąże się kolejny element dyskursu nacjonalistycznego, czyli, oprócz definiowania własnej społeczności, także dokonuje się definiowanie społecznej drugiej – na podstawie własnych wypracowanych kategorii. Interpretując Żydów jako wspólnotę wiernych, nie zaś jako naród, który posiada językowe, historyczne i szersze kulturowe podstawy, Palestyńczycy nie określali ich jako narodu posiadającego prawo do samostanowienia. Ten element retoryki nacjonalistycznej zostanie powtórzony też w przyszłości. Symbol nieprzerwanej przynależności terytorialnej, wspólnoty językowej i kulturowej, nie zaś religijnej, miał wpływ na taką kategoryzację przynależności narodowej.

Początkowy brak odwoływania się do religii jako znaczącego elementu definiującego palestyńską tożsamość wynikał z interpretacji rzeczywistości przez Palestyńczyków oraz dominującej retoryki arabskiego nacjonalizmu, który promował bardziej świecki charakter tożsamości narodowej (choć nie negował religii jako części tożsamości w ogóle).

Zmiana retoryki społeczno-politycznej nastąpiła wraz ze zmianą interpretacji wydarzeń przez Palestyńczyków. Coraz większa imigracja żydowska oraz ingerencje w kwestie kontroli miejsc świętych przyczyniły się do coraz silniejszego akcentowania własnej religijnej tożsamości. Nastąpiła więc też rekonstrukcja odpowiedniej symboliki, która stanowiła wyraz części ich tożsamości i identyfikacji. Symbol Palestyny jako „Ziemi Świętej” zaczął coraz silniej być akcentowany w palestyńskim dyskursie nacjonalistycznym. Był on oczywiście akceptowany i generowany przez całe społeczeństwo. Należy tylko wspomnieć, iż oddolne ruchy społeczne były bardzo silne w Palestynie, często notable nie tylko musieli się godzić na żądania mas o odpowiednią reakcję na

²⁵ R.C. Rowland, D.A. Frank, *Shared Land...*, 76–77.

²⁶ S.G. Haim (red.), *Arab Nationalism. An Anthology*, California University Press, Berkeley 1964, s. 100–102.

zagrożenia, jakie dostrzegali, ale też byli zmuszeni do działania wbrew masowym nastrojom. W takiej pozycji często był stawiany Hajj Amin al-Husseini, który, jako przewodniczący Najwyższej Rady Muzułmańskiej, musiał spełniać obowiązek ochrony miejsc świętych, niekoniecznie działając zgodnie ze społecznymi oczekiwaniami. Symbolika religijna jednak nie przyćmiła świeckich symboli, raczej funkcjonowały one na zasadzie wzajemności, uzupełniały się, zaś w zależności od danej interpretacji któryś z symboli stawał się silniejszy, jeśli chodzi o jego oddziaływanie na rzeczywistość społeczno-polityczną²⁷.

Powyższy dyskurs był widoczny w trakcie wielkiej rewolty palestyńskiej z lat 1936–1939. Pierwsza faza rewolty, która trwała mniej więcej do początku 1937 roku, bazowała na strajkach i biernym oporze mieszczan, którzy żądali, aby Palestyńczycy, w przyszłości mający stanowić suwerenny naród, mieli odpowiednią reprezentację w związkach zawodowych i aby nie naruszano ich praw obywatelskich i narodowych kosztem ruchu syjonistycznego. Brak stosowania odpowiedniej retoryki oporu angażującej całe społeczeństwo spowodował jednak, iż inicjatywę przejęli chłopi, którzy, według własnej interpretacji wydarzeń, zrekonstruowali system znaczeń, nadając rewolcie nowe znaczenie symboliczne, oparte przede wszystkim na ich tradycji i obyczajowości²⁸. Chłopi zdobyli znaczącą władzę nad większością mandatu i przejęli kontrolę nad większymi miastami. Ustanowili własne sądy rewolucyjne, grupy „policyjne”, aresztujące tych posądzonych o zdradę i współpracę z okupantami. Jako że w większości byli oni muzułmanami, dlatego też system symboliczny bazował głównie na religii muzułmańskiej. Sądy działały więc według prawa religijnego, muzułmańskiego. W 1938 roku w miastach, chcąc wyraźnie ukazać przemianę porządku społecznego, nakazano zmianę tradycyjnego stroju, z noszonego od czasów imperium tarbuszu, który symbolizował według nich sympatyzowanie z dawnym porządkiem osmańskim, na *kufiyę* i *‘aqqal*, czyli tradycyjne elementy palestyńskiego stroju. Nakaz ten miał być wyrazem dyskredytacji notabli (którzy w założeniu mieli bronić starego porządku) oraz poparcia całego społeczeństwa dla idei rewolucji palestyńskiej i identyfikacji z nią. Symbole religijne i świeckie także i w tym wypadku występowały obok siebie. Podkreślano prawo do samostanowienia narodu palestyńskiego, jako prawowitych mieszkańców od czasu podboju muzułmańskiego, oraz „arabski” i „palestyński” charakter tej ziemi. Ta świecka retoryka była uzupełniana przez symbole muzułmańskie, szczególnie te ukazujące Palestynę jako Ziemię Świętą, której należy bronić²⁹.

Rok 1948 został zapisany w narracji palestyńskiej jako okres Nakby, czyli „Katastrofy”. Dla narodu palestyńskiego pamięć o niej nie tylko symbolizuje czas wypędzenia i rozproszenia, ale przede wszystkim upamiętnia jego związek z ziemią przodków, nie daje zapomnieć, skąd pochodzi i gdzie w przyszłości może powrócić. Stanowi silny system znaczeń, który określa ściśle jego tożsamość, determinując nie tylko wizję przeszłości, ale i przyszłości, motywując ten naród do zakończenia czasu Nakby. Ten

²⁷ R.C. Rowlan, D.A. Frank, *op. cit.*, s. 81–83; H. Gerber, *op. cit.*, s. 106–134.

²⁸ B. Kimmerling, J.S. Migdal, *Palestinians: The Making of a People*, Harvard University Press, London 1994, s. 102–134.

²⁹ *Ibidem*; T. Swedenburg, *op. cit.*, s. 133–136; H. Gerber, *op. cit.*, s. 144–157.

czas dokonał dodatkowo symbolicznej redefinicji palestyńskiej tożsamości. Życie w rozproszeniu, w obozach uchodźców, doprowadziło do krystalizacji samoidentyfikacji narodowej, w której podkreślano własną odmienność od sąsiednich narodów arabskich, akcentując przede wszystkim pochodzenie jako Palestyńczyka, unikając określania siebie jako Araba. Często wiązało się to z symbolicznymi odniesieniami do miast i wiosek, z których pochodzili przodkowie, co wzmocniło tylko przywiązanie do ziemi i zachowanie symboli z nią związanych³⁰.

Czas pierwszej intifady doprowadził do zmiany palestyńskiego dyskursu, uznano w praktyce istnienie Izraela i dokonany podział, nie rezygnując jednak z całego dziedzictwa historycznego i symbolicznego, które zostało utrzymane. Znaczące wsparcie społeczne dla intifady umożliwiło akceptację politycznego rozwiązania ograniczenia przyszłego państwa palestyńskiego do granic obejmujących Zachodni Brzeg i Strefę Gazy. Pamięć historyczna Palestyńczyków nie została przy tym w żaden sposób zaniegowana czy ograniczona. Domy, pola czy sakralne budowle znajdujące się w Izraelu są postrzegane jako część narodowego dziedzictwa palestyńskiego. „Pokolenie intifady” podkreśliło, że tylko ono może decydować o własnym losie, wypracować symbole mające podkreślić jego heroiczną i poświęcenie za naród. Osiągnięcie pokoju stało się celem narodowym, ale przede wszystkim symbolem, który nawiązywał do palestyńskiego symbolu obrony Ziemi Świętej nie tylko przez walkę, lecz także przez działanie pokojowe i opór. Uznanie zaś Izraela jako strony, z którą należy rozmawiać, miało stać się dowodem ich pokojowego „narodowego charakteru”³¹.

Deklaracja Niepodległości ogłoszona 15 listopada 1988 roku, była wyrazem społecznych nastrojów i pragnień. Podkreślono wielowiekowy związek Palestyńczyków z ich ojczyzną. Uznanie istnienia Izraela jest widoczne w zaakceptowaniu rezolucji 181, która podzieliła Mandat Palestyński. Podkreślono „naturalne” prawo narodu palestyńskiego do samostanowienia, bazując na jego pamięci historycznej. Wraz ze świecką retoryką oczywiście występują symbole i odniesienia religijne zarówno do chrześcijaństwa, jak i islamu, ukazując jedność narodu bez względu na wiarę jego członków. Podkreślając istotny związek ojczyzny z religią, zarówno muzułmańską, jak i chrześcijańską, deklaracja przedstawiła przyszłą stolicę państwa jako „świętą Jerozolimę”. Zaakcentowanie zaś arabskiego charakteru narodowego jest utrzymaniem przeszłych symboli i tradycji, mającym na celu dodatkowo wzmocnić legitymizację uzyskania niepodległości, jako że Palestyńczycy mieli się stać częścią integralną suwerennego narodu arabskiego (żyjącego w wielu niepodległych państwach)³².

Deklaracja niepodległości z pewnością bazowała na karcie OWP z 1968 roku, która w swojej treści zamieściła najważniejsze narodowe symbole palestyńskie. Po pierwsze potwierdzono, iż Palestyńczycy są częścią szerszego narodu arabskiego i posiadają takie samo prawo do samostanowienia jak ich sąsiedzi. Samą tożsamość palestyńską określono jako unikatową i istotną charakterystykę tej społeczności, dziedziczną

³⁰ R.C. Rowland, D.A. Frank, *Shared Land...*, s. 118–127.

³¹ *Ibidem*, s. 159–167, 169–177; J. Collins, *Occupied by Memory: The Intifada Generation and the Palestinian State of Emergency*, New York University Press, New York 2004, s. 141–163.

³² Palestinian Declaration of Independence 15 November 1988; <http://www.palestine-pmc.com/details.asp?cat=11&id=27> (odczyt 1.05.2010).

z pokolenia na pokolenie. Jak wcześniej wspomniałam, definicja narodu według arabskiego nacjonalizmu, jako przede wszystkim wspólnoty kulturowej (szczególnie językowej) i historycznej, umożliwiła zapisanie, iż każdy Żyd, który mieszkał w Palestynie do „czasu syjonistycznej inwazji” będzie traktowany jak Palestyńczyk. Ten zapis niewątpliwie jest pochodną poprzedniego dyskursu nacjonalistycznego, dokonano tylko jego odpowiedniej rekonstrukcji. Jak widać, karta nie definiuje Żydów jako wspólnoty narodowej, dlatego ich włączenie do narodu palestyńskiego jest możliwe. W wizji Palestyńczyków jest to wyłącznie wspólnota religijna, co jest niewystarczającym kryterium, według nich, aby Żydzi mogli zostać uznani na „pełnoprawny” naród. Religijna retoryka także i tu nie zanikła. Cel uzyskania niepodległości określono jako święty, zaś w artykule 16. utrzymano wizję Palestyny jako Ziemi Świętej, którą zobowiązują się chronić³³.

Powyższa karta spisana głównie przez członków Fatahu niewiele odbiega od powstałej w 1988 roku Karty Islamskiego Ruchu Oporu (Hamasu). Pomimo niewątpliwie muzułmańskiej retoryki, wszystkie symbole wraz ze świeckimi zostały zachowane bądź potwierdzone. W rzeczywistości dyskurs prowadzony przez Hamas jest wymiarem szerszego palestyńskiego nacjonalizmu. W karcie Hamas potwierdza swoje poparcie dla palestyńskiego nacjonalizmu, różnice uwidaczniają się dopiero przy wskazaniu, na jakiej podstawie przyszłe państwo i naród palestyński mają działać. Potwierdzając swoje poparcie dla palestyńskiego nacjonalizmu, działacze Hamasu utrzymali jako ważny system znaczeń, który organizacja reprezentuje. Dlatego też Hamas podkreśla przede wszystkim jedność samego narodu, zaś potem związek z szerszym społeczeństwem muzułmańskim, nie odwrotnie. Mniejszości religijne oczywiście będą posiadały status zgodny z tym, jaki przyznaje im islam. To również oznacza, że tożsamość narodowa nie bazuje na przynależności religijnej, gdyż innowiercy nie zostają wykluczeni z tej społeczności, podkreślany jest w rzeczywistości głównie muzułmański charakter narodu palestyńskiego i ziemi, do której należy. Uznanie całej Palestyny jako niepodzielnego *waqfu* jest bezpośrednią konsekwencją wciąż żywego funkcjonowania symbolu Ziemi Świętej, który nadal wpływa na to, jak Palestyńczycy interpretują swoją rzeczywistość, Hamas jedynie podkreślił jego znaczenie³⁴.

Stosowane retoryki, zarówno Fatahu, jak i Hamasu, nie zaprzeczają sobie wzajemnie, a jedynie reprezentują różne zaakcentowanie poszczególnych symboli wspólnego systemu znaczeń. Są częścią tego samego dyskursu nacjonalistycznego odwołującego się do tych jego części, które są uważane za najodpowiedniejsze według danej interpretacji. Obie są reprezentantami symboli zarówno świeckich, jak i religijnych.

³³ The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council July 1–17, 1968; http://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp (odczyt 1.05.2010).

³⁴ The Covenant of the Islamic Resistance Movement 18 August 1988; http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (odczyt 1.05.2010). Ten sam symbol Palestyny jako Ziemi Świętej został wykorzystany przez stronę izraelską. W 1976 roku Naczelny Rabinat Izraelski uchwalił prawo stanowiące o świętości żydowskich terytoriów, a co za tym idzie nienaruszalności panowania nad nimi. W 1979 roku Rabinat ustalił, iż żadna część Świętej Ziemi nie będzie mogła zostać oddzielona, nawet za cenę pokoju; E. Sprinzak, *Gush Emunim: The Politics of Zionist Fundamentalism in Israel*; www.members.tripod.com/alabasters_archive/zionist_fundamentalism.html (odczyt 1.05.2010).

Palestyńczycy swój dyskurs nacjonalistyczny krystalizowali od początku XX wieku, opierając się na systemie symbolicznym, który we własnej pamięci historycznej wywodzą już od średniowiecza. Rekonstrukcja tych symboli następowała zgodnie z daną interpretacją wydarzeń, z czasem będąc uzupełniana o retorykę etniczną – arabską, która jednak nie zdominowała symboli uznanych za właściwe Palestyńczykom. Ich symbole reprezentują sferę zarówno świecką, jak i religijną, które zawsze uzupełniały siebie nawzajem, zależnie tylko od wizji danych wydarzeń – jedne były bardziej akcentowane od drugich, nigdy jednak nie zaprzeczając sobie.

Trwanie danego systemu znaczeń nie polega na utrzymywaniu go w stanie nie naruszonym w ciągu danej narracji historycznej bądź jego ciągłych gruntownych zmianach. System ten zarówno wpływa na dany dyskurs nacjonalistyczny, jak i pewne jego elementy, zgodnie z aktualnymi interpretacjami wydarzeń, są przez niego wykorzystywane. Perspektywa symboliczna, i w niektórych przypadkach też etniczna, pozwala na zauważenie, jak dany element systemu znaczeń zostaje zrekonstruowany i według jakiej interpretacji historycznej. Nie jest istotna długość trwania danej pamięci historycznej narodu. Symboliczna perspektywa narodu zawiera sposób interpretacji świata, dlatego też nie jest istotne, jak daleko w czasie można prześledzić dany system symboliczny, i tylko od narodu i jego pamięci historycznej zależy, jak bardzo sięga w przeszłość, aby móc siebie określić. Sam dyskurs nacjonalistyczny jako taki dąży do tego, aby jak najdalej w przeszłości „zakorzenić” naród, w celu jego legitymizacji na arenie międzynarodowej, dlatego takie podejście jest istotne w historiografii narodu.

Literatura

- Billig M., *Banalny nacjonalizm*, Znak, Kraków 2008.
- Calhoun C.J., *Nacjonalizm*, WAP, Warszawa 2007.
- Choueiri Y.M. (red.), *A Companion to the History of the Middle East*, Blackwell Publishing, Oxford 2005.
- Collins J., *Occupied by Memory: The Intifada Generation and the Palestinian State of Emergency*, New York University Press, New York 2004.
- Gerber H., *Remembering and Imagining Palestine*, Palgrave Macmillan, Nowy Jork 2008.
- Gershoni I., Jankovski J. (red.), *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*, Columbia University Press, New York 1997.
- Haim S.G. (red.), *Arab Nationalism. An Anthology*, California University Press, Berkeley 1964.
- Herzfeld M., *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001.
- Khalidi R., *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*, Columbia University Press, New York 1997.
- Khalidi R., Muslih M. (red.), *The Origins of Arab Nationalism*, Columbia University Press, New York 1991.
- Kimmerling B., Migdal J.S., *Palestinians: The Making of a People*, Harvard University Press, London 1994.
- Pappe I. (red.), *Israel/Palestine Question*, Routledge, New York 2005.
- Rowlan R.C., Frank D.A., *Shared Land. Conflicting Identity. Trajectories of Israeli and Palestinian Symbol Use*, State University Press, Michigan 2002.
- Smith A.D., *Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*, Routledge, New York 2009.

Suleiman Y., *The Arabic Language and National Identity: A Study in Ideology*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003.

Źródła internetowe

- E. Sprinzak, *Gush Emunim: The Politics of Zionist Fundamentalism in Israel*; www.members.tripod.com/alabasters_archive/zionist_fundamentalism.html (odczyt: 1.05.2010).
- Palestinian Declaration of Independence 15 November 1988; <http://www.palestine-pmc.com/details.asp?cat=11&id=27> (odczyt: 1.05.2010).
- The Covenant of the Islamic Resistance Movement 18 August 1988; http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hamas.asp (odczyt: 1.05.2010).
- The Palestinian National Charter: Resolutions of the Palestine National Council July 1–17, 1968; http://avalon.law.yale.edu/20th_century/plocov.asp (odczyt 1.05.2010).